

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 14

**Globalizacja jako wyzwanie
dla zachowania i upowszechniania
dziedzictwa kulturowego
w Europie Środkowo-Wschodniej**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2014

**STUDIA ETNOLOGICZNE
I ANTROPOLOGICZNE**

Tom 14

**Globalizacja jako wyzwanie
dla zachowania i upowszechniania
dziedzictwa kulturowego
w Europie Środkowo-Wschodniej**

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 14

**Globalizacja jako wyzwanie
dla zachowania i upowszechniania
dziedzictwa kulturowego
w Europie Środkowo-Wschodniej**

pod redakcją

Haliny Rusek i Jacka Szczyrbowskiego

REDAKTOR NACZELNY

Halina Rusek

RADA REDAKCYJNA

Zygmunt Kłodnicki – przewodniczący, Gabor Barna, Zuzana Beňušková, Irena Bukowska-Floreńska, Zenon Gajdzica, Iwona Kabzińska, Jan Kajfosz, Stepan Pavluk, Aleksander Posern-Zieliński, Klaus Rot, Halina Rusek, Tadeusz Siwek, Rastislava Stoličná, Miroslav Válka, Jiří Woitsch

SEKRETARZ REDAKCJI

Magdalena Szalbot

ZESPÓŁ RECENZENTÓW

Jan Adamowski, Władysław Baranowski, Dušan Drljača, Róża Godula-Węclawowicz, Marek Haltof, Ryszard Kantor, Grażyna E. Karpińska, Krystyna Kossakowska-Jarosz, Eva Krekovičova, Jiří Langer, Urszula Lehr, Lech Mróz, Wojciech Olszewski, Grzegorz Pełczyński, Michael Siemon, Teresa Smolińska, Anna Szyfer, Ryszard Vorbrich

REDAKCJA

Uniwersytet Śląski

Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji

ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn, tel.: (+48) 33 854 6150, fax: (+48) 33 854 6101

e-mail: seia@us.edu.pl

www: seia.us.edu.pl

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:

Central and Eastern European Online Library

www.cceol.com

Spis rzeczy

Wstęp (<i>Halina Rusek</i>)	9
--	---

DZIEDZICTWO KULTUROWE W PROCESIE PRZEMIAN – OD SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ DO WSPÓLNOTY PONADNARODOWEJ

Anna Kwaśniewska: Naukowe, polityczne i gospodarcze aspekty zainteresowania dziedzictwem kulturowym Kaszubów	15
Dorota Świtała-Trybek: Dziedzictwo kulinarne w kontekście europejskiego ruchu turystycznego	28
Ewa Tomaszewska: Polski, czeski i słowacki teatr lalek – przenikanie wpływów	44
Bartłomiej Sury: Znak Dziedzictwa Europejskiego jako narzędzie konstruowania dziedzictwa	58

UPOWSZECHNIANIE DZIEDZICTWA KULTUROWEGO W GLOBALNEJ RZECZYWISTOŚCI

Stanisław Węglarz: Zadania samorządu terytorialnego w zachowywaniu i upowszechnianiu dziedzictwa kulturowego. Doświadczenia powiatu nowosądeckiego	69
Marek Rembierz: O kulturowym dziedzictwie wypasania owiec i symbolice pasterskiej oraz o kunszcie kucharskim i dobrym smaku	82

Irena Kotowicz-Borowy: Edukacja kulturalna i regionalna instrumentem podtrzymującym tradycję i poczucie ukorzenienia w globalnej rzeczywistości .	109
Karolina Buczkowska: Udany powrót etosu szlacheckiego na turystyczne szlaki Wielkopolski	118
Mikołaj Góralik: Promocja kulturowego dziedzictwa na przykładzie projektu Sci-fEAST: Filmowe science-fiction w Europie Środkowo-Wschodniej .	131

NIEMATERIALNE DZIEDZICTWO KULTUROWE

Katarzyna Kraczoń: Rola współczesnych jarmarków miejskich w upowszechnianiu niematerialnego dziedzictwa kulturowego (na przykładzie Jarmarku Jagiellońskiego w Lublinie)	143
Małgorzata Kłych: Nowa muzyka góralska w dobie globalizacji – na przykładzie kapeli „Trebunie-Tutki”	154
Aleksandra Wojciechowska: Realia poznawania języków obcych przez licealistów w dobie zjednoczonej Europy	162
Paweł Rutkiewicz: Globalizacja a wartościowanie – na przykładzie Literackiej Nagrody „Angelus”	173

GLOBALIZACJA – PRZESTRZEŃ – MIASTO

Jolana Darulová: Kultúrne dedičstvo v kontexte zaniknutého baníctva v meste Banská Štiavnica	187
Katarína Košťalová: Kultúrne dedičstvo a globalne / lokálne prejavy v súčasnom malom meste	197
Grzegorz Odoj: Postindustrialne dziedzictwo kultury materialnej w procesie rewitalizacji (na przykładzie górnośląskich osiedli patronackich) . .	210

TOŻSAMOŚĆ W DOBIE GLOBALIZACJI

Liliana Węgrzyn-Odzioba: Kształtowanie się tożsamości wielopoziomowej w państwach Europy Środkowej i Wschodniej po 1989 roku – zagadnienia teoretyczne	225
Halina Szymańska: Globalizacja a zagubione poczucie tożsamości i dziedzictwo kulturowe	240
Radosław Sagan: Tożsamość śląska i jej przemiany pod wpływem globalizacji .	253

Contents

Introduction (<i>Halina Rusek</i>)	9
---	---

CULTURAL HERITAGE IN A TRANSFORMATION PROCESS – FROM A LOCAL COMMUNITY TO A TRANSNATIONAL UNION

Anna Kwaśniewska: Scientific, Political and Economical Aspects of Interest in the Cultural Heritage of the Kashubians	15
Dorota Świtała-Trybek: Culinary Heritage in the Context of European Tourism .	28
Ewa Tomaszewska: Polish, Czech and Slovakian Puppet Theatre – Mutual Influences	44
Bartłomiej Sury: The European Heritage Label as a Tool for Establishing Heritage	58

DISSEMINATION OF CULTURAL HERITAGE IN A GLOBAL REALITY

Stanisław Węglarz: The Tasks of Local Governments in Preservation and Dissemination of Cultural Heritage. Trials and Experiences of the Nowy Sącz Poviāt	69
Marek Rembierz: On the Cultural Heritage of Sheep Herding and the Shepherd Symbolism, Culinary Artistry and Good Taste	82

Irena Kotowicz-Borowy: Cultural and Regional Education as an Instrument of Upholding Tradition and the Notion of Rooting in a Global Reality	109
Karolina Buczkowska: A Successful Re-Emergence of the Gentry Ethos on Tourist Routes of Wielkopolska	118
Mikołaj Góralik: The Promotion of Cultural Heritage as Illustrated by the Sci-fEAST Project: Cinematic Science-Fiction in Central and Eastern Europe	131

NON-MATERIAL CULTURAL HERITAGE

Katarzyna Kraczoń: The Role of Contemporary City Fairs in Dissemination of the Non-Material Cultural Heritage (as Illustrated by the Jagiellonian Fair in Lublin)	143
Małgorzata Klych: New Highlander Music in the Age of Globalization as Illustrated by the “Trebuie-Tutki” Band	154
Aleksandra Wojciechowska: The Realities of Learning Foreign Languages by High School Students in United Europe	162
Paweł Rutkiewicz: Globalization and Valuation On The Example of the “Angelus” Literary Award	173

GLOBALIZATION – SPACE – CITY

Jolana Darulová: Cultural Heritage in the Context of the Decline of the Mining Industry in Banská Štiavnica	187
Katarína Košťalová: Cultural Heritage and Its Global / Local Manifestations In a Contemporary Small Town	197
Grzegorz Odoj: Post Industrial Material Culture Heritage in the Revitalization Process (as Illustrated by Patronage Housing Estates of Upper Silesia)	210

IDENTITY IN THE GLOBALIZATION AGE

Liliana Węgrzyn-Odzioba: The Shaping of a Multilevel Identity in Central and Eastern European States after 1989 – Theoretical Issues	225
Halina Szymańska: Globalization and a Lost Sense of Identity and Cultural Heritage	240
Radosław Sagan: Silesian Identity and Its Globalization-Influenced Transformation	253

Wstęp

Wiedza o kulturze — zarówno współczesnej, jak i tej dawnej, utrwalonej i przekazywanej z pokolenia na pokolenie jako dziedzictwo kulturowe — stanowi niemałe wyzwanie dla badaczy kultury, a tym bardziej dla jej twórców i odbiorców. Wiedza ta — rozproszona w świecie — dzięki nieustannemu doskonaleniu się systemów komunikacji stała się dostępna badaczom z różnych dziedzin nauki, często odległych od tradycyjnie uznawanych za odpowiednie pole do takich badań. Każdy użytkownik internetu znajdzie na jego stronach, na polecenie wyszukania wszystkich treści skupionych wokół słowa „kultura”, prawie 50 tys. haseł. Czy tak łatwy dostęp do wiedzy o kulturze ułatwia zrozumienie istoty współczesnej kultury, jej przemian, wewnętrznej logiki, struktury itp.? Czy umożliwia zgłębienie istoty dziedzictwa kulturowego i poznanie strategii związanych z uznaniem czegoś właśnie za dziedzictwo kulturowe, pozwalających na jego zachowanie i przekazywanie? Czy strategie te nadążają za rozwojem nowoczesnych środków komunikacyjnych, zapewniających powszechną dostępność informacji o przeszłości, teraźniejszości, a nawet przyszłości? Postawione pytania prowadzą do sformułowania jednego pytania głównego: Czy radzimy sobie z wiedzą o kulturze w kontekście wszechobecnego procesu globalizacji, a przede wszystkim: czy radzimy sobie z naszym dziedzictwem kulturowym włączonym — czy chcemy tego, czy też nie — w ten proces?

Wiedza o procesie globalizacji, jego kierunkach i skutkach — podobnie jak wiedza o kulturze — jest niespójna, rozproszona; sam termin „globalizacja” bywa różnie rozumiany i interpretowany. Nie jest zatem łatwo połączyć ze sobą te dwie kategorie jako przedmiot analizy naukowej, jednak autorzy artykułów zawartych w kolejnym tomie „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” postanowili tę trudność pokonać; próbę tę należy uznać za udaną.

Podstawowe wskaźniki globalizacji można ujmować w różnych konfiguracjach i zestawieniach, między innymi w postaci też stanowiących rodzaj syntezy różnych stanowisk:

- Globalizacja polega na intensyfikacji ogólnoswiatowych relacji społecznych, które wiążą oddalone od siebie miejsca.
- Proces globalizacji prowadzi do zacieśnienia stosunków i wzrostu współzależności w skali świata — ten świat jest w coraz większym stopniu „jednym światem”, gdzie inni odczuwają skutki naszych działań, a my odczuwamy problemy globalne.
- Globalizacja oznacza nieustannie wzrastającą ruchliwość ludzi, którzy uwolnili się w pewien sposób od wpływu swoich lokalnych społeczności (ich kultura jawiła im się jako dobrze znana, „swoja”, przekazywana tradycyjnymi drogami z pokolenia na pokolenie).
- Globalizacja spowodowała, że współczesny świat daje nam niespotykane szeroki wybór możliwości, kim być, jak tworzyć siebie i budować własną tożsamość, ale nie dostarcza nam, niestety, wskazówek, na co powinniśmy się w tych wyborach zdecydować. Inaczej mówiąc, świat nowoczesny zmusza nas do nieustannego odnajdywania siebie.

Badacze procesów globalizacyjnych nie mają wątpliwości, że spowodowały one zmiany nie tylko w skali światowych systemów społecznych i gospodarczych, ale także w codziennym życiu ludzi we wszystkich regionach świata. Niektórzy badacze twierdzą, że ludzie stracili poczucie własnego miejsca, natomiast bliższe im miejsca tracą swoje charakterystyczne cechy narodowe, regionalne czy lokalne i stają się przestrzenią zhomogenizowaną, ujednoliconą pod wieloma względami. W tej przestrzeni dokonuje się na niespotykaną do tej pory skalę dyfuzja kulturowa, migracja międzykulturowa, przemieszczanie się z kultury do kultury, co powoduje, że możemy mieć nie jedną, ale wiele kultur bliskich nam, dobrze znanych, „swoich”. Na fali tych procesów zapanowała zgoda na istnienie człowieka wielowymiarowego, złożonego, często wewnętrznie skłóconego ze sobą samym, jak gdyby zdeintegrowanego.

Przeglądając bogatą literaturę, w której kluczowym terminem jest „globalizacja”, dochodzimy do wniosku, że w drugiej dekadzie dyskusji nad istotą tego wielowymiarowego procesu, nie ma zgody co do jego jednoznacznego rozumienia. Można natomiast wyróżnić kilka pojęć, które do niedawna przewijały się w większości stanowisk, definicji i koncepcji: „rozpowszechnianie”, „powielanie”, „unifikacja”, „homogenizacja”, „standaryzacja”, „uniwersalizacja”. W ostatnich latach coraz częściej jednak słychać głosy, iż błędne jest kojarzenie globalizacji tylko z homogenizacją. Globalizacja nie redukuje różnorodności kulturowej, choć zdarzają się przypadki destrukcji w postaci zanikania dziedzictwa kulturowego różnych ludów czy innego typu społeczności. To, co uznajemy za ogólnoswiatowe wytwory i idee, ma w istocie wiele wariantów, może być różnie odczytywane i dostosowywane do gustów miejscowych odbiorców. Globalizacja zatem

może mieć zarówno ujednolicające, jak i różnicujące następstwa. Coraz bardziej zhomogenizowana wydaje się wszechdostępna kultura popularna, ale jednocześnie widoczny staje się wzrost zróżnicowania na poziomie kultur lokalnych. Proces ten z jednej strony jest ważnym mechanizmem obronnym stosowanym przez te kultury wobec naporu unifikacji, a z drugiej strony stanowi skutek pojawienia się nowych możliwości w postaci mediów o globalnym zasięgu, dzięki którym lokalne kultury mogą promować swoją oryginalność i specyfikę, mogą również propagować swoje dziedzictwo kulturowe i przekazywać je z pokolenia na pokolenie za pomocą nowych strategii opartych na globalnych środkach komunikacji.

Globalizacja jest wyzwaniem dla dziedzictwa kulturowego. Jeden aspekt tego wyzwania to oczywiste zagrożenie w postaci najważniejszego mechanizmu globalizacji, czyli homogenizacji, powszechnej dążności do ujednolicenia i uproszczenia wszelkich treści, w tym treści z zakresu kultury. Drugi zaś aspekt to szansa na wprowadzenie dziedzictwa kulturowego – narodowego i lokalnego – w globalny obieg wiedzy o świecie, czyli w obieg dający niepowtarzalną możliwość zaistnienia na skalę ogólnoświatową.

Halina Rusek

**Dziedzictwo kulturowe
w procesie przemian –
od społeczności lokalnej
do wspólnoty ponadnarodowej**

Anna Kwaśniewska

Uniwersytet Gdański

Instytut Archeologii i Etnologii

Naukowe, polityczne i gospodarcze aspekty zainteresowania dziedzictwem kulturowym Kaszubów

Abstract: An important role of creating and maintaining identity of ethnic groups is a cultural heritage. That is an expression of the continuity of cultural, social and political. Contemporary interest of the cultural heritage of Kashubians and their language, stems from the process of creating a nation of Kashubian. System transformation and the associated with this a liberal economy contributed to the recovery of activity of local communities in various fields. It proved that globalization is a destructive force but also, strengthening local communities, that they realize the importance of their cultural heritage, solicit its preservation, on the other hand, treat as a commercial product.

Key words: cultural heritage of Kashubians, identity, Pomerania

Pojęcie dziedzictwa kulturowego jest rozległe i obejmuje różnorodne, również nowe kategorie zjawisk. Według starszych definicji terminem tym określano najczęściej dobra kulturowe przejmowane i przekazywane w procesie transmisji międzypokoleniowej¹. W zależności od specyfiki dyscypliny zwracano większą uwagę na zasoby kultury materialnej (archeologia, historia) lub symbolicznej (socjolo-

¹ K. Dobrowolski: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Warszawa 1966, s. 77;
J. Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971, s. 97 i nast.

gia, antropologia, etnologia)². W dokumentach UNESCO także wyodrębniono dziedzictwo materialne (ruchome i nieruchome) i niematerialne (przekazywane drogą przekazu ustnego)³.

Ponad dwie dekady temu w naukach społecznych nastąpił krytyczny zwrot w badaniach nad dziedzictwem, w wyniku którego zaczęto patrzeć na nie jako na zjawisko konstruowane społecznie. W ujęciu konstruktivistycznym traktowane jest ono jako dynamiczny, zmienny w czasie proces uzależniony od pozycji społecznej, pochodzenia, ale także od sytuacji politycznej czy historycznej⁴. Dziedzictwo kulturowe nie jest ustalonym zbiorem elementów kulturowych arbitralnie uznanych za istotne i cenne z punktu widzenia historii czy elit, lecz stanowi zmienny w czasie konstrukt społeczny. Jest przedmiotem dyskursu i kreacji, w których uczestniczą zarówno elity, jak i aktorzy społeczni.

W procesie konstrukcji dziedzictwa przyjmuje się to, co zostało uznane za ważne i znaczące dla tożsamości grupy, odrzuca zaś wszystko, co nie przystaje do autoportretu grupy w danym czasie – zarówno artefakty (np. strój, sprzęty), jak i wzorce zachowań oraz normy moralne.

W społeczeństwie (po)nowoczesnym dziedzictwo kulturowe jest przedmiotem sporów, refleksji, podlega selekcji i zmianom. Ilustracją zmian zachodzących w sferze kulturowego konstruowania przeszłości oraz w polityce tożsamości jest wprowadzona w 2011 roku zmiana nazwy Krajowego Ośrodka Badań i Dokumentacji Zabytków w Warszawie na Narodowy Instytut Dziedzictwa (NID). Nastąpiło to po ratyfikowaniu przez Polskę w 2010 roku Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

NID opracował nową, rozszerzoną definicję dziedzictwa kulturowego:

Stanowi ono [dziedzictwo kulturowe] dorobek materialny i duchowy poprzednich pokoleń, jak również dorobek naszych czasów. Oznacza wartość – materialną lub niematerialną – przekazaną przez przodków i określającą naszą kulturę. Zawiera w sobie wszystkie skutki środowiskowe wynikające z interakcji pomiędzy ludźmi a otoczeniem na przestrzeni dziejów⁵.

Zajmując się zagadnieniem dziedzictwa kulturowego, nie można pominąć kwestii tradycji, gdyż – zdaniem wielu badaczy – tradycja jest synonimem dziedzictwa⁶. Piotr Sztompka za tradycję uznaje to wszystko, co zostało z przeszłości, jednak związek między przeszłością a współczesnością nie musi być ścisły. Jej znaczenie wynika m.in. z tego, że nadaje takie pożądane społecznie

² K. O l e c h n i c k i, P. Z a ł ę c k i: *Słownik socjologiczny*. Toruń 1997, s. 229.

³ <http://www.unesco.pl/kultura-dziedzictwo-kulturowe> [data dostępu 25 VI 2013].

⁴ M. L u b a ś: *Wprowadzenie. Tradycja a zmiana społeczna*. W: *Tworzenie i odtwarzanie kultury*. Red. G. K u b i c a, M. L u b a ś. Kraków 2008, s. 15 i nast.

⁵ <http://www.nid.idm>, 316, dziedzictwo-kulturowe [data dostępu 25 VI 2013].

⁶ Zob. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. S t a s z c z a k. Warszawa–Poznań 1987, s. 353–358. „Tradycja” i „dziedzictwo kulturowe” są tam traktowane jako synonimy.

wartości, jak szacunek i podziw⁷. Pozwala to wyjaśnić przyczynę utrzymywania i przekazywania tradycji. Z kolei Edward Shils określa tradycję jako wierzenia, wzorce i reguły mniej lub bardziej zwerbalizowane, otrzymane od starszego pokolenia w procesie transmisji międzypokoleniowej. Zwraca uwagę na metafizyczne znaczenie przeszłości oraz na szczególne więzi z ludźmi, którzy podtrzymywali tradycję w przeszłości. Jego zdaniem tradycja jest łącznikiem między teraźniejszością a metafizycznym i charyzmatycznym źródłem⁸.

Jerzy Szacki analizując pojmowanie tradycji przez różnych autorów, zwraca uwagę na trzy ujęcia tradycji⁹. W pierwszym – nazwanym czynnościowym – istotę stanowi transmisja międzypokoleniowa zarówno wytworów duchowych, jak i materialnych. W drugim ujęciu akcentuje się przedmiot, czyli dobra, jakie są przekazywane kolejnemu pokoleniu. Ujęcie trzecie – nazwane podmiotowym – skupia się na stosunku pokoleń do przeszłości, podkreśla rolę zgody na dziedziczenie określonych wartości i dóbr lub znaczenie ich odrzucenia. Według Szackiego:

podmiotowe rozumienie tradycji jest wszakże najgłębiej zakorzenione w języku naszej publicystyki politycznej i polityczno-kulturalnej, chociaż występuje w niej przeważnie implícite w postaci przekonania, że dokonujemy „wyboru”, „przewartościowania”, „przypomnienia”, czy „odklamania” jakiejś tradycji danych. Akty tego rodzaju – nieuchronnie wciąż ponawiane we wszelkiej edukacji społecznej – są w istocie nie czym innym, jak opatrywaniem takich lub innych elementów dziedzictwa określonymi – dodatnimi lub ujemnymi – wartościami¹⁰.

Zarówno tradycja, jak i dziedzictwo kulturowe są obiektami kreacji, upamiętniania, ale również zapomnienia. Przyjęcie i upowszechnianie tradycji łączy się z propagowaniem pewnych wartości i wzorów do naśladowania. Szczególnie jest to widoczne w polityce historycznej i związanej z nią edukacji, w której niektóre wydarzenia są przypominane i upamiętniane, inne zaś skazane na zapomnienie.

Za Andrzejem Tarczyńskim przyjmuję, że tradycja jest konstruowanym obrazem przeszłości, odpowiadającym współczesnym zapotrzebowaniom i aspiracjom grupy. Zawiera zarówno elementy z przeszłości, jak i nowe. Nie ma znaczenia, czy to, co jest upamiętniane, pozostaje w zgodzie z faktami historycznymi, czy też ma luźny związek z przeszłością lub wręcz zostało wymyślone¹¹.

Dziedzictwo kulturowe i tradycja odgrywają ważną rolę w tworzeniu i zachowaniu tożsamości grup etnicznych; są wyrazem ciągłości kulturowej, społecznej, a także politycznej. Specyfika procesów narodotwórczych w Europie Środkowo-Wschodniej polega na tym, że dziedzictwo kulturowe, w tym zwłaszcza język,

⁷ P. Sztołpka: *Socjologia zmian społecznych*. Kraków 2005, s. 70.

⁸ E. Shils: *Tradycja*. W: *Tradycja i nowoczesność*. Red. J. Szacki, J. Kurczewska. Warszawa 1984, s. 40–44.

⁹ J. Szacki: *Tradycja*. Wyd. 2. Warszawa 2011, s. 102.

¹⁰ Ibidem, s. 147.

¹¹ A. Tarczyński: *Tradycja. Społeczne doświadczanie przeszłości*. Toruń 2008, s. 5.

było i jest podstawowym wyznacznikiem odrębności oraz elementem narodotwórczym. Natomiast w Europie Zachodniej czynnikiem narodotwórczym było państwo, czego przykładem jest Francja.

Przypadające na pierwszą połowę XIX wieku zainteresowanie Kaszubami jako odrębną grupą etniczną związane było z zanikającym językiem (gwarą) kaszubskim. Jako pierwsi zainteresowali się nim badacze niemieccy i rosyjscy, a w ostatniej ćwierci XIX stulecia także polscy. Zainteresowanie badaczy rosyjskich wynikało z rzekomego podobieństwa kaszubszczyzny do języka rosyjskiego. Teza ta nie została potwierdzona przez kolejnych językoznawców, a zwłaszcza Aleksandra Hilferdinga, przyczyniła się jednak do podjęcia szeroko zakrojonych badań językoznawczych i etnograficznych. Praca *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza* jest do dzisiaj ważną pozycją, po którą sięgają kolejne pokolenia badaczy¹². W połowie XIX wieku Florian Ceynowa, nazwany budzicielem Kaszubów, podjął próbę stworzenia kaszubskiego języka literackiego, co nie spotkało się wówczas z pozytywnym przyjęciem zarówno ze strony Polaków, jak i samych Kaszubów.

Charakterystyczne dla XIX wieku zainteresowanie językiem wynikało z ówczesnej koncepcji kultury i tożsamości, w myśl której język, jakim posługiwały się grupy etniczne, był wyznacznikiem ich świadomości etnicznej i narodowej. Dlatego w końcu XIX wieku polscy badacze i działacze społeczno-polityczni, m.in. Alfons Parczewski i Józef Łęgowski, podejmowali wyprawy na zachodnie rubieże Kaszubszczyzny, mające na celu zbadanie kondycji mowy jej mieszkańców, również ich świadomości narodowej. Badacze przyjmowali, że kaszubszczyzna jest dialektem języka polskiego¹³.

Opublikowanie przez Stefana Ramuła w 1893 roku *Słownika języka pomorskiego czyli kaszubskiego* zapoczątkowało trwający przez ponad sto lat spór o status języka (gwary) kaszubskiego. Według Ramuła: „Mowa Kaszubów i Słowiańców nie jest bynajmniej narzeczem polskim, ale odrębnym językiem słowiańskim”¹⁴. Krakowski językoznawca wykreował kaszubszczyznę na oddzielny język, czym zapoczątkował tzw. kwestię kaszubską, czyli spór o status tej grupy. Głównymi opozycjonistami Ramuła byli Jan Karłowicz i Gustaw Pobłocki oraz całe środowisko skupione wokół katolickiego, polskojęzycznego pisma „Pielgrzym”, wychodzącego w Pelplinie. Pobłocki i „pielgrzymowcy” uważali, że klasyfikacja ta jest w istocie pomyślna dla Niemców, którzy będą wykorzystywać ten

¹² A. Hilferding: *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*. Przeł. O. Kolberg. W: O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 39: *Pomorze*. Wrocław–Poznań 1965, s. 307–457; A. Hilferding: *Ostatki Słowian na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego*. Przeł. N. Perczyńska. Oprac. J. Treder. Gdańsk 1989.

¹³ A. Parczewski: *Szczątki słowiańskie w prowincji pomorskiej. Szkic historyczno-etnograficzny*. Poznań 1896; J. Łęgowski (Nadmorski): *Słowiańcy i szczątki ich języka*. „Lud”, T. 5: 1899, s. 320–355.

¹⁴ S. Ramułt: *Słownika języka pomorskiego czyli kaszubskiego*. Kraków 1893, s. XXXIX.

argument w celu osłabienia wśród Kaszubów poczucia przynależności do polskiej wspólnoty narodowej¹⁵. Ramuła bronił Kazimierz Nitsch, który stwierdzał, że jego *Słownik...* miał cele naukowe, a nie polityczne, natomiast burzę wywołała sytuacja polityczna Polaków w czasie zaborów, gdy podkreślanie odrębności było traktowane jako nielojalność wobec narodu polskiego¹⁶. Pisarz i działacz kaszubski Jan Karnowski także bronił niezależności badawczej Ramuła i innych językoznawców:

Chociaż powyższe zdanie Ramuła o kaszubszczyźnie uprawnia do fatalnych wniosków politycznych – w rzeczywistości miało nieprzyjemne dla nas następstwa – jednakowoż wyznać trzeba, że nie godzi się Ramuła obrzucać błotem dlatego, że wydał sąd podług własnego przekonania. Zresztą gdyby Ramuła nie było stało, byłby się na pewno ktoś inny znalazł, który by to samo był wypowiedział¹⁷.

Nitsch oraz Tadeusz Lehr-Spławiński, Mikołaj Rudnicki i Jan Boudouin de Courtenay uważali kaszubszczyznę za gwara języka polskiego. Ten ostatni twierdził, że „kaszubszczyzna jest bardziej polską niż polszczyzna sama”¹⁸.

Z kolei niemiecki językoznawca i etnograf Friedrich Lorentz początkowo uważał kaszubszczyznę za odrębny język, a następnie zmienił zdanie, czym naraził się niemieckim kręgom naukowym. W latach 1908–1912 PAU w Krakowie wydawała jego *Teksty pomorskie*, które zostały wysoko ocenione przez polskich językoznawców; do dzisiaj pozostają cennym źródłem do badań języka i folkloru kaszubskiego.

Duży wkład w badania stanu i zasięgu języka kaszubskiego w drugiej połowie XX wieku wnieśli językoznawcy warszawscy. Kierowany przez Zdzisława Stieberta i Hannę Popowską-Taborską zespół przygotował i wydał obszerny *Atlas językowy kaszubszczyzny*¹⁹.

Spór o status języka kaszubskiego został w jakimś stopniu rozstrzygnięty w 2004 roku, gdy na posiedzeniu Sejmu RP w dniu 4 listopada 2004 roku, poświęconym mniejszościom narodowym i etnicznym w Polsce, uznano kaszubski za język regionalny²⁰. Uchwałą Sejmu z 6 stycznia 2005 roku wprowadzono zapis mówiący o tym, że język kaszubski może być pomocniczym językiem urzędowym w tych gminach, w których w trakcie spisu ludności ponad 20% zadeklaro-

¹⁵ A. Romanow: *„Pielgrzym pelpliński” w latach 1869–1920*. Gdańsk–Pelplin 2007, s. 204.

¹⁶ K. Nitsch: *Mowa ludu polskiego*. Kraków 1911, s. 76.

¹⁷ J. Karnowski: *Zdania o stosunku językowym ludności kaszubskiej do polskiej*. „Gryf” 1910, nr 7, s. 197.

¹⁸ B. Stelmachowska: *Kaszuby a Polska*. Odbitka z „Tygodnia o Pomorzu”, Poznań 1933, s. 80–81.

¹⁹ *Atlas językowy kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich*. Oprac. zespół pod kier. Z. Stieberta i H. Popowskiej-Taborskiej. T. 1–15. Wrocław 1964–1978.

²⁰ J. Mordawski: *Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku*. Gdańsk 2005, s. 60.

wało, że mówi codziennie po kaszubsku, jeżeli mieszkańcy wyrażą na to zgodę. Było to zwieńczeniem wieloletnich zabiegów Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego mających na celu podniesienie statusu języka kaszubskiego.

W praktyce okazało się, że urzędy gmin nie są przygotowane na wydawanie dokumentów w języku kaszubskim. Aby się do tego przygotować, urzędnicy mieli przejść trwający 240 godzin kurs języka kaszubskiego. Tylko nieduża grupa urzędników ukończyła ten wymagany kurs.

Język kaszubski jest ważnym elementem dziedzictwa kulturowego Kaszubów. Stanowi podstawę tożsamości i odrębności kaszubskiej, to zaś zadecydowało o jego znaczeniu i roli. Zainteresowanie językiem ze strony liderów etnicznych ma związek z procesem kreowania narodu kaszubskiego. Dlatego podjęto bardzo intensywne starania mające na celu standaryzację, nobilitację i upowszechnienie języka kaszubskiego.

Do najważniejszych osiągnięć w kwestii języka kaszubskiego – oczywiście oprócz uznania go za jedyny w Polsce język regionalny – zaliczyć należy opracowanie i przyjęcie zasad normalizacji pisowni kaszubskiej. Prace ukończono w maju 1996 roku. Zawarto wówczas kompromis między środowiskiem pisarzy i naukowców zajmujących się kaszubszczyzną²¹. Była to kolejna już próba standaryzacji pisowni. Tym razem udało się zawiesić kłótnie trwające w środowisku, dotyczące ortografii i pisowni kaszubskiej. Wcześniej każdy pisarz i poeta pisał w swojej lokalnej odmianie kaszubszczyzny, a podejmowane próby standaryzacji nie zostały uwieńczone sukcesem. Kaszubski język literacki jest jednak obcy większości współczesnych Kaszubów, którzy używają gwar, wykazujących różnicowanie w obrębie dawnych parafii i subregionów.

Innym osiągnięciem liderów kaszubskich jest wprowadzanie języka kaszubskiego do szkół, kościołów, mediów. Ten bardzo intensywny po 1990 roku proces ma dwa cele: po pierwsze, podniesienie statusu tego etnolektu, po drugie, zapobieżenie jego wyginięciu, gdyż – jak pokazują badania – język kaszubski mówiony (a właściwie jego odmiany lokalne) wychodzi z użycia w życiu codziennym. Zjawisko odchodzenia od kaszubszczyzny jest najbardziej widoczne wśród młodzieży. Badania Jana Mordawskiego ujawniły, że nawet w najbardziej kaszubskich gminach młodzież co prawda zna ten język, ale praktycznie się nim nie posługuje²².

Aby zapobiec procesowi zanikania kaszubszczyzny, staraniem Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego otwarto kilka szkół z językiem kaszubskim, w tym w 1991 roku państwowe Kaszubskie Liceum Ogólnokształcące w Brusach (pow. chojnicki) i Szkołę Podstawową w Głodnicy (pow. wejherowski), a w 2002 roku Liceum Kaszubskie w Strzeczcu (pow. wejherowski). W 2005 roku 23 uczniów zdawało maturę z języka kaszubskiego, jednak z biegiem czasu coraz mniej osób decydo-

²¹ S. Janke: *Szklana góra*. „Pomerania” 2000, s. 5.

²² J. Mordawski: *Statystyka ludności kaszubskiej...*, s. 50–51.

wało się na podjęcie nauki w tych szkołach. W 2009 roku w Liceum Kaszubskim w Strzeczcu chciało się uczyć tylko 6 osób, a rok później nie było już chętnych. W rezultacie dobrze wyposażona szkoła została zamknięta w 2012 roku. Dziennikarze „Gazety Wyborczej” tak to skomentowali:

Młodzi Kaszubi z gminy Linia nie uwierzyli w wyjątkowość wiejskiej szkoły, nie zależało im na komputerach, mieli gdzieś boisko do kosza z tartanową nawierzchnią zbudowane za norweskie pieniądze. Nie kręciła ich sala z projektorem i możliwość oglądania filmów na wielkim ekranie. Wybierali wielkie gmaszyska w Wejherowie, Lęborku, Kartuzach. Woleli tłuc się pekaesem, wydawać po 120 złotych miesięcznie na bilety, niż dojechać na rowerze lub po prostu przyjść²³.

Okazuje się, że łatwiej było władzom samorządowym powiatu wejherowskiego, w którym kierownicze funkcje zajmowali liderzy kaszubscy, doprowadzić do otwarcia szkoły, niż przekonać uczniów, aby do niej chodzili. Ujawnia to różnice w podejściu do dziedzictwa kulturowego i jego przekazu. Liderzy etniczni dążą do jego zachowania, natomiast większości społeczności ta kwestia jest obojętna.

Język kaszubski coraz częściej pojawia się w przestrzeni publicznej. Jedną z form obecności są dwujęzyczne tablice z nazwami miejscowości i tzw. witacze. Na zwartym terytorium zasięgu kaszubszczyzny, a zwłaszcza na Kaszubach śródkowych pojawienie się takich tablic zostało przyjęte z zadowoleniem przez mieszkańców i turystów. Natomiast umieszczenie w marcu 2011 roku przy wjazdach do Gdańska 11 tablic z napisem „Gduńsk – stolëca Kaszëb witô” spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem części mieszkańców miasta. W ciągu kilku dni część tablic została zamalowana. Prezydent Gdańska zapowiedział, że zostaną one wymienione, a czyn nazwał karygodnym aktem wandalizmu. Zdarzenie to świadczy o tym, że kwestia dziedzictwa kulturowego nie jest obojętna współczesnym mieszkańcom Gdańska, w którym toczy się symboliczna walka o tożsamość miasta.

Ważnym polem tej walki jest Internet. Na portalu www.trójmiasto.pl w dniu 18 marca 2011 roku pod artykułem informującym o postawieniu tablic i wypowiedzi prezesa oddziału gdańskiego Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego Tomasza Szymańskiego, że Gdańsk był i jest stolicą Kaszub, pojawiło się 1 129 wypowiedzi internautów²⁴. Większość z nich bardzo emocjonalnie krytykowała kreowanie Gdańska na stolicę Kaszub, kwestionowała wydawanie publicznych środków na tak kontrowersyjną akcję, ganiła nieliczenie się ze zdaniem większości mieszkańców. Pojawiło się sporo wpisów przywołujących dawne stereotypy na temat Kaszubów, takie jak: posiadanie czarnego podniebienia, służba w Wehrmachcie, brak obycia, śmieszny uproszczony folklor(izm). Z kolei Kaszubi odsyłali przybyszów w ich rodzinne strony, czyli na Kresy Wschodnie, podkreślając swoje

²³ B. Aksamit, K. Katka: *Szkoła do której nikt nie chce chodzić*. „Gazeta Wyborcza”, 27 X 2011, s. 2.

²⁴ <http://www.trójmiasto.pl/wiadomości/kaszubskie-witacze> [data dostępu: 18 III 2011].

prawa wynikające z zasiedzenia. Brakowało rzeczowych wypowiedzi wyjaśniających kaszubskość Gdańska.

Dość charakterystyczna była wypowiedź internauty o nicku „Marcin ze Strzyży”:

Jestem Gdańszczaninem od urodzenia i częściowo od pokoleń. Zawsze traktowałem Kaszubów jak sąsiadów. Z sąsiadami trzeba żyć w zgodzie, poznawać wzajemnie swoją kulturę, ale NIE DAĆ SOBIE WEJŚĆ NA GŁOWĘ! Gdańszczanie to nie Kaszubi, a Gdańsk to nie stolica Kaszub!!! Szanujmy się wzajemnie, bo niedługo to nazwy ulic nam zmienią na język kaszubski! Jesteśmy Polakami i chcemy żyć w Polsce, a nie w Niemczech czy na Kaszubach!!!

Z opinią tą zgodziło się 114 internautów, czyli 10% zabierających głos. Z kolei internauta o nicku „gdn” przestrzegał przed kolejnymi nieodpowiedzialnymi działaniami władz Gdańska i działaczy Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego:

Myślę, że nachalne narzucanie Pomorzanom kaszubskości, doprowadzi w końcu do konfliktów, mamy na Pomorzu dobre relacje pomiędzy Polakami o różnych korzeniach, jest to kapitał, o który powinniśmy dbać, nie byłoby dzisiejszej Gdyni, gdyby nie wysiłek polskich podatników, również tych z Kresów II RP, gdyby nie oni Gdynia rzeczywiście byłaby wioską kaszubską, spłaszczanie dziedzictwa kulturowego dzisiejszych Pomorzan do poziomu przysłowiowych haftowanych kalessonów i widel gnojnych jest po prostu głupie, na Pomorzu jest dosyć miejsca dla wszystkich, a kretyńskie ambicje działaczy ZKP otwierają zupełnie niepotrzebne konflikty.

Badania przeprowadzone w 2011 roku na próbie ponad 4 700 mieszkańców Gdańska pokazały, że 18% z nich czuje się Kaszubami²⁵. Sześć lat wcześniej Jan Mordawski ustalił, że w Gdańsku mieszka 47 163 Kaszubów i osób z częściowym rodowodem kaszubskim (na 460 427 mieszkańców ogółem); 18 912 z nich nie zna języka kaszubskiego w żadnej formie²⁶. Internauta o nicku „karola love Gdańsk” napisał:

Żeby nazwać miasto stolicą Kaszub... czyli mniejszości, w tej stolicy ludzie muszą czuć się Kaszubami, umieć język kaszubski chociaż 50%. Kto z Was umie język kaszubski i w dodatku czuje się Kaszubem drodzy Gdańszczanie? Ja czuję się Polakiem! Jeśli chcecie takie napisy postawić, to chociaż zróbcie jakieś głosowanie, ankietę, cokolwiek.

Bardzo ksenofobiczna była wypowiedź internauty o nicku „Kierowca Forda”:

Mieszkasz w woj pomorskim i nie czujesz się Kaszubą? To znaczy że nie jesteś rdzennym mieszkańcem tych stron, tylko włóczęgą z jakiegoś wygwizdowa, który przywędrował tu za robotą i kasą, bo przerzucanie gnoju już się znudziło. Tak to niestety jest, że tacy jak wy przybysze, szybko czujecie się Panami na włościach, bo mieszkanie kupiliście na Szadółki Plaza, auto macie służbowe albo w kredyt i chcecie pomiatać tymi, którzy mieszkają tu z dziada pradziada. Jak się nie podoba – to wracajcie w swoje zapomniane przez ludzi, Boga i Słońce rodzinne strony – tam możecie sobie

²⁵ <http://www.trójmiasto.pl/wiadomości/kaszubskie-witacze> [data dostępu: 18 III 2011].

²⁶ J. M o r d a w s k i: *Statystyka ludności kaszubskiej...*, s. 54.

pluć dowoli na tradycje. To nie Kaszubi są gośćmi w Gdańsku – „waszym” mieście, tylko odwrotnie.

Internautka „lira” przestrzegала:

Mieszkam na Kaszubach od 40 lat. Ja Mazowszanka, mąż z Kościerzyny. Żyło się wspaniale w zgodzie ze wszystkimi do czasu od kiedy ortodoksyjni Kaszubi ze zrzeszenia zaczęli jątrzyć. Jak tej ekspansji sami mądrzy Kaszubi nie powstrzymają, to powtórka z Jugosławii nas czeka. Panie Grzędzicki [obecny prezes Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego – A.K.] weź sobie to do serca.

W wypowiedzi internauty o nicku „gryf” pobrzmiewa echo rywalizacji między dwiema znaczącymi grupami ludności, które wpływały i wpływają na tożsamość Gdańska, a mianowicie osadnikami z Wilna i Wileńszczyzny oraz Kaszubami. Jego zdaniem:

Gdańsk leży na ziemi kaszubskiej i jak komuś nie pasi może wrócić do swoich do Krużewnik gdzie wasz ród gdańszczanie z trzeciego pokolenia.

Bardziej wyważona była wypowiedź internauty Marcina:

Jeśli podejść do sprawy poważnie to tablica powinna być dwujęzyczna w języku kaszubskim i polskim. Jest o co walczyć. Euroregion POMERANIA rozciąga się od Stralsundu aż do Elbląga będącego częścią strefy hanzeatyckiego handlu, a jak wiadomo Pomorze zarówno to zachodnie jak i wschodnie czyli nasze pomorskie dużo na tym zyskiwało.

Wypowiedzi części internautów świadczą o tym, że (re)konstruowanie tożsamości Gdańska wywołuje protesty aktorów społecznych, którzy nie godzą się z autorytarną i nieprzemyślaną formą zmiany tożsamości miasta. Wprowadzenie w przestrzeń publiczną wyłącznie kaszubskojęzycznych tablic zostało odebrane jako zawłaszczenie tej przestrzeni przez jedną grupę mieszkańców Gdańska i wywołało reakcję dużej grupy gdańszczan nieidentyfikujących się z Kaszubami; oto przykłady takich wypowiedzi:

Mieszkam w Gdańsku już kilkanaście lat. Pochodzę z Kociewia. Czuję się gdańszczaninem. Gdańsk był zawsze Gdańskiem... Kaszuby to Kartuzy, Wejherowo. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, wydany w 1880 roku, uznawał miasto Wejherowo za stolicę „ziemi kaszubskiej”. Nie wiem kto chce na siłę zmieniać historię.

(Internauta „lebro”)

Coś się komuś pomieszało i ktoś usiłuje coś robić na siłę. Z pełnym szacunkiem dla Kaszubów i Kaszub – Gdańsk to Gdańsk a nie stolica Kaszub. Ktoś usiłuje dziwnie i nie wiadomo po co tworzyć coś na siłę. W Gdańsku się urodziłem i tu mieszkam i pracuję już od prawie 60 lat i nagle dowiaduję się, że jestem Kaszubem a nim nie jestem ani się nie czuję.

(Internauta „zgred11”)

Jestem urodzonym Gdańszczaninem... dawno już temu urodzonym, ale nigdy by mi nie przyszło do głowy by identyfikować się z Kaszubami. Zdecydowanie bliżej mi do Wolnego Miasta niż do jednej, niestety nie najbardziej „podziwianej” przeze mnie mniejszości narodowej...

(Internauta „Jarek M”)

Co za paranoja – nie zgadzam się, aby takie tablice stały w Gdańsku. Kaszuby to u siebie niech stawiają [w takich miastach] tak jak Chojnice, Brusy, Czersk, Kościerzyna, Stężyca, Gołubie, Kłukowa Huta, Bork, Kamienica Szlachecka itp. A od naszego pięknego Gdańska z dala.

(Internautka podpisująca się „gdańszczanka”)

Działania władz Gdańska i liderów etnicznych wpisują się w konstruktywistyczną interpretację ochrony dziedzictwa kulturowego i tradycji. Zgodnie z tą perspektywą istotą tradycji nie jest ochrona przed niszczącym upływem czasu, przetrwanie i przekazanie następnym pokoleniom pewnych treści i zasobów kulturowych. Dziedzictwo i tradycja w ujęciu konstrukcjonistów stanowią środki zdobywania i utrzymywania władzy, jednak muszą być rozumiane przez aktorów społecznych i przez nich akceptowane. Marcin Lubaś zauważa, że „tradycje trwają w określonym kształcie tak długo, jak długo pozwalają utrzymać przyzwolenie na władzę”²⁷. Poprzez odwoływanie się do tradycji rządzący szukają przyzwolenia na sprawowanie władzy. Tradycja, która nie przemawia do ludzi oraz nie zapewnia im udziału w dystrybucji dóbr, nie uzyska akceptacji.

Przejawem zainteresowania dziedzictwem kulturowym Kaszubów jest duża liczba muzeów (w tym prywatnych), w których zgromadzono artefakty, ale także udokumentowano przejawy kultury społecznej. Najstarsze jest Muzeum – Kaszubski Park Etnograficzny, założone w 1906 roku we Wdzydzach Kiszewskich. Najważniejsze z punktu widzenia liderów etnicznych jest natomiast otwarte w 1968 roku Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, w którym zgromadzono rękopisy i kaszubskojęzyczną literaturę od połowy XIX wieku oraz publikacje o Kaszubach, wychodzące zarówno w Polsce, jak i za granicą.

Dziedzictwo kulturowe Kaszubów jest przechowywane i eksponowane w muzeach regionalnych: Muzeum Rybołówstwa w Helu, Muzeum Ziemi Puckiej i zagrodzie skansenowskiej w Nadolu, Muzeum Miasta Gdyni, Muzeum Kaszubskim w Kartuzach, Muzeum Ziemi Kościerskiej oraz Muzeum Historyczno-Etnograficznym w Chojnicach. Duża kolekcja artefaktów kaszubskich znajduje się w Oddziale Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku. W wielu szkołach istnieją izby regionalne. Otwarto także muzea prywatne, np. Muzeum Rybackie Juliusza Strucka w Jastarni i Muzeum pod Strzechą w tej samej miejscowości. Obserwowany rozwój muzeów na Kaszubach związany jest ze zmianami tożsamości gru-

²⁷ M. L u b a ś: *Tradycja jako proces społeczno-kulturowy. Praktyki tradycyjizacji w zachodniej Macedonii*. W: *Kreacje i nostalgia. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Red. D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński. Warszawa 2009, s. 25.

powej Kaszubów²⁸. Stanowi wynik jej umacniania, ale także wpływania na nią. Muzea prezentując pewien obraz kultury kaszubskiej, kreują jej wizerunek, ale też umacniają autoidentyfikację. Wzrasta znaczenie muzeów, a także presja wywierana przez liderów etnicznych na obraz Kaszubów pokazywanych w muzeach – często wpływ wywierają osoby niebędące Kaszubami. Wystawy nierzadko są krytykowane, gdyż pokazują obraz odbiegający od autowizerunku grupy.

Transformacja systemowa po 1990 roku i związana z nią liberalna gospodarka wpłynęły na ożywienie aktywności społeczności lokalnych na różnych polach. Jednym z nich stała się turystyka. Spowodowało to zmianę spojrzenia na dziedzictwo kulturowe, które zostało uznane za atrakcyjny towar na sprzedaż. W krótkim czasie powstało szereg prywatnych przedsięwzięć biznesowo-kulturowych prowadzonych przez Kaszubów. Największym z nich jest Centrum Edukacji i Promocji Regionu (CEiPR) w Szymbarku (pow. kartuski), w którym znajduje się m.in. replika bunkra Tajnej Organizacji Wojskowej „Gryf Pomorski”, kopia dworku szlacheckiego, dziewiętnastowieczna chata emigrantów kaszubskich przywieziona z Kanady, ale także dom postawiony do góry nogami, sklep z lokalnymi wędlinami. Z punktu widzenia biznesowego jest to przedsięwzięcie udane – do CEiPR w Szymbarku przyjeżdżają tłumy odwiedzających. Dziedzictwo kulturowe jest zatem produktem, na którym można zarobić, przy czym autentyczność i prawda historyczna nie są najważniejsze. Agata Bachórz i Lesław Michałowski zauważają, że CEiPR jest przykładem instrumentalizacji dziedzictwa (tradycji), jej upolitycznienia i wykorzystania w walce o dominację w środowisku kaszubskim²⁹. Ich zdaniem:

środowisko CEiPR-u postrzega swoją rolę dla Kaszub nie tyle na zasadach równorzędności z innymi podmiotami, co raczej konkurowania o sprawowanie wiodącej roli. Twórcy CEiPR-u wyrażają przekonanie, że ich rola w kulturze Kaszub jest przeogromna. Podkreślają, że to oni stanowią centrum dla całej kaszubkości w wymiarze nie tylko regionalnym, ale wręcz światowym³⁰.

Nową przestrzenią odkrywania dziedzictwa kulturowego Kaszub i Pomorza stało się dziedzictwo kulinarne. Towarzyszy temu kreowanie markowych produktów regionalnych, których „dawność” często jest problematyczna, podobnie jak kryteria uznania za „regionalne”. Za dziedzictwo uznaje się bowiem wyroby mające 25 lat, czyli wytwarzane przez jedno pokolenie³¹. Podobnie jak w innych województwach powstała „Lista produktów tradycyjnych województwa pomor-

²⁸ C. Obracht-Prondzyński: *Kaszubskich pamiątek skarbnice. O muzeach na Kaszubach – ich dziejach, twórcach i funkcjach społecznych*. Gdańsk 2008, s. 13.

²⁹ A. Bachórz, L. Michałowski: *Gdzie bije prawdziwe serce Kaszub? W: Kreacje i nostalgia...*, s. 311.

³⁰ Ibidem, s. 312.

³¹ D. Kalinowska, G. Szelańska: *Smaki Pomorza i Kujaw. Subiektywna, etnograficzna lista produktów tradycyjnych*. W: *Wokół pomorskiej kuchni*. Red. B.E. Nowina-Sroczyńska. Ustka–Swołowo–Kłuki 2007, s. 197.

skiego”, prowadzona przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi za pośrednictwem Urzędu Marszałkowskiego w Gdańsku. Pomorska lista należy do najdłuższych w Polsce – zawiera 136 produktów (stan z 2011 roku). Znalazły się na niej zarówno specjały lokalne niebudzące wątpliwości, takie jak: śledź opiekany z cebulą, surowy łosoś bałtycki solony, śledź bałtycki w zalewie, jak i wywołujące kontrowersje klopsiki z pomuchłą (dorsza) po kaszubsku (dorsz nie był i nie jest ulubioną rybą ludności kaszubskiej, stąd pogardliwa nazwa; danie to zostało wprowadzone po kursie gospodarstwa domowego w latach sześćdziesiątych). Pokazuje to, że dziedzictwo jest konstruowane społecznie, a „tradycyjne” potrawy są w części wymyślone.

Dużą rolę w odkrywaniu i tworzeniu dziedzictwa kulinarnego Kaszub i Pomorza odgrywają koła gospodyń wiejskich. O ideologicznym aspekcie ich działalności świadczy fakt, że w czasach PRL były one nastawione na wprowadzanie nowoczesności w domu i zagrodzie wiejskiej, co pozostawało w zgodzie z lansowanym przez władze paradygmatem nowoczesnej, postępowej wsi polskiej. Natomiast po 1990 roku koła gospodyń wiejskich sięgają do tradycji regionalnych, są „przodowniczkami” i „strażniczkami tradycji”, co związane jest z modą na regionalizm. Członkinie kół gospodyń wiejskich zdobywają większość nagród w konkursach dziedzictwa kulinarnego organizowanych we wszystkich regionach Polski. Mają swoisty monopol na dziedzictwo kulinarne regionów. Pokazuje to, że potrafią wykorzystać koniunkturę oraz liberalne przepisy pozwalające zarejestrować wyroby nieróżniące się niczym od wytwarzanych w innych regionach, takie jak biała kiełbasa, czarna jagoda we własnym soku czy szynka w cieście.

Rozwój ruchu turystycznego, a zwłaszcza agroturystyki powoduje, że gościom oferuje się nie tylko coraz wyższy standard materialny pobytu, ale także strawę duchową, jaką jest lokalna kultura. Na potrzeby turystów w sezonie letnim w Gminnym Ośrodku Kultury w Chmielnie organizowano co dwa tygodnie wesele kaszubskie³². Uczestnicy mieli odnieść wrażenie, że znajdują się na „prawdziwym” weselu kaszubskim. Były więc przyśpiewki, tańce, tłuczenie szkła na szczęście. W ten sposób turyści poznawali zarówno dziedzictwo duchowe, jak i materialne (jedzenie). Mieli wrażenie, że uczestniczą w czymś wyjątkowym, gdyż na wesele zapraszało się przecież rodzinę i sąsiadów. Na potrzeby turystów Kaszubi ubierają się (czy raczej przebierają) w stroje. Wożą ich wozami konnymi i łodziami. Pokazują im zażywanie tabaki, chociaż większość na co dzień tego nie robi. Śpiewają także „alfabet kaszubski”, który stał się obowiązkowym elementem spotkań integracyjnych dla gości gospodarstw agroturystycznych, imprez plenerowych, występów zespołów folklorystycznych.

³² A.M. K l u c z y k: *Kultura kaszubska jako nowy produkt turystyczny*. W: *Catering dziedzictwa kulturowego? Kaszubi i Kaszuby w oczach studentów etnologii*. Red. P. K a l i n o w s k i. Gdynia 2006, s. 134.

Wzrost zainteresowania dziedzictwem kulturowym Kaszub wynika przede wszystkim z faktu, że pełni ono ważne społecznie funkcje:

- wzmacnia tożsamość regionu i jego mieszkańców,
- generuje korzyści finansowe – zwłaszcza poprzez turystykę kulturową, będącą jedną z najbardziej rozwijających się dziedzin gospodarki, i gastronomię,
- sprzyja budowaniu aktywności społeczności lokalnych – programy rewitalizacji wsi.

Dziedzictwo kulturowe – zarówno materialne, jak i niematerialne – dla współczesnych Kaszubów jest ważnym zasobem ze względów tożsamościowych oraz gospodarczych. Okazało się, że globalizacja stanowi siłę nie tylko niszczącą, ale także – paradoksalnie – wzmacniającą społeczności lokalne, które uświadamiają sobie znaczenie własnego dziedzictwa kulturowego, zabiegają o jego utrwalenie, choć zarazem traktują je jako produkt na sprzedaż. Dziedzictwo kulturowe jest „miękkim” zasobem, który nabiera znaczenia jako czynnik wzmacniający potencjał gospodarczy i polityczny.

Dorota Światała-Trybek

Uniwersytet Opolski

Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa

Katedra Kulturoznawstwa i Folklorystyki

Dziedzictwo kulinarne w kontekście europejskiego ruchu turystycznego

Abstract: Traditional cuisine is very important for tourism. It influences the attractiveness of particular countries, regions, places; it enables their economic development. The reference to the cultural heritage has many various forms (routes, festivals, competitions, culinary workshops). On the map of Europe there are „old” culinary routes, with their long history; they are recognisable and described in guide books. There are also new ones, a product of the activity of local communities, the implementation of EU programmes etc.

Key words: cultural heritage, traditional cuisine, food, travelling, tourism

Dziedzictwo kulinarne

Dziedzictwo kulinarne jest częścią szerszego pojęcia – dziedzictwa kulturowego, oznaczającego ogół dorobku społeczeństw (narodów i środowisk) w zakresie nauki, sztuki, architektury, oświaty, techniki, wytworzonego w trakcie jego historycznego rozwoju przekazywanego z pokolenia na pokolenie¹. Na dziedzictwo kulturowe składają się zatem wszelkie ślady działalności ludzkiej. Termin „dziedzictwo kulturowe” (*cultural heritage* / *patrimoine culturel*) obejmuje coraz szer-

¹ Zob. R. Smolski, M. Smolski, E.H. Stadtmüller: *Słownik encyklopedyczny edukacji obywatelskiej*. Warszawa 1999.

szy zakres. Obecnie dziedzictwo dzieli się na dziedzictwo materialne, na które składają się zabytki nieruchome (w tym **światowe dziedzictwo**) i ruchome, oraz **dziedzictwo niematerialne**, przekazywane przede wszystkim za pomocą przekazu ustnego i tradycji².

Według jednego z określeń słownikowych „dziedzictwo” oznacza „dobra kultury, nauki i sztuki pozostawione przez poprzednie pokolenia”³. Za dziedzictwo kulinarne można zatem uznać elementy związane z odżywianiem się wcześniejszych pokoleń. Zdaniem Marka Gąsiorowskiego na dziedzictwo kulinarne składają się „produkty żywnościowe i artykuły spożywcze, charakteryzujące się szczególnymi cechami jakościowymi i tradycyjnymi sposobami wytwarzania przy wykorzystaniu »starych« technologii i silnie związane z regionem ich historycznego wytwarzania”⁴.

Dziedzictwo kulinarne jest istotnym elementem kulturowym każdego narodu. Wyróżnia się regionalną specyfiką odzwierciedlającą charakter danego miejsca. Obejmuje hodowlę zwierząt i roślin, sposoby konserwowania i przechowywania żywności, stosowania naturalnych dodatków itd. Ekspansja jedzenia typu *instant* oraz *fast food* powoduje, że tradycyjna kuchnia, składająca się zazwyczaj z prostych i zdrowych składników, pozbawionych dodatkowych chemicznych „wzmocniaczy” smaku i konserwantów, sprawia, iż jest ona obecnie uważana za atrakcyjną i niezwykle pożądaną.

W ciągu ostatnich kilku dekad dbałość o dziedzictwo kulinarne, potrzeba jego dokumentowania, eksponowania, promocji stały się ważną kwestią o charakterze międzynarodowym, krajowym, regionalnym i lokalnym⁵. Podejmowane działania na rzecz jego zachowania przybierają wielorakie formy, nad którymi

² Konwencję w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO powołało w 2003 roku. Konwencja została przygotowana przez Organizację Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury, a przyjęta przez jej Konferencję Generalną w Paryżu w dniu 17 października 2003 roku. Weszła w życie w dniu 20 kwietnia 2006 roku. Dotychczas została ratyfikowana przez 143 państwa (stan na 3 sierpnia 2012). W Polsce weszła w życie w listopadzie 2011 roku. Stanowi obecnie jedyny akt prawa (międzynarodowego), na jakim można oprzeć budowę systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego w naszym kraju. Według artykułu 2. Konwencji termin „niematerialne dziedzictwo kulturowe” oznacza: „praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności”. Cyt. za: <http://www.nid.pl/idm,1271,niematerialne-dziedzictwo-kulturowe-unesco.html> [data dostępu: 12 IV 2013].

³ <http://sjp.pwn.pl/sownik/2455643/dziedzictwo> [data dostępu: 12 IV 2013].

⁴ M. Gąsiorowski: *Ochrona produktów regionalnych i tradycyjnych*. „AgroSmak” 2006, nr 2, s. 4.

⁵ Zob. np. D. Świtała-Trybek: *Kura górnicza, warzonka i kopalnioki... Górnicze dziedzictwo kulinarne*. „Bezpieczeństwo Pracy i Ochrona Środowiska w Górnictwie” 2011, nr 12, s. 47–53.

opiekę sprawują organizacje światowe, instytucje państwowe, ośrodki naukowe, stowarzyszenia, fundacje, osoby prywatne itd.

Europejska Sieć Regionalnego Dziedzictwa Kulinarnego

Początki fascynacji dziedzictwem kulinarnym w Europie sięgają 1995 roku, kiedy w Szwecji (w południowo-wschodniej Skanii) i w Danii (na wyspie Bornholm) narodził się i został wcielony w życie projekt, którego idea była potrzeba upowszechniania i stymulowania rozwoju regionalnej tożsamości kulinarnej. Działania zintegrowano z sektorem turystycznym, aby zwiedzający mogli nie tylko doświadczać piękna przyrody, poznawać interesujące zabytki, ale także skorzystać z oferty kulinarnej promującej lokalnie wytwarzane produkty żywnościowe. W Skanii licznie zaczęły powstawać sklepy farmerskie, a na Bornholmie – wędzarnie i restauracje. Do projektu zaczęły włączać się kolejne regiony, obecnie jest ich 26 (z pełnym statusem członkowskim), w tym 9 z Polski: Zachodniopomorskie, Pomorskie, Warmia – Mazury – Powiśle, Kujawy i Pomorze, Wielkopolska, Mazowsze, Dolny Śląsk, Opolskie, Świętokrzyskie. O członkostwo ubiegać się mogą producenci surowców w rolnictwie, ogrodnictwie i rybołówstwie, przetwórcy żywności, restauracje i inne obiekty gastronomiczne lub hotelarskie, hurtownicy i sprzedawcy detaliczni.

Członkowie zrzeszeni w sieci legitymują się logo Culinary Heritage, rozpoznawalnym w całej Europie (kucharska czapka z nożem i widelcem na niebieskim tle z napisem „Dziedzictwo kulinarne”). Dzięki inicjatywie odpowiednich instytucji w poszczególnych regionach powstają szlaki dziedzictwa kulinarnego, np. „Szlakiem Świętokrzyskiego Dziedzictwa Kulinarnego 2012”.

Turystyka kulturowa / turystyka kulinarna

Turystyka kulturowa – zgodnie z definicją – oznacza:

wszystkie grupowe lub indywidualne wyprawy o charakterze turystycznym, w których spotkanie uczestników podróży z obiektami, wydarzeniami i innymi walorami kultury wysokiej lub popularnej albo powiększenie ich wiedzy o organizowanym przez człowieka świecie otaczającym, jest zasadniczą częścią programu podróży lub stanowi rozstrzygający argument dla indywidualnej decyzji o jej podjęciu lub wzięciu w niej udziału⁶.

⁶ A. Mikos von Rohrscheidt: *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*. Gniezno 2008, s. 31.

Turystyka kulturowa jest wyodrębnionym segmentem ruchu turystycznego, specyficznym rodzajem oferty spędzania czasu wolnego⁷. Obejmuje wyjazdy do miejsc zarówno najbardziej popularnych lub uznanych za wspólne dziedzictwo świata czy kontynentu, jak i – coraz częściej – do lokalnych, regionalnych i narodowych, których powstawanie związane jest ze zmianami politycznymi, społecznymi, gospodarczymi albo skonstruowanymi wokół wiodącego tematu z zakresu szeroko pojętej kultury duchowej lub materialnej⁸.

W specjalistycznej literaturze przedmiotu funkcjonują różne klasyfikacje szlaków turystycznych o charakterze kulturowym. Armin Mikos von Rohrescheidt zalicza do nich szlaki historyczne (militarne, archeologiczne, pielgrzymie i biograficzne), następnie historyczne szlaki handlowe, szlaki kultury architektonicznej i budowlanej, etnograficzne, techniki i przemysłu, dawnych rzemiosł oraz inne, odpowiadające swojej tematyką poszczególnym typom wypraw turystyki kulturowej⁹.

Turystyka kulinarna koncentruje się na wyprawach śladem charakterystycznych w określonych regionach produktów kultury materialnej, związanych z szeroko rozumianym pożywieniem, np. uprawą charakterystycznych roślin i hodowlą zwierząt, sposobami przygotowania potraw, przetwórstwem owoców i warzyw itd. Turystyka kulinarna definiowana jest w następujący sposób:

Mianem turystyki kulinarnej określa się przedsięwzięcia o charakterze turystycznym, w których istotną częścią programu lub decydującym motywem podjęcia podróży jest skorzystanie z ofert kulinarnych obcego kraju lub regionu. Wymogiem kulinarnej turystyki kulturalnej jest zachowanie wysokiej jakości potraw, odniesienie ich składu i sposobu przyrządzania do tradycji kucharskich regionu docelowego oraz zapewnienie spożywania posiłków w odpowiednim otoczeniu¹⁰.

Turystyka kulinarna przybiera wielorakie formy. Andrzej Kowalczyk wymienia: wyprawy smakoszy (*gourmet tourism*), turystykę kuchni narodowej lub regionalnej (*cusine tourism*), turystykę gastronomiczną (*gastronomic tourism*), którą cechuje nie tylko konsumpcja, ale również poznanie przetwórstwa jedzenia¹¹.

Degustacja kulinariów coraz częściej staje się motywem przewodnim podróży. Nie tylko zatem klimat, walory przyrodnicze, warunki pobytowe, ale także jedzenie mają wpływ na to, które kraje, regiony, miejscowości cieszą się popularnością wśród turystów. Zdaniem Deana McCannella: „Wszyscy turyści do

⁷ Zob. J. Suprewicz: *Socjologia turystyki*. Lublin 2005.

⁸ Por. A. Mikos von Rohrscheidt: *Kulturowe szlaki turystyczne – próba klasyfikacji oraz postulaty w zakresie ich tworzenia i funkcjonowania*. W: *Kultura i turystyka razem, ale jak?* Red. A. Stasiak. Łódź 2009, s. 206.

⁹ A. Mikos von Rohrescheidt: *Turystyka kulturowa...*, s. 292.

¹⁰ Ibidem, s. 178.

¹¹ A. Kowalczyk: *Turystyka kulinarna – ujęcie geograficzne*. „Turyzm” 2005, z. 1–2, s. 169.

pewnego stopnia pragną tego, głębszego wniknięcia w społeczność i kulturę – to jedna z podstawowych pobudek ich podróży¹².

Współcześnie rynek turystyczny, nastawiony na dobrze poinformowanego i wymagającego turystę, musi uwzględniać w swoich ofertach kwestie konsumpcyjne. Jadło i napitek niezaprzeczalnie wpisują się w atrakcyjność turystyczną poszczególnych obszarów. Poszukiwanie produktów niepowtarzalnych, różniących się od masowych, odkrywanie nowych smaków i uroków kuchni lokalnych, związanych z miejscowymi tradycjami kształtuje obraz współczesnego ruchu turystycznego.

Gwarantem owej niepowtarzalności czyni się autentyczność. Dzięki temu, że powszechne jest przekonanie o istnieniu „naturalnego związku” między danym regionem (jego klimatem, glebą, florą i fauną) a tradycyjnym wzorcem odżywiania, doświadczenia gastronomiczne i turystyczne mogą być projektowane w perspektywie „unikalnych” i „oryginalnych” aspektów lokalnych produktów, dań, sposobów ich przyrządzania, czyli mówiąc ogólnie – lokalnej kultury gastronomicznej¹³.

Podczas podróżowania często następuje przełamywanie konsumpcyjnych barier – spożywa się coś, czego się dotąd nie znało albo jedynie o tym słyszało. Proces ten często ma miejsce nie w wykwintnej restauracji, w której trzeba odpowiednio wcześniej zamówić stół, ale przy okazji bezpośredniego kontaktu z naturalnym środowiskiem kulturowym, np. przy straganie (potrawy serwowane przez ulicznego kucharza) czy w gospodarstwie specjalizującym się w produkcji określonych wyrobów. Podróżowanie i towarzyszące mu jedzenie, pełne niesamowitych smaków, kolorów, niespotykana na co dzień atmosfera z nutą egzotyki sprawiają, iż turysta – stając się kolekcjonerem wrażeń – wie, iż „warto zanurzyć się w świat niezwykłych doznań, pochłaniać różnorodność rzeczywistości, która – mnożona przez różne style doznawania – jest przeogromna”¹⁴.

Degustacja jedzenia – poza zaspokajaniem potrzeb fizjologicznych – jest przeżyciem, kulturowym doświadczeniem. Delektowanie się specjałami różnych kuchni sprawia, iż czynność tę porównuje się do metafizycznego doznania wyzwalającego określone emocje. Słodki, słony, kwaśny, gorzki smak dań budzi odpowiednią reakcję receptorów smakowych, przyczyniając się do intensyfikacji odczuć kulinarnych. Rodzaj spożywania takich czy innych potraw i towarzyszące im okoliczności pozostają na długo w pamięci, niejednokrotnie kształtując nowe wzory konsumpcyjne.

¹² D. McCannell: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz. Warszawa 2002, s. 15.

¹³ A. Wieczorkiewicz: *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*. Kraków 2008, s. 280–281.

¹⁴ Eadem: *Piękna kuchnia w smacznym świecie. Projektowanie doświadczenia zmysłowego w kulturze współczesnej*. W: *Spektakle zmysłów*. Red. A. Wieczorkiewicz, M. Kostaszk-Romanowska. Warszawa 2010, s. 79.

Jedzenie – konstatuje Georgeanne Brennan – jest centralną częścią naszego życia nie dlatego, że daje nam siłę i dostarcza przyjemności, lecz przez to, że łączy nas ze wszystkimi, którzy byli tu wcześniej. Jedzenie tworzy więź z ziemią, z przyjaciółmi i krewnymi zgromadzonymi wokół stołu, z przyszłymi pokoleniami. W kruchym, niestabilnym świecie jedzenie jest wartością stałą¹⁵.

Szlaki dziedzictwa kulinarnego

Każde państwo legitymuje się tzw. kuchnią narodową – zestawem rozpoznawalnych potraw, mających długą tradycję spożywania, przypisanych danemu krajowi. Z kuchnią polską utożsamiane są następujące dania i produkty: bigos, kotlet schabowy, kotlet mielony, gołąbki, żurek, kapuśniak, krupnik, barszcz czerwony, kluski, pierogi, kasza, grzyby. Kuchnia niemiecka kojarzona jest przede wszystkim z wieprzowiną (popularny sznycel), kapustą, ziemniakami oraz piwem; węgierska – z zupami: gulaszową (gulyásleves) i rybną (halászlé), czeska – z knedlikami, serem smażonym, także z piwem, becherovką (likier na bazie ziół) itd. W każdej kuchni narodowej występują jednak regionalne odmiany z charakterystycznymi specjałami, których turysta pragnie „smakowo doświadczyć”. Lokalne produkty, przygotowywanie dań zgodnie z miejscową tradycją – to współcześnie wartości bardzo cenione.

Turystyka kulinarna jest gwałtownie rozwijającą się gałęzią przemysłu turystycznego, czego wyrazem są liczne, funkcjonujące i cały czas powstające tematyczne szlaki kulinarne związane czy to z napojami (np. winem czy piwem), czy z charakterystycznymi produktami (np. serami, wędlinami, owocami itd.). Spośród olbrzymiej liczby europejskich szlaków kulinarnych warto wymienić kilka:

- **Szkocki Szlak Whisky** (*Malt Whisky Trail*) – znajduje się w rejonie Speyside w północno-wschodniej części Szkocji, gdzie mieści się najwięcej destylarni charakterystycznego napoju alkoholowego. Turyści mogą zwiedzać i obserwować wszystkie etapy produkcji whisky¹⁶.
- **Turystyczny Szlak Szampana we Francji** (*Route de Champagne*) – przyciąga osoby chcące poznać tajniki produkcji szampana. Szampania jest jednym z 10 głównych francuskich regionów winnych. Szlak ciągnie się wśród winnic położonych na południe od Reims. Najważniejsze winnice zlokalizowane są w trójkącie: Reims – Eperney – Chalons-sur-Marne¹⁷.

¹⁵ G. Brennan: *Świnia w Prowansji. Dobre jedzenie i proste przyjemności w południowej Francji*. Przeł. J. Ochab. Wołowiec 2010, s. 13.

¹⁶ Zob. http://podroze.gazeta.pl/podroze/56,114158,10084017,Szkocja__Malt_Whisky_Trail,,9.html [data dostępu: 15 IV 2013].

¹⁷ Zob. <http://travel.blox.pl/2008/10/PODROZ-DO-SZAMPANII-I-FRANCJA-W-TYDZIEN.html> [data dostępu: 12 IV 2013].

- **Szlak winny w Alzacji** (*La Route des Vins d'Alsace*) – ma długość 180 km, ciągnie się od Marlenheim do Thann – między Strasburgiem a Mulhouse. Jest to prawdziwe muzeum na powietrzu. Można podziwiać brukowane uliczki, domy z „pruskiego” muru, renesansowe fontanny i romantyczne winiarnie. W wioskach znajdują się tradycyjne gospody zapraszające turystów na alzackie wino i tradycyjną kuchnię. Produkowany jest tu alzacki tokaj, gewurztraminer i Muskat¹⁸.
- **Serowy Szlak Bregenzerwald w Austrii** (*KäseStrasse Bregenzerwald*) – łączy farmy, hotele, sklepy oraz wytwórców, którzy produkują sery tradycyjnymi metodami. Szlak – o długości około 70 km – biegnie przez miasta: Egg – Warth – Au – Schwarzenberg – Sibratsgfall – Langen – Sulzberg. Turysta może przyrzyć się całemu procesowi powstawania alpejskich serów, a nawet nauczyć się ich wyrabiania¹⁹.
- **Szlak moszczu w Dolnej Austrii** – to okrężna trasa o długości 200 km, wijąca się pośród wzgórz dolnoaustriackiego regionu Mostviertel (największego regionu sadów z gruszkami do produkcji moszczu w Europie), prowadząca do 29 gospodarstw, w których produkuje się moszcz, 21 lokali serwujących ten napój i 24 gospodarstw sprzedających własne wyroby. Na szlaku znajdują się ścieżki tematyczne i dydaktyczne²⁰.
- **Heski Szlak Winny** (*Hessische Bergstrasse*) – trakt wędrowny prowadzący przez środek obszaru uprawy winorośli. Co roku 1 maja winiarze zapraszają na wędrowkę po winnicach położonych pomiędzy Heppenheim i Zwingenbergiem. W ramach tzw. „Wiosny Winnej” organizowany jest również zlot winny w Bensheim²¹.

W Polsce funkcjonowanie szlaków kulinarnych nie ma długiej historii. Dopiero w ostatnich kilku latach zaczyna coś więcej dziać się w tej kwestii, czego przykładem jest chociażby **Szlak kulinarny „Śląskie smaki”**. Powstał on z inicjatywy Śląskiej Organizacji Turystycznej w celu ochrony i promowania dziedzictwa kulinarnego województwa śląskiego. Szlak – funkcjonujący od jesieni 2012 roku – początkowo tworzyło 21 lokali (popularyzujących przede wszystkim dania śląskie), w kwietniu 2013 roku dołączyło kolejnych 14 punktów gastronomicznych. Obecnie, ze względu na zróżnicowanie regionalne, propaguje się potrawy zarówno kuchni śląskiej, jak i beskidzkiej oraz jurajskiej. Restauracje, zajazdy, karczmy, cukiernie rozsiane są od Częstochowy na północy po Istebną na połud-

¹⁸ Zob. <http://facet.interia.pl/obyczaje/styl-zycia/news-winnym-szlakiem-alzacji,nId,593051> [data dostępu: 12 IV 2013].

¹⁹ Zob. <http://www.national-geographic.pl/aktualnosci/pokaz/lato-w-vorarlbergu/> [data dostępu: 10 IV 2013].

²⁰ Zob. <http://www.austria.info/pl/kulinaria-w-austrii/szlak-moszczu-w-dolnej-austrii-1164282.html> [data dostępu: 10 IV 2013].

²¹ Zob. <http://www.deutscheweine.de/icc/Internet-PL/nav/7b5/7b51a747-4e67-811b-cd06-3a5926daece> [data dostępu: 12 IV 2013].

niu województwa. Popularność szlaku wśród turystów jest wynikiem nie tylko doskonałej kuchni serwowanej w restauracjach, ale także promocji w mediach. TVP Oddział Katowice w każdą sobotę po południu nadaje program „Rączka gotuje”, którego gospodarzem jest znany kucharz Remigiusz Rączka, przygotowujący wybrane specjały w obiektach gastronomicznych znajdujących się na szlaku.

Nazwa „Śląskie smaki” odnosi się także do konkursu kulinarnego skierowanego do kucharzy amatorów, uczniów szkół gastronomicznych i profesjonalnych mistrzów gotowania. Zadaniem uczestników konkursu jest przygotowanie potrawy mającej związek z tradycjami kulinarnymi województwa śląskiego. Jury ocenia zupy, dania główne, przystawki lub desery²².

Z pewnością regionem dbającym o kultywowanie tradycji w zakresie pożywienia jest Małopolska. Kulinaria stały się tu wysoko cenionym produktem turystycznym. To właśnie w tym regionie licznie powstały szlaki nawiązujące do dziedzictwa kulturowego tutejszych mieszkańców, takie jak:

- **Małopolska Wieś Pachnąca Ziołami** – obejmuje gospodarstwa agroturystyczne oferujące dania regionalne przygotowywane na bazie ziół.
- **Szlak Oscypkowy** – związany jest z charakterystycznymi produktami, serami: oscypkiem, bryndzą, bundzem, rędykołką, od pokoleń wytwarzanymi z mleka owczego tradycyjnymi sposobami. Szlak obejmuje rozległy obszar powiatów tatrzańskiego i nowotarskiego od Zakopanego po Jaworki w Pieninach z 20 baczówkami.
- **Na Śliwkowym Szlaku** – prowadzi przez obszar Pogórza Wiśnickiego oraz Beskidu Wyspowego, słynący z uprawy drzew owocowych, przede wszystkim różnych gatunków śliw, z których przygotowuje się suszone owoce, konfitury, desery, nalewki i dania obiadowe. Produkty: „suska sechłońska”, „susorka iwowska”, „śliwowica żmiącka” należą do wyrobów lokalnych, cieszących się dużą popularnością. „Suska sechłońska” została wpisana w 2006 roku na „Listę Produktów Tradycyjnych”, natomiast w 2010 roku produkt ten zarejestrowano w Unii Europejskiej jako „Chronione Oznaczenie Geograficzne”²³. Od 2001 roku odbywa się „Święto Suszonej Śliwki” – impreza mająca na celu promocję produktu regionalnego, jakim jest suszona śliwka, oraz popularyzację walorów turystycznych i krajobrazowych Gminy Iwkowa.
- **Małopolska Trasa Smakoszy** – uwzględnia 7 tras turystycznych, na których zaznaczono karczmy regionalne, gdzie podróżni mogą odpocząć, posilić się tradycyjnym jadłem, poznać przepisy na wybrane dania.

Wprowadzenie projektu **Kulinarny Szlak Turystyczny – Kuchnia Polska** zaplanowano na lata 2009–2012. Podmiotem wdrażającym były: Starostwo Powiatowe

²² Zob. http://slaskiesmaki.pl/pl/t/Szlak_Kulinarny_Slaskie_Smaki [data dostępu: 8 V 2013].

²³ Zob. <http://travel-fan.pl/ciekawostki/malopolska-chce-przyciagnac-turystow-smakiem/> [data dostępu: 12 IV 2013].

w Jeleniej Górze, Stowarzyszenie Gmin Karkonoskich, Katedra Marketingu i Zarządzania Gospodarką Turystyczną Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu oraz wybrane obiekty hotelowo-gastronomiczne z obszaru Kotliny Jeleniogórskiej. W założeniu szlak miał stać się atrakcją turystyczną regionu południowo-zachodniego, w którym krzyżują się smaki i tradycje kulinarne Kresów, Podlasia, Wielkopolski, Śląska i innych regionów Polski. Poszczególne restauracje i lokale gastronomiczne specjalizują się w jednym z rodzajów polskiej kuchni regionalnej. W ten sposób polscy i zagraniczni turyści odwiedzający piękne okolice Karkonoszy i Gór Izerskich mają okazję poznać i delektować się specjałami z różnych części Polski²⁴.

Szlak Kulinaryny Mazowiecka Micha Szlachecka zawdzięcza swoje istnienie trzem restauratorom z Mazowsza wschodniego, którzy podjęli się trudu podniesienia atrakcyjności turystycznej tego regionu. Obecnie na szlaku znajduje się 7 obiektów, zlokalizowanych w Skibniewie, Siedlcach, Mordach, Patrykozach i Sokołowie Podlaskim. Na szlaku można spędzić aktywnie czas wolny, uczestnicząc m.in. w warsztatach kulinarnych, warsztatach rękodzieła, wypieku „księżyców szlacheckich”, wędkowaniu, odbywając jazdę konną, przejażdżki bryczką, biorąc udział w kuligach, rajdach rowerowych, spływach kajakowych, zabawach przy ognisku, biesiadach na powietrzu. Atrakcją jest tradycyjna „ruska bania”, mini SPA „Dotyk Anioła” z kąpielami w piwie oraz rozgrzewka kremłowskimi herbatkami²⁵.

Białostocki szlak kulinarny ma charakter miejski. Zaczął funkcjonować w październiku 2010 roku. Tworzą go 32 restauracje zlokalizowane w Białymstoku. Dla podniesienia atrakcyjności lokali odbywają się w nich konkursy i warsztaty gastronomiczne. Dodatkowym atutem jest możliwość – po zostaniu członkiem Klubu Białostockiego Smakosza – korzystania ze zniżek oraz gratisów w restauracjach²⁶.

Nieco inny charakter przyjął **Piastowski Szlak Kulinarny**. Nie jest on w znaczeniu dosłownym szlakiem, po którym wędruje się, mogąc przy okazji delektować się w rozmaitych punktach gastronomicznych specjałami kuchni średniowiecznej Polski. Projekt współfinansowany był przez Unię Europejską z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego oraz budżetu państwa w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Łódzkiego na lata 2007–2013. Jego głównym celem jest podniesienie konkurencyjności produktów o charakterze lokalnym i regionalnym, zastrzeżonych znakiem towarowym „Provincia” (wyroby premium z mięsa, wędliny z dziczyzny oraz przetwory z grzybów i owoców lasu). W ramach Piastowskiego Szlaku Kulinarnego organizowane są imprezy kulturalno-kulinarne na obszarze geograficznym gmin po-

²⁴ Zob. <http://www.dobrysmak.pl/strony/KST/KST.htm> [data dostępu: 13 IV 2013].

²⁵ Zob. <http://szlak-kulinaryny.pl/Szlak,3> [data dostępu: 5 V 2013].

²⁶ Zob. <http://bialostockiszlakkulinaryny.pl/> [data dostępu: 5 V 2013].

łożonych wokół Zalewu Sulejowskiego, w pobliżu rzeki Pilicy. Podczas tych spotkań przygotowuje się potrawy z dziczyzny, odbywają się prezentacje i pokazy kulinarne oraz degustacje dań. Jak zapewniają pomysłodawcy Piastowskiego Szlaku Kulinarneho:

Współtworzymy społeczność, razem z naszymi towarzyszami łowieckimi z naszymi przyjaciółmi i odbiorcami. Łączy nas troska o środowisko naturalne i jego zasoby. Jesteśmy pasjonatami, a jedną z tych pasji jest ciągle poszukiwanie dobrego smaku i radość z jego odnajdywania²⁷.

Wymienione przykłady funkcjonowania szlaków kulinarnych wpisują się w proces zmian gustów nie tylko w zakresie turystyki, ale również pożywienia. Współczesny konsument, zarówno coraz częściej dobrze zorientowany w kwestiach ofert spędzania wolnego czasu, ich wielości oraz różnorodności, jak i świadomy potencjału zdrowotnego naturalnej żywności, celowo wybiera oferty turystyczne będące połączeniem tych dwóch elementów.

Konsument zwraca się więc w stronę wartości innych, niż czysto użytkowe: walorów emocjonalnych kupowanych dóbr, ich oryginalności, unikalności, stylu, specjalnego pochodzenia. Taki kierunek przemian w stylu życia bogacących się obywateli wyraźnie wskazuje na to, że tradycyjna żywność może być właśnie odpowiedzią na współczesne potrzeby konsumenta²⁸.

Promocja lokalnych specjalów w przewodnikach

W ostatnich kilku latach można zaobserwować, iż na rynku wydawniczym masowo ukazują się przewodniki turystyczno-kulinarne dotyczące wybranych regionów Europy. Sposób narracji (często w formie wspomnień), barwny język, piękne kolorowe ilustracje, oryginalne przepisy kulinarne, sposoby przygotowania potraw, eksponowanie atrakcji turystycznych (obiekty godne zwiedzenia, lokale gastronomiczne cieszące się popularnością itd.) niewątpliwie zachęcają czytelników do konfrontacji pisanych informacji z rzeczywistością i zasmakowania specjalów lokalnych kuchni. Wśród tego typu wydawnictw największą popularnością cieszy się kuchnia włoska, czego wyrazem są liczne publikacje na jej temat. W latach 2010–2012 ukazały się m.in.: *Smaki południowej Italii* (2010); *Smaki północnej Italii* (2011); *Księga smaków Toskanii* (2012); *Apetyt na Italię. VESPAniała podróż kulinarna* (2012). W tym czasie wydane zostały także inne przewodniki dotyczące kuchni innych krajów, m.in. *Księga smaków Prowansji* (2012), *Kulinarny Kaukaz. Smaki, tradycje, receptury* (2011).

²⁷ Zob. <http://www.provincia.pl/> [data dostępu: 7 V 2013].

²⁸ A. K i e r z k o w s k a: *Działania w obronie tradycji i dobrego smaku*. W: *Kultura i turystyka...*, s. 163.

Większość typowych przewodników turystycznych – zgodnie z przeznaczeniem – zawiera również „gastronomiczne” dane dotyczące zwiedzanych miejsc. Często objaśnienia nie ograniczają się jedynie do wyliczenia charakterystycznych dań i wskazania konkretnej restauracji, ale akcentuje się również ich familiarność i pokoleniowość, co ma sprawić, iż turysta poczuje się bezpiecznie jak w rodzinie i będzie mógł doświadczyć autentycznej domowej atmosfery. Przykładowo, w Bolonii znajduje się lokal Caminetto d' Oro, gdzie „Mamma Maria przyrządza stek Chianina, tartę truflową oraz leciutkie ciasta z sera ricotta, podczas gdy Papa Gino z synem Paolo zajmują się obsługą gości w przytulnej jadalni [...]”²⁹.

Kulinarne podróże z biurem turystycznym

„Podróże kulinarne” są propozycją skierowaną przede wszystkim do tych klientów, którzy – świadomi różnic w sposobach odżywiania, występowania nieznanymi w ich kulturze składników, wreszcie przygotowywania posiłków, niejednokrotnie zarezerwowanych jedynie dla określonej grupy ludzi – chcą poszerzyć swoją wiedzę na temat menu mieszkańców innych krajów, kontynentów. W programach wycieczek kulinarnych uwzględnia się zatem nie tylko zwiedzanie ośrodków (regionów, miejscowości, „specjalistycznych” muzeów, np. czekolady, makaronu, musztardy itd.) słynących z jakiejś potrawy czy składników, ich degustację, ale także udział w kursach gotowania pod okiem miejscowego mistrza kuchni. Przykładowo, turyści, którzy wybiorą się do Barcelony, mają okazję nauczyć się przyrządzać gazpacho, paellę i mariscos (owoce morza); do Maroka – ciasteczka z Essauoira; do Gruzji – churchkhelę (słodki przysmak z Kachetii) oraz mkhlovani i chinkali (pierogi mięsne z aromatycznym bulionem w środku). Zdarza się, iż „z góry” określona jest grupa odbiorców takich wojaży, np. „Podróże kulinarne – Maroko dla kobiet”. Wówczas w programie wycieczki, oprócz tzw. treści gastronomicznych, przewidziane są atrakcje typu: spotkanie z wróżką, nauka tańca brzucha, nauka nakładania tatuaży z henny, zabieg tzw. gommage (naturalny peeling przy zastosowaniu czarnego mydła) itp.

Organizatorzy podróży kulinarnych, reklamując je, odwołują się do szeroko rozumianego dziedzictwa kulturowego. Akcentują te jego elementy, które – według nich – sprawiają, że wycieczka „ze smakiem w tle” będzie wielką przygodą, która na długo pozostanie w pamięci turystów.

Zabierzemy Państwa w świat finezyjnych smaków i nęcących zapachów. Będziemy myszkować na lokalnych targach w poszukiwaniu aromatycznych przypraw i egzotycznych składników, a potem

²⁹ L. Gerard-Sharp, G. Genin: *Kieszonkowy przewodnik. Bolonia, Parma, Ferrara, Ravenna, Rimini – od środka*. Przeł. M. Kowalczyk. Warszawa 2009, s. 74.

pod okiem lokalnych mistrzów kuchni będziemy macerować, gotować, piec, lokalne przysmaki. To wspaniała okazja, aby poznać zwiedzany kraj „od kuchni” i to dosłownie. Oprócz wizyt w ciekawych historycznie i przyrodniczo miejscach, poznawania ludzi i ich kultury wspólnie z „mistrzem kuchni” przygotowujemy lokalne specjały. Ponadto poznamy inne kulinarne aspekty – świat wspaniałych win leżakujących w słynnych hiszpańskich bodegach, serów dojrzewających w górskich klasztorach Francji, owoców morza łowionych o świcie w Zatoce Biskajskiej czy argentyńskich steków serwowanych na pampie. Zaprosimy także w podróż „W 80 win dookoła świata”, podczas której będziemy uczestniczyć w kursach etnologicznych i degustacjach najprzedniejszych trunków. W najlepszych browarach posmakujemy świeżo warzonego piwa, a w licznych destylarniach poznamy najlepsze gatunki Bourbona czy Whiskey. Zapraszamy do zakosztowania Najsmaczniejszych Podróżny Świata!³⁰.

Festiwale, konkursy oraz inne imprezy kulinarne

Potencjał dziedzictwa kulinarnego, korzystanie z jego zasobów w ruchu turystycznym ma wyraz także w innych formach – festiwalach, konkursach, imprezach kulinarnych poświęconych zazwyczaj jednemu produktowi bądź konkretnej potrawie. Przedsięwzięcia te są przykładem przede wszystkim aktywności instytucjonalnej (skanseny, stowarzyszenia, restauratorzy, urzędy gmin i miast, starostwa powiatowe). Odbývają się zazwyczaj w okresie wakacyjnym, w weekendy, co niewątpliwie wpływa na liczbę uczestników. Są doskonałą okazją do wypromowania nie tylko określonego produktu, ale także miejsca, skąd on pochodzi bądź gdzie jest popularny, albo instytucji, która go reklamuje (np. skansenu)³¹.

Niemal każdy region Europy, zabiegając o turystów, organizuje kulinarne święta, które przyjmują charakter dużych imprez plenerowych, dobrze przygotowanych, uwzględniających w swoich programach potrzeby uczestników w różnym wieku. Podczas ich trwania odbywają się nie tylko degustacje potraw, ale również konkursy gotowania, warsztaty kulinarne pod okiem znanych mistrzów kuchni, występy zespołów folklorystycznych, a na straganach można kupić przetwory i produkty lokalnych gospodarstw itp. Spośród ogromnej liczby tego typu imprez warto wymienić następujące europejskie festiwale: paelli w Walencji (*Paella Festival – Sueca*), ostryg w Irlandii (*Clarinbridge Oyster Festival*), tortellini w Vallegio (*Festival del Tortellini w Valeggio*; trwa trzy dni, odbywa się w pierwszy weekend września) i pizzy w Salerno we Włoszech, kasztanów jadalnych (*Fiera di a Castagna-Bocognano*) na Korsyce, cytryn (*Fête du Citron*; od 80 lat odbywa się w Menton) we Francji, raków (*Kraftpremiaren*) w Szwecji, zupy gulaszowej w miejscowości Szolnok (bierze w nim udział około 500–800 załóg, które gotują

³⁰ http://www.polkatravel.pl/pl/top_events/ [data dostępu: 7 IV 2013].

³¹ Zob. szerzej: D. Świtała-Trybek: *Święto kartofla, żymłoka i pstrąga, czyli o kulinarnych imprezach plenerowych*. W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Red. K. Łeńska-Bąk. Opole 2007, s. 339–350.

potrawę dla 50–70 tys. osób) i zupy rybnej w miejscowości Baja na Węgrzech; boczku i słoniny w Gailtal w Austrii itd. Nie można nie wspomnieć o najbardziej znanym święcie piwa – *Octoberfest*, odbywającym się w Niemczech. Jego historia sięga 1810 roku. Przeciętnie bierze w nim udział około 6 milionów ludzi, w tym wielu turystów z całego świata.

W Polsce dużą popularnością wśród turystów cieszą się m.in.: Festiwal Pierogów w Krakowie (sierpień), Festiwal Pstrąga w Sromowcach Niżnych nad Dunajcem (wrzesień), Święto Pstrąga w Złotym Potoku (sierpień), Festiwal Ryby, Wędki i Muzyki „Sielawa Blues” w Starych Jabłonkach (wrzesień), Święto ciapkapusty w Kochanowicach (czerwiec), Święto Kartofla (Ziemniaka) w wielu miejscowościach (w kraju najstarsza tego typu impreza odbywa się w Mońkach – od 1979 roku), Święto Ciulimu i Czulentu w Lelowie (sierpień)³², Święto Jabłka i Gruszki w Gminie Raciechowice (wrzesień), Święto Golonki (np. w Bielsku-Białej, Częstochowie, Krakowie itd.), Święto Kielbasy Lisieckiej (czerwiec), Regionalny Festiwal Kołocza Swojskiego w Żorach (wrzesień), Święto Kartacza w Gołdapi (sierpień). Na imprezach tych gromadzą się tysiące smakoszy spragnionych różnych potraw.

Podsumowanie

Dziedzictwo kulinarne na współczesnym zhomogenizowanym rynku artykułów żywnościowych stanowi dobro kulturowe. Do tego obecnie wysoko cenionego dobra chętnie odwołują się instytucje, stowarzyszenia, lokale gastronomiczne itd., które podjęły się trudu jego upowszechnienia. W ruchu turystycznym kulinaria odgrywają ważną rolę, są niewątpliwie elementem przyciągającym podróżnych. Zwiedzanie, podziwianie zabytków, krajobrazów, miejsc wyjątkowych niesie z sobą wiele konotacji. Jeśli dołożyć do tego dodatkowy czynnik w postaci degustacji miejscowej kuchni – pełnej zazwyczaj niespodzianek – podróżowanie wzbogacone zostaje o kolejny „smakowy” aspekt. Często jest też tak, że poznane przy okazji wojaży menu pozostawia najwięcej śladów w pamięci. Podróżowaniu (i jedzeniu) prawie zawsze towarzyszą inni ludzie. Ich obecność stanowi *sine qua non* ruchu turystycznego. Zdaniem Krzysztofa Przecławskiego:

Istotą turystyki jest spotkanie – spotkanie z ludźmi, z samym sobą w odmiennych warunkach, spotkanie z dziełami człowieka, spotkanie z przyrodą. Dla ludzi wierzących może to być szczególne spotkanie z Bogiem. Turysta ma okazję nie tylko do spotkania, ale też do lepszego zrozumienia drugiego człowieka i jego kultury. Ma możliwość rozumienia symboli, znaków, które są mu przeka-

³² B. P a b i a n: *Ciulim i tatarczuch – konkursowe specjalizacje kuchni częstochowskiej*. W: *Pokarmy i jedzenie...*, s. 351–360.

zywane bądź przez ludzi żyjących, bądź przez wytwory kultury. Turystyka może być doświadczeniem, może stanowić wzbogacenie jaźni³³.

Podjęta problematyka dziedzictwa kulinarnego w kontekście europejskiego ruchu turystycznego pozwala na sformułowanie następujących wniosków:

- dziedzictwo kulinarne odnosi się do globalnego ruchu turystycznego,
- jest ważnym motywem przewodnim w europejskim przemyśle turystycznym,
- ma wpływ na atrakcyjność turystyczną poszczególnych krajów, regionów, miejscowości, stwarza możliwości ich gospodarczego rozwoju,
- przyjmuje wiele zróżnicowanych form (szlaki, festiwale, konkursy, warsztaty kulinarne),
- na mapie Europy funkcjonują „stare” szlaki kulinarne, mające już swoją historię, dobrze rozpoznawalne i opisane w przewodnikach turystycznych; wciąż powstają również nowe, będące efektem aktywności społeczności lokalnych, wdrożenia programów unijnych itd.
- współczesny turysta coraz częściej poszukuje miejsc, gdzie może poznać i doświadczyć dziedzictwa kulinarnego.



Fot. 1. Stoiska z potrawami węgierskimi, Siófok (fot. D. Świła-Trybek, lipiec 2012)

³³ K. Przecławski: *Socjologia turystyki*. W: *Nauki o turystyce*. Red. R. Winiarski. Kraków 1999, s. 50.



Fot. 2. Festiwal wina w Balatonboglár, Węgry (fot. D. Świata-Trybek, sierpień 2011)



Fot. 3. Stoisko z tradycyjnymi wyrobami kulinarnymi w Górnośląskim Parku Etnograficznym w Chorzowie (fot. D. Świata-Trybek, październik 2009)



Fot. 4. Wyrób dżemu malinowego, południowa Słowacja (fot. D. Świtała-Trybek, sierpień 2007)

Ewa Tomaszewska

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Instytut Nauk o Edukacji

Polski, czeski i słowacki teatr lalek – przenikanie wpływów

Abstract: The subject matter is analyzation of the phenomenon of mutual influences between the Czech, Slovak and Polish puppet theatre. This theme is inspired by the significant presence of Czech and Slovak artists on Polish puppet stage. Czech and Slovak puppet theatre have a long and rich tradition. Contrary, Polish puppet theatre has been created freely after the Second World War, without the burden of tradition what became inspiring for Czech and Slovak neighbours. The questions are: is this phenomena conditioned by opening of the borders between the countries, common cultural references to Europe, declining condition of Polish theatre, or is it a result of a constant cultural fluctuation?

Key words: puppet theatre, neighbours, tradition, Czech Republic, Slovakia

Czeski teatr lalek ma długą i ciekawą historię, a jego znaczące miejsce w kulturze czeskiej jest niezaprzeczalne. Najwcześniejsze zapisy i ryciny dotyczące czeskiego teatru lalek pochodzą z XVI i XVII stulecia. W wieku XVIII teatr ten miał już solidne podstawy uformowane przez wędrowne angielskie, później niemieckie lub holenderskie trupy aktorów. W ten sposób ukształtował się też klasyczny repertuar lalkowy, oparty na motywach dzieł Marlowa, Szekspira czy Moliera, potem także na librettach oper oraz motywach apokryficznych czy biblijnych (*Don Juan*, *Faust*, *Genowefa*, *Alcesta*). Od połowy XVII wieku lalkarze czescy coraz częściej przemawiali do publiczności w ich rodzimym języku, co –

wobec natężonej germanizacji¹ – stało się niezwykle ważnym elementem przechowania, a potem budzenia świadomości narodowej Czechów. Pojawiali się nowi autorzy, którzy tworzyli dla lalkarzy nowy, aktualny repertuar, oparty na legendach czeskich, a także historycznych wydarzeniach². W wieku XIX znaczącą rolę – krzewicieli czeskiej mowy i czeskiej tradycji okresu odrodzenia narodowości czeskiej (českého národního obrození) – odegrali: Matěj Kopecký i Jan Nepomuk Lašťovka.

W drugiej połowie XIX wieku zainteresowanie teatrem lalek w Czechach rozwijało się i wyraźnie oddziaływało także na Słowaków. Według Martina Jančuški:

Pierwsze wzmianki o nim [słowackim teatrze lalek] pochodzą z lat 30–40-tych ubiegłego stulecia [XX w.]. W tym okresie regularnie w Bańskiej Bystrzycy grywał morawski lalkarz, Koutský. [...] Lalki mówiły mieszaniną języka czeskiego i słowackiego. Do sztuk przenikały, pod wpływem środowiska, pierwiastki ludowego folkloru jako śpiew i taniec góralski „Podzemok”. Jozef Škultéty wspomina lalkarza Praška, który około 1860 grywał w mieście Rewuca, a słowacka pisarka Elena Maróthy-Šoltésová mówi o czeskim lalkarzu Josefie Dubským. [...] Wszyscy ci lalkarze, czy to posiadający stałe miejsce zamieszkania na Słowacji, czy też urządzający tylko gościnne występy, pochodzili z Moraw lub Czech. Nawet najbardziej znany lalkarz, Słowak Jan Stražan, nauczył się sztuki lalkarskiej od czeskiego lalkarza Homolki³.

Kiedy zatem Polska traciła niepodległość, na terenach Czech teatr lalek był nie tylko znany i popularny, ale posiadał ugruntowaną tradycję. W XIX wieku polski teatr lalek reprezentowała właściwie wyłącznie szopka kolędnicza, gdyż niezwykle popularna forma teatru z bohaterem ludowym (typu: Punch, Poliszynel, Guignol, Pietruszka czy niemiecki Kasperle, czeski Kašparek) nigdy nie została przez polską publiczność zaakceptowana, traktowano ją jako tradycję obcą, związaną z zaborcami. Nawet dużo później, w okresie międzywojennym, kiedy

¹ Germanizacja Czech nasiliła się po przegranej w 1620 roku bitwie na Białej Górze, która była starciem między siłami czeskich protestantów a wojskami koalicyjnymi ligi katolickiej. Zwycięscy Habsburgowie rozpętały w Czechach terror. Planowo zamordowali 600 najważniejszych przedstawicieli czeskiej elity społecznej i kulturalnej. Skonfiskowali także majątki czeskich protestantów stanowiące połowę wszystkich posiadłości ziemskich i przekazali je zwycięskiej arystokracji niemieckiej. Kościoły przejęli Niemcy katolicy. Rozpoczęto przymusową rekatolicyzację. Tysiące protestantów czeskich uciekło na Śląsk oraz do Polski, gdzie tworzyli husyckie wspólnoty braci czeskich. Wskutek tej migracji Czechy stały się krajem wyludnionym oraz zrujnowanym ekonomicznie. Liczba autochtonicznej ludności czeskiej zmalała do 1/4, a język czeski zaniknął, pozostając w zasadzie tylko językiem ludu wiejskiego. W XIX wieku Josef Jungmann, uznawany za ojca współczesnej czeszczyzny, korzystając z tekstów w języku czeskim z wieków minionych, czerpiąc z języka mówionego oraz z innych języków słowiańskich, w tym przede wszystkim z polskiego, stworzył podstawy nowoczesnego języka czeskiego.

² Warto przywołać dwa nazwiska: Jana Nepomuka Štěpánka oraz Prokopa Konopáskā.

³ M. Jančuška: *Teatr lalek w Słowacji*. W: J. Malík: *Teatr lalek w Czechosłowacji*. Warszawa 1949, s. 41.

pojawiła się grupa działaczy zafascynowanych teatrem lalek, stworzenie postaci lalkowego bohatera popularnego okazało się w Polsce niemożliwe⁴.

Z końcem XIX i początkiem XX wieku zarówno w Czechach, jak i na Słowacji teatr lalkowy stał się własnością wszystkich. Obok wciąż istniejących wędrownych trup czy aktorskich rodzin prezentujących swe lalkowe widowiska na ulicach i placach powstawało mnóstwo amatorskich grup teatralnych, a niemal w każdej rodzinie pojawił się domowy teatrzyk lalek:

W tym czasie, głównie dzięki seryjnej produkcji lalek i teatrzyków domowych, czeski teatr lalkowy potrafił się na trwałe usytuować w kulturze masowej, codziennej, znaleźć swoje miejsce w obyczaju gromadnego świętowania i w rytuałach rodzinnego spędzania wolnego czasu⁵.

Kateřina Dolenská twierdzi:

w tamtym czasie nie było rodziny czy grupy przyjaciół, które nie posiadałyby własnego teatrzyku marionetkowego. Grano w każdy weekend – imponujące było ówczesne ukochanie lalek, związana z tym produkcja spektakli, powstawanie teatrów i dekoracji. Tradycja teatru lalkowego mocno zakorzeniła się w czeskiej kulturze i nie zniszczył jej nawet okres reżimu totalitarnego⁶.

Potwierdzeniem może być wypowiedź współczesnego czeskiego reżysera, Petra Nosálka, który wspomina:

[Moja droga do teatru] zaczęła się bardzo wcześnie, w dzieciństwie, od zabawy starym XIX-wiecznym teatrzykiem lalkowym, pieczołowicie przechowywanym w wiejskim domu moich dziadków. Miałem wtedy 8–9 lat, ale z perspektywy widzę, że ten prezent od dziadka miał istotny wpływ na moje życie⁷.

Z jednej strony zatem formuje się naprawdę powszechny amatorski i rodzinny teatr lalkowy, z drugiej – powoli przełamuje się formułę teatru ludowego na rzecz poszukiwań artystycznych. Obok tradycyjnej formy spektaklu marionetkowego⁸ pojawia się forma przedstawień typu *variété*, złożonych z krótkich scenek, numerów wykonywanych przez lalki, opartych na zabawnych monologach lub dialogach oraz popisach technicznych. W latach dwudziestych Josef Skupa stwo-

⁴ Chodzi tu np. o postać Kubusia, którą próbował rozpowszechnić Jan Izidor Sztaudynger przy pomocy wędrownego lalkarza, Juliana Sójki.

⁵ J.R.: *Fausty, smoki i utopce ze Złotej Pragi*. „Teatr Lalek” 1992, nr 1–2, s. 22.

⁶ K. D o l e n s k á: *Mapa czeskiego lalkarstwa*. „Teatr Lalek” 2010, nr 1(99), s. 7.

⁷ *Nosálek z Ostrawy*. Rozmowa Lucyny Kozień z Petrem Nosálkiem. „Teatr Lalek” 2010, nr 1(99), s. 17.

⁸ Marionetka – jako lalka animowana z góry – poruszała się na tle malowanych prospektów, które również wiernie odzwierciedlały miejsca akcji scenicznej. Posługiwano się postaciami typowymi, a lalki dość realistycznie przedstawiały sylwetki ludzkie. Stylizacji ulegały przede wszystkim postaci fantastyczne (diabeł, czarownica). Wśród charakterystycznych postaci występujących w przedstawieniach czeskiego teatru szczególnego znaczenia nabrała postać wesołka, błazna i służącego – Kašparka.

rzył postać Spejbla, która miała być nowoczesną konkurencją dla tradycyjnego Kašparka. „Teatr Spejbla i Hurvinka” okazał się najśłynniejszym czeskim teatrem lalkowym pierwszej połowy XX wieku.

Z początkiem XX wieku czeski teatr lalek wkroczył w nowy etap – powstawały opracowania teoretyczne i historyczne, konkursy literackie na sztukę lalkową i wreszcie kolejne sceny artystyczne, a w latach 1912–1913 wychodziły nawet dwa roczniki czasopisma „Český loutkář” pod redakcją Jindřicha Velselý’ego⁹.

W Polsce tradycja lalkarska była o wiele skromniejsza: barwna i ciekawa polska szopka kolędnicza – teatr ludowy, ale również sezonowy, kilka prywatnych teatrów utworzonych już w XX wieku, działających w Wielkopolsce, na Pomorzu, w Wilnie czy na Śląsku, kilku lalkarzy aktywnych w okresie międzywojennym oraz doświadczenia pedagogiczno-artystyczne warszawskiego teatru „Baj”, jedynej polskiej zawodowej sceny lalkowej istniejącej do wybuchu II wojny światowej¹⁰. To wszystko nie mogło równać się z kilkusetletnią tradycją lalkarską sąsiadów zza południowej granicy. Pionierzy polskiego lalkarstwa uczyli się profesji od zagranicznych lalkarzy, od Niemców, Belgów, Włochów, a czeski teatr traktowali jako wzór i tam też szukali inspiracji. Jan Izidor Sztaudynger wspomina, że aby studiować zagadnienia teatru lalek, odwiedzał Austrię, Belgię, Francję i Czechosłowację:

pierwszy teatr całą gębą, jaki w życiu swoim oglądałem, to był teatr Spejbla i Hurvinka. Dopadłem go w 1936 roku na Morawach, a potem jeszcze podziwiałem na gościnnych występach w Wiedniu i w Polsce. Był to teatr żywiołowo śmieszny¹¹.

Właśnie ów brak w Polsce tak wyraźnej lalkarskiej tradycji był jednym z powodów, dla których po II wojnie światowej sceny lalkowe poszły odmienną drogą artystyczną. Teatr lalek w Czechosłowacji próbował kontynuować dokonania sprzed wojny. W Polsce w zasadzie wszystko zaczynało „od zera”. Ponieważ ani nie było możliwości szybkiego przepływu informacji, ani nie ukształtowały się jeszcze formy kontaktów międzynarodowych, polski teatr lalek rozwijał się

⁹ Pismo to – z przerwami i odmiennymi nieco tytułami („Loutková scena”, „Československý loutkář”, „Loutkář”) – ukazuje się do dziś.

¹⁰ „Baj” stworzył własny program pedagogiczno-artystyczny, własny repertuar (Lucyna Krzemieniecka, Maria Kownacka) i własny styl oparty na formie szopki kolędniczej. Prowadził działalność edukacyjną i upowszechnieniową na dużą skalę, odciskając najwyraźniejszy ślad w tradycji polskiego teatru lalek. Organizowane przez niego kursy lalkarskie stały się ważną inspiracją do powstania wielu teatrów i teatrzyków kukielkowych, nie tylko w Polsce, ale i poza granicami: „Plon tych kursów był zaskakująco obfity, bo spowodował powstanie teatru lalek na Śląsku Opolskim, na Mazurach, a także w Czechosłowacji, na Łotwie i w innych środowiskach polonijnych” (za: A. Wolny: *Scena lalkowa w Opolu. Czas Alojzego Smolki*. W: *Ludzie i lalki. Opowieści o teatrze*. Opole 2008, s. 7).

¹¹ J. Sztaudynger, A. Sztaudynger-Kaliszewiczowa: *Chwalipięta czyli rozmowy z Tatą*. Kraków 2009, s. 206.

według własnych dość niezależnych koncepcji. Kształt nadawał mu splot pedagogicznych koncepcji wychowawczych zakorzenionych w ideach warszawskiego „Baja” i artystycznych pomysłów wniesionych do teatru przez plastyków, którzy tu szukali nowych przestrzeni twórczych. Krakowski Teatr „Groteska” Władysława Jaremy¹² (1945) czy „Niebieskie Migdały” Janiny Kilian-Stanisławskiej (1946¹³) były dobrym początkiem dla ukształtowania się plastycznego myślenia o inscenizacji lalkowej. Bielski Teatr Lalek „Banaluka” (1947) także założył duet plastyków: Jerzy Zitzman¹⁴ i Zenobiusz Zwolski. Perspektywa artysty plastyka w podejściu do teatru lalkowego pozwalała dostrzec ogromną przestrzeń budowania nowych światów, ucieleśniania plastycznych wizji i kreacji teatru wyobraźni, co całkowicie różniło się od tradycyjnego myślenia.

Rok 1945 rozpoczynał burzliwy okres formowania się nowoczesnej Europy. Czechosłowacja, podobnie jak Polska, była w sytuacji ścierających się wewnętrznych sił. Oba państwa znalazły się pod silnym wpływem ZSRR. Teatry stały się instytucjami państwowymi subwencjonowanymi z kasy ministerstw, co także zobowiązywało teatr do realizacji narzucanych z góry programów ideowych. Prawodawcą teatru lalek państw demokracji ludowej był Siergiej Obrazcow, założyciel i dyrektor Centralnego Państwowego Teatru Lalek w Moskwie. Jego spektakle, prezentowane w ramach tournée po Europie Środkowej (1948–1949), wywoływały ogromny oddźwięk wśród widzów, krytyków teatralnych i lalkarzy. Szczególnie silne wrażenie robiła fantastyczna technika animacyjna lalkarzy z Moskwy. Wydawało się, że lalki Obrazcowa żyją i działają jak prawdziwi ludzie. Owa dążność do realizmu trafiała na podatny grunt rozszerzającej się doktryny realizmu socjalistycznego. Podstawowym założeniem była idea sztuki „socjalistycznej w treści i narodowej w formie”. Tu właśnie tradycja czeskiego lalkarstwa spotkała się z polityczno-artystyczną doktryną socrealizmu, którą jako jedynie słuszną wdrażano, poprzez naciski polityczne, we wszystkich krajach demokracji ludowej. W ten sposób czechosłowackie teatry lalek „ugrzezły” w tradycji, zmodyfikowanej nieco zgodnie z duchem realizmu socjalistycznego.

Obecność Obrazcowa w Polsce potwierdziła dualizm ideowy wewnątrz polskiego środowiska lalkarzy. Jedni w zgodzie z socrealizmem uważali, że lalka po prostu zastępuje żywego aktora, i stawiali na teatr imitatorski. Inni zaś widzieli w lalce aktora specyficznego, którego plastyczna forma niesie treści symboliczne.

¹² Brat Jaremy, Józef, był współtwórcą przedwojennej sceny plastyków „Cricot”, a jego siostra, Zofia, należała do awangardy krakowskiej.

¹³ Janina Kilian-Stanisławska utworzyła „Niebieskie Migdały” w Samarkandzie w 1944 roku. Do Polski przywiozła swój teatr w roku 1946 na fali repatriacji Polaków ze wschodu. Najpierw „Niebieskie Migdały” działały w Krakowie, ale bardzo szybko Kilian-Stanisławska przeniosła się do Warszawy, gdzie teatr zmienił nazwę na Teatr „Lalka” i stał się znaczącym ośrodkiem poszukiwań artystycznych.

¹⁴ Zitzman, za sprawą ojca, był spadkobiercą tradycji szopek satyryczno-artystycznych. Był także kolegą Tadeusza Kantora, z którym realizował na krakowskiej ASP awangardowy spektakl *Śmierć Tintagileśa* Maeterlincka, posługujący się formą plastyczną.

W tym drugim ujęciu realistyczne odwzorowanie świata w spektaklu nie ma takiego znaczenia, gdyż główny nacisk położony jest na metaforę. Według Jana Sztaudyngera:

Teatr Moskiewski górował nad ówczesnymi teatrami polskimi techniką poruszania, atmosferą i konsekwencją całości, natężeniem ambicji, wygraniami w najdrobniejszych szczegółach, precyzją ruchów, demokratycznym podejściem do widza, dyskrecją tendencji socjalnej, słowem pod bardzo wieloma względami. Pod jednym tylko względem polski teatr lalek nie ustępował Obrazcowowi, a chwilowo może nawet go przewyższył. Koncepcją plastyczną, walorem plastycznym teatru lalek¹⁵.

W 1955 roku Władysław Jarema wystawił spektakl *Babcia i wnuczek, czyli Noc cudów* według Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego. W przedstawieniu bohaterowie pozytywni zdejmowali swoje maski, demonstrując w ten sposób swoje człowieczeństwo w przeciwieństwie do postaci reprezentujących świat głupoty i przesądów. Użycie masek jednocześnie podkreślało teatralność. W inscenizacji warszawskiego teatru „Lalka” – *Guignol w tarapatach* Jana Wilkowskiego (1958) – zasada nakładania i zdejmowania masek wprowadzona została w nowy sposób. Zestawienie lalki i rekwizytu z żywym aktorem tworzyło nową jakość. Do budowania teatralności służyły także songi wprowadzone do widowiska na wzór epickiego teatru Bertolta Brechta. W Będzinie w 1958 roku Jan Dorman zerwał z konwencją parawanową w przedstawieniu *Krawiec Niteczka* według Kornela Makuszyńskiego¹⁶. Stworzył nowy typ przedstawienia lalkowego, który sam nazywał „teatrem zabawy”. W ten sposób formowała się specyfika polskiego teatru lalek.

W Czechach dopiero po śmierci Stalina (w 1953 roku) zaczęły pojawiać się pierwsze próby przełamania tradycyjnego sposobu myślenia o lalkach, polegające, z jednej strony, na wprowadzeniu realizmu fantastycznego¹⁷, z drugiej – na użyciu zupełnie nowych technik lalkowych (wprowadzenie lalki typu jawałka, pacynek, czarnego teatru, cieni). Zmiany początkowo zachodziły wolno, ale w latach sześćdziesiątych nabrały tempa, aby osiągnąć apogeum w latach siedemdziesiątych. Cztery ośrodki lalkarskie stanowiły awangardę tych przemian: Praga, Liberec, Hradec Kralove i Pilzno.

Wiele wskazuje na to, że właśnie polski teatr stał się inspiracją dla artystów Czechosłowacji, gdyż w sferze plastyki następowało owo odświeżenie teatru. Podziwiano także odwagę twórczą i swego rodzaju niezależność, jaka panowała w polskim teatrze. Podkreśla to Karel Brožek¹⁸:

¹⁵ J. S z t a u d y n g e r: *Po wizycie Obrazcowa w Polsce*. „Teatr Lalek” 1950, nr 2–3, s. 59.

¹⁶ Por. E. T o m a s z e w s k a: *Teatr Jana Dormaniana w świetle kontaktów z czechosłowackim środowiskiem lalkarskim w latach 1955–1967*. W: *O divadle na Moravě a ve Slezsku*. Olomouc 2004.

¹⁷ Były to przedstawienia łączące realizm działań z poetyckością obrazu scenicznego, czasem sięgające także po groteskę.

¹⁸ Karel Brožek – absolwent DAMU z 1962 roku, reżyser, aktor teatralny i filmowy, współzałożyciel legendarnego Teatru SEMAFOR w Pradze, współtwórca międzynarodowych sukce-

W polskim teatrze była dużo większa niż u nas swoboda twórcza, a poza tym polscy artyści tworzyli z większą fantazją scenografię lalkową, plastykę teatralną. W tamtych czasach dla nas to był naprawdę cud¹⁹.

Jednocześnie w 1954 roku w Pradze na otwartym tam wydziale lalkarskim (Loutkářská katedra, Divadelní fakulta Akademi múzických umění – DAMU) pojawili się pierwsi polscy studenci. Nawiązane wówczas osobiste kontakty między studiującymi tam lalkarzami miały ogromne znaczenie dla późniejszych dokonań artystycznych zarówno czeskich, jak i polskich twórców. Karel Brožek wspomina:

Kontakty z Polską nawiązałem już w czasie studiów w Pradze. Mielśmy wówczas kilku kolegów z Polski. Najpierw grałem w ich studenckich spektaklach przygotowywanych na zaliczenie. Od nich tak troszeczkę nauczyłem się polskiego. To spowodowało, że mogłem czytać książki wydane w Polsce, które w Czechach były zakazane. Reżim komunistyczny nie pozwalał wydawać książek z zachodu – kapitalistycznych, egzystencjalnych, niebezpiecznych, jak to wówczas mówiono. Kupowałem je wtedy w Polskim Centrum Kultury. Wygląda więc na to, że od początku moje kontakty z teatrem lalek łączyły się jakoś z moimi kolegami z Polski²⁰.

Dzięki osobistym kontaktom Petr Nosálek zetknął się z teatrem Jerzego Grotowskiego, Tadeusza Kantora i Jana Dormana.

Ci artyści mieli wielki wpływ na moje myślenie o teatrze. Chciałem ich lepiej poznać, zacząłem uczyć się polskiego i próbować czytać po polsku, stopniowo także poznawałem polską literaturę²¹.

Platformą spotkań polskich i czechosłowackich zespołów lalkarskich były również festiwale, w tym najważniejszy z nich – Międzynarodowy Festiwal Teatrów Lalek w Bielsku-Białej, który zainaugurowany został w 1966 roku, po-myślany jako płaszczyzna bilateralnych spotkań teatrów polskich i czechosłowackich. Z czasem festiwal rozwinął formułę i stał się rzeczywiście wyjątkowym lalkarskim świętem, na które przyjeżdżały zespoły z całego świata. Festiwal pozwalał na przenikanie do naszej środkowoeuropejskiej rzeczywistości idei i koncepcji z Zachodu, co w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych było doprawdy powiewem świeżości.

Dla naszych południowych sąsiadów miało to znaczenie szczególne, gdyż ich teatry niezwykle rzadko opuszczały granice państwa (wyjątek stanowił „Teatr Spejbla i Hurvinka”). To raczej polskie zespoły szukały możliwości wyjazdu do Czechosłowacji, by zaprezentować swoje dokonania. Pierwszym był Teatr Lalek

sów słynnej Latarni Magiki, dyrektor lalkowego Divadla Lampion w Kladnie, w latach 2007–2012 kierownik artystyczny Śląskiego Teatru Lalki i Aktora „Ateneum”.

¹⁹ Wywiad z K. Brożkiem przeprowadzony przez E. Tomaszewską 14 września 2010 roku.

²⁰ Ibidem.

²¹ Cytaty pochodzą z rozmowy Lucyny Kozień z Petrem Nosálkiem opublikowanej w: „Teatr Lalek” 2010, nr 1(99).

„Banialuka”, który w 1957 roku, po wielu latach starań, wyjechał na tournée po Zaozlu (Ostrawa, Hawirzów, Trzyniec, Frydek Mistek, Karwina, Czeski Cieszyn). W latach siedemdziesiątych takie wyjazdy stały się regularne, a zakończyły się po roku 1980. W 1958 roku Teatr Lalek „Marcinek” z Poznania wyjechał na gościnne występy do Liberca. W 1963 roku trzy polskie teatry: „Marcinek” z Poznania, Państwowy Teatr Lalki i Aktora z Lublina oraz Teatr Dzieci Zagłębia z Będzina zostały zaproszone do Brna na – wydawałoby się wewnętrzną imprezę – II Ogólnopolski Przegląd Czechosłowackich Zawodowych Scen Lalkowych. Świadczy to o zainteresowaniu kolegów zza południowej granicy polskimi dokonaniem.

Najbardziej spektakularnym wydarzeniem była jednak realizacja międzynarodowego projektu *Janosik* (1975). Brały w nim udział 3 teatry: czeski „Drak” z Hradec Králové, Krajské Bábkové Divadlo z Bańskiej Bystrzycy i Poznański Teatr Lalki i Aktora „Marcinek”. W ramach jednej realizacji spotkali się tacy twórcy, jak: Josef Krofta, Karel Brožek – zaproszony do współpracy przez Słowaków, oraz Leokadia Serafinowicz z Wojciechem Wiczorkiewiczem z Poznania. Polsko-czesko-słowacki bohater ludowy, Janosik, był klamrą spinającą trzy narody w tej artystycznej przygodzie teatralnej.

To było rzeczywiście międzynarodowe przedsięwzięcie i dla nas wszystkich bardzo szczęśliwe. Bardzo się zaprzyjaźniliśmy

– podsumował Karel Brožek. Podobnie wypowiedział się Josef Krofta:

Uważam moją współpracę z Wojtkiem Wiczorkiewiczem i Leokadią Serafinowicz za jedną z najbardziej twórczych i najpiękniejszych realizacji²².

A Leokadia Serafinowicz tak wspomina tę współpracę:

I jeszcze raz spotkanie i jeszcze raz przeżycie szczególnej wspólnoty przy realizacji czesko-polsko-słowackiego tryptyku o Janosiku – przyjaźnie, szlachetna rywalizacja, napięcia przy wspólnym warsztacie. Potem pochód z pochodniami – noc, górski plener i marsz do niedościgłej dali – to się pamięta²³.

Ten trójnarodowy teatralny projekt był niezwykle istotnym elementem współpracy polsko-czesko-słowackiej, dającym impuls do podobnych działań w latach następnych²⁴. W połowie lat siedemdziesiątych, mimo odwilży, takie dzia-

²² Wypowiedź Jozefa Krofty opublikowana w: *Bielskie festiwale lalkowe*. Bielsko-Biała 1992, s. 71.

²³ Ibidem, s. 83.

²⁴ Warto dodać, że po 35 latach powtórzono ten zamysł. Warszawski teatr „Lalka”, teatr „Drak” z Hradca Kralove oraz „Stare Divadlo Karola Spišaka” z Nitry zrealizowały w 2010 roku przedstawienie *Jánošík Janosik Jánošík*, składające się z trzech, niezależnie przygotowanych spekta-

łania były wyjątkowe i stały się początkiem późniejszej bliskiej współpracy twórców *Janosika*. Pod koniec lat siedemdziesiątych Karel Brožek reżyserował przedstawienia w poznańskim teatrze, co zapoczątkowało jego długą współpracę z polskim teatrem lalek. Także Josef Krofta odnalazł w Poznaniu przestrzeń do swobodniejszej własnej twórczości. W opinii Henryka Jurkowskiego:

Warunki polityczne w Czechosłowacji ograniczały swobodę artystyczną teatru do tematów klasycznych lub ludowych, odcinając go od wielkich tematów humanistycznych. Zapewne z tego względu Krofta wyreżyserował „Don Kichota” w Poznańskim Teatrze Lalek w roku 1976, sam dokonując adaptacji tematu²⁵.

Wymowa spektaklu wskazywała na tragizm zniewolonego bohatera, który w imię humanistycznych wartości podejmuje nierówną walkę z systemem. Taki przekaz dla ówczesnych władz Czechosłowacji był nie do zaakceptowania. Dopiero po 18 latach, już w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej, w 1994 roku, Krofta zrealizował *Don Kichota* w Czechach²⁶.

Mimo ograniczeń i trudności lalkarze w Czechosłowacji dobrze wiedzieli, co dzieje się w polskim teatrze. Niemal wszystkie ważniejsze premiery zostały przez nich zauważone, opisane i recenzowane. Polskę odwiedzali najważniejsi twórcy i krytycy Czechosłowacji: Erik Kolár, Jan Málik, Miroslav Česal, Milan Čečuk, Martin Jančuška, Jan Dvořák, Josef Krofta, Miroslav Vildman, a obecnie: Ida Hledíková ze Słowacji czy Nina Malíková z Czech. Polscy twórcy drukowali w czechosłowackich pismach artykuły dotyczące ich własnych koncepcji twórczych²⁷. Karel Makonj, założyciel nowatorskiej sceny lalkowej w Pradze – „Vedné Divadlo” (1968), twierdził:

Jako źródło inspiracji pozostają dla mnie spotkania i kontakty z polskimi teatrami, i to nie tylko lalkowymi, gdyż polska kultura teatralna uważana jest za jedną z najważniejszych w Europie²⁸.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte były dla Polaków okresem wielkich twórczych poszukiwań na niwie teatru, dla Czechów – okresem obserwacji, nauki oraz wdrażania nowych koncepcji w dużej mierze inspirowanych przez pol-

kli. Całość jest próbą połączenia trzech kultur, trzech konwencji i trzech języków w jedno spójne fabularnie widowisko.

²⁵ H. J u r k o w s k i: *Metamorfozy teatru lalek w XX wieku*. Warszawa 2002, s. 127.

²⁶ W wywiadzie dla „Życia Warszawy” (4 III 2004) Krofta twierdził: „Mam sentyment do naszego teatru i kraju. Pierwszy raz trafiłem do Polski 30 lat temu. W poznańskim »Marcinku« zrealizowałem m.in. »Don Kichota«. W niełatwych czasach komunizmu znalazłem w Polakach silne poczucie niezależności wzmacniane przez Kościół i sztukę. Teatr lalki był wtedy jedyną sceną, na której mogłem pracować. Miała to być kara. Okazała się szczęśliwym zrządzeniem losu.

²⁷ Jan Dorman wydrukował 5 takich artykułów; pisali również Krystyna Miłobędzka i Henryk Jurkowski.

²⁸ *Bielskie festiwale lalkowe*. Red. L. K o z i e Ń. Teatr Lalek „Banialuka”. Bielsko-Biała 1992, s. 77.

skie dokonania, nie tylko lalkowe. W latach osiemdziesiątych, ze względu na sytuację polityczną w Polsce, Czechosłowacja zminimalizowała lub całkowicie zerwała kontakty. W Polsce teatr lalek powoli zaczął popadać w stagnację.

Na ten okres przypadły pierwsze ważne artystyczne działania czeskich twórców lalkowych w polskich teatrach, co było zapowiedzią zmiany kierunku oddziaływań. Poza twórczością Josefa Krofty i Karela Brožka warto tu wspomnieć o realizacji przez Matěja Kopeckiego (potomka słynnej rodziny lalkarzy) i Jaroslava Doležala przedstawienia *Johannes doktor Faust* w Teatrze Lalki i Aktora w Wałbrzychu w 1980 roku. Była to jedna z pierwszych inscenizacji w Polsce oparta na tradycyjnym czeskim tekście i konwencji marionetkowej. W Bielsku i w Opolu pojawił się inny czeski reżyser – Miroslav Vildman. Za jego pośrednictwem trafił do Polski Petr Nosálek. Śląski Teatr Lalki i Aktora „Ateneum”, a potem także Teatr Dzieci Zagłębia z Będzina rozpoczęły współpracę z twórcami zaolziańskimi: Rudolfem Chowaniakiem, Pawłem Żywczokiem i Haliną Szkopkową, związanymi z czeskokoczyńskim polskim teatrem lalek „Bajka”.

W kwietniu 1986 roku odbył się w Białymstoku Przegląd Przedstawień Dyplomowych szkół lalkarskich, na który studenci DAMU z Pragi przywieźli dwa przedstawienia: *Dżezinbed (jazzwłóźku)* w reżyserii, wówczas studenta, Ondřeja Spišaka (z Martina na Słowacji) i *Johanka z Arcu (Joanna d’Arc)* w reżyserii profesora Miroslava Vildmana. Zderzenie tych przedstawień z polskimi produkcjami studenckimi ujawniło kryzys polskiego lalkarstwa:

W kontekście przedstawień z Pragi, spektakle pozostałych uczestników Przeglądu, a zwłaszcza Polaków, sprawiały wrażenie niedojrzałości ludzkiej i aktorskiej, myślowej i artystycznej, niestety, nie-uświadomionej. A co gorsza, ujawniły u Polaków, już na etapie szkolno-dyplomowym, kompleks lalkarza, którego to kompleksu u studentów z Pragi po prostu nie ma²⁹.

Powoli sytuacja zaczęła się odwracać. W Czechosłowacji ugruntowywał się i rozwijał nowy teatr lalek, posługujący się ciekawym językiem teatralnym, zarówno w sferze działań aktorskich, jak i działań plastycznych. Powstała szkoła scenografii teatru lalek, traktująca przestrzeń gry jako przestrzeń mobilną, zmieniającą się, wprowadzającą wielofunkcyjne maszyny sceniczne. Muzyka teatralna scalona z widowiskiem nadała mu właściwy rytm i koloryt. I jeszcze jedno – zaczęto poruszać istotne treści. W ten sposób polskie inspiracje nabrały nowego kształtu w czechosłowackim teatrze lalek. Tymczasem w Polsce zaczął dominować swego rodzaju marazm artystyczny, spełniający się w jałowych dyskusjach o pryncypia lalkarza i aktora.

Po rozpadzie Czechosłowacji, a zwłaszcza po roku 2003, kiedy granice całkowicie zostały otwarte, a Polska, Czechy i Słowacja stały się członkami Unii Europejskiej, do polskich teatrów lalek wkroczyli szeroką ławą czescy i słowaccy twór-

²⁹ J. Koniecpolski: *Historia o tym jak młodzi lalkarze z AMU rozbili bank z nagrodami*. „Teatr Lalek” 1986, nr 1, s. 15.

cy, którzy swoimi inscenizacjami zdystansowali Polaków i zyskali ogromną przychyłność polskiej publiczności. Byli to przede wszystkim: Karel Brožek, Petr Nosálek i Marian Pecko. Pierwszy z tej grupy w latach 2007–2012 był kierownikiem artystycznym Śląskiego Teatru Lalki i Aktora „Ateneum” w Katowicach. Po raz pierwszy kierownictwo polskiej sceny przekazane zostało obcokrajowcowi³⁰. Dzisiaj już nie dziwi zatem fakt, że kierownictwo legendarnej polskiej sceny – Wrocławskiego Teatru Lalek – od niedawna (od roku 2012) powierzono Jakubowi Krofcie, synowi słynnego Josefa.

Czescy reżyserzy przywieźli ze sobą współpracowników, z którymi realizowali swoje przedstawienia, tworząc artystyczne zespoły. Petr Nosálek tylko w śląskich teatrach lalek³¹ zrealizował około 32 przedstawień, a współpracował także z teatrami w Toruniu, Olsztynie i Białymstoku. Początkowo współtworzył widowiska z Tomášem Volkmerem – scenografem, i Pavlem Helebrandem – kompozytorem, a potem do jego zespołu dołączył dużo młodszy Pavel Hubička, który bardzo szybko stał się wziętym scenografem realizującym swoje wizje niemal w całej Polsce. Od 1995 roku, kiedy po raz pierwszy tworzył scenografię do *Bajki o dobrym smoku* Ladislava Dvorský’ego w Opolskim Teatrze Lalki i Aktora im. Alojzego Smolki, do dzisiaj zrealizował w polskich teatrach około 92 scenografii, co stanowi średnio około 8 scenografii rocznie. Pavel Hubička był także współtwórcą projektu przebudowy budynku Teatru Lalek „Baj Pomorski” w Toruniu.

Innym scenografem czeskim o porównywalnej popularności jest Jan Polívka, który dotarł do Polski przez Państwową Wyższą Szkołę Teatralną im. L. Solśkiego w Krakowie – Wydziały Zamiejscowe we Wrocławiu. Szkoła ta od końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku rozszerzyła swoją działalność, otwierając się na współpracę z innymi uczelniami. Wśród nich znalazła się praska DAMU. Jedną z podstawowych form współpracy międzyuczelnianej była i nadal jest realizacja wspólnych przedsięwzięć teatralnych. Na tym polu spotykają się młodzi aktorzy, artyści plastycy projektujący oprawę plastyczną realizowanego przedstawienia oraz muzycy komponujący muzykę. Od 2002 roku krakowska PWST przystąpiła do programu Erasmus, który wchodzi w skład europejskiego programu Sokrates i wspiera wymianę między uczelniami, umożliwiając studentom wyjazdy zagraniczne. Właśnie w ten sposób Polívka trafił do Wrocławia. Zrealizował w 2003 roku oprawę plastyczną do studenckiego przedstawienia *Masakra*. Obecnie ma na swoim koncie około 50 scenografii przygotowywanych w całej Polsce.

Jednak gigantem scenografii, szczególnie projektowania kostiumów, jest Eva Farkašová ze Słowacji, której prace zobaczyć można niemal w całej Polsce. Na Śląsku zrealizowała około 30 scenografii, ale należy pamiętać, że od 10 lat jest

³⁰ Po odejściu Brožka na emeryturę funkcję konsultanta artystycznego w katowickim „Ateneum” powierzono Petrovi Nosálkovi.

³¹ Bielska „Baniałuka”, katowickie „Ateneum”, TDZ w Będzinie, Opolski Teatr Lalki i Aktora, Wrocławski Teatr Lalek, Teatr Lalki i Aktora w Wałbrzychu oraz Zdrojowy Teatr Animacji w Jeleniej Górze.

także scenografem Piotra Tomaszuka w jego Teatrze „Wierszalin”. Jej niezwykła wyobraźnia odcisnęła piętno na jego twórczości. Farkašová dotarła do Polski z Marianem Pecko, reżyserem teatru „Bábkové divadlo na Rázcestí” z Bańskiej Bystrzycy. To twórca o wielkiej teatralnej wyobraźni, posługujący się wieloma formami i technikami. On także jest stałym gościem w teatrach lalek w Opolu i w Bielsku-Białej, gdzie zrealizował 12 inscenizacji.

Z kolei w Warszawie zdomował się inny Słowak, Ondřej Spišák, który wraz z Františkem Liptákiem jest twórcą wielu przedstawień i to nie tylko w teatrze lalek. Jego najważniejsze inscenizacje powstały we współpracy z polskim dramaturgiem Tadeuszem Słobodziankiem w ramach Laboratorium Dramatu³². Jego inscenizacje sztuk: *Prorok Ilia*, *Merlin*, *Inna historia*, *Malambo*, a zwłaszcza *Nasza klasa* wzbudziły nie tylko zainteresowanie, ale również ważne dyskusje wykraczające poza problematykę teatru, dotyczące bolesnych i ważnych tematów nacjonalizmu oraz okrucieństwa, utraty wiary czy poszukiwania sensu życia.

W Polsce poza przywołanymi tutaj twórcami działało i działa wielu innych czeskich i słowackich artystów: Pavol Andraško, Marek Zákostelecký, Robert Mankovecký, Václav Kábrt, Simona Chalupova-Pěničkova, Libor Štumpf, Alois Tománek, Petr Litvik, Nikos Engonidis, Pavel Kalfus, Lukáš Kuchinka. Są wśród nich twórcy starszego pokolenia i ci młodszy, absolwenci zreformowanego Wydziału Sztuki Alternatywnej i Lalkowej, praskiej DAMU. Nic dziwnego, że Henryk Jurkowski zadaje pytanie: „Czy to już inwazja?”³³, a Hanna Báltyn podsumowuje: „Czesi i Słowacy rządzą”³⁴. Stwierdzenia te są uzasadnione także z innego punktu widzenia. Na jubileuszowym XXV Ogólnopolskim Festiwalu Teatrów Lalek w Opolu (w dniach 17–21 listopada 2011 roku) w konkursie zaprezentowano 12 przedstawień, z których 5 zrealizowali twórcy z zagranicy: 3 widowiska były wyreżyserowane przez Mariána Pecko, jedno autorstwa Petra Nosálka i jedno przygotowane przez Annę Iwanową-Braszyńską z Rosji. Przedstawienia te stanowiły niemal połowę prezentowanych widowisk. Na XXIV OFTL-u nagrody za reżyserię otrzymali dwaj reżyserzy: Marián Pecko – za spektakl *Iwona, księżniczka Burgunda*, i Petr Nosálek – za reżyserię spektaklu *O mniejszych braciśkach świętego Franciszka*; oba przedstawienia zrealizowane zostały w Opolskim Teatrze

³² Laboratorium Dramatu to projekt o charakterze eksperymentalno-edukacyjnym powstały w 2003 roku w Warszawie przy Teatrze Narodowym, następnie działający pod egidą Towarzystwa Autorów Teatralnych, zrzeszającego dramaturgów młodego i średniego pokolenia; potem „Sztuka Dialogu” – Fundacji Tadeusza Słobodzianka na Rzecz Rozwoju Teatru i Dramatu, obecnie funkcjonujący w Teatrze Na Woli im. Tadeusza Łomnickiego. Jego celem jest rozwijanie i propagowanie dramaturgii jako podstawy współczesnego teatru. Spełnia funkcję zarówno teatru, placówki badawczej, jak i ośrodka edukacji, który wykorzystuje dramat jako medium do budowania społecznego dialogu. Metoda Laboratorium Dramatu polega na współpracy dramaturgów, reżyserów, scenografów, aktorów i teoretyków w procesie kształtowania utworu dramatycznego oraz na nieustannej konfrontacji pracy nad tekstem dramatycznym z praktyką teatru na zasadzie *open source*.

³³ H. J u r k o w s k i: *Lalka igraszka losu*. Opole 2011, s. 81.

³⁴ H. B a ł t y n: *Czesi i Słowacy*. „Teatr Lalek” 2011, nr 1–2, s. 22.

Lalki i Aktora. Trzy równorzędne nagrody za scenografię otrzymali: Pavol Andraško – za dekoracje do przedstawienia *Iwona, księżniczka Burgunda*, Eva Farkašová – za scenografię do przedstawienia *O mniejszych braciszkach świętego Franciszka* oraz za kostiumy i lalki do spektaklu *Iwona, księżniczka Burgunda* (oboje ze Słowacji), a także Marek Zákostelecký z Czech – za scenografię do przedstawienia *Kino Palace* Teatru „Lalka” z Warszawy; był on także laureatem nagrody za scenariusz do tego widowiska. Nagroda za muzykę przypadła Słowakom – Robertovi Mankovecký’emu, współtwórcy *Iwony, księżniczki Burgunda*, i Robertovi Jurčo za wykonanie muzyki w spektaklu *Murdas. Bajka Kompanii Doomsday*. Nagrodę Główną im. Alojzego Smolki przyznano także spektaklowi *Iwona, księżniczka Burgunda*. Goście zza południowej granicy zyskali przewagę!

Nie jest to sytuacja normalna. Wskazuje na siłę czeskiego i słowackiego teatru lalek – z jednej strony, a z drugiej – na upadającą kondycję polskiego teatru. Z trudem konkuruje on z naszymi południowymi sąsiadami zwłaszcza w dziedzinie – o zgrozo! – plastyki teatralnej, która przez długi czas była naszą wizytówką.

Gościnne reżyserie Czech i Słowacji charakteryzują się bogactwem inscenizacyjnych rozwiązań oraz – co może ważniejsze – istotnymi treściami, jakie widowiska niosą ze sobą. Karel Brožek proponuje powrót do przeszłości, do dawnych opowieści, mitów, historii. W ten sposób próbuje określić tożsamość współczesnego człowieka. Nosalek także sięgając do historii, w religijności poszukuje wartości najważniejszych, które współczesny człowiek zagubił czy po prostu o nich zapomniał, a które powinny stanowić – zdaniem twórcy – drogowskaz i cel ludzkiego życia. Marian Pecko w swojej twórczości skupia się na ludzkiej naturze. Niczym psychoanalityk sięga głęboko w ludzkie wnętrze i bezlitośnie ujawnia wszystkie przywary. Odkrywa jednak także humanistyczną głębię ludzkich losów.

Twórczość, artystyczne postawy i cele poszczególnych artystów być może różnią się, ale ostatecznie dostrzec można jakieś podobieństwo w niezwykle poważnym traktowaniu odbiorcy sztuki, bez względu na jego wiek. Wspólne są dla nich: humanistyczna ciekawość człowieka wyrażająca się w renesansowym hasle „nic, co ludzkie, nie jest mi obce”; umiejętność wydobywania z zawikłanych dróg historii, postaw i ideologii ponadczasowej prawdy o ludzkim losie i ludzkiej naturze; sposób podejścia do realizacji teatralnej, w której forma nie jest wartością samą w sobie, lecz stanowi sposób wyrażania treści i staje się językiem rozmowy z publicznością. Łączy ich również profesjonalizm i niezwykle wyobraźnia teatralna, pozwalająca budować integralne i jednocześnie wieloznaczne teatralne światy, które zachwycają wizualnością i zmuszają do zastanowienia.

Do Polski powróciły przetworzone i wyniesione na wyższy poziom dawne idee, zapomniane już i traktowane przez nas samych jako jałowe, wyczerpane. Czesi i Słowacy pokazali, że to nieprawda. Dzięki otwarciu granic stało się to, co przez dziesięciolecia było niemożliwe, a jednocześnie upragnione przez artystów zarówno Polski, Czech, jak i Słowacji – zniknęły przeszkody w swobodnym

przepływie inspiracji i informacji. Dla twórców zza południowych granic otwarły się podwoje polskich teatrów lalek. Ku zaskoczeniu wielu, właśnie artystyczna działalność Czechów i Słowaków zaczyna odciskać coraz większe piętno na polskim teatrze lalek. Otwarcie granic poza samą możliwością swobodnego przepływu twórczości artystycznej pozwoliło z innej perspektywy spojrzeć na oblicze polskiego teatru lalek. Obraz ten okazał się niewesoły. Jednak dostrzeżenie błędów i mankamentów jest pierwszym krokiem ku ich naprawie.

Bartłomiej Sury

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Europeistyki

Znak Dziedzictwa Europejskiego jako narzędzie konstruowania dziedzictwa

Abstract: This essay illustrates not only an initiative of yielding The European Heritage Label, but also the significance of that enterprise for the objects placed in the territory of Central-Eastern Europe. The cultural European Union project described in the article shows ambitious efforts of that institution in conscious creation of the own heritage. One of the aims of yielding The European Heritage Label is enforcement of affiliation with European Union among European citizens especially young people. In this context the important issue is the question of effectiveness of this enterprise.

Key words: heritage, European Union, European Heritage Label, construction, identity

Wprowadzenie

Celem niniejszej pracy jest zilustrowanie inicjatywy nadawania Znak Dziedzictwa Europejskiego. Postaram się przedstawić znaczenie tego aktu dla obiektów znajdujących się na terytorium państw Europy Środkowo-Wschodniej. Sądzę, że inicjatywa Unii Europejskiej dobrze ukazuje ambicję tej instytucji do świadomego konstruowania własnego dziedzictwa. Już same dokumenty stanowiące podstawę prawną omawianej inicjatywy w dużej mierze obrazują specyfikę tego przedsięwzięcia.

Zestawię listę obiektów wyróżnionych Znakem Dziedzictwa Europejskiego, a znajdujących się na terenie państw Europy Środkowo-Wschodniej. Warto zasta-

nowić się nad interpretacją wyboru tych, a nie innych obiektów. Znak nadano czterem polskim obiektom, wyselekcjonowanym spośród ogromnego zestawu polskich zabytków.

Na koniec postaram się przedstawić dwie odmienne perspektywy związane z prezentowanym tematem:

- Co inicjatywa Znak Dziedzictwa Europejskiego oznacza dla Unii Europejskiej jako instytucji?
- Co nadanie tej specyficznej etykiety oznacza dla wyróżnionych obiektów?

Pytania te można właściwie potraktować jako pytania o różne poziomy dziedzictwa.

W ostatnich latach nastąpił wzrost zainteresowania dziedzictwem, co wpłynęło, paradoksalnie, na nasilenie trudności w definiowaniu tego pojęcia.

Międzynarodowej dyskusji nad fenomenem dziedzictwa i jego ochroną towarzyszy spektakularny rozwój teorii dziedzictwa. W języku angielskim pojawił się już termin *heritology* na określenie dyscypliny, która integruje tak różne dziedziny wiedzy jak nauki humanistyczne z jednej strony, z drugiej zaś ekonomia i teoria zarządzania, prawo i planowanie przestrzenne¹.

Dziedzictwo rozumiem jako proces²:

Dziedzictwem jest wszystko to, co współcześni wybierają z przeszłości, jaką sami wykreowali na użytek czasów obecnych lub w celu przekazania potomnym³.

Taką definicję zaproponował Gregory J. Ashworth w pracy *Sfragmentaryzowane dziedzictwo: sfragmentaryzowany instrument sfragmentaryzowanej polityki*⁴. Być może oddaje ona pewien typ podejścia do dziedzictwa – jako sfery dynamicznej, jako narzędzia konstruowania wspólnoty (zarówno narodowej, jak i ponadnarodowej). Dziedzictwo jest zatem pewną społeczną kategorią przeżywania przeszłości, która ma istotne znaczenie dla teraźniejszości i przyszłości. Pozwala wspólnotom na definiowanie samych siebie. Dzisiaj Europa jest właśnie tego typu wspólnotą. Konstruuje sama siebie. Proces ten dobrze ilustruje tytuł książki Piotra Mazurkiewicza *Europeizacja Europy*⁵.

Europa jest w trakcie poszukiwania nowej formuły przeżywania przeszłości. W globalizującym się świecie dziedzictwo straciło swój charakter wyłącznie *sacrum*, stając się jednocześnie pewnego rodzaju towarem. W wymiarze ekono-

¹ J. Purchla: *Wstęp*. W: *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku. Szanse i wyzwania*. Red. M.A. Murzyn, J. Purchla. Kraków 2007, s. 11.

² Zob. G.J. Ashworth: *Sfragmentaryzowane dziedzictwo: sfragmentaryzowany instrument sfragmentaryzowanej polityki*. W: *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku...*, s. 32.

³ Ibidem, s. 32.

⁴ Zob. Ibidem, s. 29–42.

⁵ Zob. P. Mazurkiewicz: *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*. Warszawa 2001.

micznym społeczności mogą „sprzedawać” swoje dziedzictwo. Dziedzictwo – będące formą uobecniania przeszłości, zbiorem obrazów opowiadających przeszłość – wiąże się z wyborem, ponieważ w tym procesie konieczna jest pewna selekcja.

Na potrzeby tych rozważań pojęcie Europy Środkowo-Wschodniej ograniczę do państw, które leżą w tej części Europy, a jednocześnie są członkami Unii Europejskiej. Znak Dziedzictwa Europejskiego jest bowiem przyznawany obiektom znajdującym się na terenie Unii⁶. Tym znakiem zostały uhonorowane obiekty zlokalizowane w dziewięciu państwach: Bułgaria, Czechy, Litwa, Łotwa, Polska, Rumunia, Słowacja, Słowenia oraz Węgry. W tej grupie zabrakło tylko Estonii⁷.

Oczywiście, dziedzictwo w Europie Środkowo-Wschodniej nie oznacza tego samego, co dziedzictwo Europy Środkowo-Wschodniej. Dziedzictwo stanowi jednak ważny element procesu integracji europejskiej. Elie Barnavi i Krzysztof Pomian w swojej książce *Rewolucja Europejska 1945–2007* oświadczyli:

Europę rozumiemy jako spójną całość: zjednoczoną mimo wewnętrznych podziałów cywilizację, która dziedziczy wspólną w dużej mierze przeszłość⁸.

Te słowa doskonale pasują do inicjatywy Znak Dziedzictwa Europejskiego – dziedzictwo traktowane jest nieco instrumentalnie, jako narzędzie służące do zjednoczenia Europy. Autorzy dalej dodają: „Z pewnością Europa to pewna propozycja ideologiczna”⁹. Propozycja ideologiczna potrzebuje pewnego rodzaju uzasadnienia – być może wspólne dziedzictwo jest właśnie tego rodzaju uzasadnieniem.

Instytucjonalne i prawne aspekty ustanowienia Znaku Dziedzictwa Europejskiego

Znak Dziedzictwa Europejskiego (*European Heritage Label*) został ustanowiony przez Unię Europejską decyzją Parlamentu Europejskiego i Rady nr 1194/2011/UE z dnia 16 listopada 2011 roku. Na stronie Narodowego Instytutu Dziedzictwa można przeczytać, że powstał „w wyniku inicjatywy między-

⁶ Wyjątkiem jest Szwajcaria.

⁷ Dnia 19 marca 2013 roku na stronie Komisji Europejskiej pojawiła się informacja, że Estonia wstępnie wytypowała jeden obiekt. Por. http://ec.europa.eu/culture/our-programmes-and-actions/label/european-heritage-label_en.htm [data dostępu: 12 V 2013].

⁸ E. B a r n a v i, K. P o m i a n: *Rewolucja Europejska 1945–2007*. Warszawa 2011, s. 9.

⁹ Ibidem, s. 9.

rządowej kilku państw europejskich”¹⁰. Zgodnie z treścią decyzji Parlamentu Europejskiego

Dnia 28 kwietnia 2006 r. uruchomiono w Grenadzie (Hiszpania) międzynarodową inicjatywę na rzecz Znak Dziedzictwa Europejskiego (zwaną dalej „inicjatywą międzyrządową”)¹¹.

Już we wstępie tego aktu prawnego można przeczytać:

Aby obywatele w pełni popierali integrację europejską, należy położyć większy nacisk na wspólne wartości, historię i kulturę, będące kluczowymi elementami uczestnictwa w społeczeństwie zbudowanym w oparciu o wolność, demokrację i szacunek dla praw człowieka, różnorodność kulturową i językową, tolerancję i solidarność¹².

Historia i kultura są zatem instrumentem pogłębiania integracji europejskiej. Założeniem twórców Znak Dziedzictwa Europejskiego nie jest przede wszystkim pomoc w konserwacji wymienionych zabytków:

Główny nacisk działania należy położyć nie na konserwację obiektów, która powinna być zagwarantowana przez istniejące systemy ochrony, ale na promowanie obiektów i dostęp do nich oraz na jakość udzielanych informacji i proponowanych działań¹³.

Artykuł 3. określa dwa cele ogólne „działania” (w ten sposób nazywana jest w dokumencie cała inicjatywa), jakim jest Znak Dziedzictwa Europejskiego:

wzmocnienie u obywateli europejskich, w szczególności u młodych ludzi, poczucia przynależności do Unii, opartego na wspólnych wartościach oraz elementach europejskiej historii i dziedzictwa kulturowego, a także na uznaniu walorów różnorodności krajowej i regionalnej¹⁴ oraz „pogłębienie dialogu międzykulturowego”¹⁵.

Do osiągnięcia celów ogólnych służą cele pośrednie:

podkreślenie symbolicznej wartości obiektów, które odegrały znaczącą rolę w historii i kulturze Europy lub budowaniu Unii, i nadanie im odpowiedniej rangi¹⁶;

poprawa rozumienia przez obywateli europejskich historii Europy i procesu budowania Unii, a także ich wspólnego, a jednocześnie różnorodnego dziedzictwa kulturowego, szczególnie w powiąza-

¹⁰ <http://www.nid.pl/idm,100,idn,1921,znak-dziedzictwa-europejskiego.html> [data dostępu: 12 V 2013].

¹¹ <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32011D1194:PL:NOT> [data dostępu: 12 V 2013].

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

niu z wartościami demokratycznymi i prawami człowieka, które leżą u podstaw integracji europejskiej¹⁷.

Autorzy decyzji kilkakrotnie podkreślali, że inicjatywę kierują przede wszystkim do ludzi młodych. Zamierzeniem jest edukacja polegająca na przekazywaniu takiej interpretacji historii, która ukazuje głównie wartość i potrzebę integracji europejskiej.

Istotne są kryteria, które decydują o przyznaniu znaku. Obiekty brane pod uwagę muszą mieć „wartość europejskiego symbolu”¹⁸ oraz odgrywać „znaczącą rolę w historii i kulturze Europy lub budowaniu Unii”¹⁹. W praktyce oznacza to ponadgraniczny lub ogólnoeuropejski charakter, istotną rolę w historii Europy i integracji europejskiej, powiązania z kluczowymi dla Europy wydarzeniami, osobistościami lub ruchami, rolę w rozwijaniu oraz propagowaniu wspólnych wartości, leżących u podstaw integracji europejskiej²⁰.

Kategoria miejsc, które kwalifikują się do wyróżnienia Znakiem Dziedzictwa Europejskiego, jest bardzo szeroka.

Do przyznania znaku kwalifikują się zabytki, miejsca naturalne, obiekty podwodne, archeologiczne, przemysłowe lub miejskie, krajobrazy kulturowe, miejsca pamięci, dobra i obiekty kultury i dziedzictwo niematerialne związane z danym miejscem, w tym dziedzictwo współczesne²¹.

W decyzji Parlamentu Europejskiego (artykuł 2.) wyraźnie zaznaczono możliwość przyznania Znak Dziedzictwa Europejskiego „obiektom międzynarodowym”. Nazwa ta oznacza:

kilka obiektów usytuowanych w różnych państwach członkowskich, które łączy jeden konkretny temat, co pozwala na złożenie wspólnego wniosku²²

jeden obiekt usytuowany na terytorium co najmniej dwóch państw członkowskich”²³.

„Obiekt międzynarodowy” zapewne najlepiej oddaje charakter całej inicjatywy, mającej przedstawiać wspólną, ponadnarodową historię Europy.

Jeżeli obiekt międzynarodowy spełnia wszystkie kryteria wyboru, jest on traktowany priorytetowo podczas dokonywania selekcji²⁴.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ http://europa.eu/legislation_summaries/culture/cu0009_pl.htm [data dostępu: 12 V 2013].

²² <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32011D1194:PL:NOT> [data dostępu: 12 V 2013].

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

Wyróżnione obiekty powinny tworzyć pewnego rodzaju sieć powiązań. Do obowiązków administratorów potencjalnych obiektów należy

udział w działaniach sieci obiektów opatrzonych znakiem w celu wymiany doświadczeń i inicjowania wspólnych przedsięwzięć²⁵.

Wskazane miejsca powinny zatem działać w pewnej harmonii, tworząc spójny, całościowy obraz dziedzictwa europejskiego.

Jednym z elementów prac przewidzianych w ramach działań na rzecz obiektów kandydujących jest „rozwijanie spójnej i kompleksowej strategii komunikacyjnej podkreślającej europejski wymiar obiektu”²⁶. Wybrany obiekt powinien zatem funkcjonować w przestrzeni społecznej jako element dziedzictwa europejskiego, nie musi to jednak oznaczać utraty charakteru lokalnego.

Wstępna selekcja obiektów odbywa się na szczeblu krajowym. Państwa członkowskie ustanawiają własne procedury wyboru²⁷.

Za ostateczny wybór obiektów, którym przyznany zostanie znak, odpowiada Komisja, a wyboru dokonuje panel europejski²⁸.

Decyduje zatem europejska grupa niezależnych ekspertów. Wybrane obiekty są regularnie monitorowane (artykuł 15.)²⁹. Istnieje potencjalna możliwość odebrania nadanego tytułu, jeśli obiekt przestanie spełniać wymienione w dokumencie kryteria.

Obiekty państw Europy Środkowo-Wschodniej wyróżnione Znakem Dziedzictwa Europejskiego

Do tej pory Znak Dziedzictwa Europejskiego został przyznany 68 miejscom w 19 państwach europejskich³⁰, w tym 34 obiektom znajdującym się na terenie 9 państw Europy Środkowo-Wschodniej³¹. Oznacza to, że połowa spośród wszystkich wyróżnionych obiektów zlokalizowana jest w Europie Środkowo-Wschodniej.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ <http://www.nid.pl/idm,100,idn,1921,znak-dziedzictwa-europejskiego.html> [data dostępu: 12 V 2013].

Państwo	Obiekty wyróżnione Znakem Dziedzictwa Europejskiego
Bułgaria	• Rezerwat archeologiczny Debel (rzymska osada Deultum) • Pomnik upamiętniający Wasyla Lewskiego • Historyczne centrum miasta Ruse • Centrum Muzyczne im. Borisa Christoffa (Sofia)
Czechy	• Muzeum Antonina Dvořaka (Vysoká u Příbrami) • Pałac Kynžvart (Lázně Kynžvart) • Dzielnic przemysłowa Vítkovice (Ostrawa) • Zlin, miasto Tomasza Baty
Litwa	• Architektura międzywojenna w Kownie • Dzieła Mikołaja Konstantego Czurlanisa (Kowno) • Drewniane obiekty sakralne i Góra Krzyży na Żmudzi • Muzeum Ofiar Ludobójstwa w Wilnie
Łotwa	• Miasto Goldynga (łot. <i>Kuldīga</i>) • Historyczne centrum Rygi • Pałac Rundāle
Polska	• Bazylika Archikatedralna Świętego Stanisława i Świętego Wacława w Krakowie • Stocznia Gdańska • Wzgórze Lecha w Gnieźnie • Miasto Lublin
Rumunia	• Ateneum Rumuńskie w Bukareszcie • Pałac Cantacuzino w Bukareszcie • Starożytne wykopaliska w miejscowości Istria • Park Brâncușego w Târgu Jiu
Słowacja	• Grobowiec Milana Rastislava Štefánika na Bradle i jego dom rodzinny w miejscowości Košariská • Zamek Czerwony Kamień (Častá) • Architektura przedromańska na Słowacji – kościół św. Małgorzaty (Kopčany) oraz kościół św. Grzegorza (Ladice) • Mennica w Kremnicy
Słowenia	• Szpital dla partyzantów im. Franji Bojc-Bidovec (Dolenji Novaki) • Kościół Ducha Świętego (Javorca) • Ogród Wszystkich Świętych na cmentarzu Žale (Lublana)
Węgry	• Liceum Kalwińskie i Wielki Kościół Ewangelicki w Debreczynie • Zamek Królewski (Ostrzyhom) • Zamek w Szigetvár • Pałac królewski w Wyszehradzie

Źródło: Opracowanie własne na podstawie dokumentu *European Heritage Label Sites*

³¹ Tworząc zestawienie wyróżnionych obiektów, korzystałem przede wszystkim z dokumentu *European Heritage Label Sites*, który został opublikowany w maju 2011 roku przez Ministerstwo Kultury i Komunikacji Republiki Francuskiej. Dostępny jest na stronie internetowej <http://www.culture.gouv.fr> [data dostępu: 12 V 2013] oraz na stronie Komisji Europejskiej http://ec.europa.eu/polska/news/archives/2010/100309_sign_pl.htm [data dostępu: 12 V 2013].

Tworzenie nowego poziomu dziedzictwa

Wybór wymienionych obiektów może być dla niektórych pewnym zaskoczeniem. Wytypowane miejsca niekoniecznie muszą zajmować szczególne miejsce na liście najsłynniejszych zabytków Europy. Niektóre z nich mogą okazać się zupełnie nieznane osobom, które nie pochodzą z państwa, na terenie którego się znajdują. Wiek obiektów nie ma zasadniczego znaczenia. W związku z tym dziedzictwem europejskim jest m.in. Stocznia Gdańska.

Chociaż Znak Dziedzictwa Europejskiego związany jest z historią Europy, nie należy zapominać, że funkcjonuje jako inicjatywa Unii Europejskiej. Z formalnego punktu widzenia historia tej specyficznej organizacji rozpoczyna się w 1993 roku³². Można jednak przyjąć, że działania, których efektem było – na poziomie instytucjonalnym – powstanie Unii Europejskiej, rozpoczęły się 9 maja 1950 roku, kiedy Robert Schuman wraz z Jeanem Monnetem ogłosili plan powołania Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali. Niezależnie od kwestii przyjętych dat, historia integracji europejskiej ma ponad pół wieku, co jest jedynie niewielkim wycinkiem historii Starego Kontynentu. Gerard Delanty napisał, że „idea Europy jest zasadniczo ideą kulturową”³³. Twórcy jej politycznego i instytucjonalnego charakteru muszą stale brać pod uwagę niezwykle ważny czynnik jednoczący obywateli, jakim jest wspólna tożsamość. Wydaje się, że Znak Dziedzictwa Europejskiego stanowi narzędzie, które tworzy nowy poziom dziedzictwa, w pewnym sensie legitymizuje przemiany polityczne. Wybór obiektów pokazuje tendencję do uwypuklenia konkretnej wizji historii – silnie zaznaczone są przede wszystkim jej pozytywne, związane z procesem integracji, aspekty. Widać to wyraźnie na przykładzie polskich obiektów. Na stronie internetowej Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego można przeczytać opisy wytypowanych miejsc:

Wzgórze Lecha w Gnieźnie – zwane Wzgórzem Królewskim. Symboliczne miejsce tworzenia się zjednoczonej Europy, której idea przyświecała zjazdowi gnieźnieńskiemu monarchów europejskich w r. 1000 n.e., z udziałem Cesarza Ottona III;

Kościół Katedralny p.w. śś. Stanisława Biskupa i Wacława na Wzgórzu Wawelskim w Krakowie – cenny zabytek sztuki. Dokumentuje ponad tysiącletnie związki Polski z kulturą europejską, w jej chrześcijańskim, duchowym, historycznym, artystycznym i politycznym wymiarze;

Lublin – Kościół p.w. Św. Stanisława wraz z Klasztorem Dominikanów, Kościół św. Trójcy, pomnik Unii Lubelskiej – Miasto Lublin jest symbolem europejskich idei integracyjnych, ponadnarodowego dziedzictwa demokracji i tolerancji oraz dialogu kultur między Wschodem i Zachodem. W 1569 roku w Lublinie podpisana została Unia polsko-litewska, w wyniku której powstał dość jednolity wielonarodowy organizm państwowy, swoją rozległością w Europie ustępujący jedynie ówczesnej Rosji;

³² Unia Europejska – jako organizacja *sui generis* – została powołana na mocy traktatu o Unii Europejskiej (potocznie zwanym traktatem z Maastricht), który wszedł w życie 1 listopada 1993 roku.

³³ G. D e l a n t y: *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*. Warszawa–Kraków 1999, s. 208.

Stocznia Gdańska – obiekty związane z powstaniem „Solidarności” tj. budynek „Sali BHP”, Brama nr 2 i Plac Solidarności z Pomnikiem Poległych Stoczniovców wraz z murem i tablicami inskrypcyjnymi. Stocznia Gdańska jest żywym dowodem jednoczenia się Europy w imię poszanowania praw człowieka, wspólnej walki o wolność i demokrację³⁴.

Dla obiektów, które do tej pory odgrywały swoją rolę jako element dziedzictwa na poziomie lokalnym, przyznanie Znak Dziedzictwa Europejskiego może oznaczać nadanie im nowego znaczenia na poziomie europejskim. Nie wiadomo jednak, czy taka zmiana utrwali się w świadomości społeczeństwa.

Po rozszerzeniu Unii Europejskiej nowe kraje członkowskie mogą zapomnieć o środkowoeuropejskim wymiarze swej historii i stwierdzić, że dywagacje na temat wspólnych losów łączących je w były blok wschodni były jedynie krokiem koniecznym na drodze ku członkostwu w Unii. Lecz UE jako byt polityczny nie jest wszechwładna. Są nadal kraje pozostawione poza jej granicami, które miały bliskie więzy kulturowe z państwami do niej przyjętymi. Nawet jeśli jako struktura polityczna odwołuje się do kultury, by wzmocnić swą wewnętrzną spójność i w dobie narastającego euro sceptycyzmu nadać jej „duszę”³⁵.

Innym potencjalnym efektem, który może dotyczyć miejsc wyróżnionych Znakiem Dziedzictwa Europejskiego, jest podniesienie ich znaczenia jako obiektów turystycznych. Niektóre z miejsc prawdopodobnie nie są znane na szerszą skalę poza kontekstem lokalnym lub narodowym.

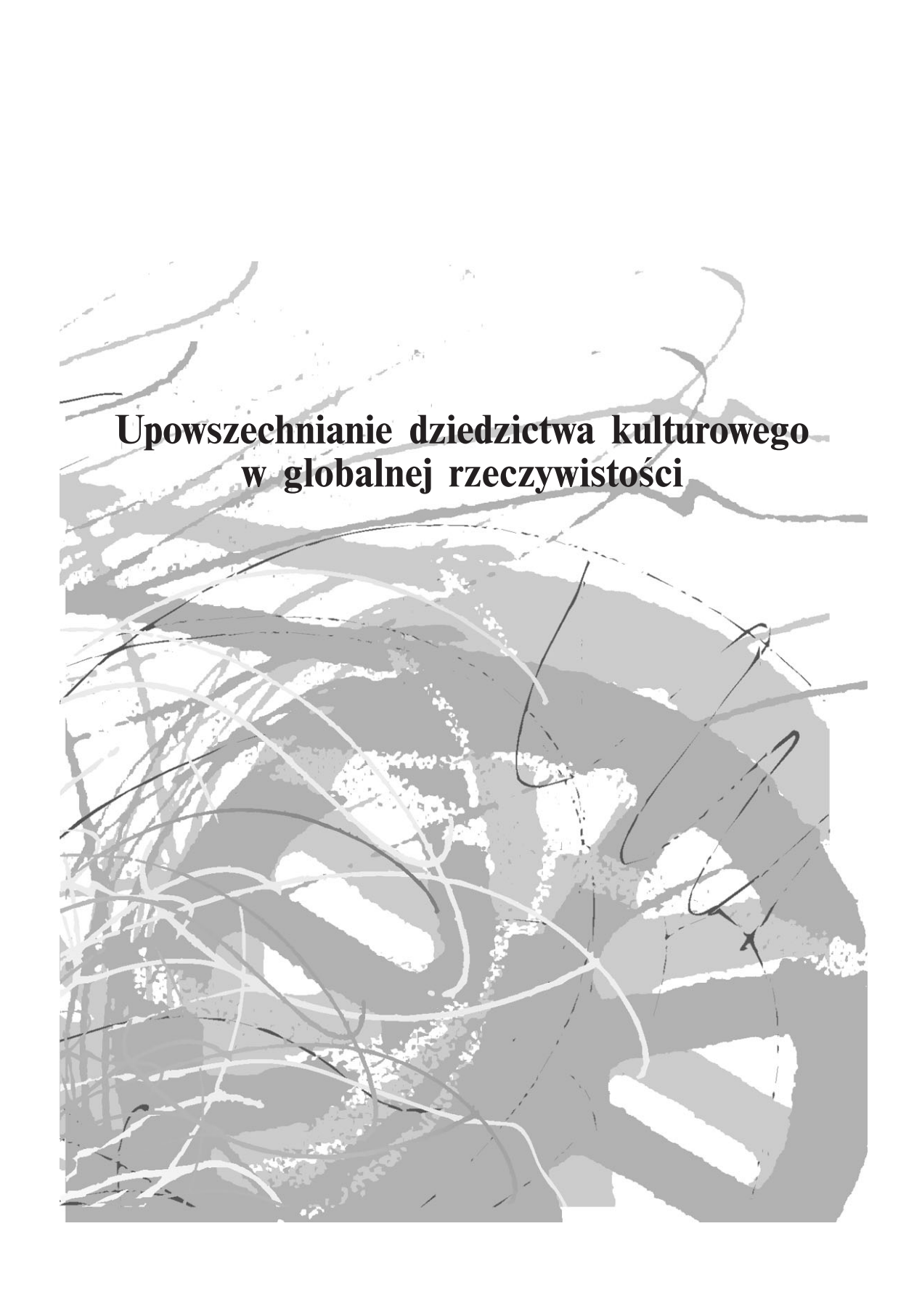
Obiekty są wybierane przede wszystkim na podstawie ich wartości symbolicznej dla Europy, a nie walorów estetycznych, czy architektonicznych³⁶.

Nadanie Znak Dziedzictwa Europejskiego wiąże się z pewnymi działaniami informacyjnymi i promocyjnymi, dzięki którym obywatele Unii usłyszą, być może po raz pierwszy, o niektórych z prezentowanych dóbr kultury. Może być to przykład traktowania dziedzictwa jako towaru „sprzedawanego” mieszkańcom globalizującego się świata. Obecnie jednak nie sposób ocenić skuteczności tego przedsięwzięcia, ale być może za kilkadziesiąt lub kilkaset lat miejsca posiadające Znak Dziedzictwa Europejskiego będą funkcjonować przede wszystkim jako element dziedzictwa integrującej się Europy. Wiele zależy od polityki informacyjnej Unii Europejskiej oraz skali zaangażowania w dotowanie tego przedsięwzięcia. Jeśli takie działania zostaną podjęte, będzie można mówić o próbie konstruowania dziedzictwa na poziomie wspólnoty europejskiej. Wypytane obiekty z lokalnych lub narodowych być może przekształcą się przede wszystkim w miejsca „europejskie”.

³⁴ <http://www.mkidn.gov.pl/np/pages/strona-glowna/kultura-i-dziedzictwo/znak-dziedzictwa-europejskiego/historia.php?searchresult=1&sstring=kultura> [data dostępu: 12 V 2013].

³⁵ P. E r d ō s i: *Ku Wyspom Dziedzictwa na Morzu Środkowoeuropejskim*. W: *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku...*, s. 88.

³⁶ <http://www.mkidn.gov.pl/np/pages/strona-glowna/kultura-i-dziedzictwo/znak-dziedzictwa-europejskiego/historia.php?searchresult=1&sstring=kultura> [data dostępu: 12 V 2013].

The background of the page is a grayscale abstract composition. It features a central, slightly tilted globe showing continents and oceans. Overlaid on the globe are numerous thin, dark, curved lines that resemble scratches or scribbles, creating a sense of movement and complexity. The overall effect is a textured, layered visual.

Upowszechnianie dziedzictwa kulturowego w globalnej rzeczywistości

Stanisław Węglarz

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Zadania samorządu terytorialnego w zachowywaniu i upowszechnianiu dziedzictwa kulturowego Doświadczenia powiatu nowosądeckiego

Abstract: The implementation by the Nowosądeckie district of its statutory tasks in the area of culture through concrete action is dependent inter alia on geography, demographic situation, history and traditions, as well as on current social and cultural context. For this reason, the actual information on local government projects of Nowy Sącz district in the sphere of the protection and promotion of cultural heritage is preceded by a historical outline. This part deals with administrative divisions and basis of multiculturalism in the Nowy Sącz region. One of the most important tasks is to aid to preserve and promote the cultural heritage of the Nowy Sącz region in order to maintain the local identity.

Key words: cultural heritage, multiculturalism, Nowy Sącz region, local government

Ustawa z dnia 5 czerwca 1998 roku o samorządzie powiatowym (Dz.U. z 1998 r. Nr 91 z późn. zm.), wśród określonych ustawami zadań publicznych o charakterze ponadgminnym, realizowanych przez powiat, wymienia m.in. kulturę i ochronę dóbr kultury, a także inne zadania związane mniej czy bardziej bezpośrednio właśnie z ochroną dóbr kultury. Komisja Kultury i Ochrony Dóbr Kultury Rady Powiatu Nowosądeckiego już na początku pierwszej kadencji uznała za konieczne opracowanie i przyjęcie jasnych założeń oraz określenie

głównych kierunków demokratycznej polityki kulturalnej. Jako punkt wyjścia do dalszych rozważań przyjęto potrzebę zrozumienia, czym w istocie jest kultura i dziedzictwo kulturowe w życiu człowieka i ludzkich społeczności. Dlatego sięgnięto m.in. do nauki społecznej Kościoła oraz wypowiedzi na temat kultury papieża Jana Pawła II. W przemówieniu wygłoszonym podczas wizyty w siedzibie UNESCO, powołując się na słowa św. Tomasza z Akwinu, Ojciec Święty stwierdził m.in.:

Znaczenie istotne kultury [...] polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania¹.

Jan Paweł Wielki wezwał jednocześnie wszystkich ludzi do strzeżenia wszelkimi dostępnymi środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy naród posiada dzięki swej kulturze. W pamiętnej homilii na Placu Zwycięstwa w Warszawie zachęcał do zachowania wierności wobec polskiego dziedzictwa narodowego, a podczas przemówienia wygłoszonego na zakończenie swojej przedostatniej pielgrzymki do ojczyzny przypominał o obowiązku budowania Polski wiernej swym korzeniom.

Zawarte w tych i w innych słowach Papieża Polaka podmiotowe traktowanie kultury, stało się dla Komisji Kultury i Ochrony Dóbr Kultury Rady Powiatu Nowosądeckiego (dalej: KKioDK RPN) ważną wytyczną do dalszych działań. Takie bowiem pojmowanie kultury pociąga za sobą istotne konsekwencje, m.in.:

- uznanie jej za autoteliczną wartość (wartość „samą w sobie”);
- położenie nacisku na tworzenie odpowiednich warunków do samorealizacji osoby ludzkiej, budowania i wzmacniania autentycznych więzi społecznych oraz społecznej aktywności obywatelskiej, podtrzymywanie poczucia grupowej tożsamości itd.;
- zastosowanie zasady subsydiarności (pomocniczości), przy równoczesnym przestrzeganiu sformułowanych reguł wspomagania konkretnych przedsięwzięć oraz uruchomienia mechanizmów animacji kultury, a także ochrony dziedzictwa kulturowego i tradycyjnych wartości tkwiących w kulturze lokalnej, regionalnej, narodowej;
- opracowanie systemu współdziałania z innymi jednostkami samorządu terytorialnego, jak również instytucjami, stowarzyszeniami, organizacjami itd., zajmującymi się upowszechnianiem i ochroną dóbr kultury, w celu efektywniejszego realizowania spójnej polityki kulturalnej na terenie powiatu nowosądeckiego.

¹ *Przyszłość człowieka zależy od kultury. Przemówienie papieża Jana Pawła II wygłoszone 2 czerwca 1980 w UNESCO. „Więź”, nr 7–8, 1980, s. 7.*

Tak szerokie pojmowanie kultury jako podstawy człowieczeństwa zgodne jest w zupełności z jej koncepcjami przyjmowanymi w ramach nauk humanistycznych. Przykładowo, zakłada się, że społeczeństwa ludzkie tym się zasadniczo różnią od tworzących specyficzne społeczności gatunków zwierzęcych (takich jak mrówki, termyty, pszczoły itd.), iż powstają na fundamencie dziedzictwa kulturowego, będącego podstawą i stanowiącego motywację ich rozwoju. Odrębność ludzi względem zwierząt w dużej mierze wynika zatem właśnie z posiadania wspólnej pamięci i wyznawania wartości odziedziczonych po przodkach.

Kiedy człowiek wyłonił się z pierwotnego szlamu i uzyskał cechy ludzkie dzięki złożonemu systemowi nerwowemu, zdolności do gromadzenia informacji, pamięci i świadomości swego biologicznego rodowodu oraz zdolności reagowania na wszystko, co dzieje się we wszechświecie – stał się wrażliwy na tradycję i zdolny do jej przejmowania. Stał się przywiązany do przeszłości inaczej niż biologiczny organizm, który jest zależny od swych genetycznych przodków i swego wcześniejszego stanu. Zaczął przywiązywać się do symbolów przeszłości i uznawać ważność pozostawionego przez nią dziedzictwa².

Tradycja jest pewną formą bezimiennego autorytetu. „Nasz historyczny skończony byt cechuje to, że autorytet przekazywanego nam dziedzictwa – a nie tylko to, co zrozumiałe na podstawie pewnych racji – przemożnie wpływa na nasze działanie i zachowanie. Opiera się na tym wszelkie wychowanie [...]”³. Istotą człowieczeństwa jest zatem obcowanie z tradycją kulturową, m.in. „przez interpretowanie znaków, dzieł i tekstów, w które wpisane jest i dane nam do odszyfrowania dziedzictwo przeszłości”⁴.

Opierając się na tych przesłankach, w maju 1999 roku ówczesni członkowie KKIODK RPN opracowali projekt uchwały kierunkowej dotyczącej priorytetów powiatowej polityki kulturalnej, wraz z załącznikiem w formie „Karty kultury sądeckiej”, przyjętej następnie jednogłośnie przez radnych na sesji. Wskazano tam m.in., że:

Rozwój kultury – rozumiany jako tworzenie odpowiednich warunków do samorealizacji osoby ludzkiej i budowania więzi społecznych (rodzinnych, lokalnych, regionalnych, narodowych) – jest fundamentem harmonijnego rozwoju wszystkich dziedzin życia społecznego i gospodarczego⁵.

Rada Powiatu Nowosądeckiego zamierza prowadzić politykę kulturalną sprzyjającą ochronie dziedzictwa kulturowego i tradycyjnych wartości duchowych, podtrzymywaniu poczucia grupowej tożsamości, obywatelskiej aktywności, a także promocji Sądeckizny⁶.

² E. Shils: *Tradycja*. W: *Tradycja i nowoczesność*. Red. J. Kurczewska, J. Szacki. Przeł. T. Góski i in. Warszawa 1984, s. 65.

³ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 268.

⁴ P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Przeł. P. Graff, K. Rosner. Warszawa 1989, s. 222.

⁵ Uchwała nr 49/IX/99 Rady Powiatu Nowosądeckiego z dnia 31 maja 1999 roku w sprawie przyjęcia „Karty kultury sądeckiej”.

⁶ Ibidem.

Sprzeciwiono się w ten sposób nader częstemu obecnie przedmiotowemu traktowaniu kultury, którą wykorzystuje się głównie jako środek reklamowy, przedmiot marketingu czy rozrywki. Opowiedziano się tym samym za poglądem, iż „Kultura musi być wolna od służebności w stosunku do polityki, ideologii czy ekonomii”⁷.

Realizacja przez dany powiat ustawowych zadań z zakresu kultury poprzez konkretne działania uwarunkowana jest m.in.: jego położeniem geograficznym, sytuacją demograficzną, historią i tradycją, aktualnym kontekstem społecznym i kulturowym. Zasadne zatem wydaje się uzupełnienie przedsięwzięć nowosądeckiego samorządu powiatowego o krótki rys historyczny, traktujący o podziałach administracyjnych oraz podstawach wielokulturowości na Sądeckczyźnie. Historycznie Sądeckczyzna „od zawsze” należała do Małopolski i województwa krakowskiego, stanowiąc jego południową rubież. Najstarsza znana nam jednostka administracyjna z siedzibą w Nowym Sączu – z XII i XIII wieku – to kasztelania sądecka. Przyjmuje się, że jej granice sięgały na południu poza Beskid Sądecki, obejmując Lubowlę, Podoliniec i Gniazda (obecnie miejscowości te znajdują się na terytorium Słowacji). Na południowym zachodzie granica opierała się o obszar masywów leśnych Radziejowej i Lubania oraz Tatr. Granica zachodnia biegła prawdopodobnie działem wodnym pomiędzy Dunajcem a Rabą. Na północy kasztelania sądecka graniczyła z kasztelaniami czchowską (wzdłuż doliny Dunajca). Wschodnia granica z kasztelaniami biecką opierała się mniej więcej o linię rzeki Biała. W XVI wieku powiat sandecki (pierwotna nazwa Sącza – brzmiąca Sandecz – wywiedziona jest od imienia własnego „Sandek”) obejmował prawie 4 tys. km; pod względem obszaru zajmował piąte miejsce w Małopolsce. Wówczas w jego skład wchodziły nie tylko Podhale i Pieniny, ale również północne krańce Pogórza koło Brzeska, a więc kasztelania czchowska i część wojnickiej. W XVII stuleciu nastąpiła istotna zmiana w granicach powiatu sądeckiego – wydzielono z niego powiat czchowski. Zaraz po I rozbiorze Polski w roku 1772 doszło do podziału Galicji na sześć obwodów, stosownie do zajętych przez Austrię w całości lub w części województw, które rozpadały się na 59 dystryktów. Jednakże już dwa lata później organizacja ta uległa zmianie, gdyż liczbę dystryktów ograniczono do 19. Ten podział kraju obowiązywał do marca 1782 roku. Wówczas wprowadzono podział Galicji na 18 cyrkulów (obwodów). Siedziba jednego z urzędów cyrkularnych znajdowała się w Nowym Sączu. Później jeszcze kilkakrotnie zmieniano liczbę, granice i siedziby urzędów obwodowych⁸. Po III rozbiorze powiat (cyrkuł, obwód) sądecki powrócił niemal dokładnie do granic przedrozbiorowych. W 1805 roku przeprowadzono korektę polegającą na przesunięciu granicy powiatu pod sam Czchów i poza Ciężkowice.

⁷ A. J. O m e l a n i u k: *Regionalizm współczesny – jego znaczenie i rola w procesie oddziaływania na młodzież u progu XXI wieku*. W: *Edukacja regionalna, dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*. Red. S. B e d n a r e k. Wrocław 1999, s. 66.

⁸ S. S c h n ü r - P e p ł o w s k i: *Cudzoziemcy w Galicji (1787–1841)*. Kraków 1902, s. 9.

Według pierwszych wydanych w języku polskim – opracowanych i opublikowanych przez podpisanego jedynie inicjałami Michała Wiesiołowskiego – danych statystycznych z 1840 roku na ogólną liczbę 246 527 mieszkańców powiatu sądeckiego przypadało: 207 503 (84,2%) osoby wyznania rzymskokatolickiego, 31 430 (12,8%) osób wyznania greckokatolickiego, 5 761 (2,3%) osób wyznania mojżeszowego, 1 802 (0,7%) osoby wyznania ewangelickiego i 6 osób wyznania prawosławnego⁹. Zdaniem Wiesiołowskiego tamtejsi włościanie dzielili się na trzy główne „oddziały”: Mazurów, Górali i Rusinów. „Mazury” i „Górale” byli wyznania rzymskokatolickiego i posługiwali się językiem polskim. Za najważniejsze „cechy narodowości prowincjonalnej”, czyli główne wyróżniki kulturowe Mazurów, autor uznał: język, wyznanie, cechy charakteru, budownictwo, strój (z podziałem na męski i żeński oraz letni i zimowy), pożywienie, tańce. Kim byli owi „Mazurzy”? Podróżujący w latach dwudziestych XIX wieku po Spiszu Andrzej Kucharski zanotował: „Rusini w Galicji nazywają lud polski Mazurami”¹⁰. Wędrujący trzy lata później doliną Dunajca Żegota Pauli pisał: „We wsi Zbyszyce, milę od Rożnowa odległej, zaczynają się już okolice zamieszkane przez tak zwanych Mazurów podkarpackich”¹¹. Oskar Kolberg podawał: „Górale, idąc na zarobek do Polski, używają wyrażenia: ‘iść na Mazury’ [...]”¹². Jeszcze bardziej ogólnikowo Wiesiołowski scharakteryzował Górali. Podkreślał zalety ich charakteru oraz umysłu, wzmiankując także o ich ubiorze i specyficznym tańcu (zbójnickim)¹³. Niestety, Wiesiołowski nie podał południowego zasięgu owych Mazurów, podobnie zresztą jak północnego zasięgu Górali. Można domniemywać, iż obydwa te „oddziały” czy „rody” przynajmniej po części zamieszkiwały teren ówczesnego obwodu sądeckiego. Sądecką część zamieszkiwała także część włościan wyznających grekokatolicyzm i posługujących się odmiennym językiem Rusinów (Ruśniaków, Rusnaków). Według Kucharskiego: „przez Rusniaka nic się tu innego nie rozumie tylko wyznawcę kościoła słowiańskiego podług obrządku wschodniego z zachodnią zwierzchnością połączonego. Są to tak zwani Unici”¹⁴. Potwierdzał to m.in. Józef Łepkowski: „Rusin jest każdy, kto należy do obrządku unijackiego [...]”¹⁵. Terytorium zamieszkiwane przez górali ruskich na obszarze Sądeckizny obejmowało zachodnią część „Rusi podbieszczadzkiej”, określanej

⁹ *Rys statystyczno-jeograficzny Galicji austriackiej skreślony przez M.W. 1841*. Poznań 1842, s. 10.

¹⁰ E. Jelinek: *Andrzeja Kucharskiego «Relacya» z naukowej podróży po Słowacji (Spiżu) 1828 roku*. „Lud” 1896, T. 2, s. 4.

¹¹ Ż. Pauli: *Wyminki z podróży po Galicji w r. 1831*. „Rozmaitości” (Iwowskie), nr 47–52. Cyt. za: *Romantyczne wędrówki po Galicji*. Red. A. Zieliński. Wrocław 1987, s. 85.

¹² O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*. T. 44: *Góry i Podgórze*. Cz. 1. Z rękopisów oprac. Z. Jasiewicz, D. Pawlak. Red. E. Miller. Wrocław–Poznań 1968, s. 55.

¹³ *Rys statystyczno-jeograficzny Galicji...*, s. 59–60.

¹⁴ E. Jelinek: *Andrzeja Kucharskiego «Relacya»...*, s. 4.

¹⁵ J. Łepkowski: *Listy z Galicji*. „Czas” 1851. Cyt. za: *Romantyczne wędrówki po Galicji...*, s. 303.

później Łemkowszczyzną¹⁶. Jan Załuski pisał, że granicę plemion polskiego i ruskiego w górach tworzy „linia wyciągnięta od Maciejowy w obwodzie Sądeckim, a kończąca nad Popradem powyżej Piwniczny”¹⁷. Ludność wyznania ewangelickiego wywodziła się od osadników niemieckich na Sądecczyźnie. Dekrety cesarza austriackiego Józefa II z lat 1781 i 1788 przyznały osiedlającym się w Galicji Niemcom korzystne warunki, co spowodowało napływ niemieckich kolonistów m.in. na Sądecczyznę. Wiesiołowski pisał o tych osadnikach, którzy najwięcej gruntów zajęli w kameralnych dobrach, iż:

jest to lud dobry, spokojny, pracowity i nadzwyczajnie porządny, z zazdrością trzeba widzieć jaki porządek, jakie gospodarstwo w ich osadach panuje, czystość nie do wyrażenia, szkoda, że w naszych włościanach nie wzbudziła dotąd tej zazdrości, która by ich nakłoniła do naśladowania¹⁸.

Wspomniał też ogólnie o galicyjskich Żydach – wyznawcach religii mojżeszowej¹⁹.

Na Sądecczyźnie już w pierwszej połowie XIX wieku występowało zróżnicowanie etnograficzne i etniczne, istniała duża różnorodność pod względem religijnym, językowym i w ogóle kulturowym. Znajdujący się pod zaborem austriackim, wchodzący w skład zachodniej części habsburskiego Królestwa Galicji i Lodomerii obwód sądecki zamieszkiwała przede wszystkim ludność polskojęzyczna, głównie wyznania rzymskokatolickiego, która była niejednolita pod względem etnograficznym. Na tym obszarze swoje siedziby miała zachodnia część górali ruskich (Rusnaków, Łemków), którzy byli wyznania greckokatolickiego i posługiwali się językiem ruskim. Mieszkali tu też osadnicy niemieckiego pochodzenia, będący wyznania reformowanego (augsburskiego), a ponadto napływowi Niemcy, tworzący (obok Czechów) aparat biurokratyczny (liczny) cesarstwa (od czasów Józefa II językiem urzędowym był język niemiecki, który po 1867 roku stopniowo zastępowano językiem polskim). Pewien procent ludności stanowili Żydzi, mówiący jidysz. W ich kręgach najliczniejszą grupę stanowili chasydzy, pomimo iż wśród mas ludności izraelskiej wciąż utrzymywały się praktyki ortodoksyjnego judaizmu. Na Sądecczyźnie przebywali również Cyganie, lecz ich liczby nie sposób określić.

„Aż do r. 1849 była Galicya podzielona na 19 obwodów (cyrkułów), jednolicie administrowana przez gubernatora we Lwowie”²⁰. Następną ważną zmianą granic powiatów wynikała z reorganizacji administracji w Galicji, którą wprowadzono w styczniu 1867 roku, kiedy został przeprowadzony podział na urzędy po-

¹⁶ D. Z u b r z y c k i: *Granice między ruskim i polskim narodem w Galicji*. Lwów 1849, s. 18–19.

¹⁷ J. hr. Z a ł u s k i: *Uwagi nad „Rysem”...* „Czas” 1851, nr 44.

¹⁸ *Rys statystyczno-jeograficzny Galicji...*, s. 63.

¹⁹ *Ibidem*, s. 64.

²⁰ F. B u j a k: *Galicya*. T. 1: *Kraj. Ludność. Społeczeństwo. Rolnictwo*. Lwów–Warszawa 1908, s. 46.

wiatowe, które już w 1868 nazwano starostwami powiatowymi. Odtąd aż do I wojny światowej Galicja dzieliła się na 79 starostw powiatowych i 2 miasta rządzące się własnymi statutami (Lwów oraz Kraków). Na historycznej Sądecczyźnie w miejsce jednego powiatu powstały wówczas cztery powiaty – obok Nowego Sącza, do rangi powiatu awansowały: Grybów, Limanowa i Nowy Targ. W drugiej połowie XIX wieku oraz na przełomie XIX/XX stulecia na Sądecczyźnie zachodziły podobne procesy i działały siły powodujące przemiany takie, jak w całej Galicji. Odnotowano tu znaczny przyrost naturalny, powodujący przeludnienie, a w efekcie ową „biedę galicyjską”. Nasiliła się emigracja ekonomiczna, przybierająca rozmiary „fali powodziowej”. Z jednej strony pojawiły się tendencje asymilacyjne, z drugiej – wciąż utrzymywały się dawne oraz pojawiały nowe separatyzmy... Przez kolejne kilkadziesiąt lat takie stosunki ludnościowe zasadniczo utrzymywały się bez większych zmian.

Szczegółowe badania nad sytuacją ludnościową w Galicji w końcu XIX wieku na podstawie spisu ludności z 1900 roku, a także analiza porównawcza wyników tego spisu i spisów ludności z 1880 i 1890 roku, również w odniesieniu do badań nad rozsiadleniem się narodowości znajdujących się pod panowaniem Austrii w latach 1840–1855 prowadzą do ciekawych wniosków. Porównanie danych dotyczących wyznawanej religii oraz tzw. języka towarzyskiego (używanego w codziennych kontaktach) wskazuje, że dane co do wyznania w poszczególnych spisach bardzo mało się różnią, natomiast dane dotyczące języka ludności ulegają znacznie większym wahaniom. Potwierdza to tezę, iż konfesja była wówczas najważniejszym kryterium narodowościowym, a sama ludność identyfikowała zwykle wyznanie z narodowością. Jak pokazują wyniki badań, na obszarze Sądecczyzny ludność wyznania greckokatolickiego zamieszkiwała zwarte terytoria: część ówczesnych powiatów grybowskiego i nowosądeckiego oraz cały – należący administracyjnie do nowosądeckiego – powiat sądowy muszyński (z wyjątkiem samej stolicy dawnego „państwa muszyńskiego”). Terytorium, gdzie dominowało wyznanie greckokatolickie, obejmowało zatem przeważnie gminy górskie, położone na północnych stokach Beskidów: Sądeckiego i Niskiego, usytuowane na południe od traktu łączącego miasta: Nowy Sącz, Grybów, Gorlice i dalsze, położone na wschodzie. Granica językowa i wyznaniowa pomiędzy gminami czyśto rzymskokatolickimi oraz czysto greckokatolickimi na tym obszarze niczym się nie różniła od ustalonej w połowie XIX wieku²¹. Jeżeli chodzi o rozmieszczenie ludności żydowskiej na zwartym obszarze polskim w Galicji zachodniej, to koncentrowała się ona przede wszystkim w miastach i miasteczkach. Na Sądecczyźnie silna mniejszość żydowska, czyli powyżej 30% mieszkańców, występowała tylko w Nowym Sączu (bez uwzględniania stacjonującego tu wojska). Słabą mniejszość żydowską – stanowiącą 10–30% mieszkańców – miały: Grybów, Sta-

²¹ J. B u z e k: *Rozsiedlenie ludności Galicji według wyznania i języka*. „Wiadomości Statystyczne o Stosunkach Krajowych” 1909, T. 21, z. 2, s. 9–10.

ry Sącz, Łącko, a także dawne osady niemieckie położone koło Nowego Sącza (Dąbrówka, Zawada, Chełmiec, Biczycze)²². Ludność protestancka w ówczesnych powiatach Stary i Nowy Sącz była pozostałością po kolonizacji józefińskiej. W powiecie (sądowym) starosądeckim kolonie ewangelickie grupowały się w nie-dalekiej odległości od Starego Sącza. Ludność niemieckojęzyczna stanowiła przy tym

połowę ludności tylko w przeważnie ewangelickiej gminie Gołkowice niem. (powiat Stary Sącz), silną mniejszość ludności niemieckiej (od 30–50%) mają tylko dwie gminy w powiecie Nowy Sącz (Biczycze niemieckie i Chełmiec niem.), mniejszość słabszą (od 10–30%) zaś tylko jedna gmina Dąbrówka niem. (pow. Nowy Sącz). W gminach tych przyznała się ludność ewangelicka jeszcze do języka niemieckiego, natomiast w Gaju, Podrzeczu, Stadle, Juraszowej, w Olszance, w Zbikowicach i Biegonicach (Bausendorf) przyznała się większość ludności ewangelickiej do języka polskiego. Dawna katolicka kolonia Wiesendorf (Łączki) jest obecnie zupełnie polską²³.

W II Rzeczypospolitej początkowo utrzymano powiat sądecki w dawnych granicach, ale w 1932 roku włączono doń część zlikwidowanego powiatu grybowski. W pierwszym numerze „Rocznika Sądeckiego” Jan Flis stwierdził m.in., że Sądeczczyzna „jest wyraźną jednostką osadniczą, której granice zakresliła przyroda”²⁴. Ulegając wpływowi tzw. naturalizmu przedmiotowego, ustalił zatem istotę Sądeczczyzny oraz określił jej granice: od Muszyny, przez Tylicz, Grybów, Czchów, Rajbrot, Tymbark, Mogielicę, Kamienicę do Tylmanowej i pasmem Radziejowej do Muszyny. Następna, przejściowa zmiana obszaru powiatu została dokonana przez okupacyjne władze niemieckie, które po zajęciu Polski zlikwidowały powiat limanowski i włączyły jego obszar do powiatu sądeckiego. Po powstaniu II Rzeczypospolitej, pomimo wielkich strat ludnościowych, jakie przyniosły emigracja oraz działania I wojny światowej w zachodniej części Galicji, na obszarze Sądeczczyzny nadal występowała wielokulturowość i różnorodność etniczna. W okresie dwudziestolecia międzywojennego trudno byłoby znaleźć miejscowość pod tym względem jednorodną.

Coraz prężniej rozwijał się ruch regionalistyczny i folklorystyczny. „Dla spągowania świadomości regionalnej i wielokulturowej Sądeczczyzny w sposób niezwykły przyczyniły się organizowane od r. 1935 »Święta Gór«. Wizualna regionalność i wielokulturowość oddziaływała uczuciowo na Sądeczian również poprzez różnorodne uroczystości zapadające w pamięć”²⁵. Na dożynkach, zjazdach oraz „Świętach Gór” w Zakopanem (1935), w Sanoku (1936), w Wiśle (1937) czy „Zjeździe Górkim” w Nowym Sączu (1938) przede wszystkim prezentowali się górale łąccy, lachy podegrodzkie i grupy łemkowskie. W pracach et-

²² Ibidem, s. 19–20, 26.

²³ Ibidem, s. 30.

²⁴ J. Flis: *Sądeczczyzna i jej granice*. „Rocznik Sądecki” 1939, T. 1, s. 7.

²⁵ J. Dybiec: *Kształtowanie się świadomości sądeckiego regionalizmu i wielokulturowości*. W: *Edukacja regionalna. Ziemia Sądecka*. Kraków 2006, s. 23.

nograficznych zakorzeniał się termin „Lachy sądeckie” jako określenie „rodu górali polskich” (Seweryn Udziela), „grupy górskiej” (Jan S. Bystron) czy „szczepu góralskiego” (Adam Fischer) zamieszkującego Sądecczyznę²⁶.

Po II wojnie światowej przywrócono podział administracyjny sprzed okupacji, wydzielając ponownie powiat limanowski. Na mocy reformy administracyjnej z połowy lat siedemdziesiątych XX wieku m.in. zlikwidowano powiaty. Utworzono natomiast 49 województw, w tym nowosądeckie, obejmujące terytoria byłych powiatów: sądeckiego, nowotarskiego i limanowskiego oraz znaczną część gorlickiego, a także niewielkie części myślenickiego i suskiego. Po ostatniej reformie administracyjnej kraju, od 1 stycznia 1999 roku powrócił na mapy Polski powiat nowosądecki, położony w południowej części województwa małopolskiego, sąsiadujący z miastem Nowy Sącz (mającym status powiatu grodzkiego), od zachodu – z powiatami nowotarskim i limanowskim, od północy – z powiatami brzeskim i tarnowskim, od wschodu – z powiatem gorlickim, a jego południową rubież stanowi granica państwowa ze Słowacją. Powiat nowosądecki ma powierzchnię około 1 549 km. Jest największym powiatem w Małopolsce, a pod względem liczby mieszkańców, których zamieszkuje tu około 205 tys., jest drugim powiatem ziemskim w tym województwie. Obejmuje 16 jednostek administracji terytorialnej stopnia podstawowego, w tym: 1 gminę miejską, 4 gminy miejsko-wiejskie oraz 11 gmin wiejskich. Teren powiatu nowosądeckiego cechuje się licznymi walorami przyrodniczymi (około 75% powierzchni stanowią obszary o szczególnych wartościach przyrodniczych prawnie chronione). Ma również wyjątkowe w skali Polski walory społeczne i kulturowe, przejawiające się m.in. w „wielogłosowości” tradycji historycznej, w różnorodności dziedzictwa kulturowego.

II wojna światowa i dokonana przez hitlerowców eksterminacja ludności żydowskiej, a także masowe wysiedlenia przez komunistów ludności łemkowskiej w ramach akcji „Wisła” przyniosły zasadnicze zmiany w obrazie ugrupowania etnicznego na Sądecczyźnie. Tutejsi mieszkańcy stali się w zasadzie pod tym względem ujednoliconi. Tym ważniejsze stało się kultywowanie różnorodności etnograficznej, w czym zasłużyło się wielu regionalistów sądeckich. Należał do nich Mieczysław C. Cholewa, który swoją działalność w dziedzinie upowszechniania kultury rozpoczął w latach trzydziestych XX wieku, a kontynuował ją „po II wojnie światowej i w dużym stopniu doprowadził do rozkwitu sądecki regionalizm i ugruntował jego świadomość nie tylko w Sądectanach, ale i innych mieszkańcach Polski”²⁷. Opublikował m.in. artykuł poświęcony strojom ludowym na Sądecczyźnie. Wyróżnił zasadniczo dwie polskie grupy etnograficzne zamieszkujące Ziemię Sądecką:

²⁶ S. Węglarz: *Tutejsi i inni. Cz. 1: O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1997, T. 36, s. 72 i n.

²⁷ J. Dybiec: *Kształtowanie się świadomości...*, s. 26.

- góralską, zamieszkującą południową część Górców, której granice podchodzą doliną Kamienicy pod Turbacz, oraz wschodnią część Beskidu Wyspowego;
- łącką albo lachowską, zamieszkującą środkową część Ziemi Sądeckiej, czyli Kotlinę Sądecką, oraz Pogórze Rożnowskie i częściowo Grybowskie²⁸.

Cholewa dokonując dokładnej analizy strojów ludowych, na tej podstawie wyróżnił wyraźne skupiska, charakteryzujące się zespołami właściwych sobie cech:

Grupa góralska

Górale sądeckcy:

I skupisko łącko-kamienickie;

II skupisko obidzko-jazowskie.

Górale nadpopradzcy:

III skupisko rytersko-piwniczańskie;

IV skupisko przysietnicko-barcickie;

V skupisko nawojowskie;

VI skupisko ptaszkowskie.

Lachy sądeckie:

VII skupisko podegrodzko-łukowickie;

VIII skupisko pisarzowskie²⁹.

Dziedzictwo kulturowe tych grup – stroje, gwara, muzyka, tańce, zwyczaje i obrzędy – kultywowane jest głównie poprzez funkcjonowanie zespołów folklorystycznych. Najdłużej działają: Zespół Regionalny „Górale Łąccy” z Łącka (od 1933 roku) oraz Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Podegrodzie” z Podegrodzia (od 1937 roku). Kilkudziesięcioletnie tradycje mają: Zespół Pieśni i Tańca „Dolina Dunajca” (założony w 1969 roku), Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Lachy” (założony w 1956 roku), Zespół Pieśni i Tańca „Sądeczanie” z Nowego Sącza (założony w 1963 roku), Regionalny Zespół „Dolina Popradu” z Piwnicznej-Zdroju (założony w 1965 roku), Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Lipniczanie” z Lipnicy Wielkiej (założony w 1969 roku), Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Mszalniczanie” z Mszalnicy (założony w 1981 roku), Zespół Regionalny „Skalnik” z Kamionki Wielkiej (założony w 1982 roku). Kilkunastoletnim stażem legitymują się: Zespół Pieśni i Tańca „Nawojowiacy” z Nawojowej (działający od 1993 roku), Zespół Regionalny „Jakubkowianie” z Łososiny Dolnej (działający od 1996 roku), Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Piątkowioki” z Piątkowej (działający od 1994 roku), Zespół Regionalny „Kowalnia” ze Stróż (działający od 2000 roku) czy Grupa Regionalna „Michalczowa” z Michalczowej (działająca od 2000 roku). W XXI wieku powstają wciąż nowe zespoły folklorystyczne, takie jak: Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Niskowioki” z Niskowej (założony w 2005 roku) czy Grupa Regionalna „Echo Jaworza” z Ptaszkowej (założona

²⁸ M.C. Cholewa: *Stroje ludowe Ziemi Sądeckiej. Rozwój stroju ludowego i jego zasięgi terytorialne*. „Lud” 1946, T. 36, s. 256.

²⁹ Ibidem, s. 260.

w 2009 roku). Na terenie Nowego Sącza i powiatu nowosądeckiego działa też kilkanaście dziecięcych zespołów folklorystycznych. Zasadne było zatem stwierdzenie zamieszczone w *Karcie kultury sądeckiej*:

Powiat nowosądecki jest prawdziwym «zagłębiem kultury», o czym świadczy zarówno bogate dziedzictwo przeszłości, jak i współczesny rozwój kultury. Szczególną rolę odgrywa tu amatorski ruch artystyczny [...].

Jednym z zadań samorządu powiatowego stała się pomoc w zachowaniu różnorodności dziedzictwa kulturowego Sądecczyzny.

Ustawa z dnia 25 października 1991 roku o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej (Dz.U. 2012, nr 406 z późn. zm.) nakłada na powiat m.in. obowiązek tworzenia instytucji kultury. Realizując ten wymóg, Starostwo Powiatowe w Nowym Sączu zawarło umowę z Kuratorium Oświaty w sprawie powierzenia dodatkowych zadań istniejącemu Powiatowemu Młodzieżowemu Domowi Kultury (PMDK) w Starym Sączu, unikając w ten sposób tworzenia nowej instytucji. Posunięcie to przyniosło nie tylko oszczędności finansowe, ale także bardzo dobre rezultaty merytoryczne.

Jak w praktyce wygląda w powiecie nowosądeckim realizacja zadań z zakresu edukacji i oświaty kulturalnej oraz ochrony dorobku regionalnego? W roku szkolnym 2000/2001 PMDK powołał do istnienia szkołki muzykowania ludowego: 11 instruktorów (skrzypkowie, klarneciści, trębacze, kontrabasista i heligonista) rozpoczęło naukę muzykowania z 90 osobami. Ponadto ludowy artysta rzeźbiarz miał 8 uczniów. Od tego czasu liczba szkółek ginących zawodów systematycznie rosła oraz wzbogacał się ich „asortyment”. Obecnie na terenie powiatu nowosądeckiego w 11 gminach działa 40 takich szkółek, w których jest około 400 adeptów, w tym: 31 szkółek muzykowania ludowego (18 mistrzów ma ponad 250 uczniów), 3 szkołki rzeźby w drewnie, 2 szkołki bibułkarstwa oraz po jednej szkółce malarstwa na szkle, ikonopisarstwa, plastyki, ceramiki, haftu, tańca ludowego. Dzięki funkcjonowaniu szkółek muzykowania ludowego został właściwie rozwiązany problem kapel w zespołach folklorystycznych. Od 2001 roku PMDK realizuje przedsięwzięcie o nazwie „Fonoteka Folkloru Regionalnego Ziemi Sądeckiej”, w ramach którego we własnym studiu nagrano ponad 100 płyt CD (głównie programy zespołów regionalnych i kapel, ale też kolędy i pastorałki, chóry i orkiestry dęte). Od 2012 roku PMDK prowadzi profesjonalną dokumentację etnomuzyczną najstarszych muzyków ludowych Sądecczyzny (wywiady, nagrania utworów muzycznych w formie elektronicznej, transkrypcja, zdjęcia). Do tej pory w archiwum PMDK zgromadzono kilkanaście takich wywiadów i nagrań (planowana jest ich publikacja), które przeprowadzono ze skrzypkami, trębaczami, klarnecistami, heligonistami i śpiewakami ludowymi. Poza takimi działaniami, mającymi na celu zachowanie oraz popularyzowanie lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego, PMDK prowadzi również, oczywiście, swoją działalność statutową, polegającą przede wszystkim na szkoleniu dzieci

i młodzieży, a także organizowaniu dla nich na szczeblu powiatowym oraz wojewódzkim przeglądów, konkursów i festiwali muzycznych, tanecznych, wokalnych, teatralnych, plastycznych.

Do innych zadań z zakresu ochrony dziedzictwa kulturowego realizowanych w powiecie nowosądeckim należą: współorganizowanie – z samorządowymi instytucjami kultury szczebla gminnego i wojewódzkiego – cyklicznych regionalnych i ponadregionalnych prezentacji artystycznych, takich jak: Powiatowy Przegląd Grup Kolędniczych „Sądeckie Kolędowanie”, Ogólnopolskie Spotkania Dziecięcych i Młodzieżowych Grup Kolędniczych „Pastuszkowe Kolędowanie”, Konkurs Muzyk, Instrumentalistów, Śpiewaków Ludowych i Druzbów Weselnych „Druzbacka”, Sądecki Jarmark Regionalny. Osobom wyróżniającym się w ochronie, tworzeniu, upowszechnianiu i wspieraniu kultury lokalnej i regionalnej Rada Powiatu Nowosądeckiego nadaje odznakę honorową „Zasłużony dla Ziemi Sądeckiej” (dotychczas podjęto prawie 200 takich uchwał), a Starosta Nowosądecki przyznaje nagrody honorowe w postaci „Jabłka Sądeckiego” oraz nagrody finansowe. W ten sposób samorząd powiatu nowosądeckiego nadaje realny kształt postulatowi sformułowanemu w Rekomendacji UNESCO z 1989 roku o ochronie folkloru i sztuki ludowej. Włącza się również w realizację zadań związanych z Konwencją UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Jeżeli chodzi o działania związane z ochroną dóbr tzw. kultury materialnej, to od 2000 roku powiat nowosądecki dofinansowywał prace konserwatorskie, restauratorskie lub roboty budowlane prowadzone przy zabytkach (wpisanych do rejestru zabytków) położonych na terenie powiatu nowosądeckiego (renowacja zbiorów muzealnych, konserwacja obrazów, malowideł ściennych w kościołach, ich zabezpieczenie przeciwpożarowe, a także zahamowanie procesów degradacji ruin zabytkowych obiektów i doprowadzenie do poprawy stanu ich zachowania). W 2006 roku Rada Powiatu Nowosądeckiego podjęła uchwałę o wydzieleniu w budżecie powiatu osobnej puli środków i ustaleniu zasad udzielania dotacji – przydzielanych w ramach konkursu ofert – na ten cel. Od tego czasu dofinansowano ponad 60 takich zadań, na łączną kwotę sięgającą 500 tys. zł. Zgodnie z Ustawą z dnia 23 lipca 2003 roku o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (Dz.U. 2003, nr 162 z późn. zm.) starosta nowosądecki – na wniosek wojewódzkiego konserwatora zabytków – ustanowił kilku społecznych opiekunów zabytków, których docelowo ma być co najmniej 16 (po jednym w każdej z gmin). Wnioskowano o uhonorowanie kilku osób zasłużonych w sprawowaniu opieki nad zabytkami odznaką „Za opiekę nad zabytkami”. Podjęto wstępne działania mające na celu stworzenie powiatowej ewidencji obiektów o zabytkowym charakterze, w której oprócz zabytków już wpisanych do rejestru znalazłyby się te dotąd nieewidencjonowane. Niestety, wbrew art. 87 ust. 1 wymienionej ustawy, do tej pory nie udało się Zarządowi Powiatu sporządzić powiatowego programu opieki nad zabytkami.

W zachowywaniu i upowszechnianiu dziedzictwa kulturowego Sądecczyzny – zgodnie z deklaracją zawartą w *Karcie kultury sądeckiej* – Rada Powiatu Nowosądeckiego współdziała z innymi jednostkami samorządu terytorialnego oraz organizacjami i stowarzyszeniami statutowo zajmującymi się ochroną, animacją i popularyzacją dóbr kultury. W ramach corocznie ogłaszanych – zgodnie z Ustawą z dnia 24 kwietnia 2003 roku o działalności pożytku publicznego i wolontariacie (Dz.U. 2003, nr 96 z późn. zm.) – otwartych konkursów ofert na realizację zadań publicznych powiatu nowosądeckiego przez uprawnione podmioty w dziedzinie kultury i ochrony dziedzictwa narodowego wspierane są m.in. zadania z zakresu: ochrony dziedzictwa regionalnego i narodowego oraz kultury ludowej, upowszechniania sztuki regionalnej, przedsięwzięć społeczno-kulturalnych służących kultywowaniu tradycji regionalnych i narodowych. Dofinansowywane są periodyki („Almanach Łącki”, „Almanach Muszyński”, „Almanach Sądecki”) oraz publikacje zwarte. Po nowelizacji ustawy w 2010 roku (tekst jednolity Dz.U. 2010, nr 234, poz. 1536), każdego roku Rada Powiatu Nowosądeckiego podejmuje uchwały w sprawie programu współpracy powiatu nowosądeckiego z organizacjami pozarządowymi, a także uchwała regulamin określający tryb postępowania o udzielanie dotacji związanych z wykonywaniem zadań określonych tą ustawą, sposobu ich rozliczania oraz kontroli wykonywania zleconego zadania. W okresie od 2008 do 2013 roku wydatki budżetu powiatu na dotacje, przyznawane w drodze konkursu dla organizacji pozarządowych oraz w trybie pozakonkursowym, przekroczyły kwotę 400 tys. zł. Ogólnie rzecz ujmując, wydatki budżetu powiatu nowosądeckiego w dziale 921 – Kultura i ochrona dziedzictwa narodowego, corocznie wzrastały: od niespełna 90 tys. zł w 1999 roku, do prawie 600 tys. zł w 2013 roku.

W zaktualizowanej „Strategii rozwoju powiatu nowosądeckiego na lata 2011–2020” w dziale „Kultura i ochrona dziedzictwa kulturowego” jako zadania priorytetowe zapisano m.in.: wspieranie odnowy i renowacji zabytkowych obiektów na terenie powiatu oraz rewitalizację zabytków; wspieranie działań celem zachowania zasobów dziedzictwa kultury i historii regionu; ochronę i promocję dziedzictwa kulturowego powiatu. Zarazem pojawiają się obawy o ochronę i upowszechnianie lokalnego, regionalnego i narodowego dziedzictwa kulturowego w przyszłości, wynikające z tego, że w projekcie funduszy spójności Unii Europejskiej na lata 2014–2020 instytucje oraz infrastruktura kultury zostały znacznie ograniczone w porównaniu z uregulowaniami dotyczącymi europejskich funduszy rozwoju regionalnego obowiązującymi w kończącym się okresie. Europejscy politycy i urzędnicy dążą do stworzenia „narodu europejskiego”. W walce o zachowanie naszej tożsamości, której fundamentem są pamięć oraz własne dziedzictwo kulturowe, coraz większą rolę będą musiały odgrywać samorządy terytorialne wszystkich szczebli.

Marek Rembierz

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

O kulturowym dziedzictwie wypasania owiec i symbolice pasterskiej oraz o kunszcie kucharskim i dobrym smaku

Abstract: A great culture-creating event “The Carpathian Sheep Graze – Transhumance 2013”, organized with due respect for pastoral tradition, and “Lamb Meat Feast” in Ustroń are examples of restitution and popularization of the cultural heritage of sheep farming and pastoral symbolics. Both events appeal to very deep layers of tradition, which raise reflection on culture-creating aspects of sheep farming (one of the oldest forms of agricultural economy), on the signs of pastoral customs and symbolics, and on culinary traditions. Pastoral elements still seem to be present in modern culture, especially in the religious symbolic imagination. However, most frequently there is no direct presence of sheep and shepherds, which might make them only a “relic” of the past.

Key words: cultural heritage, pastoral tradition, Lamb Meat Fast, The Carpatian Sheep Graze

Kto ma owce, ten ma co chce
(powiedzenie ludowe)

Wszechobecne dziedzictwo kulturowe jest nieodmiennie powodem zachwytu, afirmacji, dumy, lamentu lub nienawiści. Jest ono immanentnym składnikiem wewnętrznego świata każdego człowieka, grupy etnicznej, społeczności lokalnej, narodu. Jest zbiorem otwartym i nigdy niedookreślonym. [...] Otacza nas od momentu naszych narodzin, albo lepiej – swoimi narodzinami, wpisujemy

się w określone dziedzictwo. Dorastając, pisząc własną historię, możemy je negocjować, [...], ale nigdy w pełni się od niego nie uwalniamy – brak jakiegokolwiek kulturowego punktu odniesienia oznaczałby zaprzeczenie własnego człowieczeństwa¹.

„Redyk Karpacki – Transhumance 2013”², wielkie transgraniczne wydarzenie kulturotwórcze, zorganizowane z szacunkiem, wręcz z pietyzmem dla tradycji pasterskiej i zarazem z dużym rozmachem, oraz ustrońskie „Święto baraniny”, odbywające się w bardziej lokalnej skali, acz także międzynarodowe, są aktualnymi przykładami restytuowania³ i upowszechniania dziedzictwa kulturowego w kontekście współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej i globalizacji. Oba te wydarzenia (choć nie tylko one) odwołują się do głębokich warstw tradycji. Skłaniają – przyjmując różne punkty widzenia – do zastanowienia się nad wieloaspektową obecnością w przestrzeniach kultury wypasania owiec jako jednej z najstarszych form gospodarowania rolniczego, obyczajowości i symboliki pasterskiej oraz zwyczajów i upodobań kulinarnych⁴. Te elementy w pewnej mierze wciąż funkcjonują w przestrzeni współczesnej kultury i wyobraźni symbolicznej, zwłaszcza

¹ Ł. G a w e ł: *Zarządzanie dziedzictwem kulturowym – w stronę nowej metodologii*. „Problemy Zarządzania”, T. 11: 2013, nr 4 (44), s. 87–100; http://pz.wz.uw.edu.pl/sites/default/files/artykuly/pz_4_2013_gawel.pdf [data dostępu: 23 IX 2014].

² Zob. dokumentację: <http://www.redykkarpacki.pl/> [data dostępu: 23 IX 2014].

³ Owo „restytuowanie przeszłości” obejmuje przede wszystkim współczesne konwencje kulturowe, w których odgrywa się „restytuowanie” jako forma indywidualnych i zbiorowych doznań (przeświadczeń i przeżyć). Nie jest to rzeczywisty „powrót do źródeł”, który retorycznie się deklaruje, aby wzmocnić jego siłę kulturowej ekspresji. W dyskusji nad tym tekstem trafne pytania postawił dr hab. prof. UŚ Jan Kajfosz: „Co jest w kontekście przemian kulturowych powrotem do tradycji w większym stopniu – *powrót do rzekomo swojskiej baraniny czy napływ rzekomo obcej mody na wegetarianizm?* Nie umiem odpowiedzieć, bo żadna z wymienionych opcji nie restytuuje świata minionego, lecz każda na swój sposób kreuje coś, co jest do niego w innym sensie podobne. Jeśli założyć, że jeszcze na początku XX w. znaczna część ludności na tych terenach z przyczyn materialnych nie spożywała mięsa (sprzedawanego ‘masorzowi’, żeby mieć w ogóle jakieś pieniądze), to ma się do tego stanu bardziej zbliżyć powrót do *swojskiej baraniny*, czy raczej napływ obcej mody na strawę jarską?”. Zob. analityczne studium J. K a j f o s z: *Folklorystyczna uroczystość, czyli o pewnym kognitywnym mechanizmie budowania historycznej potęgi chłopu* [w druku].

⁴ Zob. K. M o s z y ŋ s k i: *Ludy pasterskie: ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*. Kraków 1953 (wyd. 2. Cieszyń 1996). Włodzimierz Antoniewicz (1893–1973) zainicjował i redagował (w latach 1959–1970) tomy z serii: „Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala”. W tomach tych przedstawiono wyniki badań dotyczących fizjografii i geografii pasterstwa Tatr polskich i Podhala, pastwisk podgórskich i górskich, hodowli owiec i bydła, historii i organizacji pasterstwa oraz słownictwa i nazewnictwo pasterskiego, budownictwa pasterskiego w Tatrach polskich i na Podhalu, pasterzy tatrzańskich i ich sztuki, folkloru pasterskiego, ikonografii i bibliografii pasterstwa Tatr polskich i Podhala. W tomach tych W. Antoniewicz opublikował również własne rozprawy dotyczące dziejów badań pasterstwa górskiego w Polsce, zabudowy pasterskiej, baczówek, szałasów mieszkalnych i produkcyjnych oraz szop pasterskich, góralskiej sztuki plastycznej pasterzy Podhala i Tatr Polskich. Zob. też B. K o p c z y ŋ s k a - J a w o r s k a: *Dyskusyjne problemy syntezy badań nad pasterstwem wysokogórskim*. „Etnografia Polska” 1981, T. 25, z. 2, s. 85–96.

w sferze religijnych obrazów i pojęć, choć zazwyczaj nie ma dziś – tak jak to dawniej bywało – bezpośredniej, namacalnej obecności owiec i pasterzy, co może czynić z nich jakby „obiekt skansenu” i „relikt” minionych epok.

Współcześnie – nie tylko w środowisku miłośników dawnych tradycji i obyczajów lub wśród badających je etnologów i antropologów kultury – coraz częściej można spotkać powtarzane z przekonaniem dawne powiedzenie ludowe: „Kto ma owce, ten ma co chce”. Z niejakim zdziwieniem można stwierdzić, że po wpisaniu go w internetową wyszukiwarkę pojawia się wiele całkiem aktualnych informacji. Oto np. redakcja rolnicza TVP podaje (9 maja 2014) wiadomość z audycji „Agrobiznes”:

Kto ma owce, ten ma co chce – tę starą prawdę przypomnieli sobie mieszkańcy wsi Haćki koło Bielejki Podlaskiej. Uznali, że do krajobrazu ich drewnianej ulicówki najbardziej będą pasowały nieduże, szare i czarne owce tradycyjnej rasy – czyli „wrzosówki”. Na razie stado jest nieduże, ale perspektywiczne. Tym bardziej, że owce są wspólne, a wypasem zajmuje się miejscowe towarzystwo „Haj”⁵.

Wcześniej (6 kwietnia 2008) na oficjalnym portalu województwa śląskiego („Śląskie. Pozytywna energia”) zamieszczono wiadomość opatrzoną nagłówkiem: „Kto ma owce, ten ma co chce. Wkrótce to powiedzenie górali może zyskać na aktualności”, dotyczącą realizacji programu „Owca Plus”⁶. Podejmuje się coraz więcej systematycznych działań na rzecz wytworzenia takiej sytuacji, w której sprawdzi się dawne porzekadło „Kto ma owce, ten ma co chce”. Pod tym samym tytułem (w ramach programu „Owca Plus”) nakręcono film promujący owczarstwo i kulturę pasterską w Beskidzie Śląskim i Beskidzie Żywieckim⁷. W te działania promocyjne wpisują się również „Redyk Karpacki” i „Święto baraniny”. Choć nie brakuje informacji o problemach hodowców owiec, przewrotnie zatytułowanych „Kto ma owce, ten ma... kłopot”, jak na pierwszej stronie „goral.info.pl” (10 kwietnia 2014), dwutygodnika dla powiatów nowotarskiego i tatrzańskiego:

Kiedyś przysłowie mówiło ‘kto ma owce, ten ma co chce’, dziś czasy się zmieniły i ten kto ma owce ma nad sobą masę biurokracji i restrykcyjne wymogi narzucone przez państwo. Nie dziwne więc, że z każdym rokiem na Podhalu liczba tych zwierząt obniża się⁸.

⁵ <http://www.tvp.pl/informacje-rolnicze/aktualnosci/kto-ma-owce/15130457> [data dostępu: 23 IX 2014].

⁶ https://slaskie.pl/strona_n.php?jezyk=pl&grupa=10&art=2524&id_menu= [data dostępu: 23 IX 2014]. W tym tekście przywołano jakby programową deklarację Piotra Kohuta: „Nie ma prawdziwego górala bez owiec. Program to zachęta do kultywowania tradycji kulturowej. Sukcesem będzie, gdy mieszkańcy Śląska i kraju będą przyjeżdżać i kupować produkty z owcy i nie będziemy musieli jagnięciny eksportować. Zachowując dziedzictwo kulturowe w Beskidach, zachowujemy dziedzictwo i różnorodność całych Karpat”.

⁷ <http://vod.com.ng/en/video/f0V57VSTLSI/KTO-MA-OWCE-TEN-MA-CO-CHCE> [data dostępu: 23 IX 2014].

⁸ <http://www.goral.info.pl/gazeta/33.pdf> [data dostępu: 23 IX 2014]

Tych interwencyjnych i ostrzegawczych tekstów nie należy lekceważyć, gdyż sygnalizują rzeczywiste problemy, którym trzeba skutecznie zaradzić, aby owczarstwo mogło się rozwijać.

„Redyk Karpacki” nawiązuje do tradycji wędrowek wołoskich pasterzy⁹. Ukazuje elementy wspólne obyczajów i sposobu gospodarowania – zwłaszcza pasterstwa – wśród mieszkańców Karpat. Szlak wędrowki pasterzy z 300 owcami – od 11 maja do 14 września 2013 roku – wiódł przez państwa karpackie: Rumunię, Ukrainę, Polskę, Słowację i Czechy. Organizatorzy Redyku Karpackiego za jego cele szczegółowe uznali: promocję kultury i tradycji karpackich oraz produktów regionalnych, intensyfikację współpracy samorządów, wyeksponowanie walorów przyrodniczych, ekologicznych, kulturowych, zdrowotnych, turystycznych i geograficznych, integrację społeczności pasterskich w górach i wytyczenie szlaku turystyki kulturowej¹⁰. Pomysłodawcami i animatorami Redyku Karpackiego byli Piotr Kohut i Józef Michałek. Zadbali oni o to, aby uczestnicy i obserwatorzy Redyku nie tylko zwracali uwagę na owce i pasterstwo jako dziedzinę gospodarki, ale również – a może w szczególności – mieli na względzie dziedzictwo symboli, ideowy i kulturotwórczy wymiar redyku. Wędrowkę rozpoczętą w Rotbav w Rumunii (dziennie około 15 km, ogółem około 1 200 km) P. Kohut komentuje:

Idziemy więc od Rumunii po Czechy. Wędrowka staje się ważnym składnikiem ludzkiego życia, trochę jak pielgrzymka. Człowiek dzięki niej uwalnia się od przywiązania do własności, całej tej dzisiejszej manii posiadania. Tak naprawdę jesteśmy przecież w życiu wędrowcami – i to pasterstwo jest też symbolem. To nie chodzi tylko o owce, ale o sposób na życie¹¹.

Redyk 14 września 2013 roku dotarł do skansenu Muzeum Wałaskiego (Valašské Muzeum v Přírodě) w Rožnově pod Radhoštěm. Przechodząc przez regiony i miejscowości Karpat, miał być „impulsem do refleksji i pretekstem do

⁹ Zob. A. Kowalska-Lewicka: *Gospodarka szalańska i pasterstwo w Karpatach – dziedzictwem kulturowym Wołochów*. W: *Wołoskie dziedzictwo w Karpatach*. Red. I. Skrzyżala. Istebna 2007, s. 23–26; I. Czamańska: *Wołosi w Europie, Wołoskie dziedzictwo w Karpatach*. W: *Wołoskie dziedzictwo...*, s. 27–36; J. Dubravská, E. Gyarmathy: *Historia i współczesność słowackiego owczarstwa od czasów wołoskiej kolonizacji, Wołoskie dziedzictwo w Karpatach*. W: *Wołoskie dziedzictwo...*, s. 37–42; J. Kuchtik: *Chów owiec na Morawie Wołoskiej – przeszłość i teraźniejszość*. Przeł. I. Skrzyżala. W: *Wołoskie dziedzictwo...*, s. 60–66; J. Łach: *Kamienne szopy pasterskie jako ginący element krajobrazu Beskidu Małego*. „Kultura i Historia”. <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/2384> [data dostępu: 23 IX 2014].

¹⁰ <http://www.redykkarpacki.pl/index.php?menu=redyk-opis-redyku&j=POL> [data dostępu: 23 IX 2014].

¹¹ AŚS.: *Idzie pasterz, idą owce...* „Gość Bielsko-Żywiecki”, 7 VII 2013, s. VII. O zakończeniu Redyku Karpackiego pisze A. Świeży-Sobel: *Redyk Karpacki zakończony*. „Gość Bielsko-Żywiecki”, 14 IX 2013, <http://bielsko.gosc.pl/doc/1705614.Redyk-Karpacki-zakonczoney> [data dostępu: 23 IX 2014].

całej serii organizowanych na trasie [...] imprez popularyzujących kulturę pasterską”¹².

Dzięki takim wydarzeniom jak Redyk Karpacki pasterstwo owiec, które przestało być naturalną częścią środowiska kulturowego i gospodarki, onegdaj wydatnie formując sferę symboliczną i zespoloną z kształtowaniem doniosłych egzystencjalnie przekonań (m.in. religijnych), jest na nowo i z uwzględnieniem kontekstu współczesnej cywilizacji uobecnianie w „prawie” źródłowej postaci. Oczywiście, dawna codzienność pasterska dzisiaj podana została w bardziej „odświętnej szacie”. Pojawiają się również związane z owczarstwem – niejako na nowo przetarte – szlaki dziedzictwa kulturowego¹³. Dość dobitnie akcentuje się bowiem nie tylko wymiar gospodarczy, ale także treści symboliczne i ideowe przesłanie pasterskiej wędrówki oraz wypasania owiec, gdyż nie ma innego sposobu zbliżania się do „źródeł”.

„Święto baraniny”, czyli Międzynarodowe Mistrzostwa Polski w Podawaniu Baraniny, dotychczas odbyły się – w cyklu rocznym – 8 razy (8. edycja w Ustroiniu 10 lipca 2013 roku). Głównym organizatorem święta jest Gromada Górali na Śląsku Cieszyńskim pod przewodnictwem jej prezesa, zwanego „Wielkim Zbójnikiem”, Jana Sztefka, przy aktywnym współudziale folklorysty i znawcy obyczajów Śląska Cieszyńskiego, prof. dr. hab. Daniela Kadłubca¹⁴. To wydarzenie organizowane jest we współpracy z innymi stowarzyszeniami i instytucjami. W 2012 i 2013 roku w ramach „Święta baraniny” odbyły się sympozja naukowe, prowadzone przez prof. dr. hab. Bronisława Borysa¹⁵ z Instytutu Zootechniki Państwowego Instytutu Badawczego (Zakład Doświadczalny Kołuda Wielka). W multidyscyplinarnym gronie spotkali się przedstawiciele nauk rolniczych w zakresie

¹² Ibidem. Zob. J. Środulska-Wielgus: *Kształtowanie krajobrazu poprzez zrównoważoną turystykę kulturową na przykładzie idei szlaku kultury wołoskiej*. „Teka Kom. Arch. Urb. Stud. Krajobr. – OL PAN” 2012, VIII/2, s. 120–135.

¹³ Zob. Ł. Gawęł: *Szlaki dziedzictwa kulturowego – definicje, potencjał, zarządzanie*. W: *Szlaki kulturowe w Europie. Organizacja, promocja, zarządzanie*. Red. T. Studzieniecki. Pelplin 2013, s. 15–32; Ł. Gawęł: *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*. Kraków 2011. Łukasz Gawęł zauważa: „[...] szlaki kulturowe są fenomenem, którego nie da się opisywać jedynie racjonalnym językiem zarządzania. Tworzą je przecież zazwyczaj miejsca związane z przeszłością, oddziałujące na ludzką wyobraźnię, pamięć, uczucia. Dlatego za wszelką cenę trzeba chronić ich klimat, nastrój, jaki budują, ulotne momenty nierzeczywistości, przenoszące nas w odległe czasy. Z tego powodu proces zarządzania szlakiem nie może być prowadzony wyłącznie przez sprawnych menedżerów, konieczna jest współpraca pasjonatów, entuzjastów, pracujących razem na rzecz wspólnego dobra”. Ł. Gawęł: *Zarządzanie Szlakiem Architektury Drewnianej w kontekście procesu profesjonalizacji szlaków kulturowych*. „Turystyka Kulturowa” 2011, nr 1, s. 17. www.turystykakulturowa.org [data dostępu: 23 IX 2014].

¹⁴ Zob. K.D. Kadłubiec: *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*. Czeski Cieszyń 1987.

¹⁵ Zob. B. Borys, M. Milerski, R. Niżnikowski: *Promocja mięsa owczego*. Cz. 1: *Jak to się robi w naszych górach... i w Czechach*. „Wiadomości Zootechniczne”, T. 51: 2013, nr 2, s. 87–96.

zootechniki i bioinżynierii, zajmujący się badawczo hodowlą owiec, przedstawiciele humanistyki: etycy, antropolodzy i semiotycy kultury, hodowcy i producenci (m.in. ze Stowarzyszenia Rzeźników i Wędliniarzy Rzeczypospolitej Polskiej), kucharze i znawcy kucharskiego kunsztu, a także historycy i miłośnicy tradycji ziem górskich.

Istotny jest również edukacyjny wymiar takich działań, jak Redyk Karpacki i „Święto baraniny”, stanowią one bowiem także okazję do propagowania krajoznawstwa oraz podjęcia związanej z nim edukacji kulturalnej i regionalnej¹⁶. Uczestnictwo w nich może wyraźnie przyczynić się do kształtowania pożądanych postaw i przekonań¹⁷, otwartych na aksjologiczne przesłanie dziedzictwa kulturowego, na odkrywanie, zachowanie i pomnażanie wartości tego dziedzictwa we współczesnym kontekście cywilizacyjnym.

Odkrywanie sensu kultury i jej współtworzenie w kontekście świata przyrody

„Redyk Karpacki – Transhumance 2013” i „Święto baraniny” jako mające różne aspekty wydarzenia kulturalne odwołują się – każde na swój sposób – do wielu dopełniających się elementów tradycji kulturowej i gospodarczej¹⁸. Nawiązują do uwarunkowanej środowiskiem przyrodniczym i mającej długą, sięgającą kilku tysięcy lat historię hodowli zwierząt, do związanych z hodowlą, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, umiejętności, obyczajów i obrzędów (zalicza się do nich w Karpatach m.in. ogień watry) oraz wyobrażeń i metafor, do sposobu zagospodarowania przestrzeni wiążącego się z wymogami hodowli, co dotyczy zwłaszcza trudnej do zagospodarowania przestrzeni górskiej i techniki prowadzenia owczarstwa górskiego, do charakterystycznych postaci i funkcji, (wśród nich bacy jako doświadczonego pasterza, przewodzącego zespołowi juha-

¹⁶ Zob. dociekania Kazimierza Denka dotyczące wychowawczych i kulturotwórczych funkcji krajoznawstwa oraz związanej z nim edukacji. K. D e n e k: *Filozofia życia*. Poznań 2012 (zwłaszcza: rozdział II: *Krajoznawstwo i turystyka w kontekście nauki*, s. 83–97; rozdział V: *Wycieczki, które uczą i wychowują*, s. 147–165; rozdział VII: *Wakacyjne wędrówki*, s. 185–217; rozdział IX: *Animatory krajoznawstwa i turystyki*, s. 247–290; rozdział X: *O pełniejsze wykorzystanie walorów krajoznawstwa w wychowaniu dzieci i młodzieży*, s. 291–308).

¹⁷ E. O g r o d z k a - M a z u r: *Wychowanie dziecka do wielokulturowości – edukacyjne konteksty kultury regionalnej i globalnej*. W: *Edukacyjne konteksty procesów globalizacji*. Red. W. K o j s, Ł. D a w i d. Cieszyn 2001, s. 103–117.

¹⁸ Ta wielość elementów kultury związanych z pasterstwem była m.in. przedmiotem obrad II Międzynarodowej Konferencji Pasterskiej „Dziewięć Sił Karpackiej Przyrody” (Zawoja, 28 maja 2014). zob. http://www.karpatylacza.pl/images/Program_20_05.pdf [data dostępu: 23 IX 2014].

sów pilnujących wypasającego się stada), do wytworów i preferencji kulinarnych (kunsztu kucharskiego i „sekretnów kuchni”) oraz do osobliwości regionalnych wyrażanych w muzyce i pieśni, w porzekadłach i przypowieściach, w symbolice ludowego rękodziela.

Dążenie do odrodzenia się w Polsce tradycji pasterskich w rejonach górskich wiąże się także z wyrażaniem przekonań i praktykowaniem obyczajów religijnych, czego przykładem jest m.in. tradycja wiosennego redyku w sanktuarium w Ludźmierzu na dzień św. Wojciecha¹⁹ oraz obecność karpackich baców na czele warszawskiego Orszaku Trzech Króli²⁰. Zarazem może wystąpić sprzężenie zwrotne: religijna symbolika i religijna siatka pojęciowa (kategorie porządkujące obraz świata) mogą uzyskać wzmocnienie przez kontakt z aktualnie kultywowaną działalnością pasterską, przywoływaną jedynie z zamierzchłej – jakby tylko mitycznej – przeszłości. Również z tych racji religijne pojmowanie roli pasterza i religijna interpretacja obrazu owcy (będącej pod opieką pasterza) wymagają bardziej szczegółowego uwzględnienia w prowadzonej tu refleksji nad dziedzictwem kulturowym wypasania owiec i symboliką pasterską oraz nad kunsztem kucharskim i dobrym smakiem.

Śledząc przemieszczający się „Redyk Karpacki – Transhumance 2013” i obchodząc „Święto baraniny”, można zwrócić uwagę na różnorodność czynników tworzących kulturę i „splot” procesów kulturotwórczych. Wytworzyło się bowiem wysublimowane dziedzictwo symboli i metafor związanych z owcami i pasterstwem. Te treści symboliczne, kształtowane przez wieki, są głęboko osadzone w używanych do dziś zwrotach językowych i w funkcjonującej też współcześnie ikonosferze, w jej imaginarium. Co więcej, niczym zdrożnym nie jest nawiązanie do dobrze ugruntowanych w tradycji „pasterskich” symboli i „owczych” obrazów w promocji marketingowej jagnięciny i baraniny – promocji niezbędnej, aby „przebić się” do konsumentów na wysoce konkurencyjnym rynku produktów żywnościowych z informacją o walorach owczego mięsa i innych owczych wyrobów. Dzięki odpowiedniej promocji, jeśli tylko będzie ona uwrażliwiona na wartości i znaczenia niesione przez kulturowe dziedzictwo i sferę symboli, można przypomnieć również o naturalnym niejako wpisaniu się hodowli owiec i pasterstwa w krajobraz kulturowy, w wyobraźnię religijną, w obyczaje ludowe, w teksty podań i przyspiewek, także w wyroby rzemieślnicze i powielane w nich motywy.

Pochodzący z łaciny termin „kultura”²¹ wiąże się z uprawą roli, czyli umiejętnością takiego postępowania z obrabianą ziemią, takiego jej zagospodarowania, aby wydawała ona – mimo różnorodnych przeszkód – pożądany plon. Choć w pojęciu kultury – mającym starożytne pochodzenie i funkcjonującym współcześnie – nie chodzi o uprawę ziemi, ale przede wszystkim o „uprawianie

¹⁹ <http://www.karpatylacza.pl/aktualnosci/35-redyk-w-ludzmierzu> [data dostępu: 23 IX 2014].

²⁰ <http://www.karpatylacza.pl/aktualnosci/67-orszak-trzech-kroli> [data dostępu: 23 IX 2014].

²¹ Zob. omówienie i systematyzację różnych sposobów rozumienia kultury w: A. Kłossowska: *Socjologia kultury*. Warszawa 1983.

ludzkiej duszy”, czyli właściwe i systematyczne kształtowanie swoistych zdolności człowieka, mających go wyróżniać spośród świata przyrody. Jednak źródłowy związek słowa „kultura” z uprawą ziemi wskazuje na coś istotnego dla procesów kulturotwórczych, dokonują się one bowiem zawsze w danym środowisku przyrodniczym (m.in. w określonym biologicznie środowisku ludzkiego ciała i w relacjach między tymi ciałami), narzucającym jakieś ramy tym procesom i stawiającym określone wymagania człowiekowi. Dzisiaj, w epoce foliowanego jedzenia, zbieranego ze sklepowej półki, łatwo odchodzi w niepamięć to, czym są – również czego wymagają – uprawa ziemi i hodowla zwierząt. Żyjemy częstokroć w złudzeniu, że kultura jako „zaspokajanie wyższych potrzeb” może być całkiem niezależna od umiejętności zmagania się z oporną rzeczywistością przyrody, aby wydała ona pożądaną plon.

Kulturę ujmuje się – jak czyni to Henryk Elzenberg (1887–1967) – jako proces, w którym dokonuje się „przekształcanie człowieka, a przez niego i świata, w kierunku coraz większej wartości”²². Problem uprawiania kultury w wymiarze duchowym jest także kwestią sytuowania się człowieka w kontekście innych zwierząt i praw ich zwierzęcego świata. Łączy się również z samorozumieniem człowieka jako istoty zanurzonej w konstytuującej go biologii, zarazem jakby przekraczającej (transcendującej) świat przyrodniczych determinant w stronę wolności, twórczości i wartości. Poetycko i dobitnie protest przeciw biologicznej redukcji człowieka wyraził Czesław Miłosz (1911–2004) w wierszu *O nierówności ludzi*: „To nieprawda, że jesteśmy mięso, / Które przez chwilę gada, rusza się, pożąda”²³. Swymi kulturotwórczymi dążeniami człowiek zaświadcza, że jest czymś więcej niż tylko chwilowo ożywionym „mięsem” i nie chce poddać się całkowitemu unicestwieniu. W *Książeczce o człowieku* Roman Ingarden (1893–1970) stawia dramatycznie wyartykułowane pytania o tożsamość osobową człowieka:

Czymże jestem ja, który gdzieś kryję się „poza” moimi przeżyciami, a jednak w nich „żyję”, [...], w nich osiągam wyrazistość mego bytu, w nich dochodzę do zbudowania samego siebie? Czymże jestem ja, nie ów kawał mięsa i kości, lecz ja z krwi i kości moich wyrastający, człowiek działający?²⁴.

Poszukując odpowiedzi na te zasadnicze dla ludzkiego samorozumienia pytania, R. Ingarden ukazuje zmagania człowieka, który żyje „na skraju” świata przyrodniczego, wyrasta z niego, ale także przerasta go wysiłkiem ducha, tworząc ludzkie wartości i rozwijając swe człowieczeństwo. Człowiek żyje zarazem „na skraju” świata wartości – zbliża się jedynie na sporą odległość do wartości wysokich i idealnych.

²² H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Toruń 2002, s. 245.

²³ Cz. Miłosz: *To*. Kraków 2000, s. 68.

²⁴ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 68.

Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc „w domu”. Chcąc się na skraju tym utrzymać, pętany wciąż od nowa przez bezwład świata fizyko-biologicznego i ograniczany jego naturą w swych możliwościach [...], wydobywa człowiek z siebie moc twórczego życia i otacza się nową rzeczywistością²⁵.

W dyskusji nad zagadnieniem „Człowiek i Przyroda” (XII Międzynarodowy Kongres Filozofii w Wenecji w 1958 roku) R. Ingarden dopowiadał:

Człowiek istnieje i żyje na granicy dwu istot różnych z których tylko jedna zdaje się stanowić jego człowieczeństwo, a druga – niestety jakby realniejsza niż pierwsza – pochodzi z jego zwierzęcości i warunkuje tamtą. Człowiek znajduje się na granicy dwu dziedzin bytu: Przyrody i specyficznie ludzkiego świata, i nie może bez niego istnieć, lecz świat ten nie wystarcza dla jego istnienia i nie jest zdolny mu go zapewnić. Człowiek jest przeto zmuszony do życia na podłożu Przyrody i w jej obrębie, lecz dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem²⁶.

Do istotnego dla zrozumienia swoistości egzystencji człowieka problemu relacji zwierzęcość a człowieczeństwo R. Ingarden powrócił w swym wystąpieniu za tytułowanym *Nature humaine* w 1961 roku (XI Kongres Towarzystw Filozoficznych Języka Francuskiego w Montpellier):

Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiących w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada się z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć²⁷.

Temu, częstokroć dramatycznemu, zmaganiu o urzeczywistnianie człowieczeństwa „na skraju” dwóch różnych światów towarzyszą – czasem jako dobitnie wyrażona negatywna ocena, a czasem jako wypowiedź „na wesoło” – odniesienia i porównania ludzkich postaw oraz poczynañ do reszty świata przyrodniczego, a zwłaszcza do zachowań zwierzęcych.

Korzystając z obrazu cech różnych zwierząt, w języku potocznym i w refleksji moralnej wartościuje się ludzkie poczynania, zwłaszcza w ten sposób napiętnuje się przywary i słabości moralne. Odwołania do obrazu „barana” występują w opisie i ocenie ludzkich zachowań i postaw. Jako „zbaranienie” opisuje się reakcję na zaskakujące wieści i wyraziste opinie: ktoś „zbaraniał”, coś usłyszawszy. Do niegramotnego człeka zwykło się zdecydowanym tonem powiedzieć: „ty baranie!”, aby go pobudzić, zmobilizować do rozsądnego działania. A bezwolnych lu-

²⁵ Ibidem, s. 37.

²⁶ Ibidem, s. 17.

²⁷ Ibidem, s. 25. Problematykę swoistej (twórczej) aktywności człowieka w porównaniu z innymi zwierzętami podejmuje w swych analizach antropologiczno-aksjologicznych Andrzej Grzegorzczak (1922–2014). Zob. A. G r z e g o r c z y k: *Psychiczna osobliwość człowieka*. Warszawa 2003.

dzi, którzy sami nie potrafią się zorganizować, porównuje się do „stada baranów”, co sugeruje, iż ktoś z zewnątrz musi pełnić rolę „pasterza”, sprawującego nad nimi władzę i kierującego ich postępowaniem. Ciesząca się poważaniem współczesna polska filozof Barbara Skarga (1919–2009) zatytułowała swą książkę *Człowiek to nie jest piękne zwierzę* (Kraków 2007). Człowiek zdolny jest bowiem nie tylko do czynów moralnie prawych i szlachetnych, ale także do działań manifestujących jego głupotę oraz z premedytacją dokonane okrucieństwo. Przestrzega się jednak, że będący w użyciu zwrot „człowiek człowiekowi wilkiem” jest dość obraźliwy dla wilków. Te zwierzęta nie dopuszczają się wobec siebie takich czynów, do jakich zdolni są ludzie, zmieniający się w bestie. Do określenia ludzkiej podłości i zbrodni używa się terminu „bestialstwo”. Słowo „zezwierzęcenie” jest niestosowane do napiętnowania ludzkiego okrucieństwa, bo człowiek jako istota biologiczna przynależy do świata zwierząt.

Motywy pasterskie i obraz owcy w przestrzeni symbolicznej

„Redyk Karpacki – Transhumance 2013” i „Święto baraniny” – będące okazją do spotkań, a także wspólnej biesiady – odwołują się do właściwych dla kultury regionu tradycji hodowlanych i obyczajów kulinarnych²⁸. Te tradycje współtworzyły również symbolikę pasterza i owcy, bliską dawnemu sposobowi życia, gdy sałasze były pełne owiec, a sałasznicy zajmowali się ich wypasem. Każde z tych wydarzeń ma wyraźny kulturowy i kulturotwórczy wymiar, uprzytamnia także znaczenie symboliki skupionej wokół obrazu pasterza, owcy i stada.

Termin „symbol” pochodzi ze starożytnej greki, od słowa „symballein”, znaczącego „zbierać razem, zestawiać z sobą dwie części, które uprzednio zostały od siebie oddzielone, a połączone wskazują na to, iż stanowią one spójną całość”. Aby uzyskać znak potwierdzający zawartą umowę, przełamuje się coś na dwie części, gdyż ich ponowne zestawienie będzie poświadczać podjęte decyzje i zobowiązania. Akt ten – dzięki posiadaniu stosownego znaku (są nim dwie zestawialne połówki) – służy zachowaniu dającej się udokumentować łączności. W greckiej etymologii eksponuje się sytuację, w której uwidacznia się niejawną całość dzięki zestawianiu jej części. Nawiązując do tej etymologii („współokrucchu”), Stefan Czarnowski (1879–1937), badacz kultury, religioznawca i folklorysta, proponuje przyjęcie następującego ujęcia symbolu;

²⁸ Główne monety z dziejów owczarstwa na Śląsku Cieszyńskim w zwięzłym zarysie przedstawiono w: G. Michna, K. Węglarzy: *Postęp w rolnictwie Ziemi Cieszyńskiej*. Górk Wielkie [b.r.w.], s. 40–43; E. Molik, E. Wierzchoś, J. Gacek: *Pasterstwo karpackie jako świadectwo zachowania tożsamości regionalnej*. W: *Włoskie dziedzictwo...*, s. 43–49.

rzecz, która istnieje niezależnie od określonej całości, której jednak pojawienie się pociąga przypomnienie tej całości i tym samym wystarcza, aby całość reprezentować jako jej znak. Częstokroć zresztą będzie to rzecz – obojętnie czy materialna, czy idealna – której wyobrażenie skojarzyło się na stałe z określoną całością tak, iż można mówić z jednej strony o zrośnięciu się, z drugiej o przeniesieniu istoty całości na symbol²⁹.

W zjawisku funkcjonującym jako symbol przede wszystkim ma ujawniać się szczególnego rodzaju zdolność nakierowania ludzkiej uwagi i jej przeniesienia na nieobecną „całość”; ten moment „odsyłania do całości” i jej „uprzytomniania” ma wyróżniać symbol spośród innych elementów kultury.

Symbole, dzięki zawartej w nich treści, nie zatrzymują na sobie, ale przypominają o czymś (zazwyczaj o czymś ważnym) i jakby to sobą reprezentują. Są one zapośredniczonym sposobem poznawania i opisywania tego, co bezpośrednio nie jest dane ludzkiemu poznaniu. Będący znakiem symbol przez to, co jest w nim widoczne na pierwszym planie, odsyła do istotnej, acz nie wprost wyrażonej treści, która – dzięki symbolice – unaocznia się ludzkiej świadomości. Niektórzy twierdzą, iż przesłanie religijne, a zwłaszcza najważniejsze jego prawdy, mogą być komunikowane jedynie w sposób symboliczny. O człowieku powiada się, że jest *homo symbolicus* (*animal symbolicum*), istotą doświadczającą i przeżywającą treści symboliczne dziedziczone w kulturze, a także wytwarzającą te treści w zmaganiach z oporem świata materialnego. Dzięki funkcjonowaniu symboli w środowisku kulturowym człowiek może interpretować i próbować zrozumieć obecne w jego życiu doświadczenia egzystencjalne, również te naznaczone silnym zaangażowaniem uczuć oraz te graniczne, takie jak cierpienie, choroba i śmierć, niepoddające się w zadowalający sposób racjonalnemu wyjaśnieniu. Zarazem takie symbolotwórcze i mityzujące postępowanie, gdy nie podlega sceptycznej i krytycznej wobec niego kontroli rozumu, grozi popadnięciem w naiwną i jakby wszechwładną magię symboli, mogącą rościć sobie pretensje do totalnego (całościowego) ogarnięcia ludzkiego świata.

Słowniki symboli i obrazów biblijnych zawierają hasła „baran”, „baranek”, „owca”, „trzoda”, „pasterz” i „wełna”. Przekaz biblijny nasycony jest bowiem symboliką pasterza, owcy i stada. Tłumaczy się, że owcę uznano za symbol „pobożnej duszy”, bo postrzegano ją jako zwierzę pełne prostoty i cierpliwości. „Natomiast baran – jak stwierdza Manfred Lurker (1928–1990), prowadzący porównawcze badania nad symboliką – uchodził zawsze za uosobienie płodności. Egipski bożek pasterzy był przedstawiany jako mężczyzna z głową barana”³⁰. W wysublimowanej interpretacji idzie nie tylko o płodność fizyczną barana, ale także o płodność w wymiarze duchowym. W *Księdze Psalmów* Bóg ukazany jest jako troskliwy pasterz:

²⁹ S. Czarnowski: *Warunki społeczne zmiany znaczenia symbolów literackich* (1935). W: I d e m: *Studia z historii kultury*. T. 1. Warszawa 1956, s. 197; por. J.A. K ł o c z o w s k i: *Filozofia religii*. Kraków 1993, s. 90–98.

³⁰ M. Lurker: *Słownik symboli i obrazów biblijnych*. Poznań 1989, s. 21.

Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: orzeźwia moją duszę. Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach przez wzgląd na swoje imię. Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękne, bo Ty jesteś ze mną. Twój kij i Twoja laska są tym, co mnie pociesza (Ps 23,1–4).

W *Księdze Izajasza* przedstawiony został pokorny sługa Jahwe, który dręczony „nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony” (Iz 53, 7). W tym kontekście należy uwzględnić aspekt lingwistyczny – w języku aramejskim ten sam termin oznacza „sługę” i „baranka”³¹. Nowy Testament podejmuje i rozwija ten symboliczny wątek, gdyż w Jezusie upatruje się Sługę i Baranka, przywołując również tradycję owcy i baranka jako zwierząt służących kultycznym, prześlągalnym ofiarom.

W dawnych dziełach sztuk plastycznych oraz dawnych utworach muzycznych, zwłaszcza o tematyce religijnej, częstokroć występują motywy owcy, baranka, kłębka wełny i pasterza. Obecnie ta rozbudowana „barania” i „pasterska” symbolika oraz jej natężenie w sztuce stają się mało zrozumiałe. Dawniej wiązały się bowiem z codziennym doświadczeniem świata. Dobitym przykładem są treści kolęd i pastorałek (ich nazwa pochodzi od łacińskiego słowa *pastoralis*, czyli „pasterski”), w których rozbudowane motywy i obyczajowość pasterska odgrywają istotną rolę. „Ze sceną Bożego Narodzenia połączone jest ideowo wyobrażenie Zwiastowania pasterzom”³² – przypomina historyk sztuki sakralnej Zdzisław Kłiś (1955–2009), analizując motyw Bożego Narodzenia w sztuce średniowiecznej. „Niejednokrotnie pasterze, przyjmujący anielską nowinę o narodzinach Chrystusa, ukazani są z różnymi instrumentami muzycznymi w rękach”³³. Najbardziej rozpowszechnione teksty kolęd wyraźnie eksponują także wątek pasterski, który zaczerpnięty został z ewangelicznej opowieści oraz rozbudowany na podstawie doświadczeń i wyobrażeń kultury pasterskiej:

Anioł pasterzom mówił: Chrystus się wam narodził w Betlejem, nie bardzo podłym mieście. Narodził się w ubóstwie Pan wszego stworzenia (*Anioł pasterzom mówił*).

W nędznej szopie urodzony, Żłób Mu za kolebkę dano. Cóż jest, czym był otoczony? Bydło, pasterze i siano (*Bóg się rodzi*).

Bracia, patrzcie jeno, jak niebo goreje, Znać, że coś dziwnego w Betlejem się dzieje. Rzućmy budy, warty, stada, Niechaj nimi Pan Bóg włada, A my do Betlejem, a my do Betlejem, do Betlejem (*Bracia, patrzcie jeno*).

Cicha noc, święta noc, pastuszkowie od swych trzód biegną wielce zadziwieni, za anielskim głosem pieni, gdzie się spełnił cud (*Cicha noc, święta noc*).

Do szopy, hej pasterze, Do szopy, bo tam cud! (*Do szopy*).

³¹ Ibidem, s. 22.

³² Z. Kłiś: *Temat Bożego Narodzenia w polskiej sztuce średniowiecznej*. Kraków 1994, s. 104.

³³ Ibidem, s. 107.

Chrystus się rodzi, nas oswobodzi, Anieli grają, Króle witają, Pasterze śpiewają, bydłeta kłękają, Cuda, cuda ogłaszają (*Dzisiaj w Betlejem...*).

Mówią do pasterzy, którzy trzód swych strzegli, Aby do Betlejem czym prędzej pobiegli, Bo się narodził Zbawiciel, wszego świata Odkupiciel, Gloria, gloria... (*Gdy się Chrystus rodzi...*).

Te teksty budują liryczną narrację o postawie i usposobieniu pasterzy czuwających przy powierzonym im stadzie, dzięki czemu są oni wybrani i wezwani jako pierwsi do spotkania z „dobrą nowiną”; a dzieje się tak, mimo iż swą profesją – oddalającą ich od ludzkich siedzib i cechującego je ładu – lokują się na granicy cywilizowanego świata oraz rytmem swej pracy (stróżowania) sytuują się na granicy dnia i nocy (jakby po stronie nocy). Warto przyswoić sobie znaczenie symboliki owcy i pasterza, aby ważne dzieła sztuki plastycznej i kultury muzycznej nie były współcześnie jedynie zagadkowym przesłaniem z minionej kultury. Jeśli ze zrozumieniem chce się uczestniczyć w dziedzictwie kultury duchowej i sfery symbolicznej, to trzeba samemu zobaczyć, jak w rzeczywistości wypasa się żywe owce, i zapoznać się z obyczajami pasterskimi³⁴.

Rozpatrując i porównując pochodzące z różnych okresów i kręgów kulturowych lub religijnych – pod pewnymi względami podobne – przedstawienia pasterza z owcą, trzeba wystrzegać się przedwczesnych klasyfikacji i mylących uogólnień. O uproszczeniach i pomyłkach w rozpowszechnionych interpretacjach postaci pasterza niosącego owcę, postaci w różnych kontekstach przedstawianej w starożytnej sztuce rzymskiej, pisze badacz tej problematyki, Friedrich Wilhelm Deichmann (1909–1993)³⁵, w monografii *Einführung in die christliche Archäologie* (Darmstadt 1983). Zwraca on uwagę, że „zarówno orant, jak i pasterz niosący owcę nie mają rodowodu chrześcijańskiego, lecz [...] wywodzą się z antyku pogańskiego. [...] były one postaciami alegorycznymi, których pierwotne znaczenie mogło ulec modyfikacji dzięki nowym skojarzeniom”³⁶. Katalogując i opisując motywy oraz obiekty sztuki wczesnochrześcijańskiej, „bardzo ostrożnie [należy je] klasyfikować pod względem przynależności religijnej: chrześcijańskiej lub pogańskiej”³⁷. Część dzieł przypisywanych onegdaj tradycji chrześcijańskiej do niej nie należy, gdyż są to przedstawienia religijnie neutralne:

³⁴ „Bacowie to nasi tatrzańscy szamani – twierdzi Hanka Trebunia-Tutka ze słynnego rodzinnego zespołu muzycznego. – Baca musiał odczyniać uroki i zaklinać pogodę, a mówiąc poważnie, radzić sobie w trudnych sytuacjach, musiał wiedzieć wszystko o hodowli i technologii warzenia serów, o cenach i o tym, jak w rozliczeniach z gazdami, którzy mu powierzali swoje kiedle, wyjść na swoje. Zawód bacy przechodzi z pokolenia na pokolenie, a choć pisanych genealogii bacowskich nie ma, każdy we wsi powie, że baca to po proboszczu druga co do ważności osoba”. A. S z y m - k i e w i c z: *Kto ma owce ten ma co chce*. „Przegląd” 2003, nr 3, <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/arttykul/kto-ma-owce-ten-ma-co-chce> [data dostępu: 23 IX 2014].

³⁵ Zob. <http://www.dictionarhofarthistorians.org/deichmannf.htm> [data dostępu: 23 IX 2014].

³⁶ F.W. D e i c h m a n n: *Archeologia chrześcijańska*. Przeł. E. J a s t r z ę b o w s k a. Warszawa 1994, s. 144.

³⁷ Ibidem.

Podczas gdy [...] w plastyce greckiej postać pasterza niosącego owcę — przede wszystkim jako ofiarownika — pojawiała się w odosobnionych przypadkach, to w III w. n.e. należała już do licznych wieloosobowych przedstawień na temat życia wiejskiego lub życia pasterzy. Widniał on obok różnych innych wizerunków pasterza: dojącego, karmiącego, pasącego i pieszczącego owcę, zamyślnego i odpoczywającego. [...] W scenach bukolicznych spośród wszystkich postaci wyróżniał się przede wszystkim pasterz niosący owcę³⁸.

W sztuce starożytnej postać pasterza obrazowała „pojęcie securitas, czyli bezpieczeństwa, o którym mówią niektóre inskrypcje”, z kolei

pasterz z owcą na ramionach był [...] alegorią pochodzenia ludowego i obrazował pojęcie felicitas, czyli szczęście, a nawet błogostan. [...] Zatem wyobrażenie pasterza niosącego owcę byłoby alegorią nie tyle postawy etycznej, ile odnoszącej się do pewnego stanu psychicznego³⁹.

Sztuka wczesnochrześcijańska w swoisty kontekst doktrynalny wpisała wizerunek pasterza z owcą:

Dobry Pasterz występuje jako Psychopompos, towarzysz duszy zmarłego, prowadzący ją wśród niebezpieczeństw, które w postaci potworów piekielnych zagrażają w zaświatach, w bycie pośrednim między ziemią a niebem⁴⁰.

Deichmann przywołuje spór interpretacyjny dotyczący sensu wypowiedzi Tertuliana na temat używanych w kościele kielichów ozdobionych postacią Dobrego Pasterza niosącego owcę na ramieniu. Łaciński teolog określił bowiem takie przedstawienie „mianem prostytucji sakramentu, wręcz obrazem pijaństwa, azyłem rozpusty”⁴¹. Przytoczone w *Archeologii chrześcijańskiej* uwagi i dyskusje powinny skłaniać do krytycznego rozpoznawania skojarzeń narzucanych na — mające różne ideowe źródła — przedstawienia postaci pasterza z owcą.

Metaforyka „owiec i pasterza” w opisie relacji międzyludzkich i w wyobraźni religijnej

Metafora „owiec i pasterza” służy również opisywaniu relacji międzyludzkich. W życiu społecznym i religijnym miewa ona różne interpretacje, a niektóre z nich są groźne, gdyż nie respektują prawa do zachowania indywidualnej ludzkiej wolności.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 145 (dopowiada: „na pewnie lampce obok wizerunku pasterza z owcą widnieje napis: *felicitas*”).

⁴⁰ Ibidem, s. 147.

⁴¹ Ibidem, s. 146.

Oczywiste są niebezpieczeństwa przedstawiania władzy politycznej i religijnej za pomocą symboliki pasterza i pokornej owcy, całkowicie poddanej władzy pasterza-króla lub duszpasterza. Konieczna jest powściągliwość w używaniu tej symboliki, aby człowiek nie został uzależniony i ubezwłasnowolniony przez tych, którzy pretendują do roli pasterzy, traktując innych jedynie jak podległą im trzodę.

W Księdze Psalmów znajdują się obrazy ukazujące Boga jako najlepszego pasterza.

Wierzący Izraelici widzieli w Bogu swojego pasterza. Autor psalmu 23. nazywa Jahwe swoim pasterzem. „Jahwe jest pasterzem moim” (Ps 23, 1). Choć psalm 23. powstał stosunkowo późno, to jednak tytuł pasterza przypisywały Bogu już bardzo stare tradycje izraelskie (zob. Rdz 48,15; 49,24). W psalmie 80. Bóg nazwany został pasterzem Izraela, to znaczy wszystkich plemion izraelskich. Starożytni Hebrajczycy byli koczownikami, dlatego bliski i zrozumiały był dla nich obraz pasterza i trzody⁴².

W ramach teologii biblijnej wyjaśnia się:

obraz pasterza prowadzącego swoją trzodę wyraża w sposób niezwykle trafny dwa pozornie sprzeczne i często rozdzielane aspekty władzy wykonywanej nad człowiekiem. Pasterz jest przewodnikiem, ale i towarzyszem zarazem. Jest to człowiek mocny, zdolny do obrony swojej trzody przed dzikimi zwierzętami (1 Sm 17, 34–37; por. Mt 10, 16; Dz 20, 29); lecz jest on również pełen czułości względem swych owieczek: zna je dobrze (Prz 27, 23), przystosowuje się do sytuacji, w których się znajdują (Rdz 33, 13 n), nosi je na własnych rękach (I 40, 11), [...]. Jego władza nie ulega żadnej wątpliwości, jej zaś podstawę stanowią całkowite oddanie się i miłość do owieczek. Zresztą na Wschodzie starożytnym (Babilonia, Asyria) królowie chętnie nazywali się pasterzami, mającymi powierzoną sobie przez ich bóstwo misję zgromadzenia owiec całej trzody i otaczania jej opieką⁴³.

Wprost od owiec na króla został wezwany i namaszczony Dawid: „A teraz przemówisz do sługi mojego, Dawida: To mówi Pan Zastępów: Zabrałem cię z pastwiska spośród owiec, abyś był władcą nad ludem moim, nad Izraelem” (2 Sm 7,8). Doświadczenie i postępowanie pasterza traktowane jest jako przydatny wzór dla postępowania władcy.

Wśród mających władzę polityczną i religijną nieustannie jednak występują silne tendencje do zostania takim pasterzem, który niepodzielnie włada „całym stadem”. Jego funkcją ma być nakazywanie tego, co mają czynić podległe mu „owce”. Ich zadanie sprowadza się głównie do tego, aby ulegle słuchać i bezdyskusyjnie wykonywać wydane im polecenia. Znany filozof i dominikanin, Mieczysław A. Krąpiec (1921–2008), idąc za spostrzeżeniami Feliksa Konecznego (1862–1949)⁴⁴ o różnych typach organizacji społeczeństwa, zwraca uwagę na

⁴² M.J. Uglor: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam i na wieki. Chrystologiczne wyznanie Listu do Hebrajczyków*. Warszawa 2009, s. 182; zob. Idem: *Ekologiczne wątki w biblijnej historii zbawienia*. Bielsko-Biała 2010, s. 187–190.

⁴³ *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour. Poznań–Warszawa 1985, s. 651–652.

⁴⁴ Zob. J. Skoczny: *Koneczny. Teoria cywilizacji*. Warszawa 2003.

fundamentalne niebezpieczeństwo, jakie – dla ukształtowania się i respektowania wolności jednostek – niesie urządzenie struktury życia społecznego wedle modelu pasterskiego:

W życiu gromadnym, pasterskim to naczelny pasterz [...] był tym, który organizował życie podwładnych, od którego pochodziło wszystko. Gdy system gromadny zamienia się w państwo, to władza czyni się źródłem wszystkiego⁴⁵.

W tak urządzonym – jako system gromadny – państwie obowiązuje niewecząca wolność jednostek maksyma: „to, co podoba się władzy, ma postać prawa” (w łacińskim brzmieniu: *quod principi placet legis habet vigorem*). Reguła ta jest radykalnie różna od ducha prawa rzymskiego, w którym obowiązuje przede wszystkim zasada *ordo boni ac recti*, czyli „porządku dobra i słuszności”. Zgodnie z nią akceptuje się godność osobową człowieka i w ten sposób organizuje „podstawy życia społecznego – rodzinę, społeczeństwo, państwo – aby człowiek rozwinął się jako osoba, a więc pogłębił się intelektualnie i w swojej wolności”⁴⁶. Jeśli woła „naczelnego pasterza” staje się w danej społeczności prawem bezwzględnie obowiązującym, to zamiast wolnych jednostek pojawia się społeczeństwo jako wyzbyte z prawa do samodzielności i praktycznie ubezwłasnowolnione „owcze stado”.

Rozpatrując w historycznym ujęciu zagadnienie nadmiaru prerogatyw władczych „naczelnego pasterza”, warto zastanowić się nad obecną sytuacją: Gdzie i kiedy we współczesnym życiu społecznym traktuje się nas jako bezwolnie podążające „stado baranów”, którym – wedle woli jakiegoś mniej lub bardziej jawnie działającego „naczelnego pasterza” – można kierować? Dlaczego tak wielu ludzi łatwo ulega presji „pasterza”, rezygnując ze swej wolności i poddając się jego woli? Mimo gromkich deklaracji, że wysoko cenimy swobodę, okazuje się, iż w różnych sytuacjach, niestety, przyzwalały innym, aby traktowali nas – i to na masową skalę – jak „stado baranów”.

Obraz „owcy i pasterza” ma – przywoływaną tu już – znaną i doniosłą w swej treści ewangeliczną interpretację. Dokonuje się radykalnego odróżnienia najemnika od pasterza: „Najemnik zaś i ten, kto nie jest pasterzem, którego owce nie są własnością, widząc nadchodzącego wilka, opuszcza owce i ucieka, a wilk je porywa i rozprasza” (J 10, 12). Stawia się bardzo wysokie, wręcz heroiczne, wymagania wobec rzetelnego pasterza: „Dobry Pasterz daje życie za swoje owce” (J 10, 11). Rozpatrując teologiczny sens przyjęcia przez pasterza tak radykalnej i ofiarnej postawy, współczesny dominikański teolog i myśliciel religijny, Jacek Salij OP, podkreśla

⁴⁵ *Czym jest Europa? Rozmowa z o. prof. Mieczysławem A. Krąpcelem*. Rozmawia K. Stępień. „Człowiek w Kulturze” 2004, nr 16, s. 10–11.

⁴⁶ Ibidem, s. 9.

podstawowe różnice między pasterzem zwyczajnym a Chrystusem, naszym Pasterzem. Otóż ten pierwszy pasterz ma ze swoich owiec mleko, wełnę, a nawet mięso. Boski Pasterz jest absolutnie bezinteresowny. Co więcej, zwyczajny pasterz musiałby być bardzo niemądry, żeby oddawać życie za swoje owce. On zna granicę, która dzieli go od owiec – owca jest owcą, a on, pasterz, jest człowiekiem. Natomiast Boski Pasterz Jezus Chrystus sam stał się Barankiem ofiarnym (por. J 1,29), który oddał za nas swoje życie (por. J 10,15–18)⁴⁷.

Dla przesłania „dobrej nowiny” charakterystyczne jest to, iż Jezus prezentuje siebie jako pasterza poszukującego jednej zaginionej owcy (Łk 15, 6). Uznaje się, że „przypowieść o pasterzu szukającym zagubionej owieczki (Łk 15,4–7) jest – jak ujmuje to J. Salij – jakby manifestem chrześcijańskiego personalizmu. Bo wynika z niej, że każdy z nas jest dla Boga kimś bardzo ważnym, każdego z nas Bóg kocha dla niego samego i odrębnie”⁴⁸. Akcent pada na jednostkowość i indywidualizację:

Któż z was, gdy ma sto owiec, a zgubi jedną z nich, nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na pustyni i nie idzie za zgubioną, aż ją znajdzie? A gdy ją znajdzie, bierze z radością na ramiona” (Łk 15,4–5).

W ewangelicznym ujęciu zdecydowanie odstępuje się od funkcjonującego zwyczaj w polityce i w religiach takiego pasterskiego zarządzania „ogółem stada”, w którym – już w samej przyjętej koncepcji życia społecznego – nie ceni się i nie uwzględnia się istnienia jednostek i ich indywidualnych losów. W tym kontekście warto przypomnieć poemat Karola Wojtyły *Pasterze i źródła*, napisany w czasie pierwszej sesji Soboru Watykańskiego I, którego przyszły papież Jan Paweł II był uczestnikiem.

Metaforyczną kategorię „owcy” w odniesieniu do ludzkiej kondycji (kategorię niejako zespoloną z egzystencjalnym doświadczeniem „bycia owcą”) z aprobatą przywołuje i wręcz afirmuje teolog, duszpasterz i poeta Jerzy Szymik. Czyni to jakby polemicznie wobec dominującej obecnie emancypacyjnej niezgody na pełnienie – również w porządku religii – roli podporządkowanej i podporządkowującej się owcy, która to rola ma być wyrazem ludzkiej natury, gdyż człowiek pozostaje niejako w ontycznej (nieusuwalnej) zależności od „pasterza”. Ksiądz Szymik stwierdza, iż będąc duszpasterzem, przede wszystkim i całkowicie zajmuje się on

dbaniem o owce, o całą ich setkę, 99 + 1 [...]. Ostatnimi czasy robię to głównie poprzez e-maile (jak teraz, autoryzując cierpliwie rozmowę z Owcą, dla Owiec...), [...] po to jestem. Nic mnie zresztą bardziej nie interesuje jak Owce. Jedną z nich sam jestem wobec Dobrego Pasterza...⁴⁹.

⁴⁷ J. S a l i j OP: *Niedoskonałość ewangelicznych przypowieści*. „W Drodze” 2011, nr 5.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Dante, *Szekspir, Benedykt XVI – z ks. prof. Jerzym Szymikiem rozmawia Tomasz Królak*. (KAI, 4 V 2012). http://magazynfamilia.pl/artykuly/Dante_Szekspir_Benedykt_XVI_rozmowa_z_ks_prof_Jerzym_Szymikiem,6003,76.html [data dostępu: 23 IX 2014].

Ten apologetyczny moment obrony religijnej wizji człowieka jako – pozytywnie pojętej – „owcy”, której istnienie jest źródłowo określane przez dobroczynną i wręcz życiodajną dla niej relację z Pasterzem oraz reprezentującymi go pasterzami, wyraźnie pobrzmiewa we współczesnym przepowiadaniu duchownych. Polemicznie do negowania „owczej natury” człowieka, do kwestionowania, iż znajduje się on w sytuacji „owcy potrzebującej pasterza”, odniósł się biskup Piotr Greger w kazaniu (21 kwietnia 2013), któremu w prezentujących jego treść kościelnych mediach nadano tytuł: *Dobry Pasterz wyzwala nas od owczego pędu*, a pod tytułem postawiono pytanie: „Czy dostrzegasz, że współczesny człowiek funkcjonuje w stadzie?”⁵⁰. Interpretując ewangeliczną przypowieść o Dobrym Pasterzu, duchowny sformułował generalną ocenę uwikłań człowieka dążącego do emancypacji, uwikłań, które mają go zniewalać: „Współczesny człowiek często odrzuca rolę owcy oraz ideę stada, ale nie dostrzega, że stale w nim funkcjonuje”⁵¹ (te formy stadnych zachowań ma narzucać m.in. reklama i inne techniki ukrytej perswazji). Jeśli ludzka kondycja jest taka, że człowiek – jak sugeruje to kaznodzieja – nie może odrzucić roli owcy, gdyż w różnych układach społecznych taką rolę będzie on również mimowolnie pełnił, to należy – dla dobra „owcy” – odkryć odpowiednich pasterzy i ich stosownie do tej pasterskiej funkcji formować. Całość relacji edukacyjnych, w których uczestniczy człowiek (którym jest poddawany), jawi się jako działalność pasterska:

Czy w swoich rodzinach nie pełnią zadań pasterskich ojcowie i matki? Czy pasterzami dla powierzonych im dzieci i młodzieży nie są katecheci, [...] wychowawcy i nauczyciele? Czyż pasterzami dla swoich odbiorców nie są dziennikarze i wszyscy pracownicy środków społecznego przekazu, a także twórcy dóbr kultury?⁵².

Postulowane tu świadome kultywowanie tradycyjnej roli „troskliwego pasterza” przez tych, którzy na różne sposoby kształtują ludzkie przekonania i postawy, może być z punktu widzenia stanowisk emancypacyjnych – niegodzących się na redukcję do pełnienia roli „podległej owcy” – uznane wszakże za tradycjonalizm, nawet skrajny tradycjonalizm, w sprawowaniu „pasterskiej” władzy.

Zdecydowany akcent na sens „bycia pasterzem” przez pełniących hierarchicznie uporządkowane funkcje duszpasterskie został położony w homilii kard. Kazimierza Nycza, wygłoszonej 19 lutego 2011 roku w Lublinie podczas mszy św. pogrzebowej śp. arcybiskupa Józefa Żyćńskiego (1948–2011):

Wszystkie czytania prowadzą nas do prawdy o Dobrym Pasterzu. W księdze Ezechiela Bóg wypowiada znamienne słowa: *Ja sam będę szukał moich owiec, sam będę je pał, zagubioną odzyskam, skałeczoną opatrę, chorą umocnię, a tłuste będę ochraniał. Będę pał sprawiedliwie.* [...] Zapowiedź

⁵⁰ <http://kosciol.wiara.pl/doc/1528777.Dobry-Pasterz-wyzwala-nas-od-owczego-pedu> [data dostępu: 23 IX 2014].

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

Ezechiela spełnia się w Chrystusie, który siebie nazywa i jest Pasterzem Dobrym. Dobry Pasterz, zna swoje owce, życie oddaje za owce, prowadzi do czystych źródeł wody, prowadzi na zielone pastwiska. Dobry Pasterz nieustannie ma świadomość, że są także inne owce, które [...] trzeba szukać, znaleźć i przyprowadzić z miłością do owczarni. Chrystus, Dobry Pasterz, dzieli się z ludźmi w pełnieniu misji pasterskiej w Kościele. [...] szczególnie z tymi, których konsekruje na kapłanów, a zwłaszcza biskupów. Jest [...] wzorem dla pasterzy Kościoła. Z chwilą konsekracji biskupiej do każdego z wyświęconych odnoszą się słowa o Pasterzu Dobrym, który zna owce, kocha, szuka, troszczy się o ich zbawienie, życie daje dzień po dniu, cieszy się z każdej jednej odnalezionej dla Chrystusa⁵³.

Kaznodzieja uznał, iż w komentowanych przez niego czytaniach biblijnych (Ez 34, 11–16⁵⁴; 1 Kor 4, 1–5; J 10, 1–18) znajduje się

klucz do wielowymiarowej osoby Arcybiskupa Józefa. Jest tym słowem [...] słowo Pasterz. [...] że-
gnamy pasterza dobrego, który niestrudzenie starał się w życiu, przyporządkowując wszystkie talen-
ty i wszelką wiedzę, być pasterzem dobrym, znając owce, kochając je, szukając i prowadząc do
czystych źródeł.

Wątpliwości – zwłaszcza wśród osób, które nie podzielają przekonań teologicznych o niezbędności i zasadności religijnej władzy duszpasterzy – budzi wskazany przez kaznodzieję, który przyjął „pasterski” punkt widzenia, „dylemat dwu skrajnych sytuacji. Z jednej strony człowiek wpadający w ręce pseudopasterzy współczesności, często niegodziwych. Z drugiej zaś człowiek błakający się bez pasterza”⁵⁵. O ile niekontrowersyjne może być obrazowe stwierdzenie o ideologach jako pseudopasterzach, o tyle z punktu widzenia myśli niezależnej wątpliwości budzą założenie, iż człowiek w (co najmniej) sferze życia duchowego i moralnego jakby ze swej natury pozostaje w nieusuwalnej zależności od pasterza, oraz zredukowanie przedstawianych sytuacji bez „prawdziwego pasterza” do dwóch niepożądanych, alternatywnych ujęć: albo człowiek wpada w zawłaszczającą i zniewalającą go władzę pseudopasterzy, albo jak bezradna owca błąka się bez pasterza. Wobec tak zarysowanej sytuacji nasuwają się pytania: Czy zawsze bez uznania religijnej posługi i władzy pasterza człowiek występuje na scenie życia tylko jako „błakający się”, podobny do „pogubionej owcy”, która o własnych siłach nie zdoła nic uczynić? Czy w przyjętej w homilii teologicznej perspektywie dopuszcza się, iż można być człowiekiem niezależnym i idącym

⁵³ <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1101/tekst-homilii-kard-kazimierza-nycza-wygloszonej-podczas-mszy-sw-pogrzebowej-abp-jozefa-zycinskiego-lutego-roku/> [data dostępu: 23 IX 2014].

⁵⁴ Na temat wizji pasterza w Księdze Ezechiela zob.: R. R u m i a n e k: *Bóg Pasterzem Izraela według Ezechiela 34*. „Warszawskie Studia Teologiczne”, T. 1: 1983, s. 77–96; R. K r a w c z y k: *Pasterz czasów mesjańskich (Ez 34, 23–24)*. „Warszawskie Studia Teologiczne”, T. 1: 2010, s. 25–30. Roman Krawczyk w podsumowaniu swych dociekań stwierdza: „Słowa Jezusa zawarte w Ewangelii św. Jana (J 10, 11): *Jam jest pasterz dobry* są jak oświadczenie, iż oto spełniają się wyrocznie mesjańskie o Pasterzu”. Ibidem, s. 30.

⁵⁵ <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1101/tekst-homilii-kard-kazimierza-nycza-wygloszonej-podczas-mszy-sw-pogrzebowej-abp-jozefa-zycinskiego-lutego-roku/> [data dostępu: 23 IX 2014].

swą drogą życia bez konieczności uciekania się do pasterskiego wsparcia? Te pytania dotyczą podstawowego znaczenia roli „dusz-pasterza” i zakresu sprawowanych przez niego funkcji (władzy) w dominującej interpretacji religijnej.

W kontekście tych pytań sytuują się też uwagi Józefa Życińskiego o patologiach „pasterskiej posługi”. Sformułował je w kazaniu skierowanym do księży w Wielki Czwartek (Tarnów, 13 kwietnia 1995), które oficjalnie wygłosił w swej katedrze jako biskup tarnowski, czyli również przełożony duchowieństwa tej diecezji. W tok swej narracji J. Życiński wprowadził m.in. wypowiedź znajomego irlandzkiego księdza, który uznał błędnie pojęte „postawy pasterskie” za jedno z głównych źródeł współczesnej laicyzacji i radykalizującego się antyklerykalizmu w Irlandii:

50% antykościelnych nastrojów jest zasługą środków przekazu [...]. Drugie 50%, niestety, jest zawinione przez księży irlandzkich, którzy [...] stawali ponad ludem w roli moralizatorów pohukujących na nie rozumiejące niczego owieczki. Ten dystans psychologiczny i funkcjonalny stworzył [...] w Kościele zamiast Ludu Bożego dwie różne grupy: księży moralizujących tak, jak gdyby sami byli wolni zupełnie od grzechu, a nawet grzechu pierworodnego i nie znali ludzkich słabości człowieka, oraz grupa wiernych, którzy są bardzo niewierni [...] zaczął wyrastać niewidzialny mur a druga strona starała się [...] odplacić za tamte kazania, w których nie było poczucia wspólnoty, jedności Kościoła, tylko kiepska moralistyka [...] ⁵⁶.

Jeśli uwzględnia się patologiczne sytuacje sprawowania władzy na wzór pasterza w ludzkich społecznościach, także w społecznościach religijnych, to zrozumiała staje się medialna nośność krytycznych słów papieża Franciszka o duszpasterzach, którzy „zamieniają się w pewien rodzaj kolekcjonerów antyków albo nowinek, zamiast być pasterzami »pachnącymi jak owce«, pasterzami pośród swojej trzody i rybakami ludzi” ⁵⁷. Sformułowanie, iż pasterze stada powinni „pachnieć jak owce”, z akceptacją przywoływano w wielu komentarzach medialnych ⁵⁸, niezależnie od ideowej proveniencji danych mediów. Z podobnym odzewem w mediach spotkało się wezwanie i napomnienie Franciszka skierowane do duchowieństwa: „Biada złym pasterzom, którzy wypasają siebie samych, a nie stado” ⁵⁹. Przypomnienie o obowiązku wytrwałego pełnienia funkcji pasterskiej – „Macie stać się pasterzami na podobieństwo Jezusa Dobrego Pasterza, być jak On, pośród stada, by paść owce” ⁶⁰ – jest w przesłaniu Franciszka ściśle zespolone z przestrogią przed zwyrodnieniami, którym ta funkcja, ze względu na daleko idące kompetencje władzy pasterskiej, podlega.

⁵⁶ Bp J. Życiński: *Sacrum i kultura*. Tarnów 1996, s. 102.

⁵⁷ <http://radiowarszawa.com.pl/2013/03/franciszek-kaplani-musza-pachniec-jak-owce-byc-pasterzami-stada/> [data dostępu: 23 IX 2014].

⁵⁸ http://www.wiadomosci24.pl/artykul/papiez_do_biskupow_macie_byc_pasterzami_pachnacy_mi_jak_owce_282225.html [data dostępu: 23 IX 2014].

⁵⁹ <http://www.polskatimes.pl/artykul/3402429,papiez-franciszek-do-ksiezy-biada-zlym-pasterzom-ktorzy-wypasaja-siebie-samych-a-nie-stado,id,t.html> [data dostępu: 23 IX 2014].

⁶⁰ Ibidem.

Aksjologicznie i antropologicznie pogłębioną wykładnię ewangelicznej opowieści o dobrym pasterzu, „który porzuca dziewięćdziesiąt dziewięć owiec, aby szukać jednej, zgubionej”, zaproponował filozof i duszpasterz Józef Tischner (1931–2000). Podjął on kwestię pomocy udzielanej przez dobrego pasterza, pomocy w dochodzeniu i dojrzewaniu do wolności w sytuacji, w której „zagubiona owca” jest wyzwalana ze zniewalającego ją zła. J. Tischner – przyjmując „punkt widzenia owcy” – skupia się na jej losie:

Owca odłączyła się od stada, zgubiła drogę, zaplątała się gdzieś między ciernie. Owca jest bezsilna [...]. Jedyne, co może, to wołać o pomoc. Dobry pasterz słyszy wołanie owcy [...]. Rozgarnia [...] ciernie, przywraca owcy wolność. Wyzwoloną z niewoli owcę prowadzi na zielone pastwisko⁶¹.

W tej opowieści, jak stwierdza J. Tischner, ukazane są różne aspekty doświadczanego przez człowieka zła:

Zło jawi się człowiekowi jako przemoc [...], która uciska człowieka i nie pozwala się ruszyć. Zarazem jednak [...] jakiś błąd. To [...] człowiek oderwał się od stada, [...] [wszedł] w ciernie. Człowiek ma świadomość, że [...] mógł się zatrzymać. Niestety, brnął dalej. [...]. Przemoc i błąd mieszają się ze sobą.

Człowiek, stając się ofiarą zła, wymaga wsparcia, aby się wyzwolić, ale wpierw on sam popełnił błąd i sam poszedł w stronę zła. Pojawia się tu zasadniczy problem dotyczący ludzkiej kondycji: Czy człowiek sam może wyzwolić się od zła, czy może to uczynić bez pomocy innego/innych? Udzielaną przez chrześcijaństwo odpowiedź, która „jest w jakimś stopniu pesymistyczna i w jakimś optymistyczna”, tak oto prezentuje J. Tischner:

Człowiek może się w zasadzie od zła wyzwolić, ale nie jest w stanie uczynić tego sam, bez pomocy z zewnątrz. Musi obok człowieka pojawić się jakiś dobry pasterz, który rozplącze ciernie [...] i wskaże drogę na pastwisko. Dlatego chrześcijaństwo, które mówi o walce ze złem [...], nie opisuje tej walki za pomocą słowa „przezwycięcie”, lecz mówi o zbawieniu, zbawieniu od zła. Przezwycięcie znaczy bowiem: skupić się wewnętrznie, zebrać siły i samemu wejść na wolną przestrzeń. Zbawić, znaczy poprosić kogoś o pomoc. Wesprzeć się na ramieniu drugiego, zespolić własne siły z siłami innymi⁶².

Aby doświadczyć wyzwolenia i osiągać wolność, potrzeba przede wszystkim wsparcia „dobrego pasterza”, który jest kimś wolnym: „Do wolności człowiek dojrzewa stopniowo. A chrześcijaństwo uczy, że nie można jej osiągnąć bez pomocy tych, którzy już są wolni”⁶³. To wsparcie ze strony wolnych i zarazem wolność ubezpieczających jest niezbędne, aby ci, którzy we własnym życiu funkcjonują jak „zagubiona owca”, mogli wydobyć się z tego, co ich zniewala. „Dobry

⁶¹ J. T i s c h n e r: *Wędrowki w krainę filozofów*. Kraków 2008, s. 64.

⁶² Ibidem, s. 64–65.

⁶³ Ibidem, s. 65.

pasterz”, mocą swej wolności – w interpretacji J. Tischnera – niesie i czyni „dobrą nowinę” o wolności.

Ewangeliczna wizja „dobrego pasterza”, jego pożądaných cech i sposobu postępowania, w jakiejś mierze – acz dość czytelnie – przekłada się w etyce niezależnej na wizję „spolegliwego opiekuna”, czyli takiego, na którym da się polegać, który zarazem jest „wrażliwy na cudze potrzeby i skłonny do pomagania”⁶⁴. Można wskazać na zbieżność między wzorcową postawą „dobrego pasterza” a wymaganiami etyki spolegliwego opiekuna. Jego wzorzec – jak deklaruje w *Medytacjach o życiu godziwym* twórca tej etyki, Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) – „nie spadł z zaświatów, ani nie jest jakimś echem niezmiennego ideału bytującego w rejonach czystych idei”, ale ukształtował się w zmaganiach o dobro osób zagrożonych jakimś niebezpieczeństwem. „Opiekun wtedy jest spolegliwy – twierdzi T. Kotarbiński – kiedy można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach”⁶⁵. Jest to także interpretacja postawy pasterza pilnującego i broniącego swych owiec, gdyż postawa spolegliwego opiekuna posiada „aspekt dwoisty: sentymentu dla istot bronionych i walorów składających się na waleczność w stosunku do sił grożących istotom podopiecznym”⁶⁶. W kontekście przywołanej tu wizji etyki działań obronnych i waleczności opiekuna należy uzmysłowić sobie, na czym polegała pasterska służba, i zwrócić uwagę nie tylko na obronną laskę pasterza, służącą do odganiania, ale także na element stroju pasterza – pas owczarski, m.in. noszony przez górali śląskich⁶⁷. Pas ten tak kształtowano, aby chronił okolicę brzucha pasterza w jego ewentualnym starciu z wilkiem bądź niedźwiedziem, atakującymi stado.

Elementy historii kulinarnych obyczajów i wartościowań

Sięganiu po „dobrą stołu” powinna towarzyszyć przynajmniej elementarna wiedza o historii kulinarnych obyczajów i preferencji w ocenie wielorakich walorów posiłków. Wydaje się to pożądane zwłaszcza wówczas, gdy aktowi konsumpcji towarzyszy bardziej podniosła celebra wokół stołu, a podniebienie ma doświadczać wykwintnego smaku. Jeśli brakuje tej wiedzy, to grozi „nowobogackie obżarstwo”, będące rażącą wadą osób nieobytych w dziejach kuchennego rze-

⁶⁴ Zob. T. Kotarbiński: *Opiekun spolegliwy*. W: I d e m: *Pisma etyczne*. Wrocław 1987, s. 377–380.

⁶⁵ Ibidem, s. 378.

⁶⁶ Ibidem, s. 379.

⁶⁷ Zob. *Słownik gwarowym Śląska Cieszyńskiego*. Red. J. Wronicz. Ustroń 2010, s. 228.

miosła, które mają chęć zakosztować dobrej kuchni, a można im serwować co-
kolwiek i jakkolwiek wykonane, bo i tak nie potrafią rozpoznawać właściwego
smaku. Danie przygotowane z mistrzowskim kunsztem powinno być podane –
pozostając w kulinarnej metaforyce – „ze szczytą historii”, ukazującą dzieje
kształtowania się kunsztu i upodobań w zakresie wyżywienia.

Badania dotyczące historii kulinarnych obyczajów i wartościowań stanowią
wyspecjalizowaną już dziedzinę w obszarze nauk historycznych. Jarosław Duma-
nowski, profesor historii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik
Centrum Badań nad Historią i Kulturą Wyżywienia, który specjalizuje się w pro-
blematyce kulinarnej, ze znanstwem pisze również o polskiej baraninie. Swój wy-
wód zaczyna od prowokującego pytania:

Co się stało z polską baraniną? Dlaczego jedno z najpopularniejszych polskich mięs, potrawy opi-
sywane w najstarszych polskich tekstach kulinarnych, właściwie zginęły, wyparte przez pogardzaną
przez setki lat wieprzowinę?⁶⁸

Uzasadnieniem tego pytania jest teza o „zerwaniu ciągłości polskiej tradycji
kulinarnej”, które „sprawiło, że zdążyliśmy zapomnieć o ogromnym bogactwie
dawnej kuchni”. Zdając relację ze swych badań, historyk kultury wyżywienia
stwierdza:

W dawnej kuchni polskiej ważną rolę odgrywała baranina. W *Compendium ferculorum* z 1682 r. po-
jawia się ona o wiele częściej niż wieprzowina, zepchnięta do skromnej, choć kulinarnie nad wyraz
pożytecznej roli słoniny. Stanisław Czerniecki już w spisie niezbędnych do prowadzenia kuchni
produktów wymienia „baranki młode, barany stare, skopy”. Baranina pojawia się w jego dziele
w przepisach na „Potrawę z ryżem”, „Potrawę, osobliwie baranek z młodem sadłem”, „Potrawę
osobliwie baranek z czosnkiem”, „Potrawę z naleśnikami”, „Potrawę z kaparami”, „Baranka z sub-
stancją”, „Comber szaro gotowany” oraz w recepturach na tzw. „potazie” (francuskie zupy). War-
to przypomnieć, że w tekście głównym najstarszej polskiej książki kucharskiej nie ma ani jednego
przepisu na danie z wieprzowiny⁶⁹.

W dawnych polskich tekstach kulinarnych rysuje się wyraźne – kulturowo
uzasadniane – przeciwstawienie dwóch rodzajów mięsa:

Staropolscy autorzy, wychwalając baraninę, często przeciwstawiali ją wieprzowinie. Stefan Falimirz
w 1534 r. z naciskiem podkreślał, że baranina nieprzypadkowo została uznana za mięso koszerne.
Za najlepsze uważał mięso z młodych baranów, z kolei w polskiej wersji dzieła Piotra Krescentyna
z 1549 r. zalecano przede wszystkim skopowinę (mięso z kastrowanych i tuczonych baranów)⁷⁰.

To zdecydowane przeciwstawienie powracało w wypowiedziach o preferen-
cjach kulinarnych w kolejnych wiekach:

⁶⁸ <http://dumanowski.natemat.pl/25713,polska-baranina> [data dostępu: 23 IX 2014].

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

W wielokrotnie wznawianym *Kucharzu doskonałym* Wojciecha Wielądka z 1783 r. autor przedstawił prawie sześćdziesiąt receptur na skopowinę i jagnięcinę i tylko czternaście przepisów na dania z wieprzowiny, przy czym czuł się zobowiązany do wytłumaczenia, dlaczego w ogóle zajmuje się tym rodzajem mięsa, które jest „trudne do strawienia i żołądek osłabia”⁷¹.

J. Dumanowski zwraca też uwagę na czeski akcent w dziejach recepcji osiągnięć polskiej kuchni:

wśród najstarszych polskich (choć spisanych po czesku) przepisów kulinarnych z XV w., obok aż czterech wersji „Szczupaka po polsku” (najsłynniejszej polskiej potrawy w średniowieczu i czasach nowożytnych), znalazł się tylko „Beranec po polsku”, który w czeskich książkach kucharskich z XVI w. zasłużył już na tytuł „Beránek po polsku velmi chutný”. Baranek był więc nie tylko polski, ale i bardzo smaczny⁷².

Elementarna znajomość „dziejów kuchni” pozwala smakować podane potrawy z „historycznym zmysłem”, jakby współ z poprzednimi pokoleniami, gdy korzysta się z ich kulinarnych doświadczeń.

Mistrzostwo – kunszt – smak

Jednym z celów „Święta baraniny”, czyli Międzynarodowych Mistrzostw Polski w Podawaniu Baraniny, jest wyłonienie tych, którzy są mistrzami w zakresie swych umiejętności.

Osiągnąć mistrzostwo w danej dziedzinie i prawdziwie „być mistrzem” jest trudną sztuką. Ale bez mistrzów nie może rozwijać się kultura⁷³. Bez ich obecności zamierają ludzkie zdolności, a kultura karłowacieje. Występuje istotna różnica między „mistrzostwem w podawaniu” a „rzuceniem ochłapów”. Niestety, dzisiejsze masowo urabiane gusta bywają w pełni zadowolone z „rzucenia ochłapów” do bieżącej konsumpcji. Zadowolają się również rzuconymi, wyzbytymi z istotnych wartości ochłapami intelektualnymi i ochłapami artystycznymi, które z łatwością można przyswajać jako formę niezobowiązującej rozrywki. Masowo urabiane gusta nie pożądamy obcowania z tymi zjawiskami kultury, w których przejawiają się – stawiające odbiorcy wysokie wymagania – mistrzostwo i unikatowa maestria. Dawniej mówiono o „mistrzach kuchni”, a dzisiaj w mass mediach kreuje się postacie takich „mistrzów”, aby nie tylko promowali kulturę

⁷¹ <http://dumanowski.natemat.pl/26223.jeszcze-o-baraninie> [data dostępu: 1 X 2014].

⁷² Ibidem.

⁷³ Zob. K. Olbrycht: *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*. Toruń 2007.

kulinarną, ale stawali się „twarzami” kampanii reklamowych dość przypadkowych — jeśli idzie o jakość — produktów żywieniowych.

Od tych, którzy są mistrzami, wymaga się, aby przyrządzając i podając strawę, wykazali biegłość i kunszt. Taka potrawa nie tylko powinna być pożywna dla ciała, ale również „cieszyć oczy” i — jakby mimochodem — przekazywać dobre obyczaje, które są w jej podaniu zawarte. Nie chodzi o maksymalnie pełną michę, o wielką ilość żarła, ale o wysublimowaną jakość serwowanego dania, która ujawnia kunszt kuchmistrza i rozbudza smak. Z tego samego kawałka przetworu jeden może uczynić dzieło sztuki kucharskiej, a drugi niestrawną „gumę”. Rozważanie tajników dobrej kuchni uwydatnia dwie ważne kategorie kultury: kunszt i smak.

Podejmując działania kulturotwórcze, dążymy do tego, aby w naszych wytworach prześwitywał jakiś odblask piękna, rozświetlającego i uszlachetniającego szare strony codziennej rzeczywistości. Dość zdecydowanie i radykalnie wymogi wobec działań kulturotwórczych określił R. Ingarden:

I jeżeli nasze dzieła są wysokowartościowe, piękne, duchowo bogate, szlachetne i mądre, my sami przez nie dobrzejemy, a jeżeli niosą w sobie ślady zła, szpetoty i niemocy, choroby lub obłądu, stajemy się pod ich wpływem gorsi, ubożsi, słabsi lub chorzy. A gdy dzieł naszych własnych — do jakiej by dziedziny rzeczywistości ludzkiej należały — nie umiemy z jakichś powodów należycie pojąć i oddać im sprawiedliwości w naszym przeżyciu, gdy nie dorastamy do ich subtelności czy napięcia, takiej lub innej doskonałości, wówczas czujemy, jak nieuchronnie spadamy poniżej [...] naszej najgłębszej istoty: przestajemy być tymi ludźmi, którzy je wytworzyli i którzy ich byli godni. Czujemy się poniżeni, wynaturzeni, nawracamy w pewnej mierze ku granicy, na której zatarłaby się różnica między nami a zwierzętami⁷⁴.

Człowiek powinien więc współtworzyć kulturę kunsztu i dobrego smaku.

Pożądaną kulturę kunsztu i dobrego smaku tworzy się nie tylko dzięki wąsko pojętej działalności artystycznej oraz w autonomicznym i w jakiejś mierze wyłączonym z codzienności obszarze sztuki. W związku z książką Zbigniewa Herberta (1924–1998) *Barbarzyńca w ogrodzie*, dotyczącą doświadczania dzieł sztuki i ich szczególnego sensu, Czesław Miłosz w prowadzonej między poetami korespondencji (list z 18 lipca 1963) droczy się niejako z zaprzyjaźnionym autorem w kwestii zakresu smaku i smakowania życia:

Łajdaku, smak świata to dla ciebie wszystko: tawerna, stół, szklanki, zapachy, światła, cienie, architektura ale to zaznaczone mimochodem, jak na mój gust za dużo pokłonu przed sztuką⁷⁵.

Idzie tu o doznania z podróży po Włoszech, którymi wcześniej dzielił się Herbert listownie z Miłoszem, zwracając przy tym uwagę przede wszystkim na smak dzieł sztuki, a tylko jakby na marginesie pisząc o całościowo doznawanym

⁷⁴ R. Ingarden: *Książeczka...*, s. 36.

⁷⁵ Z. Herbert, Cz. Miłosz: *Korespondencja*. Warszawa 2006, s. 24.

„smaku świata”. Jednak Miłosz trafnie stwierdza, że dla Herberta „smak świata to wszystko: tawerna, stół, szklanki, zapachy, światła, cienie, architektura”⁷⁶. Z tej racji – przekonuje – nie ma potrzeby redukcji opowieści o „smaku świata” tylko do „wysmakowanych” dzieł sztuki. Kultura kunsztu i dobrego smaku obejmuje również odpowiednio usytuowane miejsce biesiadnego spotkania, stół i stosownie rozłożoną na nim zastawę, rozchodzące się i dochodzące atrakcyjne zapachy, budujące nastrój, swoście się układające światła i cienie. Dlatego nie należy zawężać kultury kunsztu i dobrego smaku jedynie do klasycznie pojętych i wyodrębnionych z całości świata dzieł sztuki, ale warto ją na wiele możliwych sposobów współtworzyć i dostrzegać wokół siebie.

Poczucie smaku nie sprowadza się jednak tylko do estetyki i właściwych jej doznań, nawet tych rozszerzonych na doznania pozaartystyczne, ale występuje także w sferze etyki, w rozeznaniu podstawowych wartości i powinności moralnych. Z. Herbert w wierszu *Potęga smaku* – dedykowanym jego intelektualnej mistrzyni, profesor Izysdorze Dąbskiej (1904–1983), którego pierwodruk ukazał się w „Zapisie” w 1982 roku – postrzegał smak jako istotną właściwość zmysłu etycznego:

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
nasza odmowa niezgoda i upór
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
w którym są włókna duszy i cząstki sumienia.

W korespondencji ze swym toruńskim mistrzem filozofii, H. Elzenbergiem, poeta – pisząc na pocztówce z widokiem Tatr, wysłanej 18 lutego 1955 roku z Zakopanego, gdzie przebywał na szkoleniu narciarskim w schronisku Kalatówki – zwracał uwagę na walory „smaku życia wysokiego”, doznawane nie tylko podczas wędrówek po górskich szczytach, ale także w trakcie (i wskutek) rzetelnego uprawiania filozofii, jak czynili to jego mistrzowie⁷⁷. Dzięki mistrzowskiemu kunsztowi tworzy się bowiem w różnych dziedzinach kultury dzieła, w których można „zasmakować”. Dzięki nim rozwija się ludzka wrażliwość i kształtują się gusta, a także formują odpowiednie postawy moralne. Jak zauważa Maria Ossowska (1896–1974):

Sfera moralna i estetyczna zazębiają się tak ściśle, że niepodobna postawić wyraźnych granic między reakcją moralną a estetyczną. Gdy pracujemy nad sobą, wzór, do którego chcemy się upodobnić, pociąga nas estetycznie. Gdy nie poddajemy się zazdrości, gdy nie poddajemy się tchórzostwu, dzieje się to często dlatego, że nie chcemy ‘brzydkim’ uczuciem albo czynem zeszpecić własnego obrazu. Co tu jest reakcją estetyczną, co moralną – rozeznaczyć trudno⁷⁸.

⁷⁶ Ibidem, s. 24.

⁷⁷ Zob. Z. Herbert, H. Elzenberg: *Korespondencja*. Warszawa 2002, s. 78.

⁷⁸ M. Ossowska: *Wzór demokracji*. Lublin 1992, s. 31.

Obcowanie z mistrzami i ich ideałami zmienia oraz wznosi wzwyż jakość życia. W swoich egzystencjalnych „obrachunkach” siedemdziesięcioczeroletni H. Elzenberg zapisał w swym dzienniku pod datą 9 lipca 1961 roku:

O ile jestem czymś więcej niż samą tylko „naturą”, to jestem dziełem tych wielkich, u których terminowałem, tego, czego mnie nauczyle, — no i swoich osobistych wysiłków, by to wszystko sobie przyswoić i jakoś w sobie ułożyć. Nie ma więc przełomu; jest proces życiowy. I nie ma odwrócenia się od żadnego mistrza ani ideału: jest wdzięczność⁷⁹.

W przekraczaniu przyrodniczej natury, w której niejako tkwi człowiek, uczestniczą w znaczący sposób współkształtujący go mistrzowie, pod warunkiem jednak, że nie tylko okazuje on im należną wdzięczność, ale również w pracy nad sobą sam podejmuje ich czyny i dzieła, aby właściwie kierować procesem własnego życia.

Na zakończenie

Hasło „baranina” zamieszczone zostało w *Słowniku gwarowym Śląska Cieszyńskiego*⁸⁰. Wyjaśnia się w nim zwrot „opowiadać stare baraniny”, czyli „mówić niepotrzebnie, pleść, gadać głupstwa”. Jako przykład podano powiedzenie: „Jo go nie rod poczuwóm, bo opowiado stare baraniny”. Gwarowy sens słowa „baranina” można odczytać także jak ostrzeżenie, aby nawiązując do dawnych obyczajów i ich symboliki, nie opowiadać tylko „starej baraniny”, ale w taki sposób — również dzięki odpowiedniej edukacji — uobecniać dziedzictwo kulturowe, w tym dziedzictwo regionalne⁸¹, aby ukazywać je jako żywotną, wciąż wartościową i bliską ludzkiemu doświadczeniu tradycję.

⁷⁹ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem...*, s. 487.

⁸⁰ *Słownik gwarowy...*, s. 46.

⁸¹ Zob. E. Ogrodzka-Mazur: *Regionalizm w procesie edukacji szkolnej (studium z pogranicza polsko-czeskiego)*. W: *Szkoła na pograniczach*. Red. T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta. Katowice 2000, s. 93–108; E. Ogrodzka-Mazur: *Dziecko i regionalizm. Edukacyjne konteksty kultury regionalnej w kształceniu zintegrowanym*. „Życie Szkoły” 2004, nr 4, s. 3–11; K. Deneck, L. Drożdżyński, A. Gordon: *O potrzebie krajoznawstwa w edukacji szkolnej*. Warszawa–Poznań 2009.

Irena Kotowicz-Borowy

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

Wydział Nauk Humanistycznych

Katedra Edukacji i Kultury

Edukacja kulturalna i regionalna instrumentem podtrzymującym tradycję i poczucie ukorzenia w globalnej rzeczywistości

Abstract: Unstable currently communication between generations, migrations and life globalization makes that determining of own identity becomes more difficult. Simultaneously commercialization of cultural heritage along with the development of market economy may result in a threat to existence of native or regional culture.

All the more, regional and cultural education, gaining greater importance, playing the essential role in the „small homelands”, as in the educational environment. Their aim is to restore post-memory, promotion of cultural heritage and using of cultural resources of local communities for the promotion and development of social capital in the region.

Key words: regional education, cultural education, tradition, cultural heritage, identity

Edukacja Jerzego Nikitorowicza oznacza:

ogół wpływów i wzajemnych oddziaływań jednostek i grup społecznych naturalnych i profesjonalnych wpływów, sprzyjających ich ustawicznemu rozwojowi z wykorzystaniem dziedzictwa kulturowego i posiadanych możliwości, aby stały się świadomymi i twórczymi członkami wspólnoty lokalnej, regionalnej, kulturowej, etnicznej, wyznaniowej, narodowej, europejskiej, światowej, od-

działań kształtujących zdolność do aktywnej samorealizacji i tworzącej niepowtarzalną tożsamość osobową i społeczną. Edukacja ma za zadanie gruntowne prezentowanie własnej kultury, jej wartości, specyfiki i odrębności z jednoczesnym zauważaniem i poznawaniem kultury innych, ich wspieraniem, dialogowaniem i współdziałaniem w procesie rozwoju¹.

Czasy zniewolenia wielu państw w Europie dały początek w końcu XVIII i na początku XIX wieku ruchom i działalności regionalistycznej związanej z ruchem narodowowyzwoleńczym – z jednej strony, z drugiej – z dążeniem do chronienia dziedzictwa kulturowego w regionach w celu zachowania tkwiących *in situ* korzeni kultury narodowej. Zachowanie dziedzictwa kultury narodowej w regionach, dochodzenie jej pierwocin, ochrona i podtrzymywanie dla potomnych – taki cel przyświecał Oskarowi Kolbergowi, Zygmuntowi Glogerowi, Wincentemu Polowi, Stanisławowi Witkiewiczowi i wielu innym, którzy dokumentowali w regionach istniejące jeszcze źródła polskiej kultury, by mogły być wykorzystywane w edukacji następnych pokoleń, decydujących o dalszym jej rozwoju, opartym na własnych korzeniach.

Edukacja regionalna od początku była nastawiona na rozpoznawanie i wykorzystywanie zasobów dziedzictwa kulturowego w rozwoju społeczności lokalnych, a tym samym całych regionów. „Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie” już ponad 20 lat temu miała zostać wprowadzona jako obowiązkowy przedmiot na wszystkich szczeblach nauczania w Polsce. Do dziś to nie nastąpiło.

Kultura globalna – nastawiona na umasowienie i ujednolicenie – powoduje wykorzenienie, alienację i brak poczucia bezpieczeństwa. Zagrożone jednostki szukają bezpiecznych miejsc i przestrzeni, często tych znanych z lat dziecińczych i młodości (w rodzinie, wśród kolegów ze szkolnych lat). Dlatego dzisiaj „modne” stały się powroty do korzeni, poszukiwanie przodków, panuje „moda” na integrację i hermetyzację grup, także lokalnych czy regionalnych, które łączy wraz z pochodzeniem wiele wspólnych cech, takich jak język czy tradycje. Edukacja kulturalna i regionalna nabiera w tej sytuacji zasadniczego znaczenia w „małych ojczyznach” jako środowisku wychowawczym.

Zachwiany przekaz generacyjny, migracje i mcdonaldyzacja życia powodują, że coraz trudniejsze jest określenie własnej tożsamości jednostkowej, grupowej czy narodowej. Jednocześnie komercjalizacja dziedzictwa kulturowego, postępująca wraz z rozwojem gospodarki rynkowej, może doprowadzić do zagrożenia bytu rodzimej kultury, czego coraz więcej dowodów – w postaci „eklektycznych replik zabytków” – można spotkać nie tylko w Polsce. Obawy co do zatarcia specyfiki lokalnej czy też regionalnej poprzez ujednolicenie, wprowadzenie pozanarodowych, uwspólnionych symboli kulturowych² Benjamin R. Barber wyraża w następujący sposób:

¹ J. Nikitorowicz: *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*. Białystok 1995, s. 44.

² N. Wiśniewska: *Tożsamość narodowa w dobie globalizacji*. W: *Kultury tradycyjne a kultura globalna*. Red. J. Nikitorowicz, M. Sobiecki, D. Misiejuk. Białystok 2001, s. 104.

Odwiedźcie protestancki zbór w szwajcarskiej wiosce, meczet w Damaszku, katedrę Reims, buddyjską świątynię w Bangkoku. Choć w każdym z tych miejsc kultu napotkacie tę samą atmosferę pobożności, zorientujecie się bez trudu, że każde z nich należy do innej kultury. Potem siadajcie w fotelu multipleksowego kina – możecie równie dobrze odwiedzić stadion sportowy, centrum handlowe, nowoczesny hotel, czy restaurację szybkiej obsługi w jakimkolwiek mieście świata – spróbujcie sobie wyobrazić, gdzie jesteście. Okaze się, że nigdzie i wszędzie. W środku abstrakcji. W cyberprzestrzeni [...], uniwersalne obrazy atakują oczy, uniwersalne dźwięki atakują uszy [...], nie sposób się zorientować się, w jakim kraju akurat przebywacie³.

Obecnie Unia Europejska tworzy specjalne programy, których celem jest rozwój edukacji regionalnej i ochrona dziedzictwa kulturowego w regionach Europy Środkowo-Wschodniej. Priorytety ustalone na szczeblach UNESCO, Rady Europy oraz polskich samorządów terytorialnych ustanawiają edukację kulturalną i regionalną jako jedną z ważnych składowych programów edukacyjnych na wszystkich poziomach kształcenia. Edukacja kulturalna i regionalna odgrywają zasadniczą rolę w „małych ojczyznach” jako środowisku wychowawczym. Mają na celu: przywracanie postpamięci, promocję dziedzictwa kulturowego i wykorzystywanie zasobów kulturowych społeczności lokalnych dla promocji i rozwoju kapitału społecznego regionu.

W rozważaniach na temat edukacji regionalnej i kulturalnej zasadniczymi terminami są: „społeczności lokalne”, „region” oraz „dziedzictwo kulturowe”. Region odnosi się do określonego obszaru, charakteryzującego się tylko dla niego specyficznymi cechami w zakresie uwarunkowań fizjograficznych, historycznych, społeczno-gospodarczych i kulturowych⁴.

Pojęcia „wspólnota” i „społeczność” w socjologii używane są często zamiennie. Natomiast „lokalność” jest terminem komplementarnym w stosunku do „lokalizmu”, który zrodził się jako „przeciwwaga” globalizacji. W latach sześćdziesiątych XX wieku miał określać „prowincjonalizm”. Z czasem to dość pejoratywne znaczenie, kojarzące się z zacofaniem, zmieniło się w synonim przeciwstawiania się zatomizowanemu społeczeństwu wielkich aglomeracji. We współczesnym świecie lokalizm ma eksponować znaczenie lokalnych społeczności: gminy, małego miasta, dzielnicy w większych miastach⁵. Bezpośrednio z pojęciem lokalności i lokalizmu związane jest pojęcie glocalizacji, dotyczącej identyfikacji z własną grupą kulturową. Glocalizacja i lokalizm są procesami wzajemnie się uzupełniającymi. Glocalizacja polega na tym, że społeczność lokalna przyswaja z wpływów zewnętrznych to, co jest dla niej korzystne, odrzucając wpływy odmienne kulturowo. Umożliwia zatem przyjmowanie z zewnątrz tego, co najlepsze dla zbiorowości, nie pozwalając na zdominowanie lokalnych społeczności obcymi elementami kulturowymi⁶.

³ B. Barber: *Dżihad kontra McŚwiat*. Warszawa 2000, s. 125.

⁴ A.K. Piasecki: *Samorząd terytorialny i wspólnoty lokalne*. Warszawa 2009, s. 33.

⁵ Ibidem, s. 33–34.

⁶ Th.L. Friedman: *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*. Poznań 2001, s. 360.

Społeczność lokalna czy terytorialna zajmuje określony obszar, tworząc ekosystem społeczny, oznaczający – według Juliana Rappaporta – „układ trwałych zależności życiowych, stworzonych na określonym terytorium, w które są uwikłani ludzie stale tam zamieszkujący”⁷. W ekosystemie – podobnie jak w regionie – ważne są wszystkie jego elementy: właściwości geograficzne i przyrodnicze, zasoby materialno-ekonomiczne, dobra kulturowe oraz ludzie. Ekosystem społeczny tworzy pewną wyodrębnioną całość, która może być ulokowana w wyodrębnionej przestrzeni (wioska, okolica, miasteczko) lub może stanowić całość funkcjonalną w sensie administracyjnym (gmina, osiedle mieszkaniowe w dużym mieście, zbiór rozrzuconych w terenie domostw podlegających wspólnej administracji, powiat). Bardzo istotnym elementem w ekosystemie społecznym są jego dzieje historyczne, mające, oczywiście, bezpośredni wpływ na zasoby materialno-ekonomiczne i kulturowe danego obszaru.

Wspólnota lokalna rozwija się stopniowo. Ludzie, którzy przybyli z zewnątrz, dość wolno nawiązują znajomości z sąsiadami, poznając jednocześnie walory środowiska i nabierając szacunku do miejscowych dóbr kultury, stopniowo zaczynają też powoli kultywować zwyczaje związane z kulturą regionalną, która istnieje w ekosystemie społecznym. Jeśli natomiast ktoś od dziecka wychowywał się w już uformowanej społeczności lokalnej i w procesie socjalizacji kształtowany był jego stosunek do własnego środowiska, to wszystkie późniejsze doświadczenia życiowe wpływały na traktowanie przez niego tego miejsca i wspólnoty lokalnej z nim związanej jako własnej.

Istnieje wiele „łączników” między „miejscem” a pamięcią. Mówimy niekiedy o pamięci dziedziczonej, także nawiązującej do przestrzeni i miejsc, z którymi możemy być związani pośrednio przez naszych bliskich lub bezpośrednio przez nas samych.

Z ekosystemem społecznym często wiążą nas więzi emocjonalne i rozmaite interakcje niestanowiące li tylko relacji bezpośrednio rodzinnych czy sąsiedzkich. Stopień nasycenia emocjonalnością – przywiązaniem do środowiska, z którym jesteśmy lub byliśmy związani miejscem zamieszkania, wynika z tradycji rodzinnych, historii, indywidualnej pamięci historycznej tego miejsca dla nas. Gdy staramy się wejść w nieznaną nam ekosystem społeczny, np. nowe osiedle w mieście lub na peryferiach wiejskich (gdzie wkraczamy w czyjś ekosystem), wówczas chcemy – lub nie – wejść w relacje bezpośrednie z mieszkańcami. W dużej mierze zależy to od prowadzonej edukacji kulturalnej i regionalnej. Możemy też odwiedzać „stare kąty”, środowisko, w którym się wychowaliśmy i z którego wyjechaliśmy. Po latach chcemy nadal wpływać na kształtowanie się tego ekosystemu, ponieważ uważamy, że mamy do tego prawo.

Ludność polska po II wojnie światowej repatriowana ze wschodu do Polski wciąż związana jest pamięcią i więziami rodzinnymi z miejscem swego urodzenia

⁷ J. R a p p a p o r t: *Community Psychology. Values, Research and Action*. New York 1977, s. 85.

na dawnych Kresach Rzeczypospolitej, m.in. w województwie tarnopolskim, lwowskim, łuckim, chmielnickim, rówieńskim (Ukraina), wileńskim (Litwa) czy grodzieńskim (Białoruś).

Polacy, których przodkowie urodzili się na Kresach, w swoich wspomnieniach i dziedziczonej pamięci odnoszą się przede wszystkim do określonych miejsc związanych z przodkami i dotychczas zamieszkującą tam rodziną.

Po wielu latach ci, którzy jako dzieci wyjechali np. z terenu dzisiejszej Ukrainy do Polski, odwiedzają swoich bliskich, którzy zostali w rodzinnej wsi, np. w rejonie Stryjskim. Krewni deklarują łączące ich z Polakami więzi rodzinne i zarazem niejednokrotnie ukraińskie poczucie tożsamości narodowej⁸. Polscy krewni często starają się wpływać na nich, aby wspólnymi siłami zadbać o groby rodzinne na miejscowym cmentarzu, wprowadzić w szkole naukę języka polskiego dla dzieci i wnuków czy zorganizować dla nich wakacje w Polsce u rodziny. Ogromny wpływ na stosunki międzyludzkie wywierają historyczność i dziedzictwo kulturowe. Stąd takiej wagi nabiera kwestia edukacji regionalnej, opierającej się na zasobach dziedzictwa kulturowego ekosystemów. Dziedzictwo kulturowe regionu stanowi taką wartość w ekosystemie, która jest wspólna dla wszystkich jego mieszkańców (dawnych i obecnych). Dzięki niej najszybciej może dojść do integracji, poczucia wspólnoty i identyfikacji z miejscem życia. Edukacja kulturalna i regionalna prowadzi do rozpoznania ekosystemu jako szczególnego dobra, o które należy dbać i które należy chronić.

Dzisiejszy obraz Kresów znajdujących się na terenie sześciu niezależnych państw wiele zarówno różni, jak i łączy. Wspólnym spoiwem są dzieje historyczne, język tzw. tutejszy (umożliwiający komunikowanie się mimo granic państwowych) i przede wszystkim więzi krewniacze (wspólnota korzeni), zachowane mimo licznych wysiedleń i późniejszych migracji na zachód, do Polski. Dziedzictwo kulturowe Kresów będzie jeszcze przez pokolenia wpływać na kształtowanie się społeczności lokalnych w zastanych przez nie ekosystemach społecznych, które są bliskie i tym, którzy zostali (np. na Ukrainie, Białorusi, Litwie), i tym, którzy przymusowo opuścili rodzinne strony po II wojnie światowej. Starsze pokolenie w obawie przed tym, że gdy go zabraknie, zerwane zostaną więzi „kresowe”, zabiega dziś o międzypokoleniowy przekaz tradycji. Dzieje się to w różny sposób. Szczególną rolę odgrywa jednak edukacja kulturalna i regionalna. Powstają rozmaite stowarzyszenia i organizacje, wydawane są publikacje, gazety i periodyki, rozwijana jest turystyka kulturowa, edukacyjna i sentymentalna. Dzieci i młodzież z Kresów objęte są działalnością edukacyjną, umożliwiającą także pobieranie nauki w Polsce (szczególnie studiowanie). Organizowane są wakacje dla dzieci i młodzieży kresowej, zjazdy rodowe. Powstają rozmaite programy trans-

⁸ I. K o t o w i c z - B o r o w y: *Drobna szlachta jako zjawisko kulturowe*. W: *Dziedzictwo kulturowe pograniczy. Drobna szlachta*. Red. I. K o t o w i c z - B o r o w y. Warszawa 2007, s. 45.

graniczne, mające na celu współpracę międzynarodową i podtrzymywanie tradycji regionalnych po jednej i drugiej stronie granicy.

Edukacja kulturalna i regionalna w społecznościach lokalnych wpływa często na proces zachodzącej w ekosystemie społecznym zmiany kulturowej. Szczególnie istotny jest tu element asymilacji (jak w przypadku społeczności ukraińskiej przesiedlonej po II wojnie światowej na zachodnie i północne rubieże Polski). Asymilacja jest traktowana najczęściej jako końcowy rezultat akulturacji – jako pełna absorpcja kultury grupy przez system dominujący. Według Aleksandra Poserna-Zielińskiego nawet zaawansowana akulturacja nie zawsze musi prowadzić do asymilacji, akceptacja bowiem obcych treści kulturowych nie jest warunkiem koniecznym zmiany etnicznej tożsamości, lecz tylko czynnikiem tę decyzję ułatwiającym⁹. W zasymilowanym społeczeństwie może dojść do rekulturacji – dążenia do powrotu do kultury rodzimej, porzuconej lub przekształconej w procesie akulturacji i asymilacji. Wydaje się, że z takim procesem mamy dzisiaj do czynienia zarówno w niektórych regionach Polski, jak i na dawnych Kresach.

Procesy uczenia się, wdrażania dziedzictwa kulturowego, a więc przyjętego i przekazywanego tradycją wzorca postępowania, to mechanizmy długiego trwania. W pedagogice i socjologii określane są jako socjalizacja i internalizacja. Socjalizacja przebiega zawsze w etapie początkowym w rodzinie i dlatego tak ważna była zaraz po II wojnie światowej przeniesiona z Kresów i zachowana pamięć dziedzictwa kulturowego.

Ważna jest też socjalizacja prowadzona przez szkołę, grupy rówieśnicze i parafie. Jej podstawę stanowi edukacja kulturalna i regionalna.

Proces nabywania wzorów zachowań kulturowych przebiega zawsze według modelu: poznawanie się (obserwacja) – ocena – zapożyczenie (lub nie). Dlatego istotne są częstość i uwarunkowania interakcji. Proces utrwalania postaw i wzorów (internalizacja) może zachodzić równolegle do zapożyczeń i w trakcie stałych kontaktów. Wpływa na to wiele różnych czynników zewnętrznych, migracje wewnętrzne, zmiana statusu, małżeństwa mieszane między grupami. Jest to jakby drugi etap edukacji kulturowej – wdrażania dziedzictwa kulturowego. Nośnikami tradycji kulturowych grupy są najczęściej osoby starsze, posiadające wspólne dla całej grupy cechy kulturowe związane np. z obrzędowością, a także z gwarą (językiem etnicznym) oraz pamięcią wspólnego pochodzenia i więzi rodzinnych czy sąsiedzkich. Osoby reprezentujące te cechy utrzymują stałe kontakty, oddziałując na siebie. Częstość i sytuacyjność tych kontaktów mają duży wpływ na kultywowanie tradycji, jej żywotność i trwałość¹⁰.

⁹ A. Posern-Zieliński: *Akultura i asymilacja – dwie strony procesu etnicznej zmiany w ujęciu antropologii i etnohistorii*. W: *Procesy akulturacji/asymilacji na pograniczu polsko-niemieckim w XIX i XX wieku*. Red. W. Moli, R. Traba. Poznań 1999, s. 61–62.

¹⁰ A. Szyfer: *Różnorodność dziedzictwa kulturowego grup osadniczych a procesy społeczno-kulturowe na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. W: *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy. Między polskością a niemieckością*. Red. A. Sakson. Poznań 2008, s. 52–53.

W 1946 roku na podstawie umowy między rządem PKWN a rządem USRR przesiedlono z terenu południowo-wschodniej Polski w rejon Podkarpacia w województwie lwowskim 482 tys. osób pochodzenia ukraińskiego, w tym około 70 tys. Łemków oraz pozostałych w Galicji 150 tys. Ukraińców (30–40 tys. Łemków w ramach akcji „Wisła” deportowano na Ziemie Zachodnie i Północne). Na migracji ucierpiały szczególnie dzieci, które w mniejszym stopniu niż dorośli podlegają szokowi kulturowemu, za to bardziej odczuwają różnice językowe. Na początku ogarniał je wstyd, później chęć ukrycia swojego pochodzenia, a następnie przejawiały poczucie więzi z własną grupą etniczną¹¹. Zarówno imigranci ukraińscy, jak i ludność łemkowska po przybyciu na Ziemie Zachodnie często bali się przyznać do swej narodowości. Początkowo rozmawiali tylko po łemkowski i po ukraińsku. Pielęgnowanie ojczystej mowy, zwyczajów, tradycji niemal zupełnie naturalnie odbywało się w miejscowościach, gdzie ludność ta stanowiła większość. Kluczowe znaczenie miało wprowadzenie do miejscowych szkół języka ukraińskiego, np. w Białym Borze oraz otwarcie IV Liceum Ogólnokształcącego w Legnicy z wykładowym językiem ukraińskim. Tam do dzisiaj kształcą się nauczyciele upowszechniający w ramach edukacji regionalnej kulturę ukraińską i łemkowską. Ogromne znaczenie w edukacji miały i nadal mają wszystkie punkty nauczania języka ukraińskiego, podobnie jest na Ukrainie nauczanie języka polskiego osób coraz częściej przyznających się do związków pochodzeniowych z Polską (łączy się to z chęcią wysłania dzieci na studia do Polski). Istotne role w edukacji regionalnej – zarówno w Polsce, jak i na Kresach – odgrywają także: Kościół katolicki oraz Cerkiew prawosławna i Cerkiew grekokatolicka, które w Polsce podtrzymują tradycje kulturowe Łemków i Ukraińców. Z kolei na Ukrainie cerkwie grekokatolickie często prowadzą kapłani kształcący się na studiach w Polsce, niejednokrotnie związani z Polską więzami pokrewieństwa. Na Ukrainie Zachodniej po 1991 roku, po odzyskaniu niepodległości otwarto sporo kościołów prowadzonych przez polskich księży, szczególnie dotyczy to rejonów, gdzie są jeszcze skupiska obywateli ukraińskich polskiego pochodzenia (np. w rejonach tarnopolskim, lwowskim, samborskim, stryjskim). W Jazłowcu reaktywowały działalność Siostry Niepokalanki. Eksponują marmurowe popiersie Błogosławionej Marceliny Darowskiej, stanowiące kopię słynącego łaskami oryginału, znajdującego się w polskim domu Sióstr Niepokalanek w Szymanowie. Pamiątki tego sanktuarium prezentowane są na specjalnej wystawie poświęconej historii tego miejsca. Siostry traktują dziedzictwo kulturowe Jazłowca jako symbol polskiego bogactwa narodowego, które obejmuje: zamek, klasztor posadowiony w pałacu Poniatowskich oraz zrujnowany kościół, a w nim odkryty niedawno nagrobek słynnego renesansowego kompozytora Mikołaja Gomółki. Siostry Niepokalanki zorganizowały również międzynarodowy educa-

¹¹ M. P e c u c h: *Wpływ szkolnictwa na procesy akulturacji, asymilacji i rekturacji Łemków*. „Rocznik Lubuski” 2004, T. 30, cz. 1, s. 132–134.

cyjny szlak pielgrzymkowy do Jazłowca. Symbolicznych miejsc pamięci i tradycji Polaków mieszkających niegdyś na Ukrainie Zachodniej jest wiele, choćby kaplica poświęcona pamięci polskich powstańców w Kruszelnicy – mieszkańcy wsi opiekują się tym miejscem, traktując je jako wspólne dziedzictwo.

W końcu lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku nastąpiły korzystne dla mniejszości etnicznych zmiany w polskim szkolnictwie. Pojawiła się w nowej podstawie programowej dla drugiego etapu nauczania międzyprzedmiotowa ścieżka edukacyjna „Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie”. Program miał służyć poznaniu przez uczniów własnej tożsamości, kształtowaniu tolerancyjnych postaw, nastawionych na pluralizm, rozumienie i akceptację innych kultur. Chodziło o wychowanie do bycia aktywnym. Zadaniem szkół stał się w ten sposób rozwój postaw patriotycznych, związanych z tożsamością i kulturą regionalną. W październiku 1999 roku w przygotowanym przez Ministerstwo Edukacji Narodowej programie: „Edukacja regionalna – Dziedzictwo kulturowe w regionie” w założeniach programowych znalazły się wzmianki na temat: koegzystencji różnych kultur w regionie (grupy regionalne, etniczne, wyznaniowe), postaw wobec inności (różnorodności), przejawów tolerancji i kultury współżycia¹². Podręczniki szkolne nie zawierały jednak treści dotyczących mniejszości etnicznych oraz innych grup kulturowych zamieszkujących w Polsce. Obecnie uczniowie coraz liczniej uczestniczą w organizowanych konkursach na temat wielokulturowości regionów, w tym mniejszości narodowych. Wpływa to pozytywnie na stosunek do przedstawicieli tych grup, może mieć także znaczenie w procesie rekulturacji poszczególnych zbiorowości.

Dzięki funkcjonującej do 2012 roku ścieżce międzyprzedmiotowej nastąpił silny rozwój edukacji regionalnej i kulturowej. Powstało wiele ciekawych programów autorskich nauczycieli szkół podstawowych i średnich. Obecnie, ponieważ ścieżka międzyprzedmiotowa „Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie” przestała od 2012 roku obowiązywać w podstawie programowej, nie przybywa już programów tworzonych przez nauczycieli. Edukacja regionalna w szkołach nadal jest prowadzona w ramach różnych nowych, nieobowiązkowych projektów. Swoje zadanie najlepiej spełnia tam, gdzie najdłużej zachowały się polskie tradycje, tak jak w regionie południowej Małopolski (Podhale, Beskidy), północnego Mazowsza (Kurpie Zielone) czy na Kaszubach. Szeroko natomiast rozwijają swą działalność w ramach edukacji regionalnej i kulturalnej coraz liczniejsze stowarzyszenia i organizacje, także oświatowe, działające na poziomie lokalnym i regionalnym w całym kraju.

Na Ukrainie oświata szkolna – jak się wydaje – lepiej sobie radzi z edukacją regionalną niż w Polsce. Ukraina jako jedno z pierwszych państw dawnego ZSRR przyjęła ustawę „O oświacie” w 1991 roku. Ustawa dotyczyła podstawo-

¹² *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*. Red. S. Bednarek. Wrocław 1999, s. 17.

wych zasad, takich jak: dostępność wszystkich form i typów usług szkół państwowych, humanizm, demokratyzm, priorytet ogólnoludzkich wartości duchowych. Spuścizna oświaty po latach zniewolenia wymagała na Ukrainie rzetelnej analizy i odnowy systemu nauczania¹³. W szkolnictwie ukraińskim w połowie lat dwudziestych ubiegłego wieku wprowadzony został program edukacyjny „Narodoznawstwo”, który ma za zadanie zapoznanie uczniów z bogactwem kulturowym i mnogością grup regionalnych narodu ukraińskiego¹⁴. Program ten prowadzony jest w ramach odrębnego przedmiotu wykładanego w szkołach wszystkich poziomów. Tymczasem w Polsce program realizowany był tylko w ramach ścieżki międzyprzedmiotowej, nie miał przysługujących mu godzin dydaktycznych, a do jego wypełnienia brakowało wyspecjalizowanej kadry nauczycielskiej.

¹³ M. B y b l u k: *Odradzanie i rozwój oświaty w niepodległej Ukrainie 1991–2010. Studia i szkice historyczno-pedagogiczne*. Bydgoszcz 2011, s. 110.

¹⁴ *Ukrajinske narodoznawstwo*. Red. S. P a w ł u k, H.J. H o r y Ń, R.F. K y r c z i w. Lviv 1994, s. 5.

Karolina Buczkowska

Akademia Wychowania Fizycznego im. E. Piaseckiego w Poznaniu

Wydział Turystyki i Rekreacji

Zakład Kulturowych Podstaw Turystyki

Udany powrót etosu szlacheckiego na turystyczne szlaki Wielkopolski

Abstract: The article presents the issue of the fall of the gentry ethos in Poland several years ago and its current return to the tourist trails of Wielkopolska. The author describes services and achievements of some chosen gentry (landowning) families from Wielkopolska Region and their properties, as well as she points out to tourist trails, museums and exhibition rooms and other forms tourism activity (such as quests, theme events and historic reenactments) which were created on their basis.

Key words: gentry ethos, cultural tourism, cultural heritage, tourist trails, Wielkopolska (Great Poland) Region

Wprowadzenie — upadek polskiego ziemiaństwa

Rozważania na temat znaczenia stanu szlacheckiego w naszym kraju można rozpocząć, poczynawszy od XIV wieku, kiedy to „rycerz zsiadł z konia, nie przestając być — już okazjonalnie — wojownikiem”, i stał się „rolnikiem, a raczej właścicielem wsi, folwarku”¹. W Polsce — na wzór zachodni — stan rycerski zamienił się wówczas w szlachecki (z łac. zwany *nobiles*). Atrybutami rycerza-szlachcica stały się szabla i własność ziemska, a wcześniejsze znaki rycerskie przeobraziły się w herby całych rodów. Za pomocą licznych przywilejów szlachta

¹ S. S o b o l: *Tajemnice polskich rodów arystokratycznych*. Poznań 2004, s. 11.

szybko stała się odrębnym „nietykalnym” stanem, który w czasach monarchii jagiellońskiej stanowił aż 8–10% społeczeństwa – Rzeczpospolita Obojga Narodów nazywana była z tego powodu „narodem szlacheckim”². W kolejnych wiekach polska szlachta uległa rozczłonkowaniu ze względu na stan majątkowy jej przedstawicieli. Jak podaje Szymon Konarski, najważniejsza stała się szlachta panująca i utytułowana, czyli arystokracja (z grec. *áristos* – najlepszy, wybrany), zwana u nas „magnaterią”, posiadająca tytuły nadane przez sejm polski, Stolicę Apostolską, cesarstwo rzymskie narodu niemieckiego, cesarza Austrii, króla Prus, cesarza Niemiec (po 1870 roku), cara Rosji, władze Królestwa Polskiego (w latach 1815–1840) lub władze innych państw³ (w epoce porzoborowej nadawanie tytułów przez monarchów państw zaborczych w dużej mierze wynikało z chęci związania właścicieli wielkich majątków ziemskich z ówczesną władzą).

W okresie zaborów pozycja wielowiekowej arystokracji oraz średniej szlachty oparła się na ziemiach polskich głównie na jej wysokim poczuciu własnej wartości oraz na niepisanym kodeksie wzorców moralnych dotyczących postaw i zachowań, zwłaszcza powinności wobec ojczyzny, czynów obywatelskich i bezinteresownych działań na rzecz innych ludzi⁴. Cechy te motywowały arystokratów i szlachciców do udziału w walce zbrojnej i działalności w konspiracji oraz dofinansowywania tych działań, nierzadko prowadząc, niestety, do utraty przez nich majątków czy konieczności emigrowania.

W 1860 roku w *Słowniku języka polskiego* Samuela Bogumiła Linde pojawił się nowy zapis o następującej treści⁵: „Szlachta po wsiach i majątnościach mieszkający nazywają się ziemianie, a ich osiadłości dziedziczne dobra ziemskie”. Termin „ziemiaństwo” wszedł w powszechne użycie w XIX wieku w miejsce wielowiekowego określenia „szlachta”. Objął swym zasięgiem głównie przedstawicieli dawnej magnaterii (często mającej tytuły arystokratyczne) oraz średniej i drobnej szlachty, posiadającej gospodarstwa rolne typu folwarcznego. Przyjmuje się trzy ważne odniesienia pozwalające na formalne rozgraniczenie używania tych terminów: III rozbiór Polski w 1795 roku, wprowadzenie kodeksu Napoleona w 1807 roku oraz zniesienie pańszczyzny, dokonane w każdym z trzech zaborów w odmienny sposób i w innym czasie⁶.

Ziemiaństwo pozostawało znaczącą grupą społeczną jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym, zachowując w kontaktach prywatnych szlachecką tytulaturę, mimo że przywileje rodowe i stanowe zostały zniesione na mocy Konstytucji marcowej z 1921 roku. W naukach społecznych – w warunkach kształtowania się nowego społeczeństwa kapitalistycznego – podjęto wówczas badania nad rolą ziemiaństwa w odrodzonym państwie. Ideologiem i krytykiem ziemiaństwa stał

² Ibidem, s. 11–13.

³ A. Kwilecki: *Ziemiaństwo wielkopolskie*. Warszawa 1998, s. 20.

⁴ Ibidem.

⁵ S.B. Linde: *Słownik języka polskiego*. T. 6. Lwów 1860.

⁶ A. Kwilecki: *Ziemiaństwo...*, s. 11–13.

się w II Rzeczypospolitej Władysław Grabski. Kładł on nacisk na obowiązek działalności społecznej i kulturalnej na wsi, podnoszenie kultury rolnej i ogarnianie jej wpływem gospodarstw chłopskich. Za modelowy, przynoszący najwyższy dochód pieniężny uważał (na podstawie badań w Poznańskim) folwark o powierzchni 100–250 ha⁷.

W czasie II wojny światowej śmierć poniosło wielu przedstawicieli ziemiańskich rodzin: polegli oni w walkach zbrojnych, zginęli w obozach koncentracyjnych, w obozach zagłady ZSRR czy w więzieniach. Ci, którzy nie zostali zgładzeni lub wywiezieni przez okupanta jesienią 1939 roku, często organizowali w swych dworach tajne nauczanie, chronili oddziały Armii Krajowej, a także działali w organizacjach dobroczynnych, rolniczych itp.⁸ Jak podsumowuje ten oraz wcześniejsze okresy życia ziemiaństwa Agnieszka Łuczak: „Dwór był trwałym elementem polskiej wsi, a ziemiaństwo dbało o zachowanie tożsamości narodowej, szczególnie wtedy, gdy Polska traciła suwerenność”⁹.

Historia obeszła się szczególnie okrutnie z ziemiaństwem tuż pod koniec wojny. Na mocy dekretu o reformie rolnej, ogłoszonego dnia 6 września 1944 roku przez Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego, odebrano ziemianom ich majątki i obiekty, ogłoszono ich wrogiem klasowym nowego porządku ludowego państwa, podważono i zdeptano autorytet i prestiż wielowiekowej tradycji szlacheckiej. Wykonywanie zaleceń dekretu wsparto innym dekretem o ochronie państwa, który przewidywał karę więzienia lub śmierci za utrudnianie przeprowadzania reformy rolnej. Jak podaje Artur Wiktor:

Wbrew prawu [...] także nacjonalizowano dwory ziemiańskie nie mające nic wspólnego z produkcją rolną, brano w posiadanie nie tylko siewniki, ale też meble rodzinne oraz nierzadko obrazy przodków przekazywane potomkom z pokolenia na pokolenie jako najcenniejsze pamiątki rodzinne. [...] To było wywłaszczenie ze wszystkiego bez wyjątku¹⁰.

Problemem społecznym stało się – w konsekwencji tych działań – finansowanie wywłaszczonych dworów, zwłaszcza że pozbawionych ziemi, z której można by je utrzymać. Znaczną ich część przeznaczono na siedziby lokalnych władz, szkół i przedszkoli, ośrodków pomocy społecznej, biur PGR-ów lub przebudowano na mieszkania dla parcelantów, którzy jednak nie potrafili odpowiednio tych gmachów objąć opieką, chociażby konserwatorską¹¹. Skutki kulturowe przeprowadzenia dekretu o reformie rolnej były więc przerażające. Ocenia się, że

⁷ Ibidem, s. 13.

⁸ Ibidem, s. 33, 38.

⁹ A. Ł u c z a k: *Ziemiaństwo wielkopolskie w czasie reformy rolnej*. „Biuletyn IPN”, T. 1(12)/2002, Warszawa 2002, s. 38–39.

¹⁰ A. W i k t o r: *Losy ruchomych dóbr kultury ziemiaństwa w woj. rzeszowskim po zakończeniu II wojny światowej w latach 1944–1947*. Rzeszów 2008, s. 256.

¹¹ A. Ł u c z a k: *Ziemiaństwo...*, s. 38–39.

z około 20 tys. dworów i pałaców totalnej dewastacji i zniszczeniu uległo 90% (do dzisiaj ocalało więc jedynie około 2 tys. budynków mieszkalnych)¹².

Dobra kultury stanowiące dorobek wielu pokoleń rodów szlacheckich były wówczas rabowane, bezmyślnie likwidowane i celowo niszczone, a te, które do teraz ocalały, w dużej mierze wymagają remontów. Skutkiem tych procesów nasz kraj stał się „kulturową pustynią”. Decyzje poprzedniego ustroju były bardzo krzywdzące, nie tylko dla warstwy ziemiaństwa, ale również dla tożsamości całego naszego narodu. Jest to przykre, tym bardziej że model kultury szlacheckiej, nazywanej często sarmacką, pozostawił wiele wzorów zarówno w sferze zachowań, postaw, jak i licznych dóbr materialnych.

Działania na rzecz przywracania pamięci o etosie szlacheckim podjęto w Polsce w nowym już ustroju, w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych. Stanowiły one początek drogi rekonstrukcji obrazu i pełnej rehabilitacji szlachty polskiej, a także jej losu po II wojnie światowej. Lech Trzeciakowski pisał wtedy jednak jeszcze tak:

Tylko gdzieś znaleźć możemy pałace przypominające dawne, dobre czasy, ale nie ma w nich już ducha, tej wspaniałej atmosfery jaką roztaczali ich właściciele, reprezentujący styl życia zgodny z zasadą „noblesse oblige” – szlachectwo zobowiązuje. [...] Zadajemy sobie pytanie, czy możemy, choć w pewnym stopniu, odtworzyć życie codzienne w dworze ziemiańskim. Odpowiedzi szukać musimy odwiedzając siedziby, które przetrzymały burze dziejów¹³.

Obecnie, w wielu regionach naszego kraju, również w Wielkopolsce, dużą rolę w tym zakresie odgrywają organizatorzy i działacze turystyki, odwołujący się do tradycji narodowej i autorytetów wybitnych ludzi, znanych Polaków, których śladami prowadzą współczesnych turystów. Proces ten dokonuje się pomimo szeroko rozprzestrzenionego trendu globalizacji, prowadzącego do unifikacji i współzależności krajów czy narodów. Pokazuje, że utrwalanie tożsamości narodowej jest nieodłącznym elementem współczesnego funkcjonowania obywateli tej części Europy. Promowana i proponowana turystyka dziedzictwa kulturowego o tej tematyce jest dowodem na odchodzenie „do lamusa” zglobalizowanego trendu masowego wypoczynku w wakacyjnych kurortach.

Etos szlachecki, który dziś jest obecny na szlakach i w przewodnikach turystycznych, obejmuje m.in. bogate materialne dziedzictwo kulturowe, przede wszystkim: dwory, pałace i zamki wraz z zabudową folwarczną, historyczne układy przestrzenne wsi, parków i ogrodów, ukształtowane w kolejnych epokach i stylach, bogate wyposażenie wnętrz, meble, dzieła sztuki, zbiory biblioteczne i kolekcjonerskie, wytwory różnych rzemiosł artystycznych – służące zarówno

¹² Raport NIK o stanie dworów i pałaców. „Rzeczpospolita”, 26 XI 2010. <http://www.rp.pl> [data dostępu: 28 XI 2010].

¹³ L. Trzeciakowski: *Przedmowa*. W: J. Fedorowicz, J. Konopińska: *Marianna i róża. Życie codzienne w Wielkopolsce w latach 1889–1994 w tradycji rodzinnej*. Poznań 1995, s. 3.

użytkowi codziennemu, jak i wyższym celom ideowym oraz artystycznym. Etos szlachecki tworzyły wybitne postacie, ich dokonania, gusty, pasje, fundacje i wypełniane role społeczne, dziś też przypominane. Te treści są realizowane i prezentowane w ramach turystyki kulturowej, a w szczególności jej formy – turystyki dziedzictwa kulturowego.

Turystyka dziedzictwa kulturowego sposobem na prezentowanie etosu szlacheckiego

Niezwykle ważnym i trafnym sposobem przywracania etosu szlacheckiego w Polsce jest turystyka kulturowa, w ramach której wyróżnia się turystykę dziedzictwa kulturowego – obecnie jedną z najpopularniejszych i najważniejszych form turystyki poznawczej.

Próbę syntezy pojęcia „dziedzictwo kulturowe” podjęła Marie-Theres Albert:

Z jednej strony, dziedzictwo kulturowe składa się z niematerialnych elementów historii kultury, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Obejmuje dziedzictwo duchowe kultury, jej tradycje, wartości i normy. Z drugiej strony, w zakres dziedzictwa kulturowego wchodzi też składniki materialne, takie jak budynki, pomniki, zabytki i inne obiekty, a także archiwalia. Obie te składowe stanowią doświadczenia, do których społeczeństwa odwołują się, budując swą teraźniejszość. Dziedzictwo materialne i niematerialne kształtuje tożsamość zbiorową narodów świata, a jednocześnie zbiorowe dziedzictwo ludzkości tworzy podwaliny rozwoju własnej, indywidualnej tożsamości poszczególnych kultur świata¹⁴.

Turystykę dziedzictwa kulturowego można zatem – za Charlesem Josephem Metelką – definiować, korzystając z jego ogólnej definicji turystyki kulturowej (definicja ta wykorzystywana jest przez Wspólnotę Europejską):

turystyka dziedzictwa kulturowego to taka forma turystyki, w której zainteresowania podróżujących koncentrują się na bogatej przeszłości ludzi bądź obszarów, zachowanej i odzwierciedlonej w zabytkach, historycznych okolicach, tradycyjnej architekturze i rękodzielach¹⁵.

Turystyka kulturowa stanowi niezwykle rodzaj turystyki, który wyraźnie odróżnia ją od innych. Do najważniejszych jej cech, które odgrywają rolę przy podróżach śladami etosu szlacheckiego, należą następujące „parametry”: jest to tu-

¹⁴ M.-T. Albert: *Kultura, dziedzictwo, tożsamość*. W: *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku. Szanse i wyzwania*. Red. M.A. Murzyn, J. Purchla. Kraków 2007, s. 50.

¹⁵ Ch.J. Metelka: *The Dictionary of Hospitality, Travel and Tourism*. Delmar Publishers Ins. Merton house travel and tourism publishers, Albany–New York USA 1990; definicja w tłumaczeniu A. Mikos v. Rohrscheidt.

rystyka niewielka rozmiarowo, podejmowana indywidualnie lub przez mniej liczne grupy, dobrze zarządzana i organizowana, nierzadko ekskluzywna, zapewniająca turyście wyjątkową, często elitarną, wizytę w danym miejscu. Turystyka kulturowa nastawiona jest na prezentację i objaśnianie jakiejś wybranej kulturowej idei. Ma charakter edukacyjny. Ze względu na swą dociekliwość, profesjonalizm przekazu informacji i kameralność odbywanych podróży pozwala turystom poznawać także to, co do tej pory uchodziło dla nich za tajemnicze, niejasne czy zawołowane, bądź umożliwia konfrontację zastanej rzeczywistości ze zdobytymi na dany temat już wcześniej informacjami. Często odsłania „tajemnice” różnych instytucji i obiektów, zdradza pewne kwestie i informacje, pokazuje miejsca niedostępne pozostałym zwiedzającym. W przypadku turystyki kulturowej duże znaczenie ma czas, którego turyści na zwiedzanie poświęcają dosyć dużo – jest to możliwe, ponieważ rezygnują z pospiesznego oglądu wielu obiektów na rzecz dogłębnego poznania kilku wybranych (ich wyglądu, cech charakterystycznych, historii, ludzi z nimi związanych itp.). Turystyka kulturowa polega też na „delektowaniu się” danym miejscem w myśl zasady $3 \times „E”$: edukacja (ang. *education*), ekscytacja i emocje (ang. *excitement, emotions*) oraz rozrywki (ang. *entertainment*)¹⁶.

W turystyce kulturowej turyście stawiane są wymagania – oczekuje się od niego zainteresowania kulturą, przygotowania merytorycznego do wyjazdu, pewnego zasobu wiedzy ogólnej i doświadczenia podróżniczego¹⁷, ponadto otwarcia na nowe miejsca, ludzi i odmienne kultury oraz chęci zdobywania nieustannej wiedzy, w myśl słów Geoffreya Donalda Adamsa, że „turystyka kulturowa to podróż dla osobistego wzbogacenia”¹⁸.

Etos szlachecki na turystycznych szlakach Wielkopolski – istniejące oferty i produkty

W chwili obecnej na terenie Wielkopolski można spotkać się z różnymi sposobami udostępniania, prezentowania oraz poznawania dawnej kultury ziemiańskiej i tego, co po niej pozostało lub co udało się wskrzesić. Turyści mogą więc (i czynią to) odwiedzać muzea i izby regionalne, podążać tematycznymi kulturowymi szlakami turystycznymi, rozwiązywać questy (wypełniać tematyczne karty

¹⁶ K. B u c z k o w s k a: *Turystyka kulturowa – przewodnik metodyczny*. Poznań 2008, s. 28, 30.

¹⁷ Ibidem, s. 39.

¹⁸ G.D. A d a m s: *Cultural Tourism: The Arrival of the Intelligent Traveler*. „Museum News”, Vol. 12/32: 1995, s. 5.

podczas gry terenowej) czy uczestniczyć w eventach typu Noc Muzeów, rekonstrukcje historyczne.

W południowej Wielkopolsce w Śmiełowie koło Żerkowa, w dawnym pałacu Gorzeńskich, a później Chełkowskich, ma swoją siedzibę oddział Muzeum Narodowego z Poznania – Muzeum im. Adama Mickiewicza. Ten klasycystyczny pałac, położony w pradolinie Warty, otoczony starannie rekonstruowanym parkiem, jest przykładem XVIII-wiecznej siedziby szlacheckiej. Zaprojektowany został przez znakomitego architekta warszawskiego Stanisława Zawadzkiego, autora równie interesujących brył pałaców w Dobrzycy i Lubostroniu¹⁹. Pałace te są obecnie udostępnione zwiedzającym. Oprócz Śmiełowa funkcje muzealne pełni też Dobrzyca, w której funkcjonuje Muzeum Ziemiaństwa. Zespół Parkowo-Pałacowy²⁰.

Na przykładzie XVIII-wiecznego dworu w Koszutach koło Środy Wielkopolskiej pokazywany i objaśniany jest czteroalkierzowy dwór szlachecki, kryty gontem, o konstrukcji szkieletowej, częściowo murowany, albowiem szlachta wielkopolska legitymowała się zróżnicowanym statusem majątkowym. Liczne dwory, w przeciwieństwie do wymienionych już tu okazałych pałaców, reprezentowały typ „małej siedziby ziemiańskiej”. Aranżacja wnętrza i umeblowanie przybliżają funkcje pomieszczeń – jadalni z kredensem, pokoju gościnnego, salonu, pokoju pana, pani i pokoju dziecięcego. Doskonale oddają atmosferę szlacheckiej codzienności przełomu XIX i XX wieku. Obiekt jest siedzibą Muzeum Ziemi Średzkiej. Ekspozycja przypomina także historyczną rolę Środy Wielkopolskiej jako miasta obrad sejmików szlacheckich z województw: poznańskiego i kaliskiego, które odbywały się na dziedzińcu i w gmachu kolegiaty farnej²¹.

Zamek w Kórniku z kolei jest swoistym pomnikiem chwały i spuścizny kulturowej rodu Działyńskich i Zamoyskich. Na szczególne podkreślenie zasługują zainteresowania naukowe książką i kolekcjonowanie „pamiątek narodowych” przez Tytusa Działyńskiego, kontynuowane następnie przez jego syna – Jana. Działyńscy byli twórcami niezwykle bogatych, cennych i unikatowych zbiorów Biblioteki Kórnickiej – księżnicy naukowej funkcjonującej nieprzerwanie do dzisiaj, a także niezwykłego arboretum. Ich zmarły bezpotomnie spadkobierca Władysław Zamoyski wraz z matką i siostrą założył fundację „Zakłady Kórnickie”, przekazując zamek i zgromadzone w nim zbiory narodowi polskiemu²².

¹⁹ E. K o s t o ł o w s k a, A. K o s t o ł o w s k i: *Muzeum im. Adama Mickiewicza w Śmiełowie*. Informator. Poznań 2008, s. 2–3.

²⁰ Ze względu na posiadaną kolekcję masoników oraz niewątpliwe nagromadzenie symboli masonskich w całym kompleksie pałacowo-parkowym placówka ta mogłaby z powodzeniem (i ku wielkiemu zainteresowaniu turystów) prezentować także tę tematykę w obiekcie w odniesieniu do ziemian z Wielkopolski, którzy byli masonami. Jedynym do tej pory krokiem ku temu była wystawa „Masoneria – poznana, nie poznana. Chciana czy nie chciana”, zorganizowana w Muzeum w 2009 roku.

²¹ T. O s y r a: *Koszuty. Muzeum Ziemi Średzkiej*. Informator. Koszuty 2004, s. 2.

²² B. D o ł c z e w s k a: *Zamek kórnicki i jego wnętrza*. Kórnik 2000, s. 1, 14, 15.

Izabela z Czartoryskich Działyńska, córka księcia Adama Czartoryskiego, właścicielka Gołuchowa koło Pleszewa, doprowadziła do przebudowy zamku i przekształcenia go w muzeum sztuki. Zamek w Gołuchowie jest obecnie oddziałem Muzeum Narodowego w Poznaniu²³.

Z inicjatywy rodziny Raczyńskich, równie ważnej dla Wielkopolski, powstała w 1829 roku pierwsza ogólnodostępna ksiąznica w Poznaniu, mająca obecnie w nazwie nazwisko fundatorów. Do dzisiaj eksponowana jest w eleganckim klasycystycznym gmachu, wzorowanym na paryskim Luwrze. Z kolei rodowa fascynacja sztuką, głównie malarstwem, doprowadziła do powstania „Galerii Rogalińskiej”, stanowiącej współcześnie trzon zbiorów malarstwa polskiego i zachodnioeuropejskiego Muzeum Narodowego w Poznaniu. Prezentowana jest zarówno w Poznaniu, jak i Rogalinie. Bez wątpienia perłą Rogalina jest też sam gmach pałacu, zaprojektowany w stylu barokowo-klasycystycznym pod kierunkiem Dominika Merliniego, nadwornego architekta króla Stanisława Augusta, otoczony malowniczymi parkami: francuskim i angielskim. Mauzoleum rodziny Raczyńskich w Rogalinie kryje doczesne szczątki większości jej zasłużonych przedstawicieli, łącznie z ostatnim męskim reprezentantem rodu Edwardem Bernardem, prezydentem Rzeczypospolitej na Uchodźstwie, założycielem Fundacji im. Raczyńskich, właśnie przy Muzeum Narodowym w Poznaniu, zmarłym w 1993 roku. W Rogalinie eksponowany jest obecnie gabinet londyński prezydenta. Rodzina Raczyńskich przypomniana jest turystom także w katedrze poznańskiej, gdzie wzniesione zostało przez nich mauzoleum pierwszych Piastów, zwane Złotą Kaplicą²⁴.

W przypadku jeszcze jednego znaczącego dla Wielkopolski rodu – Mielżyńskich – konieczne jest przypomnienie, że poza wzniesieniem kilku wspaniałych, istniejących do dzisiaj siedzib: w Pawłowicach, Miłosławiu, Iwnie i Poznaniu, kolejni członkowie rodziny inicjowali działania społeczne, włączając się w dzieło pracy organicznej, podejmowanej w Wielkopolsce pod zaborem pruskim. Seweryn Mielżyński był wielkim dobroczyńcą Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (PTPN) – przekazał na jego rzecz swoje cenne kolekcje sztuki, a zbudowana także dzięki niemu siedziba PTPN stała się prawdziwym centrum kulturalnym, historycznym i narodowym. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk funkcjonuje prężnie do dzisiaj. W swoim dorobku posiada wielką bibliotekę naukową. Prowadziło prężną działalność wydawniczą. Z jego inicjatywy powstało Muzeum Starożytności Polskich i Słowiańskich w Poznaniu, którego eksponaty i dzieła malarskie do dzisiaj prezentowane są przez Muzeum Narodowe i Muzeum Archeologiczne w Poznaniu²⁵.

²³ D. Marek: *Ordynacja gołuchowska Izabelli z Czartoryskich Działyńskiej (1830–1899)*. Poznań 1994, s. 1–3.

²⁴ J. Nowak: *Pałac w Rogalinie*. Poznań 2004, s. 2–8, 15–16, 21–23.

²⁵ J. Kaczmarek: *Historia Muzeum*. W: *Muzeum Archeologiczne w Poznaniu. Historia i współczesność*. Red. M. Przybył. Poznań 2007, s. 9–15.

Etos szlachecki przypominany jest także w klasycystycznym pałacu w Kopaszewie. Znajdują się w nim izby pamięci odnoszące się do osób związanych z obiektem: Adama Mickiewicza oraz rodziny Chłapowskich – ostatnich właścicieli pałacu. Niestety, dziś nie można już podziwiać znajdującego się w pałacu do 1939 roku bogatego księgozbioru, liczącego około 5 tys. pozycji, oraz imponującej kolekcji obrazów, które zaginęły podczas II wojny światowej²⁶.

Warto również wspomnieć o Muzeum Wnętrz Pałacowych (Oddział Muzeum Okręgowego Ziemi Kaliskiej) w klasycystycznym pałacu Lipskich w Lewkowie (Wojciech Lipski był adiutantem króla Stanisława Augusta Poniatowskiego). Pałac ten reprezentuje nowy typ rezydencji, ukształtowany w Polsce pod koniec XVIII wieku. Stał się on prototypem polskiego wiejskiego budownictwa pałacowego (jest to tzw. styl polski)²⁷.

Jeszcze innym ważnym na trasach turystycznych Wielkopolski obiektem jest klasycystyczny dwór-pałac rodziny Stablewskich, a potem Władysława Reymonta w Kołaczku. Obecnie funkcjonuje tam izba pamięci polskiego noblisty²⁸.

Niektóre z dawnych siedzib ziemiańskich – mimo że nie mają statusu placówek muzealnych – można zwiedzać w zorganizowanych grupach z przewodnikiem. Przykładem jest pałac gen. Dezyderego Chłapowskiego (wybitnego organicznika i agronoma) w Turwi, dziś zarządzany przez Stację Badawczą Instytutu Środowiska Rolniczego i Leśnego PAN²⁹.

Wszystkie wymienione tu placówki muzealne otwierają się na turystów nie tylko w stałych godzinach, ale także m.in. podczas Nocy Muzeów czy tzw. Drzwi Otwartych. Przykładowo, w 2013 roku Muzeum w Śmiełowie zorganizowało Noc Muzeów pod hasłem „Spotkanie z *Panem Tadeuszem*” – zaprezentowano wówczas m.in. rękopis dzieła, wypożyczonego specjalnie z Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu³⁰. Z kolei PTPN rok wcześniej przyciągnął tłumy, pokazując podczas Nocy Muzeów rękopisy, druki i książki dotyczące magii, czarownic, alchemii. W Kórniku, oprócz Nocy Muzeów, regularnie w ciągu roku organizowana jest seria imprez kulturalnych, prezentujących najcenniejsze zabytki kultury ze zbiorów biblioteki³¹. Ważnym eventem w skali ogólnoeuropejskiej są organizowane od 1991 roku (każdorazowo we wrześniu) przez Radę Europy Europejskie Dni Dziedzictwa Kulturowego. Do tej inicjatywy Polska przyłączyła się

²⁶ Strona internetowa regionu Wielkopolska: <http://regionwielkopolska.pl/katalog-obiektow/palac-w-kopaszewie.html> [data dostępu: 24 IX 2014].

²⁷ Strona internetowa Muzeum Wnętrz Pałacowych w Lewkowie: http://www.muzeum.kalisz.pl/oddzialy_lewko.html [data dostępu: 24 IX 2014].

²⁸ *Wielkopolski słownik krajoznawczy*. Poznań 2002, s. 140.

²⁹ Strona internetowa regionu Wielkopolska: <http://regionwielkopolska.pl/katalog-obiektow/palac-w-turwi.html> [data dostępu: 24 IX 2014].

³⁰ Strona internetowa Muzeum Adama Mickiewicza w Śmiełowie: <http://www.smielow.pl> [data dostępu: 24 IX 2014].

³¹ Strona internetowa Biblioteki Kórnickiej PAN: <http://www.bkpan.poznan.pl/klejnoty/index.html> [data dostępu: 24 IX 2014].

w 1993 roku. Piąta jej edycja w 1997 roku w Wielkopolsce poświęcona była dworom, pałacom i zamkom (których zachowało się w tym regionie ponad 1 100). Jak pisze Danuta Żywiecka:

Dawna kultura ziemiańska odżyła dzięki odwiedzinom w licznych obiektach oraz wystawie zorganizowanej w odbudowanym dworze w Chalinie. Wystawa przypomniła architekturę i otoczenie siedzib szlacheckich w Wielkopolsce [z czasów Wielkiego Księstwa Poznańskiego – przyp. K.B.] w oparciu o fotografie wykonane w 1912 roku przez Leona Ludwika Durczykiewicza do wydanego wówczas albumu³².

Etos szlachecki przypominany jest też przy okazji różnych wystaw czasowych. Przykładowo, w 2013 roku w Muzeum w Dobrzycy odbywała się wystawa pod hasłem „Wokół ziemiańskiego stołu”³³.

Warto cofnąć się o dekadę, by przypomnieć, że w 2004 roku – w 60. rocznicę zagłady szlacheckiej – zorganizowano w Poznaniu konferencję naukową na temat założeń, realizacji i skutków dekretu o reformie rolnej z 6 września 1944 roku oraz towarzyszącą jej wystawę, poświęconą dokumentom i świadectwom czasu wygnania. Motto wystawy, która następnie odwiedziła różne muzea i inne miejsca ekspozycji w Polsce, brzmiało: „Przywrócić pamięć. Poruszyć sumienia”, gdyż mieszkańcy Polski urodzeni po 1945 roku nie znają już historycznego krajobrazu kulturowego wsi, funkcjonującej w bliskim związku z majątkiem ziemskim. Rok 2004 ogłoszono także „Rokiem pamięci o wygnaniu ziemian”³⁴.

Turystyka współczesna w dużej mierze opiera się na istnieniu szlaków, także kulturowych. Na terenie Wielkopolski najważniejszym szlakiem ziemiańskim jest „Wielkopolski Szlak Adama Mickiewicza”. Na tych ziemiach Adam Mickiewicz spędził kilka miesięcy na przełomie 1931/1932 roku jako gość ziemiańskich rodzin: Gorzeńskich, Bojanowskich, Morawskich, Mycielskich, Łubieńskich, Szczanieckich, Turnów, Kwileckich, Skórzewskich. Powstały około 1992–1993 roku³⁵ szlak uwzględnia w swoim przebiegu liczne siedziby ziemiańskie, w których przyjmowano wieszcza, m.in.: Śmielów, Lubiń, Kopaszewo, Choryń, Gryżynę, Konarzewo, Objezierze, Zakrzewo, Budziszewko, Bielewo czy Lubiń oraz Poznań. Turyści docierając do tych miejsc, mogą „poznać” ich dawnych mieszkańców, ich zasługi dla regionu, zobaczyć rodowe nekropolie w kościołach i na

³² D. Ż y w i e c k a: *Europejskie Dni Dziedzictwa Kulturowego – udany mariaż kultury z turystyką*. W: *Turystyka w aksjologicznej perspektywie*. Red. M. K a z i m i e r c z a k. Poznań 2007, s. 133–140.

³³ Strona internetowa Muzeum Ziemianstwa w Dobrzycy: <http://www.dobrzyca-muzeum.pl/kalendarz> [data dostępu: 24 IX 2014].

³⁴ Materiały z konferencji (6 września 2004 roku w Poznaniu) i scenariusz wystawy „Dekret o reformie rolnej po 60 latach. Dokumenty i świadectwa czasu wygnania”, zorganizowanej przez Instytut Pamięci Narodowej – Oddział w Poznaniu i Polskie Towarzystwo Ziemiańskie Oddział Wielkopolski.

³⁵ Brak dokładnej informacji, oszacowano na podstawie pierwszego wydania przewodnika: P. M a ł u ś k i e w i c z: *Wielkopolskim Szlakiem Adama Mickiewicza*. Poznań 1993.

cmentarzach. Biografowie i badacze twórczości Mickiewicza zwracają uwagę na długi pobyt poety w Wielkopolsce. Miał on wówczas okazję (jak nigdzie indziej) poznać realia polskiego życia szlacheckiego, zajęcia, upodobania i słabości, odtworzone później na kartach epopei narodowej *Pan Tadeusz*³⁶. Turyści przemierzający szlak mogą też odwiedzić skansen filmowy „Soplicowo” w Cichowie koło Krzywinia, utworzony z przeniesionego w 1999 roku do Wielkopolski dworku z planu filmowego *Pana Tadeusza* (reż. A. Wajda)³⁷. Istniejący szlak pieszy wzbogacony został w 2010 roku o kompleksowy produkt turystyczny: „Romanetyczne Trasy Rowerowe Ziemi Kościańskiej”³⁸, co dla usportowionych turystów kulturowych ma ogromne znaczenie. Wiosną 2011 roku promocję zupełnie nowego produktu turystycznego z tematyki mickiewiczowskiej o nazwie „Podróże z Panem Tadeuszem” przeprowadziła Lokalna Grupa Działania „Gościnna Wielkopolska”. Autor przewodnika o takim samym tytule (ekspert w dziedzinie odnowy wsi) Andrzej Kuźmiński tak się odnosił do tej inicjatywy:

Dotychczas pokazywaliśmy atrakcje i miejsca, które warto odwiedzić na przykład Soplicowo, Racot, czy Lubiń. Teraz chcemy stworzyć produkt na wzór austriackich, niemieckich, czy włoskich. Chcemy, żeby turysta otrzymał do ręki gotowy plan wycieczki. Pierwszy etap jest za nami. Najważniejszy jest przewodnik. Już powstaje gra komputerowa i strona internetowa poświęcona tylko i wyłącznie temu szlakowi. Przygotowaliśmy także system identyfikacji wizualnej. To wszystko dzieje się w tym roku. W przyszłym (2012 – H.D.) rozpocznie się promocja szlaku. Osoby, które będą chciały uczestniczyć w projekcie będą mogły napisać wnioski i na tej podstawie otrzymać pieniądze na dostosowanie gospodarstwa agroturystycznego, czy stajni do klimatu „Pana Tadeusza”. Drogi, którymi poruszał się Adam Mickiewicz nadal istnieją. Można by przygotować powozy, na wzór tych, jakimi poruszał się wieszcz i za odpłatnością prowadzić przejażdżki³⁹.

Dodatkowo oświadczył:

Zabiegam o to, by powstały kulinarne podróże z *Panem Tadeuszem* [w Kopaszewie A. Mickiewicz otrzymał książkę kucharską, z której potrawy i sposób ich podawania zostały dokładnie opisane w Księdze XI poematu]. Najpierw trzeba to stworzyć. Będziemy organizować warsztaty dla ludzi, którzy chcą w tym uczestniczyć. Powiemy im w jaki sposób do tego produktu wejść, w jaki sposób dostać dofinansowanie i jak później na tym zarabiać. To jest nie tylko rzucenie pomysłu, to jest szansa na napisanie kolejnych książek *Pana Tadeusza*⁴⁰.

W 1998 roku na terenie Wielkopolski zainaugurowano jeszcze inną trasę turystyczną – 80-kilometrową Trasę Kórnicką (oznaczoną w terenie). Połączyła

³⁶ Ibidem – wydanie z 2006, s. 1–11.

³⁷ Strona internetowa gminy Krzywiń: http://www.krzywin.pl/Poznaj_Cichowo,8159.html [data dostępu: 24 IX 2014].

³⁸ Strona internetowa powiatu kościańskiego: <http://www.rowerowypowiatkoscian.pl/> [data dostępu: 24 IX 2014].

³⁹ H. D a n e l: *Śladami wieszca – wywiad z Andrzejem Kuźmińskim*. „Gazeta Kościańska” 2012, nr 1. Strona internetowa projektu posiada adres: <http://podrozezpanemtadeuszem.pl/> [data dostępu: 24 IX 2014].

⁴⁰ Ibidem.

ona tablicami z symbolem kórnickiego zamku kilka atrakcyjnych turystycznie miejsc wokół Poznania, m.in. Kórnik – rodową siedzibę Górków, Szoldrsich, Działyńskich i Zamoyskich, oraz Rogalin – siedzibę Raczyńskich.

W ostatnich latach na terenie Wielkopolski zostały stworzone w postaci informatorów drukowanych i w wersjach pdf kolejne szlaki (niestety, nie są jeszcze oznaczone w terenie), w ramach których znalazły się wybrane siedziby ziemiańskie czy miejsca związane ze znanymi ziemianami: „Szlak zamków, pałaców i dworów”, „Szlak Fryderyka Chopina”, „Szlak budowli i kościołów drewnianych”, „Wielkopolska wybitnych Polaków” oraz „Wielkopolska wybitnych Europejczyków”. Autorem i koordynatorem szlaków jest Wielkopolska Organizacja Turystyczna⁴¹.

Oznaczony w terenie i wyposażony w drukowany atlas-przewodnik został – powstały w 2004 roku – „Ziemiański Szlak Rowerowy”, obejmujący „dworki szlacheckie, końskie stadniny, wierzby polskie, zapach dojrzałych łąnów zboża i muzykę Chopina” w powiatach: gostyńskim, kościańskim, leszczyńskim, poznańskim i rawickim⁴².

Nowoczesnym sposobem poznawania dziedzictwa kulturowego – zwłaszcza przez młodzież – są questy. W Wielkopolsce koordynacją i drukiem kart tematycznych do tej gry zajmuje się portal „Region Wielkopolska”. Spośród opracowanych do tej pory kilkunastu gier cztery dotyczą ziemiańskich siedzib – mają one następującą tematykę: „Śladami Izabelli z Czartoryskich Działyńskiej po Gołuchowie”, „Aboretum w Kórniku”, „Zamek w Kórniku” oraz „Miłośław zawsze polski”⁴³.

W turystyce, a w szczególności turystyce kulturowej, ogromne znaczenie mają zakwaterowanie i wyżywienie. Poznając podczas podróży wielkopolski etos szlachecki (ziemiański), turyści mają możliwość wyboru miejsca noclegu i restauracji z dość bogatej puli hoteli zlokalizowanych w byłych ziemiańskich siedzibach (ich właścicielami są prywatne osoby, uczelnie wyższe, jednostki badawcze i inne instytucje). Warto wspomnieć choćby takie obiekty, jak te w: Będlewie, Czarniejewie, Gułtowach, Iwnie, Kórniku (Klaudynówka), Krześlicach, Lubostroniu, Objezierzu, Pępowie, Racocie, Rokossowie, Rydzynie, Tarcach, Wąsowie. Historia rodów przed laty zamieszkujących owe obiekty jest prezentowana na tablicach umieszczanych w holu, w kartach restauracyjnych i informatorach hotelowych.

„Ziemiańska” oferta turystyczna nieustannie się w ostatnich latach poszerza, a sposobów na pokazywanie i omawianie wielkopolskiego etosu szlacheckiego jest coraz więcej.

⁴¹ Materiały drukowane Wielkopolskiej Organizacji Turystycznej dotyczące szlaków turystycznych z lat 2007–2010.

⁴² A. K a l e n i e w i c z: *Ziemiański Szlak Rowerowy. Atlas rowerowy*. Poznań 2006, s. 2, 4.

⁴³ Strona internetowa regionu Wielkopolska: <http://regionwielkopolska.pl/turystyka/gry-tereno-we.html> [data dostępu: 24 IX 2014].

Zakończenie

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego – organizator konferencji naukowej „Globalizacja jako wyzwanie dla zachowania i upowszechniania dziedzictwa kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej”, która odbyła się 15–16 maja 2013 roku w Cieszyńie – zamieścił w informatorze konferencyjnym dość kluczowe dla omawianego tematu stwierdzenie:

Z jednej strony przywiązanie do dziedzictwa kulturowego, przeszłości czy tradycji może być postrzegane jako czynnik hamujący proces zmian i postępu, z drugiej może być wykorzystywane przez aktorów społecznych jako rodzaj oręża w obrębie pola polityki tożsamości kulturowej mieszkańców poszczególnych regionów Europy. Jednocześnie proces globalnego obiegu dóbr, kultur czy migracji stwarza nowe sposoby funkcjonowania dziedzictwa. Tym samym dziedzictwo kulturowe, tradycja czy specyfika kultury poszczególnych regionów mogą stać się rodzajem „towaru” lub dysfunkcji, które można lub należy wypromować w obrębie pola globalnej turystyki kulturowej⁴⁴.

Do analizowanego przeze mnie tematu odnieść można też wypowiedź doświadczonego wykładowcy i działacza turystyki Danuty Żywieckiej:

Pokolenia Polaków urodzone po II wojnie światowej nie wiedzą prawie nic o szlacheckim dziedzictwie kulturowym. Starsi mają w pamięci obraz ziemianina – obszarnika, wyzyskiwacza, utracjusza, niegodnego uwagi i troski o dobra, które pozostawił. Młodym Polakom potrzeba systematycznego kształcenia historycznego by zrozumieć, czym byli i nadal pozostają zabytki kultury szlacheckiej. Po latach nieudolności, przekłamań i nieprawdy należy wreszcie mówić wyraźnym głosem o znaczeniu szlacheckiego dziedzictwa w kształtowaniu kultury narodowej Polaków. Poznawać je możemy tworząc nowe projekty tras i rozwijając treści ważne dla turystyki kulturowej⁴⁵.

Prezentując powrót etosu szlacheckiego Wielkopolski na turystyczne szlaki kulturowe, do muzeów i poprzez różnorodne imprezy i inne inicjatywy, pokazujemy, że ten proces już się rozpoczął. Wiele jest jednak w tym zakresie do zrobienia. Głównym problemem jest stan wielu ocalałych do dzisiaj dworów i pałaców. Potwierdzają to wyniki kontroli przeprowadzonej przez NIK w 2010 roku (kontrola objęła też wybrane obiekty na terenie Wielkopolski). Stwierdzono rażące zaniedbania w zabezpieczaniu zabytkowych obiektów przez ich aktualnych użytkowników. Uznano, że jedynie zwrócenie ich prawowitym właścicielom pozwoli ocalić je od zagłady⁴⁶.

⁴⁴ Strona internetowa Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu: <http://etnologia.amu.edu.pl> [data dostępu: 24 IX 2014].

⁴⁵ D. Ż y w i e c k a: *Etos szlachecki w Wielkopolsce – niewykorzystany potencjał dla turystyki*. Wykład wygłoszony podczas IV Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Dziedzictwo szlachty a turystyka”, zorganizowanej przez Wyższą Szkołę Menedżerską w Białymstoku i Starostwo Wysokomazowieckie w dniach 9–10 czerwca 2007 roku w Ciechanowcu.

⁴⁶ *Raport NIK o stanie dworów i pałaców...*

Mikołaj Góralik

Uniwersytet Łódzki

Instytut Kultury Współczesnej

Promocja kulturowego dziedzictwa na przykładzie projektu Sci-fEAST: Filmowe science-fiction w Europie Środkowo-Wschodniej

Abstract: The following article is an introduction to a student research project whose goal is to create an online science-fiction film database as a part of a cross-border cooperation of Polish, Czech, Slovak and Hungarian universities. Science-fiction productions are not a marginal phenomenon in the history of the Polish cinema but until now there has been no solid research in this field. Thanks to the fact that sci-fi films are present in every period of development of the national cinema, they mirror social and cultural changes in the country. The aim of the Sci-fEAST project is to promote these films as they are a contemporary cultural heritage.

Key words: Sci-fEAST, science-fiction, film, Polish cinema, East-Central Europe

Niewiele jest punktów styecznych, gdzie wyniki badań filmoznawstwa stają się przedmiotem zainteresowania etnologii i antropologii. Kinematografie narodowe dostarczają jednak tekstów, w których dostrzec można procesy i zjawiska zachodzące w społeczeństwie bądź komentarz dla historycznych zmian. Na dużą skalę takimi badaniami zajmowała się czeska myśl filmowa. Zarysowano obraz człowieka w czeskim filmie na przestrzeni lat, przyglądając się dziesięciu losowo wybranym produkcjom z roku 1912, następnie 1922, 1932, 1942 oraz 1952. Nie unikając pewnego uogólnienia, koniecznego przy tego typu badaniach, można

było prześledzić status społeczny poszczególnych warstw społeczeństwa przed I wojną światową. Jak podkreśla Vratislav Effenberger, to właśnie kwestie ekonomiczne determinują film, gdyż musi on uwzględniać „mentalność i zainteresowania publiczności”. Dzięki temu filmy są wiarygodnym materiałem dokumentacyjnym¹. Jeśli będziemy oglądać obrazy tylko jednego gatunku, to możliwe stanie się poddanie analizie wszystkich produkcji w obrębie narodowej kinematografii od początków kina aż do współczesności. Jeśli przedmiotem zainteresowań uczynimy science-fiction, gatunek, który zawsze służył twórcom filmowym do alegorycznego przedstawiania realnego niebezpieczeństwa, np. zagrożenia komunizmu w czasach zimnej wojny, to dojdziemy do ciekawych wniosków. Szansę dla takich badań otwiera międzynarodowy projekt studencki Sci-fEAST, zainicjowany przez studentów Uniwersytetu Karola w Pradze. Stworzona przez czeski zespół internetowa, dostępna dla wszystkich, baza czeskich (do roku 1993 – czechosłowackich) filmów sci-fi, poszerzana jest również o polskie produkcje, które opracowuje ośmioosobowa kadra akademicka Uniwersytetu Łódzkiego. W przyszłości wyniki analogicznych badań opublikują uczelnie węgierskie (Eötvös Loránd University oraz King Sigismund College) i słowacka Wysoká škola múzických umení z Bratisławy. Utworzona w ten sposób kompletna mapa produkcji science-fiction pozwoli przyrzeć się temu niezbadanemu jeszcze obszarowi refleksji nad filmem. Umożliwi wskazanie różnic pomiędzy środkowoeuropejskim sci-fi a angloamerykańską tradycją. Z kolei baza tekstów posłuży jako przestrzeń dla publikowania analiz tekstów kultury, przeprowadzonych z różnych perspektyw badawczych².

Moim celem nie jest dokładna analiza przemian historycznych polskich oraz czeskich produkcji science-fiction, ale jedynie wskazanie szeregu przykładów, problemów metodologicznych towarzyszących pracom nad projektem. Specyfika kina sci-fi w tej części Europy wraz z jego zarówno jakościowym, jak i ilościowym bogactwem sprawiają, iż jako współczesne niematerialne dziedzictwo kulturowe powinno być upowszechniane. W ramach transgranicznej współpracy mogą zostać osiągnięte efekty, które będą cennym źródłem wiedzy nie tylko dla filmoznawców, ale również dla przedstawicieli innych dziedzin, w tym nauk społecznych³. Obecnie, gdy szczególnie popularne stało się pisanie tzw. alternatywnych historii filmu na podstawie scenariuszy, które nigdy nie powstały, lub zjawisk niemających szans przebicia się do kina głównego nurtu, projekt Sci-fEAST oferuje bazę filmów science-fiction otwartą na różne dyscypliny naukowe. W odróżnie-

¹ V. Effenberger: *Obraz człowieka w filmie czeskim*. W: *Czeska myśl filmowa*. T. 2: *Reguły gry*. Red. A. G ó ł d ź. Gdańsk 2007, s. 212–230.

² Czeski zespół na konferencji *Screen Industries in Central Europe* w Brnie otrzymał nagrodę *Extase roku*, przyznaną każdego roku za największe osiągnięcie badawcze w dziedzinie filmu i sztuk audiowizualnych. Więcej o projekcie na stronie www.sci-feast.eu [data dostępu: 14 VI 2014].

³ Polski zespół otrzymał grant na kontynuację badań w konkursie Ministra Spraw Zagranicznych *Forum polsko-czeskie – wspieranie rozwoju stosunków polsko-czeskich 2013*.

niu bowiem od niebyłej historii kinematografii, gatunek polskiego sci-fi – choćby w niewielkim stopniu – był jednak zawsze w obrębie zainteresowania filmowców. Podwójne odczytanie tych tytułów – zarówno ich warstwy fabularnej, jak i referencji z zastaną rzeczywistością – pozwala wyjść poza czystą teorię i skupić się na ukrytym przekazie. Należy pamiętać, iż kinematograf w Europie Środkowo-Wschodniej przez długi okres pozostawał pod wpływem nie tylko obyczajowej, ale przede wszystkim silnej politycznej cenzury.

Globalizacja kina

Kino jako medium zawsze było podatne na procesy ujednolicania, czego egzemplifikacją jest poetyka stylu zerowego, powstała w kinie amerykańskim, a oddziałująca również na inne kinematografie na przestrzeni lat. Kino Europy Środkowo-Wschodniej pozostawało na obrzeżach filmowego świata, czasami tylko zapisując karty historii filmu, zwykle pojedynczym zjawiskiem czy nurtem, nigdy jednak nie eksportowało kina rozrywkowego. Przemysł filmowy z łatwością jednak podlega procesom globalizacji. Ta sytuacja zagraża również lokalnym rynkom filmowym. Udział kapitału instytucji kultury różnych krajów jest często jedyną szansą na zebranie funduszy niezbędnych dla zrealizowania filmu. Nie dotyczy to już tylko wielkich koprodukcji. Obecnie nawet małe przedsięwzięcia skupiają międzynarodowy zespół filmowców, którzy nie muszą wcale spotkać się na etapie produkcji, gdyż materiał filmowy w postaci plików cyfrowych może być swobodnie przesyłany. Powstaje tym samym pytanie, na które nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć: Czy takie wielokulturowe ekipy potrafią tworzyć wiarygodne kino narodowe? Istnieją instytucje kultury, które dofinansowują rodzime produkcje, np. przyznając pieniądze pod warunkiem zrealizowania filmu w Polsce, jednak i one skłonne są wspierać pewne preferowane tematy, dając pierwszeństwo np. kinu historycznemu. Drugim aspektem globalizacji kina, bardziej interesującym w kontekście prowadzonej kwerendy, jest tworzenie tzw. wielkiej historii filmu, w której jest miejsce tylko dla najważniejszych nurtów. Możemy usłyszeć o czechosłowackiej nowej fali albo o filmach szkoły polskiej, jednak to, co powstało przed tym zjawiskiem lub bezpośrednio po nim, nie jest w stanie zaistnieć w międzynarodowym dyskursie, pozostając w cieniu złotego okresu danej kinematografii narodowej. Nielinearne badanie historii kina, konieczne ze względu na ilość materiału będącego przedmiotem refleksji, pozwala przeoczyć ciekawe, czasami wyjątkowe tytuły. Jedynie komplementarne przyjrzenie się wszystkim filmom określonego gatunku czy nurtu prowadzi do odkrycia niektórych zapomnianych zjawisk rodzimej kinematografii.

Gatunek science-fiction w czeskim kinie posiada ugruntowaną pozycję, zarówno ze względu na długie literackie tradycje (Karel Čapek w swojej sztuce *R.U.R.* z 1920 roku po raz pierwszy użył słowa „robot”, które następnie upowszechniło się w międzynarodowej terminologii), jak i popularność tego gatunku – w bazie filmowej znajduje się już ponad 70 pełnometrażowych filmów, odpowiadających przyjętej definicji filmu sci-fi. Jednak znaczna część tych produkcji pochodzi z doby normalizacji, uznawanej przez Petře Hanákovą za okres podwójnie zapomniany. Z jednej strony filmy te przyćmione zostały przez zjawisko nowej fali, czasy największego artystycznego sukcesu czechosłowackiej kinematografii, z drugiej – ideologicznie neutralne, ubogie zarówno ze względów treściowych, jak i od strony formalnej, były celowo ignorowane przez rodzimych krytyków⁴. Tymczasem to właśnie „bláznivé komedie”, jedyne oprócz bajek, jakie można było wówczas kręcić, nie narażając się politycznej cenzurze, były rekordy popularności wśród widzów. Chętnie przypominane są do dziś, np. dzięki kolejnym edycjom DVD dołączanym do prasy, podczas gdy niektóre filmy czechosłowackiej nowej fali nie doczekały się ani jednego wydania. Komedie te bazują na prostym schemacie, kombinacji realizmu z futurystycznymi rekwizytami i wątkami, dlatego idealnym sztafażem gatunkowym wydaje się kino science-fiction. Przykładem takiej „zwariowanej komedii” jest *Kto chce zabić Jessii?* (1966) Václava Vorlíčka. Motywy science-fiction wskazują, iż film rozgrywa się w niedalekiej przyszłości, ale – co istotne – socjalistyczna przyszłość przypomina do złudzenia ówczesne czasy, co jest źródłem nie tylko komizmu, ale również autorского komentarza zamieszczonego przez twórców. Według hipotezy Hanákovéj to właśnie ten rodzaj kina jest bardziej „czeski” niż kosmopolityczne i gatunkowo „czyste” produkcje nowej fali⁵.

Polska kinematografia nie posiada tak bogatej tradycji gatunku, jednak nie ogranicza się wyłącznie do przykładów obecnych w zbiorowej świadomości, takich jak *Seksmisja* czy *Kingsajz* Juliusza Machulskiego. To kilkadziesiąt filmów, sięgających początków rodzimej kinematografii, często będących komentarzem dla aktualnych wydarzeń, np. *Szpieg w masce* (1933) Mieczysława Krawicza przedstawia klasyczną historię naukowca pracującego nad swym wynalazkiem. Jednak w tym przypadku – co charakterystyczne dla powstałego w dwudziestoleciu międzywojennym filmu – naukowiec pragnie uwolnić ludzkość przed niebezpieczeństwem wojny, usiłuje wyprodukować promienie, które będą w stanie zatrzymać silniki wrogich czołgów i samolotów. Wątek sci-fi nie jest główną osią filmu, który gatunkowo możemy zaklasyfikować jako dramat szpiegowski. *Szpieg w masce* wpisuje się także w nurt filmów przedstawiających możliwą zmianę biegu historii – chętnie, choć najczęściej w konwencji komediowej sci-fi, ingerencję w losy woj-

⁴ P. Hanáková: *The Films We Are Ashamed of: Czech Crazy Comedy of the 1970s and 1980s*. In: *Via Transversa: Lost Cinema of the Former Eastern Bloc*. Eds. E. Năripea, A. Trossek. Tallin 2008, s. 111–115.

⁵ Ibidem, s. 117.

ny przedstawiało również kino czeskie, np. *Panowie, zabiłem Einsteina* (1970) Oldřicha Lipskiego. Zastanawiając się nad tym, czym jest gatunek science-fiction, wśród wielu stanowisk Krzysztof Loska przytacza pogląd Annette Kuhn, według której filmy science-fiction „odzwierciedlają ogólne tendencje społeczne naszego wieku, służą przenoszeniu określonych idei, a zarazem stanowią odbicie stłumionych treści kulturowych”⁶. W każdej wizji przyszłości odbija się teraźniejszość – filmy sci-fi Europy Środkowo-Wschodniej posiadają silny rys narodowy bądź też są rodzimymi odpowiedziami na zachodnie produkcje (jak np. As – polski superbohater z *Hydrozagadki* Andrzeja Kondratiuka). Są zarazem jednym z niewielu gatunków, który nie upodobił się stylistycznie do hollywoodzkich produkcji, po części zapewne ze względów ekonomicznych, filmy te bazują głównie na sugerowaniu technicznego postępu przyszłości, niż na pokazywaniu zaawansowanych efektów specjalnych. Przykładem może być skromny, telewizyjny obraz *Gdzie jesteś Luizo?* (1964) Janusza Kubika, w którym przemiana bohaterów przez przybyszów z kosmosu ukazana została przez zastosowanie negatywu taśmy filmowej; jeden z przerażonych protagonistów stwierdza nawet: „O rany jesteśmy kliszą”. O ile możemy podać w wątpliwość to, czy formalna strona produkcji sci-fi była świadomym wyborem ich twórców, czy koniecznością powodowaną ograniczonymi środkami, o tyle tematyka tych filmów jasno wskazuje, że polskie science-fiction nie uległo procesom ujednolicenia, będącego jednym z efektów kulturowej globalizacji. Fabuły różnią się od tych, stereotypowo kojarzonych z gatunkiem sci-fi, jak ratowanie planety, międzygalaktyczne potyczki czy przygotowania na inwazję obcych. Jest to przede wszystkim kino autorów – Szulкина, Żuławskiego, Majewskiego, wykorzystujących gatunek science-fiction jedynie jako schemat narracyjny dla filozoficznych impresji. Wśród licznych adaptacji utworów Stanisława Lema szczególnie udany jest *Przekładaniec* (1968) Andrzeja Wajdy, reżysera którego zwykliśmy kojarzyć raczej z kinem politycznie zaangażowanym i portretowaniem polskiej historii niż z fantastyką naukową. Podążając za tropem myślenia Hanákovéj, można więc stwierdzić, iż kino science-fiction w równej mierze, co np. wielkie produkcje historyczne, jest w stanie odkryć przed uważnym widzem określone treści kulturowe. Science-fiction jako gatunek zawsze było polem do eksperymentów. Można odnaleźć wiele ciekawych prób mierzenia się z tą stylistyką, nie oznacza to jednak, iż w każdym przypadku są to dzieła godne uwagi także pod względem artystycznym. W ramach tworzenia internetowej bazy Sci-fEAST strona formalna tych filmów nie ma znaczenia. Pojawiają się nawet tytuły pozbawione efektów specjalnych (*Big Bang*), ważne jest natomiast to, aby w fabule znajdował się pierwiastek nadprzyrodzony, pozwalający przypisać dany obraz do bardziej szczegółowej kategorii. Wstępna selekcja odbywa się poprzez zapoznanie się z treścią tych filmów we

⁶ K. Loska: *Science fiction – w poszukiwaniu definicji gatunku*. W: *100 filmów science-fiction*. Red. A. Pitrus, K. Loska. Kraków 2000, s. 9.

współpracy z serwisem www.filmpolski.pl. Następnie analizie poddawane są wybrane dzieła audiowizualne. Po etapie konsultacji w obrębie zespołu dany tytuł jest zamieszczany w bazie on-line.

Metodologia

Niebezpiecznym uogólnieniem byłoby zaklasyfikowanie wszystkich produkcji posiadających elementy sci-fi jako filmów z gatunku science-fiction. Podpierając się doświadczeniami czeskiej grupy badawczej, konieczne wydaje się stworzenie roboczej definicji, którą będzie można następnie modyfikować, zarówno na podstawie odkryć filmowych w zakresie własnej kinematografii, jak i specyfiki kulturowej pozostałych stron projektu. Kwestia gatunkowości w kinie jest zjawiskiem problematycznym. Według wielu badaczy współcześnie straciła rację bytu. Nawet w przeszłości odpowiadała bardziej skonwencjonalizowanemu kinu amerykańskiemu niż europejskim produkcjom. Sytuację komplikuje fakt, iż science-fiction jest pojęciem bardzo szerokim, nie posiada jednego schematu narracyjnego, określonego typu bohatera czy charakterystycznej scenerii, jak np. w westernie⁷. Wystarczy przyjrzeć się kilku przykładom polskich filmów sci-fi, by zauważyć, iż poruszane są w nich tematy, takie jak: problem ingerencji w naturę człowieka (*Biohazard*), podróże w czasie (*Poprzez piąty wymiar*), hibernacja (*Seksmisja*), spotkania z innymi cywilizacjami (*Marsjanie*). W dodatku niektóre z nich zrealizowane zostały z perspektywy krytyki totalitarnych rządów (*Kingsajz*), inne zaś powstały w celach propagandowych (*Sygnaty MMXX* – koprodukcja Polski z NRD, nazywana socjalistyczną odpowiedzią na 2001: *Odyseję kosmiczną* Kubricka). Niekiedy sami twórcy sprzeciwiają się określaniu ich filmów jako science-fiction (Piotr Szulkin), gdyż jako autorzy filmowi odżegnują się od realizowania filmów gatunkowych – niesłusznie, bo jak pokazuje casus np. Alfreda Hitchcocka, tworzenie kina gatunków nie przekreśla statusu autorstwa. W polskich produkcjach science-fiction wątki fantastycznonaukowe albo są główną dominantą filmu, albo można mówić o połączeniach sci-fi horroru czy sci-fi komedii.

Typowe dla kina czeskiego zjawisko gatunkowej hybrydyzacji prowadzi do swobodnego łączenia w filmach wpływów wielu gatunków. Specyfiką tej kinematografii nie jest jednak adaptowanie cudzych wzorców, co w historii kina nie stanowi wcale rzadkiego zjawiska (np. spaghetti westerny Sergio Leone czerpiące z ikonografii amerykańskiego westernu), ale dochodzi do zjawiska określanego przez Jakuba Jiříšťa jako „geokulturowa hybrydyzacja”. Członek czeskiej grupy badawczej wyjaśnia znaczenie tego pojęcia na podstawie filmu *Tajemnica zamku*

⁷ Ibidem, s. 7.

w *Karpatach* (1981). Dzieło Oldřicha Lipskiego oprócz elementów science-fiction łączy w sobie horror, absurdalny humor, film przyrodniczy, dokument etnograficzny, wyolbrzymione estetyczne tradycje Wagnerowskiej opery, a także parodiuje konkretne dzieła, m.in. literacki pierwowzór Juliusza Verne'a *Tajemnica zamku Karpaty*, *Drakulę* Brama Stokera oraz *Upiora w operze* Gastona Leroux. Hybrydyzacją jest więc przeniesienie powszechnie znanych motywów do środkowoeuropejskiego kontekstu⁸. Pomimo takiego nagromadzenia gatunków, film możemy określić jako sci-fi, gdyż wpisuje się w przyjętą definicję, zgodnie z którą:

Na film science-fiction składają się elementy, które w momencie jego produkcji wydają się nierealne, ale których prawdopodobieństwo jest jednocześnie racjonalnie uzasadnione. Film odnosi się do rzeczywistości, która jest w stanie w wiarygodny sposób łączyć w sobie wszystkie te elementy i pomimo tego, że narracja może mieć cechy niezgodne z cechami gatunku sci-fi, głównym zadaniem fabuły jest rozwinięcie tych typowych dla sci-fi elementów oraz podążanie za ich logicznym wpływem na rozwój akcji i jej bohaterów⁹.

Czeskie filmy science-fiction zostały pogrupowane w pięć kategorii tematycznych: podróże w czasie (*Jutro wstanę i oparzę się herbatą*), alternatywne historie (*Bílá nemoc*), alternatywne rzeczywistości (*Poslední z Aporveru*), zmiany miejsc (*Kto chce zabić Jessii?*) oraz historie z tzw. motywem McGuffin (*Koniec agenta W4C*)¹⁰. Tylko po części pokrywają się z zakresem tematycznym polskiego sci-fi.

Dlatego niewykluczone, iż jakościowe porównanie polskich oraz czeskich produkcji, a następnie dorobku kinematografii pozostałych stron projektu, doprowadzi do wykrystalizowania się nowej definicji, precyzyjniej pozwalającej opisać kino science-fiction Europy Środkowo-Wschodniej. Już pierwsze próby nałożenia ustaleń definicyjnych dokonanych przez czeskich studentów na rodzime produkcje z kategorii sci-fi wykazały, iż są one niewystarczające. Bezrefleksyjne przyjęcie gotowej definicji doprowadziłoby bowiem do pominięcia dzieł reprezentatywnych dla polskiego kina tego gatunku, odbiegających kształtem od utartych schematów, a zatem zaprzeczyłoby głównej idei projektu Sci-fEAST – refleksji nad specyficznym charakterem środkowoeuropejskich kinematografii¹¹.

Nie jest kwestią przypadku, że wśród filmów sci-fi tej części Europy odnaleźć można tak wiele komedii. Humor w krajach objętych totalitarnym reżimem funk-

⁸ J. Jiříšřtř: *K řánrovř hybridizaci v řeskoslovenskř kinematografii*. <http://www.sci-feast.eu/index.php?page=text&id=9> [data dostřpu: 15 VI 2013].

⁹ <http://www.sci-feast.eu/index.php?page=text&id=57> [data dostřpu: 15 VI 2013]

¹⁰ Termin wymyřłony przez Alfreda Hitchcocka, oznaczający element w obrřbie sřżetu, który ma na celu odwrócić uwagę widza, a nastřpnie zniknąć z fabuły i juř wiřcej siř nie pojawić.

¹¹ Na przykřadzie gatunku science-fiction różnice te sř szczegřłnie widoczne – filmy sci-fi stały siř przedmiotem dyskusji polskich oraz czeskich filmoznawców, m.in. podczas miřdzynarodowej konferencji „Historia kina Europy řrodkowej w perspektywie interkulturowej”, Łódź 5–7 XI 2013.

cjonuje jako akt sprzeciwu wobec narzuconych wartości oraz sankcjonowanych państwowo wzorców zachowań¹². Jak słusznie zauważa Charles Eidsvik, filmy te – w przeciwieństwie do żartów opowiadanych w prywatnym gronie – musiały jednak maskować swe intencje, aby przejść przez urząd cenzora i trafić do dystrybucji¹³. Gatunek science-fiction wydaje się idealny dla tych celów, na jego definicję składa się przecież opis zjawisk fantastycznych i nierealnych. Nieprzypadkowo największy rozwój polskiego sci-fi przypada na lata sześćdziesiąte oraz siedemdziesiąte, czasy politycznej cenzury, słabnącej w latach osiemdziesiątych, kiedy to twórcom stopniowo było wolno coraz więcej. Po roku 1989 filmowcy odzyskali pełną swobodę, mogli już otwarcie wypowiadać się na wszystkie tematy. Jednocześnie stracili punkt odniesienia, jakim była socjalistyczna rzeczywistość, i nie do końca umieli sobie z tą wolnością poradzić. Odtąd nie powstał już żaden spójny nurt ani formacja mówiąca wspólnym językiem artystycznym. Przez całe lata dziewięćdziesiąte zrealizowano tylko 7 pełnometrażowych filmów science-fiction oraz 3 serie telewizyjne w konwencji sci-fi. Większość z tych produkcji miała czysto rozrywkowe zamierzenie, jak np. *Łowca. Ostatnie starcie* (1993) Jerzego Łukaszewicza. Fabuła skupiająca się wokół gry komputerowej, wpływającej na rzeczywistość i ingerującej w życie gracza, jest chętnie powielanym schematem kina sci-fi. Film ten pokazuje słabości polskiego science-fiction, próbującego naśladować hollywoodzkie wzorce. Filmy sci-fi wraz ze zmianą ustroju przestały odgrywać rolę autorskiego komentarza otaczającej nas rzeczywistości, a jako kino rozrywkowe gatunek ten staje się wyłącznie marginalnym zjawiskiem współczesnej polskiej kinematografii. Z perspektywy prowadzonych badań analiza najnowszego kina może okazać się najbardziej problematyczna i zmieni dotychczasową definicję polskiego science-fiction, uwzględniając przede wszystkim filmy komentujące polityczną rzeczywistość oraz dzieła autorskie z poprzednich dekad. Wnioski te dotyczą wyłącznie obrazów pełnometrażowych oraz produkcji telewizyjnych. Kolejny etap badań powinien pozwolić ustalić, czy te obserwacje znajdują potwierdzenie również w pozostałych formach filmowych: krótkich metrażach czy etiudach studenckich.

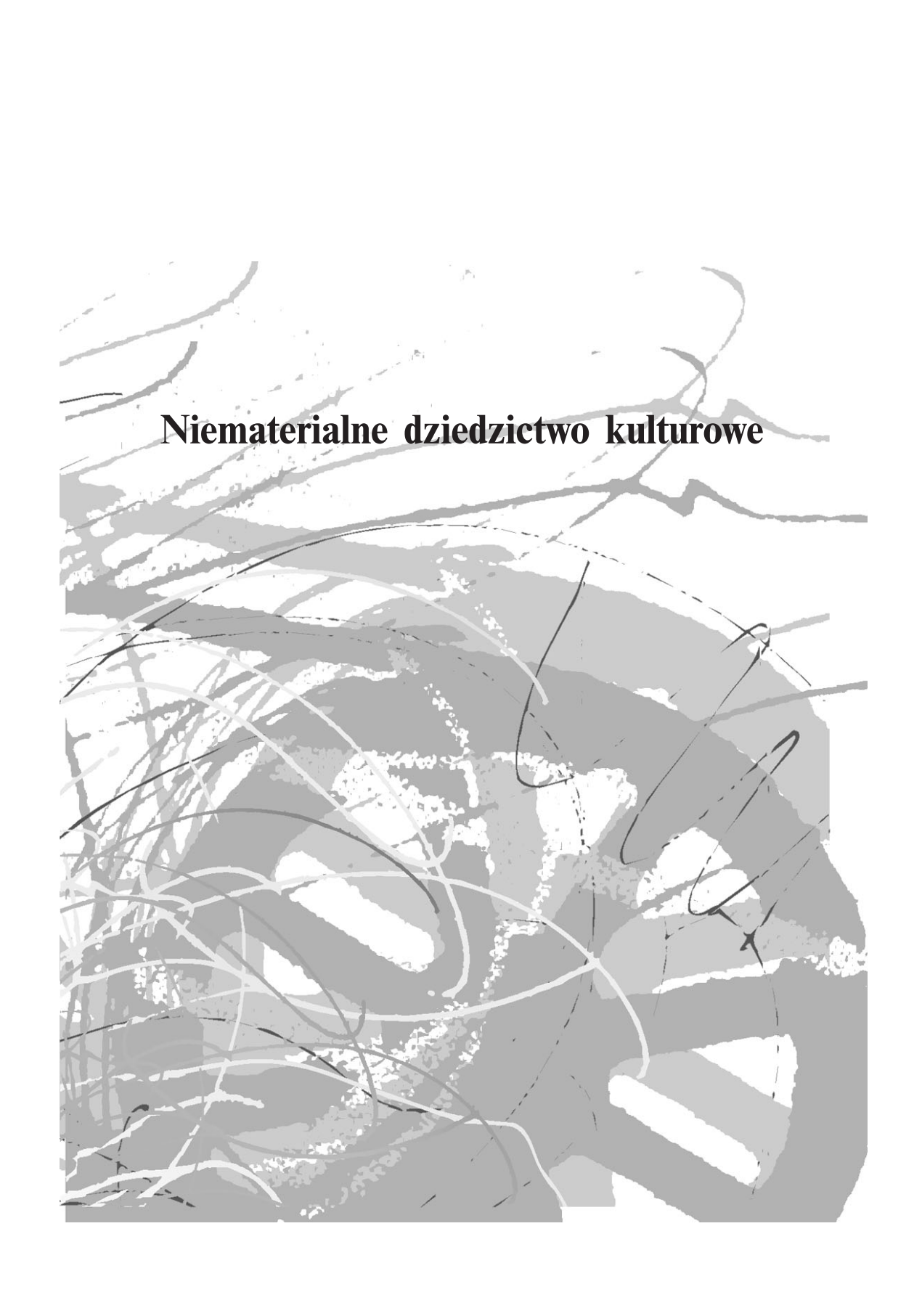
Podsumowanie

Kino science-fiction ma swoje grono fanów. Polskie produkcje sci-fi niekiedy są przypominane przez kanały telewizyjne, głównie TVP Kultura i Kino Polska –

¹² Ch. Eidsvik: *Mock Realism. The Comedy of Futility in Eastern Europe*. In: *Comedy / Cinema / Theory*. Ed. A. Horton. Berkeley 1991, s. 91–92.

¹³ Ibidem, s. 91–92.

cykl „Pojechane w kosmos”, nie są więc zjawiskiem całkowicie zapomnianym. Nigdy jednak nie doczekały się odpowiedniej promocji. Platforma internetowa Sci-fEAST jest miejscem dla tego typu działań, nie tylko poprzez zebranie w bazie on-line kompletnej filmografii polskiego sci-fi (jest prawdopodobnie pierwszą tego rodzaju próbą klasyfikacji wszystkich filmów jednego gatunku w obrębie polskiej kinematografii), ale również poprzez inne formy działania: publikacje, wystąpienia konferencyjne, nawiązywanie współpracy ze stowarzyszeniami zajmującymi się transgraniczną działalnością, prezentacje w ramach festiwali filmowych, a w przyszłości stworzenie przeglądu filmów science-fiction Europy Środkowo-Wschodniej. W zglobalizowanym świecie tylko takie, wielokanałowe upowszechnianie własnego dziedzictwa kulturowego ma szansę osiągnięcia oczekiwanych skutków. Zainteresowanie teoretyków filmu kinem tej części Europy, widoczne choćby w cytowanych w tym artykule pracach, pokazuje, iż jest to szansa dla wypromowania rodzimej kinematografii. Dotychczas głównie filmy historyczne były nośnikiem polskiego dziedzictwa kulturowego, jako jedyne dystrybuowane i zgłaszane na renomowane zagraniczne festiwale filmowe. Specyficzny rozwój gatunku sci-fi, determinowany historycznym, społecznym i kulturowym kontekstem, w równej mierze zasługuje na przedstawienie go szerokiemu gronu odbiorców. Być może nazwa „Sci-fEAST” upowszechni się w dyskursie naukowym, tak jak inne nazwy nadawane nurtom odbiegającym od klasycznego filmu fantastycznonaukowego, np. „soc-fiction” – określające science-fiction z tzw. demoludów (takim filmem jest kolejna koprodukcja Polski z NRD *Milcząca gwiazda* z 1959 roku; propagandowa wymowa pozwala bez problemu zrozumieć cel podejmowania tego typu międzynarodowej współpracy). Z kolei niekiedy wyodrębnianym podgatunkiem, najbardziej zbliżonym do kina sci-fi Europy Środkowo-Wschodniej, byłoby „social science-fiction” – skupiające się na rozważaniach na temat granicy człowieczeństwa i postępu nauki, w miejsce przepełnionych efektami specjalnymi fabuł. Przedstawiony zarys definicyjny kina science-fiction miał na celu wykazanie obszerności pojęciowej tego gatunku (oraz jego licznych odmian) oraz zarysowanie specyfiki poszczególnych kinematografii. Projekt Sci-fEAST ma za zadanie te różnice wyraźnie akcentować i promować środkowo-europejskie produkcje sci-fi jako wyjątkowe zjawisko w historii filmu.



Niematerialne dziedzictwo kulturowe

Katarzyna Kraczoń

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Instytut Kulturoznawstwa

Rola współczesnych jarmarków miejskich w upowszechnianiu niematerialnego dziedzictwa kulturowego (na przykładzie Jarmarku Jagiellońskiego w Lublinie)

Abstract: The article shown the role that contemporary urban markets have in the dissemination of cultural heritage. Author discusses the basic principles of the Convention of 2003, the scope of cultural heritage and the definition of „protection”. Next shows the ideas, goals and the most important events of Jagiellonian Fair, showing the positive aspects and risks associated with the promotion of cultural heritage. Initiatives and venture fairs shows the potential of cultural fairs not only the city but also the entire country and the eastern part of the European Union.

Key words: cultural heritage, UNESCO Convention, fair city, Jagiellonian Fair, cultural education

Niematerialne dziedzictwo kulturowe w kontekście założeń Konwencji z 2003 roku

Prowadzona od kilku lat dyskusja na temat ochrony i upowszechniania niematerialnego dziedzictwa kulturowego związana jest z procesem wdrażania w ży-

cie założeń *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z dnia 17 października 2003 roku, ratyfikowanej przez Polskę w 2011 roku¹. Obecnie w myśl założeń systemu ochrony trwają działania zmierzające do tworzenia rejestrów na poziomie regionalnym. Najbardziej wartościowe pojawiają się na tzw. Liście Krajowej, a następnie zostaną podjęte starania o wpis na listę międzynarodową. W tym celu Narodowy Instytut Dziedzictwa udostępnił specjalny serwis internetowy², na którym zamieszczane są informacje z bieżących działań, wskazówki formalne oraz tzw. rejestr dobrych praktyk.

Najpierw warto odwołać się do podstawowych założeń Konwencji, wyznaczających zakres znaczeniowy terminów istotnych dla omawianego zagadnienia. Jednym z podstawowych pojęć jest **n i e m a t e r i a l n e d z i e d z i c t w o k u l t u r o w e**, zdefiniowane w artykule 2. Konwencji:

Niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest

¹ Wśród podejmowanych dotychczas działań, mających na celu dążenie do realizacji zapisów *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* w Polsce, na podkreślenie zasługują: powołanie przez ministra kultury i dziedzictwa narodowego Zespołu ds. Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego, mającego pełnić funkcję doradczą i opiniotwórczą; debata (w ramach Forum Debaty Publicznej) zrealizowana 20 września 2011 roku w Pałacu Prezydenckim z udziałem Prezydenta RP Bronisława Komorowskiego; warsztaty dla ekspertów organizacji pozarządowych oraz instytucji kultury zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Stowarzyszenie Twórców Ludowych i Narodowy Instytut Dziedzictwa (pierwsza edycja odbyła się 18 czerwca 2012 roku w Warszawie, druga – 25–26 października 2013 roku w Lublinie); zorganizowanie przez Zakład Kultury Polskiej w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej i Narodowy Instytut Dziedzictwa Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona”; opracowanie systemu ochrony, który został ogłoszony 15 stycznia 2013 roku podczas konferencji prasowej w Olsztynie z udziałem sekretarza stanu w MKiDN Piotra Żuchowskiego. Szerzej o wymienionych przedsięwzięciach i założeniach Konwencji z 2003 roku: H. S c h r e i b e r: *Nowy instrument ochrony twórczości ludowej – Konwencja UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. „Twórczość Ludowa” 2010, nr 3–4, s. 7–8; J. A d a m o w s k i, K. S m y k: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. A d a m o w s k i, K. S m y k. Lublin–Warszawa [w druku]; B. S k a l d a w s k i: *Krajowy Program Ochrony Dziedzictwa Niematerialnego – propozycja wdrożenia*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe...*; K. K r a c z o ń: *O niematerialnym dziedzictwie kulturowym na UMCS*. „Wiadomości Uniwersyteckie” 2012, nr 10/190, s. 36–38; J. M a z u r: *Warsztaty dla ekspertów organizacji pozarządowych w sprawie Konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku*. „Twórczość Ludowa” 2012, nr 1–2, s. 49–50; K. C z e r w i ń s k a: *Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO w perspektywie dyskursu antropologicznego*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 12: *Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem” codzienności?* Red. H. R u s e k, K. C z e r w i ń s k a, K. M a r c o l. Katowice 2012, s. 218–228; A. W. B r z e z i ń s k a: *Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku*. „Nauka” 2013, nr 1, s. 110–115.

² http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/.

stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności³.

Integralnym elementem tej definicji są dość obszerne dziedziny (nazywane też domenami), w obrębie których zgrupowano poszczególne zjawiska kulturowe. Domeny te zostały nieco przeformułowane i uszczegółowione przez Zespół działający przy MKiDN tak, aby określić i wskazać rodzaj zjawisk, które należy chronić. Zgodnie z ustaleniami obejmują one:

- Tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego (np. przysłowia, zagadki, opowieści, rymowanki, legendy, mity, poematy i pieśni epickie, zaklęcia, modlitwy, śpiewy, recytacje, przedstawienia dramatyczne, bajki, oracje, opowieści wspomnieniowe i wierzeniowe, historie, przemowy, lamenty pogrzebowe oraz zawołania pasterskie i handlowe).
- Sztuki widowiskowe i tradycje muzyczne (np. muzyka wokalna i instrumentalna, taniec, teatr, pantomima, poezja śpiewana, widowiska religijne, karnawałowe, doroczne i wiele innych zjawisk).
- Praktyki społeczno-kulturowe (tu: wszelkie zwyczaje, rytuały i obrzędy doroczne, sytuacyjne i rodzinne – chrzciny, wesela, pogrzeby; ceremonie lokalne i środowiskowe; zwyczaje odpustowe i pielgrzymki; gry i zabawy; folklor dziecięcy; sposoby świętowania; praktyki służące nawiązywaniu kontaktów międzyludzkich, np. sposoby składania życzeń itp.).
- Wiedzę i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata (w zakresie tej domeny mieszczą się: meteorologia ludowa; wiedza i praktyki dotyczące przyrody; tradycyjne sposoby leczenia; zamawiania miłosne, medyczne itp.).
- Wiedzę i umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym ze szczególnym ukierunkowaniem na przekazywanie ich następnym pokoleniom⁴.

Warto zaznaczyć, że wymienione dziedziny mają charakter bardziej typologiczny i porządkujący niż klasyfikujący, gdyż niektóre zjawiska – jako synkretyczne i wielokodowe elementy dziedzictwa kulturowego – można zaliczyć do kilku dziedzin jednocześnie.

Kluczowe dla niniejszego opracowania jest pojęcie ochrony, oznaczające „środki mające na celu zapewnienie przetrwania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym identyfikację, dokumentację, badania, zachowanie, zabezpieczanie, promowanie, wzmacnianie i przekazywanie, w szczególności poprzez edukację formalną i nieformalną, jak również rewitalizację różnych aspektów

³ Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. „Dziennik Ustaw”, 19 VIII 2011, nr 172, poz. 1018.

⁴ http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Domeny/ [data dostępu: 28 VIII 2013]. Por. też: J. Bartmiński: *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problemy ochrony, dokumentacji i „rewitalizacji”*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe...*

tego dziedzictwa”⁵. Szeroki zakres tego pojęcia wśród depozytariuszy lokalnych i regionalnych tradycji budzi najwięcej kontrowersji. Mnożą się pytania o to, kto, w jaki sposób i co może wpisać na światową listę niematerialnego dziedzictwa, a także w jaki sposób należy chronić dziedzictwo kulturowe. Czy promocja poszczególnych elementów w coraz bardziej zglobalizowanym świecie ma wydźwięk pozytywny, a może jest zagrożeniem dla rodzimej tradycji?

Świadomość posiadania własnego dziedzictwa kulturowego, zwłaszcza w czasach postępującej globalizacji, jest ważną wartością kulturową i wyróżniającym elementem tożsamości. Dlatego należy odkrywać je na nowo, dokumentować i umiejętnie upowszechniać.

Anna Brzozowska-Krajka, wskazując pozytywne aspekty procesów globalizacyjnych, podkreśla:

im więcej globalizacji, tym silniejsze mechanizmy obronne, a więc tym silniejsze dążenie do zachowania tożsamości. Właśnie w takich warunkach poszczególne regiony Polski starają się zachować (i pokazać, m.in. podczas festiwali, festynów, jarmarków itp.) swoją indywidualność kulturową, eksponować elementy wyróżniające w odniesieniu do pozostałych regionów kraju (regionalne wzorce, emblematy). To właśnie globalizująca się rzeczywistość kreuje nowe podejście do tradycji regionalnych. Komerccjalizacja kultury w połączeniu z nowoczesnym marketingiem potrafi skutecznie wyłansować image każdego regionu⁶.

Niniejsze stwierdzenie rodzi jednak pewne wątpliwości, zwłaszcza w kwestii komercjalizacji i „lansowania” regionów. Sprowadzanie żywotnych zjawisk kulturowych do eksponowania wzorców czy emblematów może bowiem stanowić zagrożenie dla samego rozumienia tradycji, która będąc elementem dziedzictwa kulturowego, jest nie tylko jego prostym znakiem, ale również wielopłaszczyznowym i różnorodnym zjawiskiem podlegającym licznym transformacjom w czasie i przestrzeni, a także – co podkreślają badacze – spuścizną przekazywaną z pokolenia na pokolenie⁷. Dlatego tak ważne jest posiadanie świadomości tradycji i wartości, które są jej nieodłącznym elementem. Brak tej świadomości w działaniach marketingowych może doprowadzić do jej wyraźnego uproszczenia i wręcz spłylenia.

⁵ http://g.ekspert.infor.pl/p/_dane/akty_pdf/DZU/2011/172/1018.pdf#zoom=90 [data dostępu: 28 V 2013].

⁶ A. Brzozowska-Krajka: *Globalizacja a regionalizm: zagrożenia i możliwości dla polskiej kultury ludowej*. „Twórczość Ludowa” 2010, nr 1–2, s. 11–12.

⁷ Z. Jasiewicz: *Tradycja*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Poznań 1987, s. 353–358.

Jarmark Jagielloński w Lublinie jako przykład ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego – korzyści i zagrożenia

W dalszej części niniejszego opracowania postaram się pokazać korzyści i zagrożenia wynikające z ochrony różnych zjawisk niematerialnego dziedzictwa na przykładzie Jarmarku Jagiellońskiego, który od 2007 roku organizowany jest w Lublinie. Pomyślany został jako impreza o charakterze kulturalno-rozrywkowym, pełniąca ważne funkcje. Jarmark Jagielloński umieszczony został w strategii rozwoju miasta.

Współczesne jarmarki miejskie, a takim jest niewątpliwie Jarmark Jagielloński, są doskonałym przykładem działań (czy tzw. dobrych praktyk), podczas których można w szerokim zakresie popularyzować dziedzictwo kulturowe. Warto tu przywołać kilka faktów z historii polskich jarmarków⁸. Nazywane wielkimi targami, są najstarszą i najbardziej popularną formą wymiany dóbr użytkowych. Ukształtowały się w średniowieczu. Dość powszechne były jeszcze w XIX stuleciu, choć ich znaczenie w tym czasie wyraźnie zaczęło maleć, przede wszystkim z powodu rozwoju przemysłu i nowych form handlu (sklepów, magazynów hurtowych itp.). Jarmarki z reguły odbywały się rzadziej niż targi, a ich terminy często wyznaczały daty wspomnień poszczególnych świąt⁹. Największą popularność zdobyły jarmarki organizowane na dwóch pograniczach: polsko-niemieckim i polsko-ruskim. Najważniejszymi jarmarkami organizowanymi w Rzeczypospolitej Szlacheckiej były: jarmark w Łęcznej pod Lublinem, jarmark w Różanie na Mazowszu oraz jarmarki końskie w Skaryszewie i Łowiczu¹⁰.

Na jarmarki przybywali głównie rolnicy, handlarze i rzemieślnicy. Przedmiotem handlu były głównie produkty wytwarzane we własnych gospodarstwach. Oprócz płodów rolnych, bydła, drobiu i koni, można było nabyć wyroby rękodzielnicze wytwarzane w przydomowych warsztatach rzemieślniczych: narzędzia rolnicze, naczynia drewniane, ceramikę, tkaniny, płótna i inne. Pewne ożywienie w handlu jarmarcznym nastąpiło po uwłaszczeniu, kiedy to rolnicy zaczęli aktywnie włączać się w nurt gospodarki rynkowej. Jarmarki stały się wówczas miejscem wymiany handlowej wsi.

⁸ Współcześnie w Polsce największe jarmarki miejskie organizowane są m.in. w Gdańsku (Jarmark Dominikański) i Białymstoku (Jarmark na św. Jana). Jednym z najsłynniejszych jarmarków miejskich są słynne Kaziuki Wileńskie organizowane od 400 lat na Litwie. Od 20 lat podobny jarmark organizowany jest przez Towarzystwo Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej w Poznaniu.

⁹ Tradycja nazywania jarmarków od imion świętych patronów przetrwała do dziś; organizowane są np. Jarmark na św. Jana czy Kaziuki.

¹⁰ E. Pietraszek: *Wymiana dóbr użytkowych. Handel. W: Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 1. Red. M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka. Wrocław 1976, s. 412.

Jarmarki oprócz funkcji ekonomicznej pełniły także funkcję społeczno-towarzystwą i kulturową. Spotkania w karczmach były nieodłącznym elementem udanych transakcji¹¹. Z czasem tradycyjne jarmarki, rozumiane jako wielkie imprezy o wymiarze gospodarczym i kulturowym, zaczęły tracić swój pierwotny kształt. Wiele z nich zniknęło z mapy dorocznych wydarzeń. Część po latach (w nieco innej postaci) powróciła do kalendarza imprez miejskich, czego przykładem może być organizowany od 2007 roku w Lublinie Jarmark Jagielloński, który – najogólniej rzecz ujmując – jest twórczym połączeniem dawnego jarmarku kupieckiego oraz współczesnego jarmarku kulturalnego.

Jarmarki lubelskie organizowane w XV i XVI wieku były słynne w Rzeczypospolitej i Europie jako jedno z najbardziej znanych handlowych wydarzeń międzynarodowych. Przybywali tu nie tylko kupcy ze wszystkich stron kraju, ale także z najodleglejszych stron Europy i świata. Lublin był głównym ośrodkiem handlu m.in. węgierskim winem oraz zbożem i wołami z terenów Ukrainy i Wołynia. Wraz z rozwojem handlu powstawało coraz więcej warsztatów rzemieślniczych i składów kupieckich, takich jak kramy, jatki, młyny i kuźnie. W Lublinie przecinały się szlaki handlowe biegnące z Węgier na Litwę, z zachodniej Europy na Ruś i do Turcji¹².

Dziś Lublin postrzegany jest jako miejsce spotkania kultur – będąc największym miastem na wschodnich krańcach UE, nazywany jest „Bramą Unii Europejskiej na Wschód”. Głównym celem organizatorów jarmarku było zatem odbudowanie współpracy z partnerami z terenów Ukrainy i Białorusi, co stało się okazją do promocji kultury Europy Wschodniej w Unii Europejskiej oraz promocji Polski i Unii Europejskiej na Ukrainie i Białorusi. Organizowana od kilku lat impreza, skierowana do szerokiego grona odbiorców, jest więc połączeniem tradycji historycznych jarmarków ze współczesną wymianą kulturalną i gospodarczą. W moim przekonaniu na uwagę zasługuje to, że Jarmark Jagielloński stał się przede wszystkim swoistą manifestacją dziedzictwa kulturowego, prezentacją artystów i ludzi kultury z różnych dziedzin sztuki oraz wszelkich form ekspresji artystycznej i twórczej.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej, w jaki sposób wytyczone cele realizowane są w praktyce i jak odnoszą się do Konwencji. Podczas Jarmarku, na który corocznie przybywa kilkadziesiąt, a nawet kilkaset tysięcy turystów, dochodzi do popularyzacji i upowszechniania różnych zakresów niematerialnego dziedzictwa. Można wskazać kilka modułów tematycznych tej promocji, a mianowicie prezentację rękodzieła artystycznego i tradycyjnych rzemiosł wiejskich, upowszechnianie tradycji muzycznych oraz odbywającą się niejako w tle prezentację tradycji i walo-

¹¹ Ibidem, s. 412–416. Zob. też W. Kowalczyk: *Jarmarkowe nastroje. Jarmark na św. Jana w relacjach prasy białostockiej z lat 1913–1992*. Białystok 2009, s. 6–10.

¹² G. Jóźefczuk, K. Waszczuk: *W jagiellońskim stylu*. „Twórczość Ludowa” 2012, nr 3–4, s. 55. Zob. też stronę internetową jarmarku: http://www.jarmarkjagiellonski.pl/Idea_Jarmarku_Jagiellonskiego_w_Lublinie-1-19-3.html [data dostępu: 11 VI 2013].

rów historyczno-kulturowych miasta. Wszystkie wymienione moduły, a zwłaszcza dwa pierwsze, mieszczą się w zakresie określonym przez Konwencję.

Na plan pierwszy wysuwa się niewątpliwie prezentacja rękodzieła artystycznego i rzemiosł, w czasie której od trzystu do czterystu kupców wystawia tradycyjne i autentyczne wyroby z różnych dziedzin. Na jarmarku goszczą twórcy z całej Polski, a także z państw sąsiadujących, a mianowicie z Litwy, Ukrainy, Białorusi i Słowacji, dzięki czemu impreza ma wymiar ponadlokalny, a nawet europejski. Na stoiskach można zakupić m.in. gliniane garnki, dzbanki, donice i durszlaki, rzeźbę ludową, malarstwo na szkle, ikony, wyroby kowalskie, naczynia klepkowe i dębane, kosze wiklinowe, słomiane i rogożynowe, koronkę klockową, frywolitkę, haftowane obrusy, zabawki ludowe, ozdoby ze słomy i wiele innych wytworów¹³. Nie brakuje także potraw regionalnych, przede wszystkim miódów lubelskich, biłgorajskich i janowskich kaszaków, kindziuków, nalewek, sękaczy, serów korycińskich, pierników, wyrobów z karmelu itp. Większość z wymienionych produktów i wyrobów znajduje się już na liście produktów regionalnych. W ten sposób promowane jest także kulinarne dziedzictwo poszczególnych obszarów kulturowych.

Szczególnie ważny podczas dokonywanych transakcji jest kontakt z samymi twórcami, którzy zawsze chętnie opowiadają o wielopokoleniowej tradycji wytwarzania poszczególnych artefaktów sztuki ludowej i rękodzieła, a nawet zdradzają tajniki ich powstawania. W ten sposób uczestnik jarmarku / widz / odbiorca w sposób pośredni, niejako nieświadomiony, zdobywa wiedzę na temat elementów dziedzictwa kulturowego. Sprzedaży towarzyszą także mini-pokazy tłoczenia oleju, kucia podkowy, toczenia naczyń, haftu, plecionkarstwa, wypieku sękacza, wykonywania lalek motanek i wiele innych prezentacji. Jest to zawsze dodatkowa atrakcja, która podkreśla autentyczność kupowanych towarów, nadając im nierzadko cechę wyjątkowości.

Edukacja formalna i nieformalna stanowi ten element jarmarku, który w największym stopniu upowszechnia dziedzictwo kulturowe. Na uwagę zasługują tematyczne „letnie szkoły” popularyzujące wiedzę połączoną z działaniami edukacyjnymi na temat jednego z rzemiosł ludowych¹⁴. W ramach szkoły prowadzone są badania terenowe, podczas których odbywa się dokumentacja najważniejszych ośrodków rzemieślniczych kontynuujących żywe tradycje regionalne i rodzinne. Na podstawie przeprowadzonych eksploracji terenowych na jarmark zapraszani są najwybitniejsi przedstawiciele rzemiosła, którzy kultywują jeszcze dawne wzornictwo, materiały, techniki i metody. W czasie trwania targów prowadzone

¹³ Jarmarkowi towarzyszy konkurs „Twórca Jarmarku Jagiellońskiego”, w którym jury ocenia: kunszt artystyczny prezentowanych prac, zgodność z tradycyjnymi wzorami i techniką wykonania, przekaz istotnych wartości kulturowych oraz ogólną estetykę stoiska.

¹⁴ Letnie szkoły organizowane są podczas Jarmarku Jagiellońskiego od 2009 roku. Dotychczas promowano takie rzemiosła, jak: ceramika (2009), rzeźba (2010), tkactwo (2011), plecionkarstwo (2012), zabawkarstwo ludowe (2013).

są specjalnie zorganizowane warsztaty. W ten sposób wiedza i umiejętności przekazywane są kolejnym pokoleniom miłośników tradycji. Trwałym efektem opisywanych działań są: wystawy towarzyszące pokazom, dokumentacja fotograficzna i filmowa, publikacje w postaci katalogów i folderów¹⁵.

Wśród licznych i wielowymiarowych działań edukacyjnych ogromną popularnością cieszą się te, które przybliżają regionalne tradycje muzyczne i obrzędowe. Lubelskie Stare Miasto podczas jarmarku jest roztańczone i rozśpiewane. Niemal z każdego miejsca dochodzą różnorodne dźwięki. Na scenach – i tych dużych, i tych małych – nieustannie odbywają się koncerty zarówno kapel i śpiewaków tradycyjnych, jak i współczesnych zespołów folkowych, dla których ludowe motywy muzyczne stały się inspiracją. Podczas koncertów odbywa się również prezentacja ważnych muzycznych inicjatyw badawczych i dokumentacyjnych, prezentowani są muzycy, którzy urzekają swoją pasją i autentyzmem. Nie sposób wymienić tu wszystkich wydarzeń upowszechniających dziedzictwo muzyczne i obrzędowe. Warto jednak przytoczyć kilka z nich. W 2011 roku na jarmarkowej scenie odbył się koncert *Weselne szaleństwo*, podczas którego zaprezentowano poszczególne etapy wesela (błogosławieństwo rodziców, droga do kościoła, powrót i oczepiny) z muzyką, teatrem obrzędowym i śpiewem, a przybliżał je badacz i dokumentalista Andrzej Bieńkowski, który w Galerii Sztuki Ludowej STL wygłosił także prelekcję na temat prowadzonych od wielu lat badań terenowych. Prezentacji towarzyszyły projekcja wyreżyserowanego przez badacza filmu *Ostatni wiejscy muzykanci* oraz wystawa fotograficzna¹⁶. Z kolei w 2012 roku odbył się koncert zatytułowany *Nowe ścieżki tradycji*, wyreżyserowany przez Remigiusza Mazura-Hanaja, poświęcony muzyce tradycyjnej i jej trwaniu w przekazie pokoleniowym. Wystąpili w nim młodzi miłośnicy tego rodzaju muzyki wraz z mistrzami, od których czerpią wiedzę: Adam Strug, Kapela Niwińskich, Poszukiwacze Zaginionego Rulonu, Jan Kmita, Maria Siwiec, Janina Chmiel, Angela Zaitseva i inni¹⁷. W przestrzeni miasta zamieszczono wystawę fotograficzną, poświęconą wybitnemu śpiewakowi ludowemu Stanisławowi Fijałkowskiemu (1929–2012)¹⁸. Jego uczniowie przygotowali specjalny koncert upamiętniający artystę.

¹⁵ W 2011 roku wydano folder *Miedzy wątkiem a ośnową. Tkactwo tradycyjne*, w którym zamieszczono biogramy tkaczek biorących udział w Letniej Szkole. Przy tej okazji zorganizowano także dwie wystawy. Pierwsza ekspozycja, prezentowana w Galerii Sztuki Ludowej STL, przybliżyła tkactwo tradycyjne, a jej integralnym elementem była projekcja filmu Agnieszki Jackowiak *Tkactwo na warsztacie*, przybliżająca praktyki tkackie Mazowsza Rawskiego. Druga wystawa, zatytułowana *Folklove*, miała charakter współczesny – zaprezentowano na niej twórczość młodej artystki Joanny Zemanek, której prace inspirowane są motywami ludowymi. Por. katalog wystawy.

¹⁶ K. Waszczuk: *Jarmark Jagielloński – Lublin 2011*. „Twórczość Ludowa” 2011, nr 1–4, s. 129.

¹⁷ G. Józefczuk, K. Waszczuk: *W jagiellońskim stylu...*, s. 56.

¹⁸ M. Graban-Butryn: „Co człowiek robi, to musi to pokochać”. Stanisław Fijałkowski – śpiewak ludowy z Chrzanowa (1928–2012). „Twórczość Ludowa” 2012, nr 3–4, s. 16–18.

W ramach działań muzycznych w zaułkach i na placach organizowane są także małe improwizowane koncerty dla węższego grona odbiorców, którym towarzyszą potańcówki ludowe połączone z nauką tradycyjnych tańców (m.in. oberka, polki) i warsztatami śpiewu tradycyjnego. Dużym zainteresowaniem cieszą się także zajęcia instrumentalne, podczas których zainteresowani mogą zmierzyć się z niełatwą umiejętnością gry na instrumentach ludowych, takich jak suka biłgorajska¹⁹, skrzypce, basy, bębenek, bębenek obręczowy.

Opisane działania edukacyjne z jednej strony mają charakter poznawczy, z drugiej – są przejawem kreatywności kulturowej, dzięki której niematerialne dziedzictwo kulturowe ukazywane jest jako zjawisko wciąż żywe, atrakcyjne, a co najważniejsze – przystępne dla szerokiego grona odbiorców²⁰.

Nieodłącznym elementem każdego jarmarku są także wydarzenia promujące miasto, jego historię i kulturę. Już sam fakt wpisania jarmarku w przestrzeń Starego Miasta powoduje, że uczestnicy imprezy niemal na każdym kroku stykają się z historią tego miejsca. Zainteresowani mogą wziąć udział w tematycznym zwiedzaniu miasta. W towarzystwie przewodnika mogą przemierzać szlak Unii Lubelskiej, szlak znanych lublinian, a także przejść śladami Jagiellonów. Swoistym urozmaicheniem są na pewno barwne korowody postaci ubranych w kostiumy historyczne, połączone z prezentacją kuglarzy. Na ich czele jedzie symbol jarmarku – miedziana dwumetrowa kura, na której stoi wodzirej witający gości i ogłaszający najważniejsze wydarzenia jarmarku. Dużą popularnością wśród zwiedzających cieszą się zawsze efektowne inscenizacje historyczne, organizowane w scenerii lubelskiego zamku, a więc turnieje rycerskie, bitwa ze zdobywaniem fortu czy proces i spalenie husyty. W czasie trwania jarmarku udostępniane są także ekspozycje muzealne. Na staromiejskich murach wyświetlane są filmy historyczne. Organizowane są też mini-sceny, umożliwiające animatorom kultury i artystom uczestnictwo w specjalnych panelach dyskusyjnych²¹.

Przedstawione tu (w ogromnym skrócie) wydarzenia i przedsięwzięcia realizowane corocznie podczas Jarmarku Jagiellońskiego w Lublinie mają niewątpliwie

¹⁹ Warsztaty gry na suce biłgorajskiej, połączone z prezentacją historii tego instrumentu, co roku prowadzi Zbigniew Butryn (który po latach zrekonstruował ten instrument) wraz z synem Krzysztofem. Muzycy otworzyli także i prowadzą Szkołę Suki Biłgorajskiej. Patrz: <http://www.szko-la.sukabilgorajska.pl/>. Więcej na temat samego instrumentu: E. Da h l i g: *Ludowe instrumenty skrzypcowe w Polsce*. Warszawa 2002.

²⁰ Szerzej o edukacji kulturalnej pisze S. R a t a j s k i: *Edukacja kulturalna w pracach UNESCO i organizacji europejskich*. W: *Edukacja poprzez kulturę. Kreatywność i innowacyjność*. Red. D. I l c z u k, S. R a t a j s k i. Warszawa 2012, s. 13–32.

²¹ Przedmiotem jednego z takich paneli (w 2011 roku) były rozmowy na temat walorów kulturowych i turystycznych Lublina, który był jednym z najbardziej liczących się miast w konkursie o tytuł Europejskiej Stolicy Kultury. W 2013 roku zorganizowano panel upowszechniający wiedzę na temat Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz punkt informacyjny, w którym specjaliści udzielają wszelkich praktycznych informacji związanych z dokonywaniem wpisu elementów na krajową listę niematerialnego dziedzictwa.

charakter dokumentacyjny i upowszechnieniowy. Zgromadzenie w jednym miejscu tak dużej liczby wystawców, rzemieślników i twórców ludowych pozwala w krótkim czasie wypromować nie tylko Lubelszczyznę, ale także inne regiony etnograficzne kraju oraz kulturę państw przygranicznych, ukazując jej odmienność, różnorodność i bogactwo. Promocja dziedzictwa kulturowego – zarówno tego rodzimego, jak i tego zza wschodniej granicy – ma więc charakter wielowymiarowy. Prezentacja i popularyzacja tradycyjnych rzemiosł, dziedzin sztuki ludowej i muzyki tradycyjnej oraz wyraźne wskazywanie na jej żywotny i atrakcyjny charakter są niewątpliwie pozytywnym aspektem tego wydarzenia. Podejmowane działania edukacyjne mają doniosłe znaczenie i niosą ogromny potencjał na przyszłość. W wielu z nich na plan pierwszy wysuwa się transmisja międzypokoleniowa, dzięki której przynajmniej część prezentowanych dziedzin kultury tradycyjnej, opisywanych często jako „ginące” i „zapomniane”, ma szansę przetrwać.

W kontekście omawianej tu (szeroko rozumianej) ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego należy uświadomić sobie istnienie wielu, choć często tylko potencjalnych, zagrożeń, wynikających z upowszechniania tego typu twórczości podczas otwartej dla wszystkich imprezy masowej. Przede wszystkim występuje niebezpieczeństwo sztucznego podtrzymywania tradycji na rzecz komercjalizacji działań zmierzających do zapewnienia wielu różnorodnych atrakcji uczestnikom jarmarku. W sytuacjach, gdy np. na uliczkach ustawia się mini-kuźnie czy koła garncarskie, następuje wyraźna zmiana kontekstów, w których te rzemiosła powinny się rozwijać. W ślad za tym podąża zanik ich prymarnych funkcji głównie użytkowych czy obrzędowych na rzecz funkcji ludycznej i estetycznej. Przykładem są chociażby wytwarzane przez współczesnych kowali podkowy na szczęście, podczas gdy zapomina się zupełnie o tym, jak ważne było to rzemiosło w życiu społeczności wiejskiej. Podobnie dzieje się podczas prezentacji widowisk obrzędowych na scenie. W tym przypadku zmiana kontekstu powoduje, że obrzęd jako wielokodowy i symboliczny makroznak kulturowy staje się tylko przedstawieniem o charakterze rozrywkowym. Zmiana kontekstu i funkcji z jednej strony może zapewnić zjawiskom kulturowym pewien stopień żywotności i trwałości, z drugiej jednak – może zagrozić ich autentyczności.

Kolejną kwestią, której nie można tu pominąć, jest sam fakt sprzedaży prac – bardzo często podczas dokonywanych transakcji tracą one swoją wartość kulturową, stając się tylko pamiątką turystyczną czy znakiem wyróżniającym region albo miasto. Zagrożenie może płynąć także ze strony samych twórców, którzy często nieudolnie próbują dostosować się do wymagań odbiorcy. Coraz częściej obserwujemy odchodzenie od autentycznego rękodziela, wytworzonego zgodnie z tradycją regionu na rzecz dowolnych adaptacji i przekształceń²². Doskonałym przykładem utowarowienia sztuki ludowej są popularne w ostatnich latach „re-

²² K. C z e r w i ń s k a: *Raport dotyczący Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku. Art. 2 pkt. 2e umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym*.

gionalne gadżety” w postaci torebek, biżuterii, etui na telefony komórkowe z motywem haftu ludowego. Tego typu przedmioty stały się powszechnym towarem sprzedawanym nawet podczas tych targów sztuki ludowej, w których kładzie się wyraźny nacisk na autentyczność. Jestem przekonana, że kupujący tego typu przedmioty, reprezentujące tzw. etnodesign, nie traktują ich jako elementu dziedzictwa regionalnego czy nawet – ogólnie ujmując – dziedzictwa kulturowego, ale raczej jako zakupioną „pamiątkę”²³, pełniącą wyłącznie funkcję estetyczną.

Podsumowanie

Omówione tu zagadnienie ochrony i upowszechniania dziedzictwa kulturowego, ukazane na przykładzie lubelskiego jarmarku, sygnalizuje istotne problemy, które pojawiają się w kontekście realizacji założeń Konwencji z 2003 roku. Są one związane ze swoistą ambiwalencją towarzyszącą współczesnym przedsięwzięciom ukierunkowanym na promocję dziedzictwa kulturowego. Na podstawie przeprowadzonych rozważań można stwierdzić, że organizatorzy Jarmarku Jagiellońskiego z sukcesem wykorzystali historyczno-kulturowy potencjał miasta. Podczas kilkudniowej imprezy miejskiej dzięki wielu różnorodnym wydarzeniom historia przeplata się ze współczesnością, wiedza spotyka się z zabawą, tradycja z awangardą, a gwara z językami obcymi. Wszystko to sprawia, że współczesne jarmarki miejskie zasługują na wpis na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO.

Uogólniając, można uznać współczesne jarmarki miejskie za niecodzienne wydarzenia o charakterze kulturalno-rozrywkowym, które adresowane do szerokiego grona odbiorców mogą przynieść wymierne efekty w zakresie upowszechniania wiedzy na temat wciąż jeszcze żywych elementów dziedzictwa kulturowego. Ich najwartościowszym aspektem jest edukacja formalna i nieformalna, która uświadamia ciągłość i zmienność tradycji, kładąc nacisk na autentyczność promowanych zjawisk, oraz zapewnia im żywotność. Należy jednak podkreślić, że działania promocyjne powinny dokonywać się w sposób wyważony, aby nie sprowadzić do uprzedmiotowienia danego elementu, ale uczynić go godnym znakiem kultury oraz elementem tożsamości lokalnej i narodowej.

<http://www.ptl.info.pl/wp-content/uploads/2012/10/CZERWIŃSKA-Art.-2-pkt.-2e-umiejętności-związane-z-rzemiosłem-tradycyjnym.pdf> [data dostępu: 10 VI 2013].

²³ M. Banaszkiewicz zauważa, że: z jednej strony – pamiątki mogą być częścią kulturowej spuścizny, pod warunkiem, że jako kupujący mamy świadomość uczestnictwa w procesie zachowywania i upowszechniania dziedzictwa kulturowego; z drugiej zaś strony – związek z tradycją, poprzez powielanie, przetwarzanie i umasowienie produkcji, może mieć charakter wtórny. Zob. M. Banaszkiewicz: *Pamiątki turystyczne – miniatura czy karykatura dziedzictwa kulturowego?* W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 12..., s. 174–176.

Małgorzata Kłych

Muzeum Górnośląskie w Bytomiu

Nowa muzyka góralska w dobie globalizacji – na przykładzie kapeli „Trebunie-Tutki”

Abstract: Music has accompanied people for thousands of years. It is sometimes necessary partner at work, at play, at rest. With its help the people most fully and most beautifully able to express their feelings. Is folk music still alive or what was left of the old tradition of music-making can still grab us and amaze? Is it possible to develop creative Polish folk? In recent years, there are clear relapse intotraditional music, you can even talk about the Renaissance.

Key words: globalization, folk, folk music, the Highlandres

Możemy nosić chińskie ciuchy, jeździć czeskimi autami, patrzeć w japońskie telewizory, gotować w niemieckich garnkach hiszpańskie pomidory i norweskie łososie. Co do kultury, to jednak wypadałoby mieć własną.

Andrzej Sapkowski

Muzyka od tysięcy lat towarzyszy ludziom – przy pracy, w zabawie, podczas wypoczynku. Za jej pomocą ludzie najpełniej i najpiękniej potrafią wyrazić swoje uczucia¹. Czy muzyka ludowa jeszcze żyje? Czy to, co pozostało z tradycji dawnego muzykowania może nas jeszcze porwać i zadziwić? Czy możliwe jest tworzenie rozwijanie polskiego folku? Szukając odpowiedzi na te pytania, rozejrzyjmy się po muzycznej mapie kraju. Im bliżej gór, tym muzyki i tańca więcej. To, co żywe, najlepiej zachowali górale podhalańscy, ludzie ceniący „śleobodę” i „zwyki”

¹ L. Długolecka, M. Pinkwart: *Muzyka i Tatry*. Warszawa–Kraków 1992, s. 5.

(wolność i zwyczaje) ojców. Choć i oni utracili wiele pieśni i instrumentów, to jednak nieprzerwanie grają i śpiewają do dziś.

W ostatnich latach widać wyraźne nawroty do muzyki tradycyjnej, można nawet mówić o jej renesansie. Zasluga to konkretnych ludzi, wiernych i niezłomnych, rozumiejących wnikliwie problemy tego świata niż my, ludzie nizin i miast. Zasluga to całych pokoleń, wszak ojciec uczył grać syna, a matka dbała, by córka potrafiła śpiewać i tańczyć na swojską nutę².

Niniejsze rozważania poświęcone są nowej muzyce góralskiej w aspekcie ludzi młodych, ich oczekiwań. Z przyjemnością zapraszam na muzyczną podróż po fascynującym świecie muzyki. Przewodnikiem będzie rodzinna kapela „Trebuie-Tutki” z Podhala.

Folk. Muzyka folkowa

Zastanówmy się co to właściwie jest folk? W Polsce termin „folk” po raz pierwszy pojawił się w roku 1977 podczas audycji w Polskim Radio, które zaprezentowało zespół folkowy Delibab z Węgier. Określenie to miało na celu podkreślenie odrębności twórczości prezentowanego zespołu od nurtu muzyki ludowej³. Termin wymagał jednak dookreślenia. Udało się w tym zakresie ustalić pewne kryteria definiujące muzykę folkową. W artykule *Lubelska rozmowa o folkloryzmie*, który jest zapisem dyskusji zorganizowanej w Wojewódzkim Domu Kultury w Lublinie 13 grudnia 1983 roku na temat zjawiska folkloryzmu, możemy przeczytać:

Folklor jest określoną wiedzą i twórczą artystyczną umiejętnością pewnej społeczności, jest w swych treściach i formach odbiciem warunków tego życia. Folkloryzm natomiast polega na celowym stosowaniu w szczególnych sytuacjach bieżącego życia wybranych treści i form folkloru⁴.

Folklor jest twórczością „przedrefleksyjną”, powstaje spontanicznie, a folkloryzm czyni obcą kulturę przedmiotem refleksji, dostrzega różne jej elementy i wybiera jedno z nich a odrzuca inne⁵.

Z kolei z artykułu Magdaleny Sztandary *Powrót do korzeni a moda*⁶ dowiadujemy się, że folk to nic innego, jak odnajdywanie własnych korzeni. Muzycy fol-

² Ibidem, s. 35.

³ T. R o k o s z: *Od folkloru do folku. Metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze*. Siedlce 2009, s. 78.

⁴ J. B u r s z t a [głos w dyskusji]: *Lubelska rozmowa o folkloryzmie*. „Literatura Ludowa” 1987, nr 4/6, s. 75.

⁵ J. B a r t m i ń s k i [głos w dyskusji]: *Lubelska rozmowa o folkloryzmie...*, s. 85.

⁶ M. S z t a n d a r a: *Powrót do korzeni a moda*. „Gadki z Chatki” 2002, nr 40, s. 4.

kowi szukają tematów tradycyjnych, często studiują dawne techniki i sposoby interpretacji, rekonstruują instrumenty. Lecz to tylko początek ich pracy. Warunkiem koniecznym jest tu twórcza postawa, odnalezienie samego siebie w łańcuchu tradycji. Odtwarzanie tematów tradycyjnych ściśle wiąże się z ich subiektywną interpretacją. „Wczoraj” szuka syntezy z „dzisiaj”. Dlatego muzyka folk, choć sięga często głęboko w przeszłość, jest żywa i rozumiała. Za Piotrem Dahligiem przyjmuje się, że „folk” to termin, który oddaje dystans do przedmiotu i gotowość przetwarzania⁷. Zajmując się folkiem, można dojść do wniosku, że nie jest to żaden konkretny rodzaj muzyki czy nawet jakaś sztywna filozofia przetwarzania folkloru, ale rodzaj drogi. Dla każdego może się ona zaczynać i kończyć w innym miejscu, ale oznacza odkrywanie nowych obszarów. Ściślej mówiąc, jest to nie tyle dystans, co „wektor”, kierunek poszukiwań i rozwoju skierowany na tradycję, folklor. Jeśli zdecydujemy się zmienić go w ruch, wkroczymy na drogę folku. A folk to przede wszystkim refleksja. Refleksji zaś można poszukiwać i wyrażać ją na bardzo wiele sposobów⁸.

W obrębie folku wyróżnia się m.in.: pop-folk („Brathanki”), folk-rock („Turnioki”), folk-jazz („Tołhaje”), muzykę korzeni, muzykę etniczną („Werchowyna”, „Orkiestra pw. św. Mikołaja”), world music („Trebunie-Tutki”). Wspólnym mianownikiem jest tu łączenie elementów folkloru z różnymi stylami muzyki rozrywkowej i przetwarzanie wyjściowego, oryginalnego materiału.

Fascynacje muzyką ludową ziem polskich na dużą skalę można jednakże założyć od kilkunastu zaledwie lat. Zainteresowanie budzi głównie muzyka góral ska (kapela góralska „Trebunie-Tutki” współpracująca z rastafariańskim zespołem „Twinkle Brothers”, Zbigniew Namysłowski koncertujący z góralami, rockowe aranżacje „De Press”), ale także łemkowska („Orkiestra pw. św. Mikołaja”, „Werchowyna”) czy muzyka Kujaw, Kurpi, Kielecczyny, Lubelszczyzny, Kaszub i innych regionów („Chudoba”; ten zespół gra tzw. folk ziem słowiańskich; w jej repertuarze znajdziemy pieśni – obok polskich – cygańskie, bałkańskie czy białoruskie). Obecnie termin „muzyka folkowa” najczęściej używany jest do określenia muzyki opierającej się na ludowych wzorcach, ale tworzonej współcześnie i przetwarzającej to, co leży u jej podstaw, czyli muzykę tradycyjną, według nowej estetyki młodzieży miejskiej.

Z dotychczasowych rozważań nie sposób wyłonić jednej wspólnej definicji muzyki folkowej, folku. Można jedynie stwierdzić, iż – zdaniem przywoływanych już tu znawców tematu – folk to rodzaj muzyki czerpiący z korzeni, tradycji danej społeczności.

⁷ Między fonogramem a muzyką ludową. Wywiad B. Wilgosiewicz-Wojtkowskiej z Piotrem Dahligiem. „Czas Kultury” 2000, nr 4, s. 36.

⁸ M. S k r z y p e k: *Folk jest podłużny*. „Gadki z Chatki” 2001, nr 33–34, s. 4.

Nowa muzyka góralska a tradycja w twórczości Trebuniów-Tutków

Na czele przedstawicieli góralskiego folku Tomasz Janas w artykule *Folk w Polsce – próba prezentacji*⁹ stawia zespół „Trebunie-Tutki”. Jego zdaniem: „Trebunie niosąc sztandar swojej tradycji, stali się równocześnie pionierami nowoczesności – tej dobrze rozumianej”¹⁰. Zespół „Trebunie-Tutki” opiera się na podhalańskiej tradycji i włącza ją w nowoczesne brzmienie muzyki reggae lub techno (współpraca z „Twinkle Brothers” czy Włodzimierzem Kiniorskim), tworząc nową jakość. Sam Krzysztof Trebunia-Tutka, lider zespołu, w sondzie *Folk – folklor, gdzie jest moje miejsce?*¹¹ nazwał swoją twórczość nie tyle folkiem, co tworzeniem folkloru od nowa. Według artysty tworzenie muzyki inspirowanej folklorem wymaga dogłębnego poznania muzyki tradycyjnej, bez której folk będzie twórczością nieszczerą i wykalkulowaną. Folk jest zjawiskiem, które pozwala na utrzymanie się tradycyjnej muzyki ludowej w rzeczywistości skomercjalizowanej, globalnej sztuki. Sam Trebunia-Tutka nie czuje się typowym „folkowcem”, nie jest bowiem muzykiem, który nauczył się czerpać z kultury obcej. Z muzyką góralską związany jest od dawna. Jego twórczość stanowi rzeczywistą kontynuację rozwoju tradycji, a nie komponowanie muzyki inspirowanej folklorem, to też stała się ewenementem w skali polskiego folku.

Skąd w nich taka moc? Otóż są jednym z rodów, w którym życie na co dzień z muzyką ma długą tradycję, bo trwającą aż 70 lat. Pochodzący z Białego Dunajca „Trebunie-Tutki” hołubią swoją tradycję i muzykują w rodzinnym gronie już prawie sto lat, od czasów dziadka Stanisława Budza-Mroza, którego Jan Kasprovicz opiewał w poemacie *Kobziarz Mróz*. Podążają jego śladem i z rodzinnego gniazda w Białym Dunajcu wyruszają ze swoją góralską muzyką. Są muzykującą od pokoleń rodziną, która nic nie tracąc ze swego charakteru, przeszła ewolucję od kapeli góralskiej do zespołu koncertującego na największych festiwalach Muzyki Świata w Europie, a także w Azji i Ameryce Północnej. Jako jedyny zespół z Polski wielokrotnie znalazł się w pierwszej dziesiątce World Charts Europe Europejskiej Unii Radiowej¹².

Umiłowanie tradycji i wierność góralszczyźnie nie ograniczają twórczości zespołu. Opierając się na tradycyjnych instrumentach, skali góralskiej, budowie muzycznej i charakterze wykonania, tworzą nową muzykę góralską, roz-

⁹ T. Janas: *Folk w Polsce – próba prezentacji*. „Czas Kultury” 1999, nr 1, s. 11.

¹⁰ Ibidem, s. 11.

¹¹ K. Trebunia-Tutka: *Folk – folklor, gdzie jest moje miejsce?* „Gadki z Chatki” 2007, nr 70, s. 5.

¹² M. Kłycz: *„Folk w kierpcach”, czyli ponadczasowa muzyka ludowa*. [Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. zw. dr hab. Haliny Rusek, Uniwersytet Śląski, 2004] s. 53–54.

wijając i wzbogacając rdzenną muzykę o nowe melodie, współczesne teksty i awangardowe aranżacje. Kreują oryginalne polskie brzmienie. Chętnie eksperymentują z reggae, rockiem, techno i jazzem, współpracując z producentem Włodzimierzem Kleszczem i z wybitnymi artystami, m.in. z jamajską grupą „The Twinkle Brothers”, zespołami Adriana Sherwooda, kirgiskim „Ordo Sakhna”, a także z rodzimymi muzykami: Krzysztofem Ścierańskim, Michałem Kulentym, Krzysztofem Herdzinem, Katarzyną Gaertner, Warszawskim Chórem Międzyuczelnianym i formacjami Włodzimierza Kiniorskiego.

W skład zespołu wchodzi:

- Krzysztof – architekt, muzyk, kompozytor, instruktor pierwszej klasy o specjalności muzyka, taniec i śpiew podhalański. Jego uczniowie zdobywają najwyższe laury w konkursach ogólnopolskich, m.in.: w Kazimierzu nad Wisłą.
- Anna – artysta grafik i religioznawca, przejęła plastyczne talenty po ojcu¹³. Jej działania i wybory życiowe zawsze oscylowały wokół plastycznych i muzycznych zainteresowań. Od 6. roku życia uczyła się gry na fortepianie w Szkole Muzycznej I stopnia. W zespole „Trebuie-Tutki” gra głównie na basach podhalańskich, śpiewa i tańczy.
- Jan – absolwent lutnictwa, Liceum Plastycznego im. Antoniego Kenara w Zakopanem i Szkoły Artystycznego Projektowania Ubioru w Krakowie. W rodzinnym zespole gra na skrzypcach i altówce. Muzyka góralska jest jego wielką pasją, ale kilka lat temu odkrył inne zamiłowanie – projektowanie ubiorów.
- Andrzej Wyrostek – mąż Ani, budowlaniec i lutnik. W zespole gra na kontrabasie i jako drugi sekund.
- Andrzej Polok – w zespole „Trebuie-Tutki” jest od 2010 roku. Od 1992 roku uczestniczył w nagraniach tradycyjnej kapeli Krzysztofa Trebuni-Tutki i równie tradycyjnej kapeli rodzinnej Trebuniów-Tutków. Jest jednym z najbardziej znanych skrzypków góralskich średniego pokolenia. Pochodzi z Białego Dunajca, mieszka w Zębie. Jest laureatem licznych konkursów i festiwali oraz współautorem szeregu publikacji fonograficznych¹⁴.

Założycielem kapeli rodzinnej był nieżyjący już Władysław Trebunia-Tutka. Urodził się w 1942 roku w Poroninie, w domu, gdzie bywali wielcy artyści malarze, portretujący jego dziadka – słynnego Stanisława Budza-Mroza, zwanego ostatnim podhalańskim dudziarzem. Ukończył Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie. Niektórzy nazywają go „kronikarzem podhalańskich tradycji”, inni – „góralskim Van Goghien”, a znający bliżej jego twórczość i zamiłowania – „mistrzem podhalańskiego stylu we wszystkich dziedzinach sztuki”¹⁵.

¹³ W. M o t y k a: *Śpiewnik górali polskich*. Milówka 2004, s. 243.

¹⁴ www.trebunie.pl [data dostępu: 4 X 2014].

¹⁵ A. R y s i e w s k a: *Pożegnanie Władysława Trebunia Tutka*. „Gadki z Chatki” 2012, nr 103, s. 40–41.

Czym jest nowa muzyka góralska?

Czy tradycja jest dla nowej muzyki góralskiej natchnieniem, czy przeszkodą? Tworzenie muzyki inspirowanej folklorem nie jest łatwe. Tylko niektóre próby można określić jako rozwinięcie tradycji¹⁶.

Komponowanie nowej muzyki góralskiej jest tylko częścią twórczości lidera zespołu, Krzysztofa Trebuni-Tutki. Artysta uznaje ją za sedno swej artystycznej pracy. W nowej muzyce góralskiej zespołu „Trebunie-Tutki” elementy tradycyjne stanowią najważniejsze źródło inspiracji, inne zaś traktowane są jako współczesna oprawa, niemająca jednak właściwości dominujących, co pozwala na zachowanie oryginalności kompozycji. Komponując nowe „nuty”, Krzysztof Trebunia-Tutka nadaje im szereg cech tradycyjnych melodii, takich jak: skala podhalańska, zastosowanie typowego metrum, budowa fraz, użycie tradycyjnych instrumentów i głosów, gwara podhalańska (jej barwa, intonacja, treści słowne oddające góralską mentalność) oraz specyficzny styl wykonawczy. W twórczości zespołu ważnym elementem zachowania tradycji jest też jego wizerunek sceniczny: tradycyjny strój góralski, taniec czy komentarz słowny. W zderzeniu z innymi stylami i kulturami muzycznymi, jak np. reggae w projekcie z „The Twinkle Brothers”, muzyka tradycyjna nie uległa modyfikacjom mającym negatywny wpływ na jej góralski charakter. W projekcie stworzono więc pewien rodzaj dialogu, zachowującego odrębność dwóch kultur muzycznych, pozwalającego im na równoprawne współistnienie. Różne akcentowanie muzyki góralskiej i reggae, rozbudowana ornamentyka pierwszej i większa rola rytmu w drugiej, odmienne preferencje względem rejestrów głosowych wymagały nierzadko np. zastosowania pauz. Te nie tylko umożliwiały zachowanie autonomiczności obu stylów, ale także zostawiały miejsce na „przeżycie” muzyki, co jest – zdaniem Krzysztofa Trebuni-Tutki – bardzo istotnym elementem jej percepcji. Uzgodnienie muzyki góralskiej i reggae mogło nastąpić tylko w przypadku „nut” o parzystej budowie zdań (np. krzesane). Pierwsze nagrania „Trebuniów-Tutków” z „Twinkle Brothers” wykorzystywały głównie tradycyjny repertuar góralski, dopiero w późniejszych latach zaczęły pojawiać się nowe „nuty”. Ważnym kryterium w ocenie wartości nowego repertuaru – zdaniem lidera grupy – jest nie tylko wysoki stopień nasycenia cechami tradycyjnymi, ale również możliwość zastosowania go w tańcu góralskim¹⁷.

W swojej twórczości Krzysztof Trebunia-Tutka kładzie duży nacisk na wykorzystywanie instrumentów pasterskich, które były obecne w najstarszej zwyczajowej muzyce góralskiej. Zdaniem kompozytora daje to możliwość wskrzeszenia

¹⁶ K. Trebunia-Tutka: *Jak powstaje nowa muzyka góralska?* „Czas Kultury” 2001, nr 5/6, s. 118–121.

¹⁷ <http://etnosystem.pl/muzyka/wywiady/3957-nowa-muzyka-goralska> [data dostępu: 4 X 2014].

i zrekonstruowania archaicznego brzmienia muzyki góralskiej, a zarazem urozmaicenia nowych utworów. Istotnym elementem pracy zespołu są działania na rzecz tradycji (Władysław Trebunia to ceniony znawca muzyki podhalańskiej i jeden z najbardziej doświadczonych muzyków góralskich). Jako producent nagrań zespołu Krzysztof Trebunia-Tutka zdołał zachować nietypowe elementy w repertuarze ojca, melodie już zapomniane oraz nuty zapamiętane i grane przez Stanisława Trebunię – najstarszego z rodziny. Źródłami repertuaru zespołu są także nagrania nieżyjących już, legendarnych muzyków, np.: Stanisława Nędzy-Chotarskiego czy Bronisławy Koniecznej-Dziadońki.

Za jedno z największych pozamuzycznych osiągnięć grupy można uznać wpływ na zmianę postrzegania muzyków ludowych lub wywodzących się bezpośrednio z tradycji polskiej. Zespół „Trebunie-Tutki” przełamał stereotyp nie-wykształconego „muzykanta”, na początku dzięki projektom z Jamajczykami, później przez konsekwentne i umiejętne prezentowanie muzyki góralskiej na najwyższym poziomie. Za osiągnięcia w pracy na rzecz zachowania tradycyjnej muzyki góralskiej Krzysztof Trebunia-Tutka i jego ojciec Władysław otrzymali od Związku Podhalań tytuły twórców „Honoris Gratia”.

Tradycyjny skład kapeli góralskiej (prym, sekund, trzystrunowe basy) w zespole został powiększony o dodatkowe instrumenty: skrzypce-sekund, kontrabas, altówka, cymbały. Archaiczne instrumenty: koza, złóbcoki, piszczałki i trombita często wysuwane są na pierwszy plan brzmieniowy. Krzysztof Trebunia-Tutka nie chce ustalać precyzyjnej granicy stylistycznej dla nowej muzyki góralskiej; prawdopodobnie w miarę jej rozwoju granica będzie przesuwana się coraz dalej.

Tak naprawdę nie czujemy się zespołem folkowym, w takim rozumieniu potocznym, jak np. „Orkiestra Św. Mikołaja”, „Chudoba”, „Kwartet Jorgi”. Zespoły folkowe kojarzone są z inspiracją konkretnym regionem, zapożyczeniami i motywami muzycznymi, które – jako ludzie głównie wywodzący się z miast – albo trochę rekonstruuja, albo próbują coś dodać od siebie. Oczywiście to nie jest żaden zarzut, ponieważ gorąco popieram takie zespoły i uważam, że to jest jedyna droga aby ożywić i uratować resztki tradycji. Bardzo cenię tę ich fascynację muzyką ludową. Natomiast „Trebunie-Tutki” są zespołem z pogranicza. Funkcjonujemy gdzieś na obrzeżach folku, muzyki rozrywkowej, a nawet zespołów folklorystycznych.

Nie musimy nikogo naśladować, ani udawać. Mamy własny styl i gramy swoją muzykę. Swoją – to znaczy naszą góralską, rodzimą, której się nauczyliśmy w domu z przekazu bezpośredniego, a ja również od starszych muzykantów takich jak: Bolesław Karpień-Bulecka, Władysław Gąsienica-Brzega, Tadeusz Gąsienica-Giewont. Muszę jednak przyznać, że większość tradycji dotyczących muzyki, tańca i śpiewu, wynieśliśmy z domu i bardzo się z tego cieszę. To, co dostałem z domu, czego nauczyłem się przez lata, staram się przekazać również moim dzieciom z którymi występujemy jako „Małe Trebunie-Tutki”. Bo taka powinna być naturalna kolej rzeczy. „Trebunie-Tutki” są zespołem z pogranicza, funkcjonującym na obrzeżach folku, muzyki rozrywkowej oraz zespołów folklorystycznych¹⁸.

¹⁸ Ibidem.

Żyjemy w czasach popkultury, komercjalizacji i utraty jakichkolwiek autorytetów, w świecie bez wartości i celów. I w takim oto świecie odnalazła się i zajęła ważne miejsce muzyka folkowa. Oczywiście, jeden koncert, przegląd czy festiwal nie zmienia świata, ale fakt zaproszenia tam kilku folkowych zespołów oznacza, że tzw. branża jest zainteresowana zjawiskiem określanym jako folk. Może je odrzuci, może zechce skonsumować. Nie ulega wątpliwości, że każdy artysta, również folkowy, wychodzi na scenę, by mówić do ludzi. Może doczekamy czasów, kiedy w komercyjnych stacjach radiowych i telewizyjnych dane nam będzie usłyszeć i zobaczyć wykonawców muzyki folkowej w większej „dawce”.

Aleksandra Wojciechowska

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Lesznie

Instytut Lingwistyki Stosowanej

Realia poznawania języków obcych przez licealistów w dobie zjednoczonej Europy

Abstract: Currently, development of language and cultural competencies is of fundamental importance. Cultural education (including multiculturalism) enriches and models one's own culture, prepares for dialogue, creates identity based on the strong sense of national values and roots while respecting and understanding others. The goal of language learning is clear: education should lead to language competence, make cultural intertwining easier and implement the basis for tolerance and openness. Cultural (multicultural) competence is a result of gaining experience (also linguistic experience) which is an ongoing process involving analysis and discovering rules rather than being a skill that one can learn.

Key words: education, globalization, foreign languages, communication, youth

Zawsze czułem, a dziś czuję jeszcze bardziej niż kiedykolwiek, co mają ze sobą wspólnego zamieszkujące Europę narody. Ponieważ wszystkie należą do tej samej, białej rasy i są tego samego, chrześcijańskiego pochodzenia, mają jednakowy sposób życia i zawsze łączyły je i łączą do dziś niezliczone więzy myśli, sztuki, nauki, polityki, handlu, przeto jest rzeczą zgodną z ich naturą, by wreszcie tworzyły pewną całość, mającą pośród tego świata własne oblicze i własną organizację¹

Ch. de Gaulle, *Pamiętniki nadziei*

¹ Ch. de Gaulle: *Pamiętniki nadziei*. „Ethos” 1992, nr 18–19, s. 36–37.

Przemiany polityczno-społeczne, zwłaszcza te, które się dokonały w naszym kraju w ostatnich dwudziestu latach minionego stulecia, uruchomiły długotrwały i ustawicznie weryfikowany proces poszukiwania, rozpoznawania i definiowania wielu nowych problemów związanych, oczywiście, z budowaniem globalnej tożsamości. Obecnie w Europie, w tym również w Polsce, występuje więc potrzeba kształcenia, a w efekcie – przygotowania młodego pokolenia do funkcjonowania w wielowymiarowej, wielokulturowej i wielojęzykowej rzeczywistości. W tym kontekście znaczenia nabiera znajomość języków obcych. Mowa pełni jednak funkcję znaku więzi etnicznej, państwowej, cywilizacyjnej. Języki nie tylko określają tożsamość jednostki, ale również stanowią część wspólnego dziedzictwa, łączą ludzi, są oknem na nowe kraje i kultury, służą wzajemnemu zrozumieniu.

Polski socjolingwista Stanisław Grabias dostrzega ów mentalno-społeczny walor języka. Twierdzi:

Język jest formą myślenia, w każdym języku narodowym jest zakodowany swoisty pogląd na świat ukształtowany przez pokolenia².

Wszelkie zjawiska przyswajamy sobie wraz z językiem już w dzieciństwie w postaci przekonań, znaczeń, założeń kulturowych. Stają się one perspektywą poznawczą, swoistą metafizyką, od której nie da się uciec, bo przecież nie sposób uciec od języka. Grabias posługuje się terminem „wspólnota komunikatywna”, który oznacza ściślejszą więź między ludźmi, wywołaną przeróżnymi czynnikami, np. religią, ekonomią, kulturą, ideologią zawodową³. W ten sposób powstają specyficznego rodzaju wspólnoty ludzkie. Kiedy wspólnoty te odczuwają potrzebę wymiany informacji i potrzebę tę realizują, przekształcają się we wspólnoty komunikatywne. Taka wspólnota dąży do wytworzenia jednolitego środka komunikacji. Stanowi bazę, na której wytwarza się wspólnota językowa⁴. Między dwiema wspólnotami – komunikatywną i językową – istnieje ścisły związek: jeżeli bowiem wspólnota komunikatywna jest bazą, to wówczas uruchamia wspólnotę językową, z kolei gdy wspólnota komunikatywna zanika, to również wspólnota językowa nie ma racji bytu. Przy założeniu, że człowiek myśli za pomocą języka, musimy uznać, że poznajemy świat przez pryzmat wszelkich kategorii gramatycznych oraz znaczeniowych. Język jest zatem narzędziem, ale też formą myślenia – formą, która narzuca obraz rzeczywistości⁵. Idea ta dość często występowała w filozofii, przyjmując zazwyczaj postać bardziej radykalną – twierdzono mianowicie, że język tworzy rzeczywistość w umyśle człowieka. Czy można zatem uznać tezę: ile języków, tyle odmian rzeczywistości? A może budowanie jednej wspólnoty komunikatywnej powinno być zadaniem człowieka

² S. Grabias: *Język w zachowaniach społecznych*. Lublin 2003, s. 118.

³ Ibidem, s. 113.

⁴ Ibidem, s. 114.

⁵ Ibidem, s. 118.

XXI wieku? Bez wątpienia rozwijanie potrzeby ogólnej i wzajemnej komunikacji między ludźmi jest zadaniem nie tylko struktur formalnych, ale przede wszystkim wszelkich sił, które w poszczególnych krajach kształtują osobowość, intelekt i mentalność ludzi.

Kluczowym zadaniem nie tylko edukacji, ale wszelkich struktur kształtujących rzeczywistość jest budowanie ogólnoludzkiej świadomości, opartej na uniwersalnych wartościach humanistycznych. Świadomość obejmuje umysłowe zdolności do odbierania siebie jako przedmiotu i jako podmiotu. W nauczaniu języka obcego sprawą dużej wagi jest świadomość językowa. Zdaniem Mariana Bugajskiego, zasadza się ona na takim używaniu języka, z którego osoba posługująca się nim zdaje sobie sprawę, nawet jeśli użytkownikowi brak jest przygotowania językoznawczego. Z kolei Andrzej Markowski podkreśla, że język stanowi formę świadomości społecznej. Również Krzysztof Maćkowiak postrzega to pojęcie jako część ogólnej świadomości ludzkiej, jednocześnie podkreślając związek języka z procesami myślowymi człowieka. Powstaje bowiem nowa sytuacja poznawcza i egzystencjalna, wymagająca pozostania sobą i Europejczykiem zarazem⁶.

Edukacja powinna zasadzać się na kształtowaniu umiejętności współistnienia oraz współdziałania, niezależnie od różnic, jakimi naznaczony jest historycznie każdy z krajów. Jednak problemu współegzystowania nie można sprowadzać do mechanicznej umiejętności komunikowania się ludzi czy narodów. Komunikacja – jako proces obustronny i wzajemny – wykracza poza to, co instrumentalne, ponieważ oddziałuje na naszą tożsamość i jest tak złożona, jak różni są ludzie biorący w niej udział. Rzeczywistość wielokulturowa, wielowymiarowa, wielojęzyczna – to już hasła łączące się z określeniami: „społeczeństwo informacyjne”, „komunikacja interkulturowa” czy „uczenie się przez całe życie”. Wydaje się, że te właśnie idee – jak podkreśla Weronika Wilczyńska – wyznaczają kierunki edukacji przyszłościowej⁷.

Zarysowana – ogólnie, wręcz hasłowo – sytuacja generuje potrzebę definiowania pragmatycznych i prakseologicznych uwarunkowań nauki języków obcych. Podstawą pragmatyczną jest decyzja o nauce języka obcego, ponieważ jego znajomość może determinować przyszłe losy młodego człowieka i otwierać go na świat.

Aspekt prakseologiczny przejawia się w dążeniu do opisu procesu poznawania języków obcych przez licealistów. Analiza metod zdobywania stosownych kompetencji językowych powinna sprzyjać racjonalizacji tego procesu. Prakseologia bowiem to „teoria sprawnego działania, dziedzina badań naukowych dotyczących wszelkiego celowego działania ludzkiego”⁸. Zadaniem prakseologii jest

⁶ K. Maćkowiak: *Świadomość językowa – problem definicji*. „Poradnik Językowy” 2011, z. 2, s. 5.

⁷ W. Wilczyńska: *Wielojęzyczność – przegląd problematyki w ujęciu dydaktycznym*. W: *Dydaktyka języków obcych na początku XXI wieku*. Red. M. Jodłowiec, A. Niżegorodcew. Kraków 2007, s. 27.

⁸ *Słownik języka polskiego*. Red. M. Szymczak. Warszawa 1979, T. 2, s. 917.

poszukiwanie uogólnień odnoszących się do wszelkich form świadomej i celowej aktywności.

W sytuacji, kiedy uczymy się języka z myślą o osiągnięciu konkretnego celu, istotne jest zdefiniowanie, zaplanowanie i konsekwentna realizacja tegoż celu, przy zastosowaniu określonych metod, sposobów i środków. Taka postawa wymaga określonej świadomości, rozumianej tu – powtórzmy – jako „umysłowa zdolność do odbierania siebie jako przedmiotu i podmiotu”⁹. Poziom świadomości – zarówno tej indywidualnej, jak i społecznej – determinuje stosunek człowieka do świata. Określa również zdolność poznawania jednostki. Proces ten odbywa się dzięki możliwościom komunikowania się.

W dzisiejszej Europie występują zarówno wspólne, jak i odrębne, narodowe uwarunkowania. Za główne idee Europy XXI wieku trzeba uznać: globalizację, budowanie trwałego pomostu komunikacji międzyludzkiej i postęp technologiczny. Naturalną konsekwencją procesu globalizacji jest zwiększona mobilność Europejczyków. Coraz częstsze są kontakty ludzi różnych narodów. Aż 10 mln z nich pracuje poza granicami państwa swojego pochodzenia¹⁰. Ciągłe wzrasta liczba osób migrujących. Proces ten będzie się nasilał w związku z rozszerzaniem się struktur unijnych. Szacuje się, że na terytorium Unii żyją współcześnie przedstawiciele przynajmniej 175 narodowości mówiący własnymi językami¹¹. Ta różnorodność językowa może generować bardzo pozytywne zjawiska, ale może także stanowić duże wyzwanie, ponieważ istnieje ryzyko powstania przepaści komunikacyjnej i społecznej pomiędzy ludźmi należącymi do różnych kultur i posługującymi się różnymi językami.

W tej sytuacji w każdym z krajów UE szczególnie ważną rolę odgrywa szkolnictwo (edukacja językowa). Istotne znaczenie ma również dbałość o wysoką świadomość nauczycieli języków obcych i pozytywną rolę mass mediów.

Europejskie struktury formalne, a także otwarte na różnorodność językową społeczeństwa powinny podjąć wspólny wysiłek zmierzający do niwelowania barier językowych – jest to zadanie zasadne i ważne, gdyż metropolie, takie jak Londyn, Paryż, Bruksela czy Berlin, zamieszkałe są przez społeczności różnojęzyczne. Unia przyjęła ogólną zasadę dostosowania procesu nauki języków obcych do różnorodnych oczekiwań i wymagań obywateli. Najważniejsze działania polegają na wprowadzaniu nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych w nauczaniu, zwłaszcza w zakresie dostępu do podręczników.

⁹ K. Maćkowiak: *Świadomość językowa – problem definicji...*, s. 5.

¹⁰ Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów: *Wielojęzyczność: Atut dla Europy i wspólne zobowiązanie*, rozdział 2: *Wyzwania stojące przed większą i bardziej zróżnicowaną UE*, s. 3–5, SEC (2008) 2443, 2004, 2445 [Bruksela, 18 IX 2008, COM (2008) 566, wersja ostateczna]. Plik w formacie PDF Adobe Acrobat pochodzi ze strony: europa.eu/languages/documents/2008_0566_pl.pdf [data dostępu: 3 I 2012].

¹¹ Ibidem.

Wytyczne i zalecenia europejskiego wymiaru edukacji zostały przygotowane przez Komisję Europejską i zapisane w „Białej Księdze”¹². Ujęto je w następujące trzy bloki:

- kształcenie o Europie – kształcenie na poziomie instrumentalno-technicznej interpretacji przemian, jako wzbogacanie treści programowych, co przyczynia się do rozwijania autentycznej świadomości europejskiej;
- kształcenie przez Europę – kształcenie jako indywidualne doświadczanie Europy poprzez podróże czy podejmowanie wspólnych inicjatyw;
- kształcenie dla Europy – kształcenie na poziomie ontologicznym, traktującym integrację jako nową sytuację poznawczą i egzystencjalną¹³.

Wymiar europejski edukacji obejmuje wyposażanie młodzieży w wiedzę w zakresie stosunków międzynarodowych, poszukiwanie interkulturowego modelu kształcenia przy równoczesnym wzmacnianiu poczucia własnej tożsamości. Opiera się na poszanowaniu trwałych wartości kultury śródziemnomorskiej, takich jak: humanizm, wolność i tolerancja. Filarem działań zmierzających do stworzenia świadomego, wolnego, demokratycznego, tolerancyjnego społeczeństwa Europy musi stać się obecnie pojmowanie europejskości jako dziedzictwa odnoszącego się do sposobów i stylów życia, postaw i świadomości ciągłości tradycji na naszym kontynencie. Wspólnota europejska jest przede wszystkim wspólnotą ludzką, dlatego edukacja powinna zasadzać się na kształtowaniu umiejętności współistnienia oraz współdziałania. Przeszkodą w realizacji tego pryncypium nie mogą być istniejące, naturalne, różnice narodowe czy gospodarcze – wszak zwrotowi ku korzeniom własnej kultury towarzyszy w otwartym społeczeństwie współczesnej Europy jednoczesny zwrot ku odkrytym w starożytności nieprzemijającym wartościom, które w ciągu wieków potwierdziły swą budującą człowieczeństwo moc¹⁴.

Współczesne procesy integracyjne mają często aspekt polityczny. Poszukiwanie sensu i definicji europejskiej tożsamości oznacza co innego dla Niemca, Francuza czy Polaka. Każde państwo europejskie jest naznaczone przez swoją historię i realia współczesności. W tej sytuacji budowanie oraz rozwijanie świadomości

¹² „Biała Księga” (ang. *White Papers*) to dokumenty przygotowywane przez Komisję Europejską, dotyczące szczególnie istotnych aspektów funkcjonowania Wspólnoty. Zawierają oficjalne propozycje w sprawie kierunków zmian danej polityki wspólnotowej i mają formę politycznej deklaracji (niewiążącej jednak ani Komisji Europejskiej, ani adresata dokumentu). „Biała Księga Polska – Unia Europejska” (ang. *White Paper Poland – UE*) była opracowywana w latach 1993–1996, a przyjęta w czerwcu 1995 roku podczas szczytu Rady Europejskiej w Cannes. Efektem podpisania tego dokumentu przez rząd polski było przyjęcie w styczniu 1997 roku Narodowej Strategii Integracji.

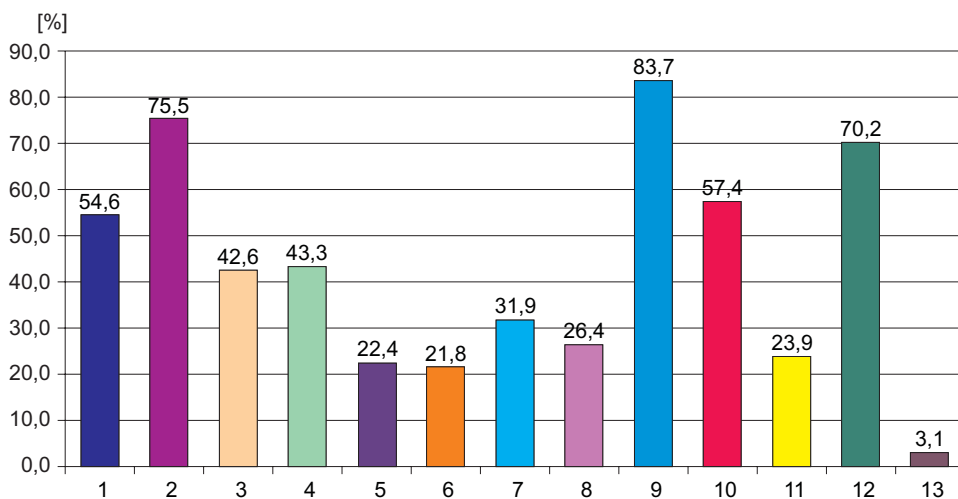
¹³ Bloki te wymieniono w dokumencie Komisji Europejskiej z 1995 roku *White Paper on education and training. Teaching and learning – Towards the learning society*, ogłoszonym przez Biuro Urzędowych Publikacji Wspólnot Europejskich w Luksemburgu; informację na ten temat w tłumaczeniu polskim podaje za: http://codn.edu.pl/portfolio/index.asp?plik=inf_og_strategiczne_cele [data dostępu: 3 I 2012].

¹⁴ A. Michońska-Stadnik: *Autonomia ucznia 400 lat po Galileuszu, czyli szansa dla odpowiedzialnych*. W: *Autonomia w nauce języka obcego*. Red. M. Pawlak. Poznań–Kalisz 2004, s. 8.

mości i tożsamości europejskiej staje się zadaniem nie tylko dla europejskich struktur formalnych, ale przede wszystkim dla wszystkich agend w poszczególnych krajach, które kształtują intelekt, osobowość, mentalność młodych ludzi (zwłaszcza w społecznościach uboższych), którzy powinni stać się Europejczykami pozbawionymi kompleksów. Powstaje zatem nowa sytuacja poznawcza i egzystencjalna, wymagająca pozostania sobą i Europejczykiem zarazem¹⁵. W tym kontekście sprawą szczególnej wagi staje się rozpoznanie stanu świadomości językowej uczniów i ich postaw wobec strategii nauczania języków obcych. Współcześnie bowiem nauczanie języków obcych jest procesem szeroko wykraczającym poza dydaktykę w tradycyjnym jej rozumieniu.

Oto **najważniejsze wnioski i sformułowania** wynikające z przeprowadzonych przeze mnie badań i dokonanych analiz danych zawartych w ankietach¹⁶:

- Najistotniejszym czynnikiem motywującym współczesnego człowieka do nauki języków obcych jest perspektywa swobodnego porozumiewania się w czasie podróży po świecie (83,7%). Liczą się także: chęć podjęcia pracy poza granicami kraju (75,5%) i większe możliwości w budowaniu kariery zawodowej



Wykres 1. Motywy współczesnego człowieka do nauki języków obcych (można było zakreslić więcej niż jedną odpowiedź)

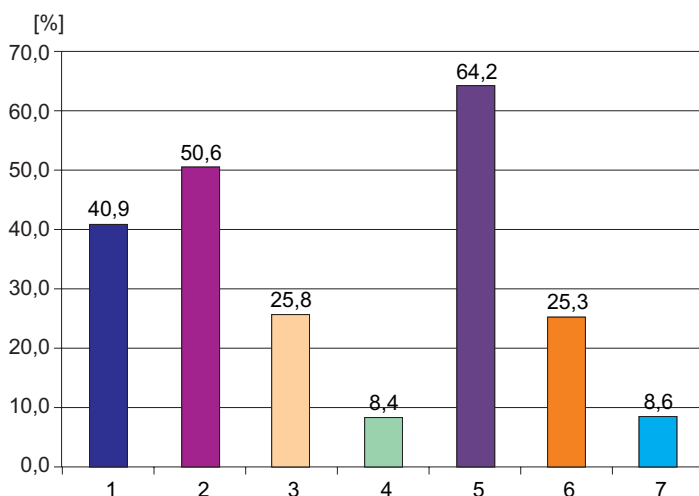
1. Perspektywy korzyści materialnych. 2. Chęć podjęcia pracy poza granicami kraju. 3. Ogólny rozwój osobisty. 4. Zainteresowania. 5. Planowane studia filologiczne. 6. Związki rodzinne z krajem wybranego języka. 7. Moda nakazująca znajomość języków obcych. 8. Przynależność do krajów UE. 9. Perspektywa swobodnego porozumiewania się w czasie podróży po świecie. 10. Możliwość nawiązywania znajomości z cudzoziemcami. 11. Doskonalenie zawodowe ze względu na opracowania fachowe w obcym języku. 12. Większe możliwości w budowaniu kariery zawodowej. 13. Inne motywy (napisz, jakie).

¹⁵ S. G a j d a: *Europejskość jako dyrektywa w edukacji nauczyciela*. W: *Alternatywne modele kształcenia nauczycieli*. Red. M. O c h m a n i k i. Lublin 1995, s. 57–58.

¹⁶ W badaniach wzięło udział 640 respondentów, uczniów wszystkich liceów w Lesznie.

(70,2%). Natomiast najmniej znaczącym czynnikiem motywującym są związki rodzinne z krajem wybranego języka (21,8%).

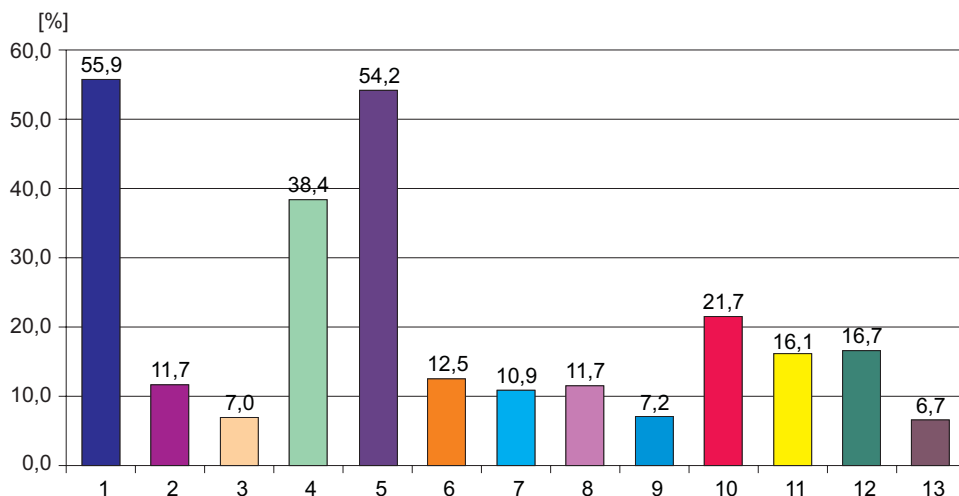
- Na podstawie uzyskanej wiedzy można wyróżnić dwa typy motywacji, które decydują o aktywności poznawczej. Wśród czynników wewnętrznych na plan pierwszy wysuwają się planowana kariera (64,2%) i gratyfikacja wewnętrzna („cieszę się, że umiem” – 50,6%). Do czynników zewnętrznych, mobilizujących uczniów do pracy, przede wszystkim należą: system kar i nagród (40,6%) oraz oczekiwania rodziców (29,2%), a dalej – osobowość nauczyciela (23,4%) i akceptacja środowiska społecznego (20%).



Wykres 2. Czynniki wewnętrzne mobilizujące licealistów do nauki języków obcych (można było wybrać więcej niż jedną odpowiedź)

1. Pasja poznawania języków obcych.
2. Gratyfikacja wewnętrzna (cieszę się, że umiem).
3. Poczucie dumy.
4. Lęk przed poniżeniem społecznym.
5. Znaczenie znajomości języków obcych w aspekcie planowanej kariery.
6. Zwykle poczucie obowiązku szkolnego.
7. Lęk przed kompromitacją przed zespołem klasowym.

- Czynniki decydującymi o wyborze przez uczniów konkretnego języka są głównie: brzmienie danego języka (55,9%), realizacja już sprecyzowanych planów (54,2%), subiektywna łatwość nauki danego języka (38,4%). W dalszej kolejności respondenci wskazali zainteresowanie konkretnymi autorami i chęć czytania literatury w oryginale (21,7%).



Wykres 3. Czynniki decydujące o wyborze przez licealistów konkretnego języka (można było wybrać więcej niż jedną odpowiedź)

1. Brzmienie danego języka. 2. Sugestia rodziców. 3. Sugestia kolegów. 4. Łatwość nauki danego języka. 5. Realizacja już sprecyzowanych planów. 6. Tradycja rodzinna (pochodzenie, rodzina w danym kraju itp.). 7. Znajomość danego języka przez członka rodziny i ewentualna jego pomoc. 8. Brak specjalnych powodów. 9. Osobowość nauczyciela. 10. Zainteresowanie konkretnymi autorami i chęć czytania literatury w oryginale. 11. Chęć studiowania danego języka na kierunku filologicznym. 12. Moda na język. 13. Inne motywy (napisz, jakie).

Kolejne wnioski wynikające z przeprowadzonych badań w zakresie uwarunkowań prakseologicznych dotyczą dwóch wyszczególnionych kwestii:

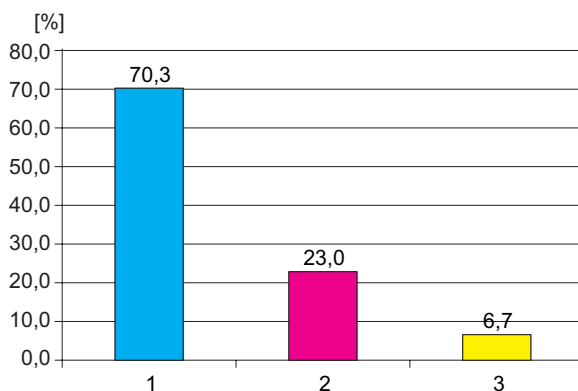
- po pierwsze – oceny przez młodzież procesu nauczania języków obcych w szkole,
- po drugie – zaangażowania samych respondentów, czyli licealistów, w tenże proces.

Jeśli chodzi o ocenę przez ankietowanych procesu nauczania, to w świetle zgromadzonych danych nasunęły się następujące wnioski:

- 55,7% respondentów zadeklarowało, że szkolne zajęcia nie są jedynym źródłem ich wiedzy językowej. Podstawową formą nauki języka przez licealistów jest samokształcenie (56,7%). Samodzielna praca nad językiem jest pożądana, wręcz niezbędna, ale „samokształcenie” powinno być poddane jakiejś weryfikacji, niesie bowiem ryzyko wypracowania i utrwalenia błędnych nawyków. Niestety, tylko 50% ankietowanych twierdzi, że w szkole można nauczyć się języka w stopniu pozwalającym na swobodną komunikację. Pozostali zaprzeczają lub mają trudności z określeniem stanowiska. Reakcją na taki stan rzeczy są korepetycje. Korzysta z nich prawie 30% ankietowanych. Korepetycje – w przeciwieństwie do samokształcenia – opierają się na bardzo ścisłej współpracy z nauczycielem. Elżbieta Putkiewicz podkreśla, że szkoły coraz częściej skupiają się nie na nauczaniu, ale na certyfikacji wiedzy – egzek-

wowaniu wiadomości i umiejętności. To między innymi uważane jest za przyczynę korzystania z korepetycji¹⁷.

- Wśród czynników decydujących o powodzeniu nauki języka obcego w szkole największą rolę (75%) uczniowie przypisują talentom nauczających. W obliczu takiej deklaracji jakże istotne staje się przygotowanie nauczycieli.
- Wyniki badań ujawniają inne jeszcze oczekiwania uczniów – tylko połowa ankietowanych jest usatysfakcjonowana liczbą godzin dydaktycznych proponowaną przez szkołę; podręczniki spełniają swoją rolę zdaniem 70% uczniów, pozostali wypowiadają się o nich negatywnie.
- Zgodnie z wymogami współczesnej dydaktyki nauce języka powinna towarzyszyć wiedza o realiach danego kraju – w tej kwestii satysfakcję odczuwa 70,3% respondentów.
- W nauce języka obcego istotne (szczególnie) jest samopoczucie uczniów na lekcji. Zgodnie z wynikami ankiety 59,5% czuje się komfortowo na zajęciach, 23,9% takiemu stanowi zaprzecza, 16,6% nie określa swego stanowiska. Najistotniejszymi elementami dyskomfortu – zdaniem ankietowanych – są: poczucie lęku, który wynika z ewentualnej kompromitacji przed zespołem klasowym (42%), oraz spodziewana irytacja nauczyciela (38,5%), który nie toleruje błędnych odpowiedzi.
- 36,9% młodzieży ocenia swój stopień zaangażowania w pracę nad językiem bardzo wysoko i wysoko. Do średniego i słabego zaangażowania przyznaje się 51,6% respondentów, a 1,7% deklaruje brak zaangażowania. Taka samoocena pozwala zdefiniować przyczynę sukcesów lub ich brak. Określony poziom zaangażowania przekłada się na czas, który uczeń poświęca na naukę języka, a to z kolei daje wymierny efekt w postaci kompetencji językowej oraz pozytywnej oceny z języka.



Wykres 4. Czy przy okazji nauki języka obcego poznajesz kulturę, historię, życie współczesne kraju, którego języka się uczysz? (można wybrać tylko jedną odpowiedź)

1. Tak. 2. Nie, ale chciałbym. 3. Nie (nie widzę potrzeby).

¹⁷ E. Putkiewicz: *Korepetycje – szara strefa edukacji*. Warszawa 2005, s. 149.

- Przeprowadzone badania służyły też ustaleniu, czy młodzież ma własną metodę nauki języka obcego. Okazuje się, że 47,5% uczniów nie wypracowało skutecznej dla siebie metody, 21,4% pracuje według metody własnej, a 31,1% nie wie, zgodnie z jaką metodą uczy się języka.
- Wiedza wynikająca z tych opinii może zainspirować nauczycieli do wnikliwych obserwacji uczniów, aby pomóc im w określeniu skutecznej metody pracy. Brak takiej metody może bowiem wywołać szybkie zniechęcenie i mniejsze zaangażowanie w pracę nad językiem, tym bardziej że – zdaniem 92,8% ankietowanych – świadomy wzrost zaangażowania przekłada się na konkretne rezultaty.
- Badania nad świadomością językową licealistów mają głęboki sens. Uczniowie wiedzą doskonale, że kompetencja językowa jest wartością bezsprzeczną, ale ich nauka opiera się w pewnym sensie na intuicji.
- Na pytanie, co wpływa na wzrost intensywności nauki języka, uczniowie odpowiedzieli, że najistotniejszym argumentem jest klasówka (79,8%), następnie: słaba ocena (49,5%) oraz perspektywa otrzymania słabej / dobrej oceny na świadectwie szkolnym (42,2%). Są to, oczywiście, elementy motywujące, ale nie wynikają one z szeroko pojętej potrzeby poznania języka obcego. W związku z tymi danymi narzuca się wniosek o konieczności budowania motywacji świadomej, wynikającej z atrybucji wewnętrznej ucznia.

Przedstawione aspekty nie wyczerpują, rzecz jasna, zagadnienia; nie rozstrzygają też, co oczywiste, wszystkich narzucających się refleksji badawczych i związanych z poruszaną tematyką kwestii.

Tytułem podsumowania

Licealiści scharakteryzowali się jako ludzie pragnący podróżować po świecie i swobodnie się porozumiewać. Termin „autonomia”, oznaczający pewien rodzaj wewnętrznej transformacji ucznia w kierunku niezależności od nauczyciela i sytuacji szkolnej, będący zarazem swoistym słowem kluczem wyznaczającym kierunek edukacji, staje się hasłem określającym współczesnego, wykształconego Polaka – Europejczyka¹⁸.

Posiadamy – albo wewnętrzne, albo zewnętrzne – poczucie kontroli nad naszymi poczynaniami. Dotyczy to także nauki języka obcego. Uczeń o wewnętrznym stylu atrybucyjnym ma duże szanse zostać uczniem autonomicznym. W związku z tym bardzo istotne jest motywowanie uczniów do pracy nad ję-

¹⁸ A. Michońska-Stadnik: *Autonomia ucznia 400 lat po Galileuszu...*, s. 12–13.

zykiem, udzielanie im pomocy w odkrywaniu ich autentycznych, wewnętrznych potrzeb.

Priorytetem staje się określenie celów edukacji respektującej postulat międzykulturowości. Fundamentalnego znaczenia nabiera przy tym rozwój dwóch kompetencji: językowej i kulturowej. Niestety, z przeprowadzonych badań wynika, że edukacja nie zawsze przebiega w myśl niniejszych dezyderatów – wiedzę o zasobach kulturowych danego kraju zgłębia około 70% uczniów, pozostałym nie stwarza się takiej możliwości. Szkoła jest miejscem, gdzie człowiek zdobywa przepustkę do przyszłości. Stawianie jej wysokich wymagań stanowi prawo całego społeczeństwa. Nauka języków obcych jest przygotowaniem do spotkania i zrozumienia innego człowieka, jego kultury i obyczajów. To „spotkanie” poszerza naszą świadomość i pozwala zrozumieć siebie. Kształtuje naszą tożsamość. Tak modelowana osobowość podkreśla edukacyjne znaczenie odmienności. Wspólna Europa jest polem ujednolicenia się różnych form życia poprzez wzajemne uczenie się ludzi o sobie¹⁹. Kluczem do zrozumienia nowych relacji na kontynencie jest język. Z kolei metodą umożliwiającą zdobycie tego klucza jest właściwa, świadoma nauka. Platformę pracy nauczycieli i uczniów stanowi szkoła – forum wszelkich działań kreujących edukację na miarę naszego czasu, czyli szkoła dbająca o zachowanie tożsamości narodowej i jednocześnie otwarta na świat, na inność. Zrozumienie innej kultury (międzykulturowość), funkcjonowanie obok tejże kultury i równocześnie z nią (wielokulturowość) – to niewątpliwie szansa na własny rozwój w świecie tolerancji i pokoju (transkulturowość). Bez poznania odmienności nie można zrozumieć siebie i innych. Należy pielęgnować tożsamość dziedziczną, ale również kształcić umiejętność wchodzenia w interakcje z innymi kulturami.

¹⁹ M. Białek: *Kształcenie międzykulturowe w edukacji językowej*. Wrocław 2009, s. 100–103.

Paweł Rutkiewicz

Uniwersytet Łódzki
Instytut Kultury Współczesnej

Globalizacja a wartościowanie – na przykładzie Literackiej Nagrody „Angelus”

Abstract: The main purpose of the article is to consider the institution of literary award as something, which could consolidate a culture in spite of globalization – understood as a set of processes causing the cultural destabilization. The article is focused on literary texts honored with Angelus Central European Award (from a year 2006 to 2012). The following interpretations are used for exegesis of esthetical and ethical values, which are expected to form a kind of symbolical basis for the socio-cultural space of Central Europe.

Key words: anti-canon, hyper-canon, essentialism, divine nexus, political nexus

Literacką Nagrodę Europy Środkowej „Angelus”¹ przyznaje się od roku 2006 we Wrocławiu za najlepszą książkę prozatorską wydaną w języku polskim (w oryginale lub przekładzie) w roku poprzedzającym przyznanie nagrody². Nagrody literackie – podobnie jak sama literatura – zarówno opisują, jak i stwarzają rzeczywistość. Opisują, ponieważ poprzez selekcję aktualnej twórczości literackiej wskazują czytelnikom to, co najbardziej warte lektury. Stwarzają, bo

¹ Artykuł powstał dzięki wsparciu finansowemu projektu *Doktoranci – Regionalna Inwestycja w Młodych naukowców społeczno-humanistycznych – Akronim D-RIM SH*. Projekt jest współfinansowany przez Unię Europejską ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki, Poddziałanie 8.2.1.

² W kapitule nagrody zasiadają: Natalia Gorbaniewska, Stanisław Bereś, Piotr Kępiński, Julian Kornhauser, Ryszard Krynicki, Tomasz Łubieński, Krzysztof Masłoń, Justyna Sobolewska, Mirosław Spychalski, Andrzej Zawada. Zob. <http://angelus.com.pl/jury/> [data dostępu: 17 IV 2013].

powołując do istnienia swoisty kanon współczesnej literatury (czyli przyszłe literackie dziedzictwo), ustanawiają punkt odniesienia dla kolejnych pisarzy i pisarek; wzorce do naśladowania lub – przeciwnie – do obalenia. W dobie globalizacji ten dwuwartościowy podział na dzieła kanoniczne i pozostałe, które przepadają, ulega skomplikowaniu. Jak zauważył David Damrosch w artykule *Literatura światowa w dobie postkanonicznej i hiperkanonicznej*, do tych dwóch kategorii funkcjonowania dzieł w przestrzeni społeczno-kulturowej globalizacja dodaje jeszcze jedną – hiperkanon³. Jest to kanon dzieł funkcjonujących globalnie, które następnie stają się punktami odniesienia w interpretacji innych tekstów z danego kręgu kulturowego lub cywilizacyjnego. W świetle globalizacji teksty pominięte przy konstruowaniu lokalnych (narodowych) kanonów mają przekształcić się w swoisty „antykanon” – tracą tym samym szanse na awans do globalnego obiegu. Natomiast utwory lokalnie kanoniczne formują „kanon cieni” – swoisty rezerwuar tekstów, które w dalszej perspektywie, m.in. poprzez komparatystyczne zestawianie ich z tekstami hiperkanonicznymi, mają szanse trafić do hiperkanonu.

Wrocławskiemu Angelusowi zdaje się przyświecać intencja hiperkanoniczna. Nagroda wydaje się mieć na celu zarówno artykulację środkowoeuropejskiej specyfiki, jak i – pośrednio – współstanowienie o globalnym sposobie postrzegania regionu. Ponadnarodowa nagroda literacka stanowi swoisty kamień probierczy w obrębie globalnej ekumeny – takiej, jak rozumie ją Ulf Hannerz: przestrzeni, gdzie cezury światopoglądowe zależą nie od odległości lub podziałów administracyjnych, lecz „od języków, które rozumiemy, którymi mówimy i piszemy, od poziomu umiejętności odczytania innych form symbolicznego przekazu”⁴.

Najwyraźniej kryteria wartościujące, na podstawie których (oprócz kryteriów estetycznych) kapituła Angelusa przyznaje nagrodę, oscylują wokół czegoś, co określiłbym mianem „ideału symbolicznej niezawisłości”. Objawiałaby się ona w krytycyzmie względem holistycznych, wspólnototwórczych idei, takich jak naród, religia, tradycje rodzinne czy państwo. Nie chodzi tu, oczywiście, o pozbywanie ich egzystencjalnej wagi lub społecznej przydatności, ale raczej o dobór poznawczych priorytetów; o kalibrację optyki, w jakiej literatura wartościuje i interpretuje międzynarodową (i międzykulturową) rzeczywistość. Holistyczne, wspólnototwórcze idee jawią się jako podrzędne względem bezpośredniego doświadczenia i jego etycznego wymiaru. Podejście takie wydaje się bliskie „fenomenologicznej teorii kulturowego kształtowania osoby”⁵, zaproponowanej przez

³ D. Damrosch: *Literatura światowa w dobie postkanonicznej i hiperkanonicznej*. Przeł. A. Tenczyńska. W: *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*. Red. T. Bilczewski. Kraków 2010, s. 370.

⁴ U. Hannerz: *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Przeł. K. Franek. Kraków 2006, s. 39.

⁵ G. Matthews: *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*. Przeł. E. Klekot. Warszawa 2005, s. 28.

Gordona Mathewsa w książce *Supermarket kultury*: świat, a wraz z nim kultura i tradycja istnieją niezależnie od „ja”, lecz właśnie to „ja” nadaje im sens w obrębie swojego postrzegania – „ja” stanowi spoiwo świata.

Zasadność przyjęcia takich właśnie kryteriów symbolicznych decydujących o przyznaniu nagrody literackiej Angelus udowodnić można poprzez analizę książek dotychczas nią nagrodzonych. Począwszy od roku 2006, były to kolejno:

- *Dwanaście kręgów* Jurija Andruchowycza (wydanie oryginału – w roku 2003, wydanie polskie – w roku 2005) – powieść, w której z czytelnikiem prowadzona jest podwójna gra: z jednej strony – „przedmiotem” tej gry jest „fatyczna” funkcja komunikatu literackiego, gdyż manipulując konwencjami gatunkowymi kryminału, powieści sensacyjnej i gotyckiej, Andruchowycz dozuruje czytelnikowi stany napięcia; z drugiej strony – „gra” w *Dwunastu kręgach* dotyczy sposobów utrwalania w kulturze wizerunków postaci „kanonicznych”. Osią konstrukcyjną jest poemat poety ukraińskiego Bohdana Ihora Antonycza *Dwanaście kręgów wiosny*.
- *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu* Martina Pollacka (wydanie oryginału – w roku 2004, wydanie polskie – w roku 2006) – historyczno-reportażowa narracja o znamionach eseju; literackie przepracowanie traumatycznego odkrycia, że ojciec autora jako wysoko postawiony oficer SS w czasie II wojny światowej nadzorował czystki etniczne w Europie Środkowo-Wschodniej. Przez pryzmat własnej rodziny autor prowadzi w tekście analizę społeczeństwa międzywojennej Austrii pod kątem przyczyn i dróg rozprzestrzeniania się w nim ideologii faszystowskiej.
- *Harmonia caelestis* Pétera Esterházygo (wydanie oryginału – w roku 2000, wydanie polskie – w roku 2007) – literacka aranżacja historii węgierskich arystokratów z rodu Esterházy, od pierwszej połowy XVI stulecia do drugiej połowy wieku XX. Księga pierwsza powieści – *Numerowane zdania z życia rodu Esterházych* – to ujęty w formę sylwiczną wypis rodowych legend i anegdot, gdzie jednak każda z postaci męskich określana jest mianem „ojczulka”. Wedle recenzji Cezarego Polaka „ojczulek” zyskuje znamiona „środkowo-europejskiego everymana”⁶. Jego swoista „rozciągłość” w przestrzeni i czasie symbolizuje długowieczność i stopień zespolenia historii rodu z dziejami różnych państw europejskich, lecz także postępującą atrofię poczucia rodowej wspólnoty. Księga druga – *Wyznania rodziny Esterházych* – ma swój ośrodek w figurze dorastającego autora, który próbuje określić siebie w kontekście tradycji reprezentowanej przez starszych członków rodziny oraz wobec współczesności (wówczas jeszcze komunistycznej), dążącej do wyrugowania wspólnot innych niż ideologiczna – odznacza się sukcesywnością celowego działania⁷.

⁶ C. Polak: *Lubomirscy po węgiersku*. <http://angelus.com.pl/laureaci/angelus-2008/> [data dostępu: 17 IV 2013].

⁷ P. Esterházy: *Harmonia caelestis*. Przeł. T. Woronowska. Warszawa 2007, s. 618.

- *Przypadki inżyniera ludzkich dusz* Josefa Škvoreckiego (wydanie oryginału – w roku 1977, wydanie polskie – w roku 2008) – głównym bohaterem i narratorem powieści (wyjawszy jej fragmenty epistolarne) jest polityczny emigrant z komunistycznej Czechosłowacji, intelektualista i pisarz, wykładowca historii literatury na jednym z kanadyjskich uniwersytetów, gdzie poprzez dzieła klasyki amerykańskiej próbuje zrozumieć naturę procesów dziejowych, w wyniku których dochodzić może do kulturowego wykorzenienia jednostki. Powieść rozgrywa się na trzech płaszczyznach przestrzenno-czasowych: w środowiskach kanadyjskich studentów i czeskich emigrantów, w komunistycznej Czechosłowacji oraz w trakcie robót przymusowych podczas niemieckiej okupacji. Wszystkie one wydają się podszyte intencją poszukiwania tego, co w ludziach uniwersalne, w przypadku czego różnice społeczne i kulturowe determinują tylko odmienne formy artykulacji.
- *Mesjasze* György’ego Spiró (wydanie oryginału – w roku 2007, wydanie polskie – w roku 2009) – akcja powieści rozgrywa się w Paryżu, wśród polskiej emigracji lat czterdziestych XIX wieku, skupionej wokół Adama Mickiewicza, skoncentrowanej na jego wykładach w College de France. Fabuła dotyczy zaś „objawienia się” wówczas pseudomesjasza Andrzeja Towiańskiego i w efekcie związania w tymże środowisku sekty tzw. „towiańczyków”, zwanej też Kołem Sprawy Bożej⁸. Członkiem koła, oprócz Mickiewicza, był m.in. Juliusz Słowacki⁹. Wydawać się może, że Spiró, poddając literackiej obróbce wydarzenia z udziałem kanonicznych postaci polskiej kultury, przeprowadza krytykę specyficznie polskiej cechy, jaką – zdaniem Agaty Bielik-Robson¹⁰ – jest określanie narodowej tożsamości względem liderów, którzy na sposób „przednowoczesny” (lub wręcz „antynowoczesny”) łączyliby w oczach narodu autorytet „ziemski” (polityczny) z autorytetem religijnym. Z szerszej perspektywy powieść Węgry może jednak okazać się analizą procesu poszukiwania zbawiciela przez społeczeństwa, które zawiedzione światopoglądowym pluralizmem znalazły się w fazie kryzysu – o czym pisał Mark Lilla w książce *Bezsilny Bóg*¹¹.
- *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety* Swietłany Aleksijewicz (wydanie oryginału – w roku 2006, wydanie polskie – w roku 2010) – reportażowa historia II wojny światowej, spisana z perspektywy kobiet, które bądź ucierpiały z powodu wojny, bądź na fali patriotyzmu zaciągnęły się do armii radzieckiej (jedno nie wyklucza drugiego). Dramaturgię książki wyznaczają dwojakiemu rodzaju napięcia: po pierwsze, pomiędzy perspektywą stereotypowo męską (skoncentrowaną na datach bitew i nazwiskach dowódców, zamkniętą w duali-

⁸ A. Witkowska, R. Przybylski: *Romantyzm*. Warszawa 1997, s. 306–307.

⁹ Ibidem, s. 351–352.

¹⁰ A. Bielik-Robson: *Polska: Wspólnota fantazmatyczna*. W: *Kim są Polacy?* Red. J. Cywiński. Warszawa 2013, s. 91.

¹¹ M. Lilla: *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Przeł. J. Mikos. Warszawa 2009, s. 309.

stycznej optyce „swój / dobry” – „wróg / zły”) a stereotypowo kobiecą (empatyczną względem ofiar po obu stronach, w której zabicie wroga za każdym razem jest dylematem etycznym); po drugie, pomiędzy holistyczną perspektywą ideologii a spojrzeniem jednostkowym – swoisty „remarkizm”, jak piarską metodę książki określić miał jeden z cenzorów¹².

- *Srda śpiewa o zmierzchu w Zielone Świątki* Miljenko Jergovicia (wydanie oryginalne – w roku 2008, wydanie polskie – w roku 2011) – powieść określona przez Davora Krilego w wywiadzie z Jergoviciem jako „thriller humanistycznych inklinacji [...] z jugosłowiańską strukturą kadrową”¹³. Parafrazując metaforę Krilego, można stwierdzić, że w centrum owego „kadru” znajduje się ciało piętnastoletniej żebraczki, Srđy Kapurovej. Z jej śmiercią związanych jest pięciu bohaterów, którzy wykorzeni z pozostałych krajów byłej Jugosławii starają się samym sobie udowodnić moralne prawo do przebywania w Chorwacji¹⁴. Natomiast narodowości Srđy nie sposób stwierdzić¹⁵ – w efekcie do końca powieści jej ciało leży w kostnicy – niepochowane¹⁶. Zdaje się ono funkcjonować w roli odwołania do zwłok Polinejesa z dramatu Sofoklesa o Antygonie – ewokuje konflikt rodem z tragedii antycznej. Potrzebny jest bohater, który pochowałby Srđę, nie zważając na regulacje prawne. Bohaterstwo przysługuje jednak tylko tym, których państwo określa mianem patriotów¹⁷.

Wśród dzieł nagrodzonych Angelusem są książki z kręgu literatury ukraińskiej, austriackiej, węgierskiej, czeskiej, białoruskiej i chorwackiej. Według zaproponowanego przez Samuela Huntingtona w książce *Zderzenie cywilizacji* (1997) sposobu rozumienia cywilizacji w przestrzeni zainteresowania nagrody literackiej Angelus przenikają się trzy: zachodnia (wyznaczana u Huntingtona tradycyjnym zasięgiem zachodniego chrześcijaństwa), prawosławna (Ukraina, Białoruś) i islamska (jeśli wziąć pod uwagę zróżnicowanie religijne obszaru bałkańskiego, zarysowane w powieści Jergovicia). Huntington twierdzi:

Cywilizacja jest największą jednostką kulturową [...]. Cywilizacja, do której należy [dany człowiek], to najszerza płaszczyzna identyfikacji, z którą się [on] utożsamia. Cywilizacje to największe „my”, grupy, w ramach których czujemy się pod względem kulturowym jak w domu, w odróżnieniu od wszystkich innych „onych”¹⁸.

¹² S. Aleksijewicz: *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety*. Przeł. J. C z e c h. Wołowiec 2010, s. 26.

¹³ *Piekło to prywatna sprawa* [z Miljenko Jergoviciem rozmawia Davor Krille]. Przeł. A. S z m u r l i k. „Nowe Bałkany”, nr 10: 2012.

¹⁴ M. J e r g o v i c: *Srda śpiewa o zmierzchu w Zielone Świątki*. Przeł. M. P e t r y ŋ s k a. Wołowiec 2011, s. 464.

¹⁵ Ibidem, 436–438.

¹⁶ Ibidem, s. 549.

¹⁷ Ibidem, s. 267.

¹⁸ S. H u n t i n g t o n: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Przeł. H. J a n k o w s k a. Warszawa 2011, s. 50–51.

Mimo iż rażąca nadmiernym esencjalizmem¹⁹, koncepcja Huntingtona pozwala, z jednej strony, udowodnić wagę Europy Środkowej jako obszaru międzycywilizacyjnego dialogu, z drugiej zaś – uwydatnić doniosłość lansowanej przez nagrodę Angelus wizji tego regionu jako przestrzeni swobodnego przepływu wartości; przestrzeni spotkania, a nie „zderzenia”, jak sugerowałby tytuł książki Huntingtona. Taki obraz Europy Środkowej jawi się w *Dwunastu kręgach* Andruchowycza, gdzie miejsce akcji umiejscowione zostało „gdzieś między Galicją a Transylwanią, ale w żadnym razie nie Pensylwanią”²⁰. Podczas powierzchownej lub wybiórczej lektury radykalne wyłączenie stanu USA z przestrzeni akcji potraktować można tylko jako grę słowną, której podstawą jest podobieństwo brzmieniowe między nazwami „Pensylwania” i „Transylwania”. Opis miejsca akcji zdaje się sugerować radykalną odmiennność świata przedstawionego powieści od rzeczywistości cywilizacji zachodniej, dla której stan Pensylwania jest tu metonimicznym reprezentantem. Dobór Galicji i Transylwanii jako symbolicznych ram każe postrzegać przestrzeń akcji jako rodzaj międzycywilizacyjnego limbo – przestrzeni semiotycznej transgresji między Zachodem a prawosławiem²¹. Owa transgresywność miejsca akcji uwydatnia się w kontekście poznawczego zagubienia głównego bohatera powieści – przybysza z Zachodu, Carla Zumbrunnena, który po „charakterystycznej, niezgrabnej nietutejszości”²² wszędzie rozpoznawany jest jako obcy.

Spośród nagrodzonych Angelusem książek problematykę samookreślenia wobec globalnych fluktuacji wartości, poglądów i doświadczeń najdosłowniej ilustruje powieść Škvoreckiego *Przypadki inżyniera...* Jej fabuła rozgrywa się jeszcze w czasach „żelaznej kurtyny”, co w niczym nie umniejsza trafności poszczególnych diagnoz: czeska emigracja spotyka się w czeskich knajpach, rozmawia między sobą czeskim językiem i choć jej członkowie żyją i pracują w Kanadzie, oglądają kanadyjską telewizję i czytają kanadyjskie gazety, to jednak żywo interesują się aktualną sytuacją w kraju, który opuścili, a do którego większość z nich nigdy nie powróci²³. Z kolei kanadyjscy studenci (wywodzący się z klas średnich, bogatych i/lub z mniejszości etnicznych), choć często oglądają te same programy, co czescy emigranci, i czytają te same gazety, to bez przeszkód zrównują ze sobą buddyzm, komunizm i wegetarianizm jako dostępne sposoby na życie w pluralistycznym społeczeństwie²⁴. Jedni i drudzy żyją na tym samym teryto-

¹⁹ Zob. H.J. Lüsebrink: *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung. Kulturtransfer*. Stuttgart–Weimar 2012, s. 34–36.

²⁰ J. Andruchowicz: *Dwanaście kręgów*. Przeł. K. Kotyńska. Wołowiec 2005, s. 37.

²¹ S. Huntington: *Zderzenie cywilizacji...*, s. 21.

²² J. Andruchowicz: *Dwanaście kręgów...*, s. 78.

²³ J. Škvorecký: *Przypadki inżyniera ludzkich dusz. Entertainment ze starymi tematami życia, kobiet, losu, marzeń, klasy robotniczej, tajników, miłości i śmierci*. Przeł. A. Jagodziński. Sejny 2008, s. 366–372.

²⁴ Ibidem, s. 548.

rium, lecz w rzeczywistości, w jakich funkcjonują, wyznaczone są – jak ująłby to Arjun Appadurai – przez odrębne etno-, medio-, finanso-, ideo- i techno-obrazy²⁵. Zarazem jednak bohaterowi Smirzitzkiemu udaje się osiągnąć „egzystencjalne” (a może również poznawcze?) zwycięstwo nad „globalnym chaosem”:

[O]czywiście wciąż wracam. Do Kostelca [rodzinnej miejscowości]. Jednak mogę do niego wracać równie dobrze będąc w Kanadzie, jak w Pradze. W Kanadzie z większymi wygodami, w zaciszu dekadentckiej, antypolicyjnej demokracji. Kiedy usypiam, uświadamiam sobie wciąż obowiązującą moc [...] frazesu. Jakie piękne jest życie, kiedy wszystko utraci sens i człowiek zaczyna żyć dla samego życia²⁶.

Smirzitzky odnosi się następnie do inwazji Układu Warszawskiego na Pragę, będącej pośrednią przyczyną jego ucieczki za granicę. Stwierdza:

Może właśnie ten wielki historyczny krach jednego małego epizodu historycznego pomógł mi poznać tę mądrość. Nie utraciłem sensu życia, tylko złudzenie takiego sensu. Gdyby to się nie zdarzyło, biologia by działała w niewoli różnych natrętnych złudzeń i koszmarów, w tym małym siedlisku nieszczęsnego i obojętnego narodziku²⁷.

W monologu wewnętrznym Smirzitzkiego „biologia” stanowi odniesienie do ludzkiego przemijania, natomiast „życie dla samego życia” jawi się jako triumf „ja” interpretującego siebie i świat, któremu zarówno siebie, jak i świat udało się nasycić sensem. Fenomeny dwóch krajów (dwóch przestrzeni) bohater zespala w jedno. Tym samym znajduje symboliczny pomost pomiędzy początkiem i końcem swojego życia. Jest to apoteoza indywidualności, łącząca wszystkie powieści nagrodzone Angelusem. U Andruchowicza „ja” triumfującym (tzn. takim, które na styku kultur powołuje do istnienia prywatny, aksjologiczny kompas) staje się „ja-narracyjne”. *Dwanaście kręgów* wydaje się bowiem podszyte intencją artystycznego przepisania biografii poety Antonycza. Autor przyjmując, że kreowanie wizerunku historycznych postaci zawsze jest kwestią selekcji i interpretacji dostępnych materiałów, konstruuje kontrwizerunek Antonycza – w obrębie swojego dzieła traktuje go jako prawdziwy²⁸. Istotnym wyróżnikiem jest jednak fakt, że w utworach takich autorów, jak Esterhazy, Pollack i Spiró – tak jak u Škvoreckiego – triumf indywidualizmu łączy się z jawnym, acz umiarkowanym krytycyzmem koncepcji narodu (w ujęciu Škvoreckiego przyjmuje on wręcz postać protekcyjnalizmu) czy też jej formy nieodpornej na autorefleksję.

²⁵ Zob. A. Appadurai: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przeł. i wstęp Z. Pucek. Kraków 2005, s. 51–52.

²⁶ J. Škvorecký: *Przypadki inżyniera...*, s. 793.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Andruchowicz przedstawia Antonycza jako artystę outsidera – „Jima Morrisona lat trzydziestych” – w opozycji do lansowanej przez biografistów akademickich figury „studenta prymusa”, który zawsze i na wszystko ma gotową, umiarkowaną odpowiedź. Zob. J. Andruchowicz: *Dwanaście kręgów...*, s. 141–149.

Według Benedicta Andersona ostateczne ukształtowanie się w Europie wspólnot wyobrażonych zwanych narodowymi nastąpiło w wyniku stopniowej atrofii trzech podstaw wspólnotowości przednowożytnej: władzy monarchy lub arystokracji²⁹, nielinearnej koncepcji czasu³⁰ oraz obowiązującej w zachodnim chrześcijaństwie papieskiej wyłączności na wykładnię Pisma Świętego³¹. Jeśli chodzi o dwa pierwsze czynniki, to Esterhazy i Pollack dokonują ich prywatnej restytucji – po to jednak, aby swoje niekwestionowane poczucie narodowej przynależności ustrzec przed przekształceniem się w nacjonalizm, który współcześnie (wedle powieści Jergovicia) wciąż dominuje na Bałkanach. W powieści Esterhazego jego efektem był m.in. upadek wspominatej przez jednego z przodków koncepcji „United States of Austria” – „nowej, trwałej formy pokoju”³², zamiast której jednak, w wyniku partykularnych dążeń poszczególnych grup etnicznych, Europa doczekała się I wojny światowej. U Pollacka nacjonalizm jest, oczywiście, przyczyną ludobójstwa, a więc także traumy, którą narrator / bohater / autor musi zaleczyć, aby nie oddzielić się od najbliższych mu ludzi. U Esterhazego, poprzez odwołanie się narratora / bohatera do rodowej tradycji osiągnięty zostaje w końcu „podniebny spokój” (tytułowa *Harmonia caelestis*) – użyczone zostaje mu poczucie arystokratycznej „odwieczności”, względem której wszelkie współczesne prądy dziejowe jawią się jako ulotne i tymczasowe (pamiętać trzeba, że powieść – tak jak *Przypadki inżyniera ludzkich dusz* – nie wykracza poza epokę komunizmu, choć w tym przypadku jest to zabieg dokonany *ex post*, być może, by uwydatnić doniosłość, z jaką wiąże się osiągnięcie rzeczzonej „harmonii”):

Władza i autorytet grubszych odgałęzień rodzinnego pnia są nieodwołalne i baśniowe dlatego, że nie widać skąd się wywodzi; ta zachwycająca wielkość nie pochodzi z niebios [...] – ani nie z Wiednia, [...], w ogóle nie pochodzi znikąd, tylko po prostu jest [...]³³.

Przyjęta w powieści koncepcja rodowej „odwieczności” łączy się z ideą wspólnego miejsca w historii – dzielonego jednak nie tylko (lub nie przede wszystkim) z narodem, lecz z rodem. Porządek rodowej czasoprzestrzeni bierze w nawias pojmowanie czasu na sposób linearny. Rodowa „odwieczność” jest trwaniem niejako „ponad wszystkim” – także poza periodyzacją dziejów. Jest niezmiennością, a zarazem współobecnością z innymi gałęziami drzewa genealogicznego. Jako człowiek narrator / bohater – pomimo że poczucie odwieczności

²⁹ B. Anderson: *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Warszawa 1997, s. 25.

³⁰ Z upowszechnieniem się prasy użytkownicy jednego języka, czytając te same gazety, w tym samym języku poczuć mieli, że zajmują wspólne miejsce w historii i jako wspólnota zmierzają ku wspólnemu losowi. Zob. Ibidem, s. 31.

³¹ Przekłady Biblii na języki narodowe otworzyły pole również dla interpretacji dokonywanych w tych językach. Zob. Ibidem, s. 34.

³² P. Esterhazy: *Harmonia caelestis*..., s. 499.

³³ Ibidem, s. 156.

staje się również jego udziałem – w swojej osobowości determinowany jest przez czasy, w których żyje. Te zaś – niepatetyczne – wymuszają niejako, aby świadomość owej współobecności wyartykułować z dozą ironicznego dystansu. Tak jak w jednej z ostatnich scen powieści, gdy podskakujący w pijackim amoku ojciec ukazuje się narratorowi / bohaterowi jako widmo szlachetnego przodka na grzbiecie legendarnego rumaka – Zulfikara³⁴. Być może względem linearnej koncepcji czasu dystansuje się również Pollack, skoro zbrodnie jego ojca, wraz z pronazistowską przeszłością rodziny, cały czas obecne są w życiu narratora / bohatera, rzutują na subiektywnie postrzeganą teraźniejszość. Momentem, w którym przeszłość ojca przenika do teraźniejszości syna, wydaje się m.in. kontemplacja w muzeum w Żylinie (Słowacja) wystawy fotografii poświęconej masowym egzekucjom:

Pierwszy raz miałem przed oczyma ofiary mojego ojca i [na innych fotografiach] ludzi, którym rozkazywał: uzyskały twarze, zeszpecone i piękne³⁵.

Dwie cezury ontologiczne oddzielają narratora od „świata” fotografii: czas i śmierć. Pierwszą z nich znosi spajający obie rzeczywistości czas narracji. Druga pozostaje nienaruszalna. Przekroczenie pierwszej cezury siłą rzeczy zrównuje narratora z tymi, którzy na zdjęciach pozostają żywi – ze sprawcami egzekucji. On wyrzeka się jednak tego utożsamienia. Kontrastowe zestawienie martwych i żywych – brzydoty i piękna – prowadzi do tego, że fizyczna szpetota martwych „szpeci” żywych, obarczając ich winą. Martwi stają się zaś piękni w moralnej niewinności. Wszystko to prowadzi – w ujęciu Pollacka – do ostatecznego odrzucenia narodowej idei „wspólnego miejsca w historii” wówczas, gdy wiązać ma się ona z dokonywaną przez naród autokanonizacją. Świadczy o tym podkreślona na końcu książki nieufność wobec ślepej wiary w narodowy oraz rodzinny honor i przyzwoitość³⁶.

Jeśli chodzi o relację między nacjonalizmem a narodową wykładnią religijnego dogmatu, to w *Mesjaszach* Spiró problem komplikuje się ze względu na fakt, że w powieści głównym protagonistą jest Żyd: Gerszon Ram – za jego sprawą powieść jest krytyką zarówno narodowego uniwersalizmu (wspieranego symboliką religijną), jak i wszelkiej dogmatycznej religijności. Nie przeszkadza to jednak uwydatnieniu w powieści dziejowej doniosłości religii, postrzeganej w charakterze kulturowego spoiwa. Dowodem na to wydaje się rozmowa Gerszona z frankfurckim bankierem Rotschildem, gdzie wspólnototwórczą moc religii przeciwstawia się idei państwa narodowego:

³⁴ Ibidem, s. 687.

³⁵ M. Pollack: *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu*. Przeł. A. K o p a c k i. Wołowiec 2006, 236.

³⁶ Ibidem, s. 268.

[...] każdy ludek jak szalony dąży do tego, by posiadać państwo; wymyślają sobie odległych przodków i bohaterów, produkują mity, fabrykują język³⁷.

Przytoczony fragment zawiera aluzję do koncepcji „wspólnot wyobrażonych” Andersona, a także tradycji wynalezionej Erica Hobsbawma. Dalej Rotschild uważa za absurdalne takie wspólnototwórcze praktyki wówczas, gdy „istnieje już światowy rynek”³⁸. Konstatacja ta wydaje się aluzją do tezy Mathewsa o tym, że globalny rynek „podminowuje” poczucie przynależności do państwa narodowego³⁹. U Mathewsa jednak w niewielkim stopniu dotyczy to rynku literackiego, wokół którego – jak zaznaczył Anderson – tworzy się wspólnota konstytuowana przez język⁴⁰. W kontekście sposobu, w jaki Rotschild krytykuje wspólnoty oparte na języku, polemiczne wydaje się jednak zakończenie powieści. Gerszon, który otrząsnął się zarówno z polskiego nacjonalizmu (jako były wileński Żyd często definiował siebie w kontekście polskiej kultury – co jednak współwyznawcy w kole towarzyszyków nie w pełni akceptowali, wymuszając na nim chrzest i przyjęcie chrześcijańskich imion⁴¹), jak i z wiary w boskość Andrzeja Towiańskiego (nowinę o jego przyjściu miał obwieścić ludowi żydowskiemu⁴²) oraz w ogóle z wiary usystematyzowanej, zaczął wieść żywot kosmopolity. Jako poliglota, którego nie krępują więzy rodzinne, mógł dowolnie zmieniać kraje zamieszkania. Ostatecznie osiadł w Londynie, gdzie założył biznes i gromadził wielki kapitał. W ostatniej scenie jednak – pod wpływem wiadomości o śmierci Mickiewicza – czyta ze wzruszeniem *Konrada Wallenroda*⁴³. Mickiewicz pozostaje dla niego ośrodkiem narodowego samookreślenia – jako autor dzieł, których lektura i przeżywanie mają stanowić narodowe spoiwo, nie zaś jako „prorok” narodowej religii (Mickiewicz był w powieści „pierwszym uczniem” Towiańskiego⁴⁴). W powieści Spiró naród pojmowany jako „wspólnota wyobrażona” staje się dosłownie wspólnotą wyobraźni – o spoiwie w postaci języka i treści nim przekazywanych.

W powieści Spiró najbardziej dostrzegalna jest obecność tego, co wspomniany przeze mnie przy wcześniejszej, skrótowej prezentacji *Mesjaszy* Mark Lilla określił mianem „sakralnego węzła”⁴⁵ (oryg. *divine nexus*) – związku, jaki w jednostkowym oglądzie rzeczywistości wytwarza się pomiędzy „ja”, światem a wyobrażeniem Boga. Polemika *Mesjaszy* z koncepcją państwa każe się jednak zastanowić nad możliwością mówienia również o swoistym „węźle politycznym” (*political nexus*?), który określałby dynamikę symbolicznych relacji pomiędzy jed-

³⁷ G. Spiró: *Mesjasze*. Przeł. E. Cygielska. Warszawa 2007, s. 438.

³⁸ Ibidem.

³⁹ G. Mathews: *Supermarket kultury...*, s. 24.

⁴⁰ B. Anderson: *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 51.

⁴¹ G. Spiró: *Mesjasze...*, s. 196–197.

⁴² Ibidem, s. 201.

⁴³ Ibidem, s. 796.

⁴⁴ Ibidem, s. 169.

⁴⁵ M. Lilla: *Bezsilny Bóg...*, s. 26–27.

nostką, kulturą, obszarem geograficznym a państwem czy też wyobrażeniem państwa, wraz z jego usytuowaniem na politycznej mapie świata. Spośród nagrodzonych Angelusem książek przykładami tekstów, w których taki „węzeł” występuje, są: *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety* oraz *Srda śpiewa o zmierzchu w Zielone Świątki*. W książce Aleksijewicz napięcie pomiędzy uniwersalizującym i indywidualizującym spojrzeniem na historię okazuje się relacją nierozzerwalną. Choć słuszne jest autotematyczne spostrzeżenie autorki, że „patos [państwowej ideologii] rozpuścił się w żywej tkance ludzkich losów”⁴⁶, to jednak wiele prezentowanych w książce postaci za ważny czynnik określający tożsamość uznaje odpowiedzialność za państwo i wobec państwa. Przykładami niech będą: sanitariuszka Omielczenko, która swoją odwagę pójścia na front przeciwstawia tchórzostwu koleżanki⁴⁷, oraz maszynistka Ariestowna, która w imię ojczyzny porzuciła bezpieczne schronienie i poszła na front razem z mężem i małym dzieckiem⁴⁸. Perspektywa indywidualna i uniwersalistyczna scalają się w refleksji jednej z bohatererek na temat tego, jak można mieć dzieci po Auschwitz⁴⁹. Zdaje się ona korespondować ze znaną opinią Theodora Adorno, iż po Auschwitz barbarzyństwem jest pisanie poezji⁵⁰. U Aleksijewicz – podobnie jak u Adorna – odniesienie do Auschwitz stanowi wyraz ontologicznego przewartościowania. Adorno postulował odejście od czystego estetyzmu, Aleksijewicz zaś sygnalizuje niemożliwość narodzin poza historią i polityką.

Jeśli słuszne są rozpoznania Arjuna Appaduraia na temat podminowania statusu państwa przez globalny kapitał i obieg informacji⁵¹ oraz konieczności uprawiania „postnarodowej” polityki⁵², to ciało Srdu z powieści Jergovicia wydaje się niemal dokładną ilustracją stosunku, jaki względem etnicznych i kulturowych mniejszości wytwarza się w państwach, które wbrew globalnej logice podkreślają swój narodowy status:

[C]iało historycznie wytworzonej mniejszości łączy zwodnicze uroki bliskości z redukcją tego, co abstrakcyjne w życiu społecznym. To pozwala na ucieleśnienie w tym ciele obaw przed tym, co globalne, kiedy zaś ładunek lęku w poszczególnych sytuacjach staje się zbyt duży – na jego unicestwienie⁵³.

Zdaniem Appaduraia mniejszości pełnią w społeczeństwach państw narodowych funkcję metonimii w stosunku do procesów globalnych. Jako takie mogą

⁴⁶ S. Aleksijewicz: *Wojna...*, s. 53.

⁴⁷ Ibidem, s. 160.

⁴⁸ Ibidem, s. 317–319.

⁴⁹ Ibidem, s. 300.

⁵⁰ T.W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10. Frankfurt am Main 1977, s. 30.

⁵¹ A. Appaduraia: *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa 2009, s. 42–43.

⁵² Ibidem: *Nowoczesność bez granic...*, s. 256.

⁵³ Ibidem: *Strach przed mniejszościami...*, s. 52.

więc skupiać w sobie lęki, jakie w owych społeczeństwach budzi globalizacja, zagrażająca etnicznej i kulturowej jedności. W perspektywie społecznej „większości” swoiste nałożenie się obrazu globalizacji na obraz „mniejszości” doprowadzić może do złudzenia, iż represje wobec mniejszości doprowadzą do osłabienia tego, co w globalizacji jawi się jako zagrożenie. Analogiczne rozumowanie prowadzi Jergovicia do krytyki ruchów nacjonalistycznych, rozdzielających poszczególne społeczności jako nieuchronnie konfliktogenne granicami administracyjnymi. Pomimo że w świetle racjonalnych stosunków społecznych śmierć z powodu narodowości czy religii wydaje się absurdem – „dziecięcą zmorą”, to u Jergovicia członkowie takich ruchów właśnie „z nocnych zmor swoich dzieci robią obozy koncentracyjne”⁵⁴. W ujęciu Jergovicia to, co roboczo określiłem mianem „politycznego węzła”, nierozzerwalnie związane jest z „węzłem sakralnym”. Opowiedzenie się zaś po jednej ze stron „zderzenia cywilizacji”, którego teatrem ma być obszar byłej Jugosławii, niesie z sobą tyle samo niepewności i dramatyzmu, co przedstawiony w powieści dylemat z czasów komunizmu: Czy zdanie, „że Bóg istnieje i że towarzysz Tito jest człowiekiem śmiertelnym”⁵⁵, uznać za bluźnierstwo, czy za prawdę? W książkach uhonorowanych nagrodą Angelus struktury, takie jak naród, państwo, religia czy grupa etniczna, stanowią tylko ramy interpretacyjne w procesie poznawania świata – same nie mogą jednak decydować o aksjologicznych osądach. Skłonność do weryfikowania przydatności tych struktur w kontekście międzyludzkiego porozumienia jawi się w świetle środkowoeuropejskiej nagrody jako najwyższa – nie tylko literacka – wartość.

Nagrodzeni Angelusem autorzy są twórcami cenionymi w swoich krajach i poza nimi⁵⁶ – potwierdza to hiperkanoniczną wartość nagrody jako czynnika wzmacniającego ich globalną pozycję, ułatwiającego im wyjście poza „kanon cień”, aby w przyszłości uhonorowane nagrodą książki mogły stanowić wspólne – ponadnarodowe – dziedzictwo środkowoeuropejskiego fragmentu „globalnej ekuмены”.

⁵⁴ M. J e r g o v i ć: *Srda...*, s. 328.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 108.

⁵⁶ Znajdują się wśród nich m.in. laureaci nagród: Neustadt (Škvorecký – w 1980 roku), im. Herdera (Andruchowycz – w 2001 roku; Esterhazy – w 2002 roku), im. Mešy Selimovicia (Jergović – w 2007 roku), Międzynarodowej Nagrody Wyszehradzkiej (Spiró – w 2009 roku), im. Kapuścińskiego (Aleksijewicz – w 2011 roku).



Globalizacja – przestrzeń – miasto

Jolana Darulová

Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovenská republika
Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií
Fakulta humanitných vied

Kultúrne dedičstvo v kontexte zaniknutého baníctva v meste Banská Štiavnica

Abstract: The city of Banská Štiavnica and technical monuments in its vicinity were in year 1993 registered in the List of the World Cultural Heritage UNESCO (the mining region). The Salamander Parade in Banská Štiavnica as part of intangible cultural heritage of Slovakia represents specific and unique cultural traditions of miners that had formed during 150 years of existence of the Academy of Mining in Banská Štiavnica, during the following 80 years of active mining, and moreover, during 20 years following its finishing in 1993. The “Ausus” tradition nominated by the mining association Herrengrund is located in the mining settlement of Špania Dolina.

Key words: The Representative List of Intangible Cultural Heritage of Slovakia, Banská Štiavnica, the Salamander Parade, the “Ausus” tradition

K významným územiám, v ktorých sa počas viacerých storočí formovala hmotná i duchovná kultúra Slovenska v nezameniteľných sociálnych formách, patria montánne subregióny. Na strednom Slovensku boli najvýznamnejšie slobodné banícke kráľovské mestá, z ktorých vynikali medená Banská Bystrica, zlatá Kremnica a strieborná Banská Štiavnica. Každé z nich malo svoje kultúrne špecifiká a historické prvenstvá, na ktorých je možné stavať súčasný imidž mesta – Banská Bystrica Thurzovsko-Fugerovkú spoločnosť – medenorudný podnik, ktorý v 2. pol. 15. stor. vyvážal meď do Gdanska, Benátok a Mníchova, Kremni-

ca mincovňu, jeden z najstarších nepretržite vyrábajúcich podnikov na svete (od 1328). V Banskej Štiavnici, ktorej sa budem v štúdiu bližšie venovať, ovplyvnila prvky nehmotného kultúrneho dedičstva okrem iného banícka akadémia – prvá vysoká technická škola v Európe. Mnohé študentské zvyky sa stali súčasťou baníckych tradícií. Medzi ne patrí „Salamandrový sprievod“, „šachtág“, širší kultúrny rámec má aušusnícka tradícia.

Cieľom štúdie je zaznamenanie nehmotného kultúrneho dedičstva, ktoré aj po zániku aktívneho dolovania v skúmanom meste Banská Štiavnica (zapísaná v Zozname UNESCO v roku 1993) žije a zachováva si cenné historické lokálne špecifiká. Vzhľadom k tomu, že mnohé jeho prvky sú aj v súčasnej dobe súčasťou historickej pamäte obyvateľov mesta, je doposiaľ silným obsahovým východiskom miestnej identity. Jeho zachovávanie, odovzdávanie a rozvoj je zabezpečované predovšetkým inštitucionálne. Sprostredkovateľom a organizátorom je banícky spolok a aj mesto samotné stavia svoj imidž predovšetkým na baníckej histórii a prezentovaní baníckych tradícií. Aj vďaka tomu sa niektoré prvky baníckych zvykov a rituálov siahajúcich do stredoveku dostali do Reprezentatívneho zoznamu nehmotného kultúrneho dedičstva Slovenska, resp. o zápis usilujú. Ide o Salamandrové dni, ktoré sú výhradným špecifikom Banskej Štiavnice a aušusnícku tradíciu, ktorú nominoval Banícky spolok Herrengrund z baníckej osady Špania Dolina, ktorá je však prítomná aj v skúmanom meste Banská Štiavnica.

Stručná charakteristika mesta

Banská Štiavnica (s prívlastkom strieborná) bola zameraná na ťažbu a spracovanie striebra. O jej význame v minulosti svedčí okrem iného aj počet obyvateľov, ktorý v roku 1777 presiahol 20 000¹. Odvtedy počet obyvateľov klesal a v súčasnosti sa vyše pätnásť rokov udržiava na počte cca 10 500 obyvateľov. Z typologického hľadiska išlo o robotnícke mesto. V prostredí Banskej Štiavnice spôsob života spolu s tradičnou kultúrou baníkov nadobudli v minulosti istý špecifický charakter, podmienený okrem iného aj lokálpatriotizmom BANSKOŠTIAVNÍČANOV. Okrem rozvinutého výtvarného prejavu (maľované betlehemy, makety baní vkladané do fliaš, rezbárstvo – v súčasnosti reprezentovaný jedným z najväčších betlehemov na Slovensku) a doposiaľ zachovaného svojského humoristického rozprávania a anekdot o fiktívom baníkovi Náckovi, ide najmä o boha-

¹ M. Č e l k o: *História. W: Štiavnica. Svedectvo času*. Red. M. L i c h n e r a kol. Banská Bystrica 2002, s. 49.

té obyčajové tradície, ktorých prezentácia vrcholila na tzv. baníckych dňoch (9. septembra) v špecifickom sprievode tzv. salamandry „faklcúg“².

Takmer všetky spoločenské a kultúrne aktivity spojené s baníckymi tradíciami boli do roku 1993, kedy bola definitívne ukončená ťažba v banskoštiavnických baniach, organizované baníkmi samotnými, resp. podnikom, či závodmi banskoštiavnických baní. Ukončenie ťažby znamenalo aj postupný zánik socioprofesijnej skupiny baníkov, ale neznamenalo ukončenie spoločensko-kultúrnych aktivít. O zabezpečenie kontinuity baníckych tradícií sa od roku 1992 snaží Banskosťiavnicko-hodrušský banícky spolok. Pozitívnym impulzom pre udržiavanie baníckych tradícií bol zápis Banskej Štiavnice a technických pamiatok jej okolia v roku 1993 na Listinu svetového dedičstva UNESCO³.

Teoretické východiská

Jadrom skúmaných baníckych sviatkov je vo všetkých prípadoch odvolávanie sa na minulosť a jej oslavovanie. Preto je v štúdiu použitý koncept „vynájdenej tradície“ (v anglickom origináli „invented tradition“) historika Erica Hobsbawma⁴. K. Popelková a J. Zajonc uvádzajú, že:

v situáciách, v ktorých spoločenstvo, skupina či idea hľadajú cestu pre presadenie sa či udržanie sa, alebo vtedy, keď je potrebné vytvoriť či vyjadriť sociálnu súdržnosť v reálnom či umelo vytvorenom spoločenstve alebo vstúpiť nejaké presvedčenie, hodnotový systém, konvenciu správania, siahne sa do minulosti skupiny ako do zásobárne artefaktov a udalostí. Z nej sa vyberú také, ktoré vyhovujú uvedeným potrebám, prip. sa pretvoria/prispôbia, vhodne skombinujú a prida k „vynálezu tradície“. Pri „vynájdenej tradícii“ je história používaná ako prvok vyjadrujúci opodstatnenosť akcií i ako spojivo skupinovej súdržnosti. Súčasťou vynájdenia tradície je nastolenie potreby opakovania, čím sa vytvorí dojem minulosti, kontinuity ideí aj spoločenstva⁵.

² J. Darulová: *Odras baníckych tradícií v pamäti a identite súčasného mesta*. W: *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století*. Red. M. Ferencová, J. Nosková. Brno 2009, s. 123.

³ J. Darulová: *Banská Štiavnica. Od lokalizmu k svetovému kultúrnemu dedičstvu*. W: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Red. A. Bitušíková, D. Luther. Banská Bystrica 2012, s. 128, 129, 130.

⁴ Cyt. Za: E. Hobsbawm: *Introduction: Inventing traditions*. In: *The Invention of Tradition*. Eds. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge 1983, s. 2.

⁵ K. Popelková, J. Zajonc: *Súčasný sviatky v historickom baníckom meste: symbolické aktivity v etnologickej perspektíve*. W: *Vivat akadémia Banská Štiavnica. Zborník vydaný pri príležitosti 250. výročia založenia Baníckej akadémie v Banskej Štiavnici*. Red. Z. Denková. Banská Štiavnica 2013, s. 56.

Takmer všetky dokumenty medzinárodného (UNESCO) i národného charakteru (napr. Koncepcia..., Deklarácia...⁶) týkajúce sa kultúrneho dedičstva upozorňujú na možné nebezpečenstvá, týkajúce sa buď trvalého poškodenia (hmotné kultúrne dedičstvo) alebo civilizačných zmien a globalizácie, ktoré môžu negatívne ovplyvniť najmä živé prejavy kultúrneho dedičstva – teda nehmotné kultúrne dedičstvo. Špecifický význam nadobúda kultúrne dedičstvo v súčasných mestách. Azda každé mesto na Slovensku – Banskú Štiavnicu nevynímajúc – sa v zmysle teoretickej koncepcie dvojitej tranzície bývalých socialistických miest – vedome snaží o nadviazanie na sociálno-kultúrnu pluralitu medzivojnového obdobia (historizujúci aspekt) a zároveň sa usiluje zapojiť do globálnych (európskych) štruktúr a sietí (modernizujúci aspekt) – čo sa môže dotknúť aj kultúrneho dedičstva miest.

Globalizáciu chápem ako proces, ktorý na jednej strane homogenizuje (vytvárajú sa totožné javy, miesta, či nemiesta) a na druhej strane vytvára podmienky pre diverzitu (globálne, lokálne, globálne).

Popis kultúrnych javov

Okrem stručného opisu prvkov nehmotného kultúrneho dedičstva sa budem zaoberať aj jeho vývojom a zmenami z hľadiska obsahu, formy a funkcie.

Salamandrový sprievod

Za najvýznamnejšie z baníckych kalendárnych obyčajových tradícií možno v Banskej Štiavnici považovať **Dni baníkov** (9. september – oficiálny deň baníkov), ktoré začali svoju tradíciu 5. a 6. júla 1934 so sprievodom, baníckou akadémiou, bohoslužbami a baníckou veselicoú. Postupne nadobúdali celoslovenský význam, lebo združovali všetkých baníkov, a po druhej svetovej vojne, v súlade so socialistickou ideológiou, boli oslavou baníckeho stavu. Po roku 1989 sa stávajú čoraz viac banskoštiavnickou osobitosťou, najmä vďaka lokálnej zvláštnosti salamandrovému sprievodu. Názov „salamander“ je odvodený od kľukatého pohybu jašteričky – salamandry škvrnitej. Napodobňujúc jej pohyby prechádzal sprievod v podvečerných hodinách z jednej strany ulice na druhú nesúc kahance a fakle, čím budil dojem obrovskej pohybujúcej sa jašterice.

⁶ *Koncepcia starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru. Schválila vláda Slovenskej republiky 8. augusta 2007. Red. V. Kysel. Bratislava 2008. Deklarácia Národnej rady SR o ochrane kultúrneho dedičstva – prijatá uznesením NR SR č. 1292, r. 2001.*

Z hľadiska postavenia prvku v prostredí nehmotného kultúrneho dedičstva Slovenska reprezentuje Banskoštiavnický salamander jednoznačne špecifické a ojedinelé kultúrne tradície baníkov, ktoré sa formovali v kontextoch 150 ročného pôsobenia Baníckej akadémie v Banskej Štiavnici – prvej vysokej školy tohto typu na Slovensku. V tomto období študenti konali viaceré salamandrové sprievody – pri lúčení sa absolventov (valetantov) s mestom bol na konci početného sprievodu salamander, ktorý tvorili lesníci s faklami a baníci s kahancami klukato sa pohybujúci mestom, tak isto aj počas pohrebu študenta či profesora, banského funkcionára. Jadro sprievodu vždy tvorili poslucháči akadémie. To boli korene prvku nehmotného kultúrneho dedičstva. Po odsťahovaní akadémie z mesta v roku 1919, načas sprievody zanikli. Obnovené boli v roku 1934. Postupne sa tradícia realizácie sprievodov zúžila iba na jeden – o to mohutnejší sprievod konaný vždy pri príležitosti dňa baníkov. Sprievod mohutnel – účinkovalo v ňom aj 500 maskovaných i nemaskovaných postáv a mal aj niekoľko desiatok metrov. Vzhľadom k svojej štruktúre nadobudol konštantnú podobu, spo-



Fot. 1. Salamandrový sprievod z roku 1961,
Banská Štiavnica, Slovensko (fot. Archív J. Darulová)

čívajúcu v troch tematických častiach. Prvá časť sprievodu bola vždy slávnostná – otváral ju pastier nesúci drevenú pozlátenú jašteričku⁷, druhá bola zábavná a skladala sa z dvoch častí – prvú vyplňali maskované postavy znázorňujúce historické udalosti či osobnosti, ale aj humorné postavy mesta, druhá časť mala karnevalovú podobu⁸.

Salamandrový sprievod konaný pri príležitosti baníckych dní pretrval aj za socializmu: jeho súčasťou boli okrem fakľového sprievodu i alegorické vozy oslavujúce hrdinských robotníkov – baníkov. Počas dňa baníkov sa na tribúne nad mestom konali oficiálne prijatia predstaviteľov vlády i baníkov, spojené so slávnostnými prejavmi a oceňovaním baníkov. Program vrcholil podvečer salamandrovým sprievodom a po ňom sa ešte konali tzv. banícke estrády, ktorých obsah vyplňali samotní baníci, neskôr najmä pozvaní umelci, ľudoví rozprávači, speváci a pod.

Po roku 1989 sú aktérmi sprievodu reprezentanti socio-profesijnej skupiny baníkov (málopočetní aktívni baníci, ďalej absolventi baníckych škôl, zástupcovia baníckych spolkov). V súlade s Hobsbawmovou teóriou vynájdenej tradície sa



Fot. 2. Salamandrový sprievod z roku 2011, Banská Štiavnica, Slovensko
(fotografie poskytl Mesto Banská Štiavnica, autor: Marian Garai)

⁷ S jašteričou je spojená legenda o vzniku mesta, keď pastier objavil na vršku nad mestom jašteričku so zlatým a strieborným prachom na chrbte, čo dalo podnet k dolovaniu.

⁸ Podrobne o salamandrovom sprievode napísali D. Štepaneková, J. Novák: *Banskoštiavnický salamander*. Banská Štiavnica 1992. Druhé doplnené vydanie vyšlo v roku 2010.

včleňovali do programu baníckych dní nové aktivity – napr. tzv. Štiavnické trhy (od roku 1991), Pivovarnícky deň (od roku 1994) a nakoniec aj Dni európskeho kultúrneho dedičstva na Slovensku, ktoré nadväzujú na skutočnosť zápisu Banskej Štiavnice do Zoznamu UNESCO.

Tieto sprievodné akcie sú dokladom snáh rozšíriť banícky obsah osláv na oslavy mesta. Z hľadiska funkcií podujatia spojené s baníckym dňom už nemajú združovať baníkov, ale reprezentovať význam baníctva pre samotné mesto a rozšírením škály „nebaníckych“ aktivít prilákať čo najväčší počet záujemcov, domácich i zahraničných turistov. Dni baníkov sa premenovali na Salamandrové dni, ktoré s výnimkou samotného salamandrového sprievodu, možno označiť za mestský festival s hudbou rôznych žánrov, akciami pre deti (divadlá, sokoliari, animačné programy, modelári, šermiari atď.), výstavami, trhmi atď.

Vývoj a zmeny salamandrových sprievodov:

- ako sprievodov študentov baníckej akadémie (1763–1918) pri rôznych významných udalostiach – zväčša ako súčasť prechodových rituálov – prijatie za študenta, sobáš, pohreb, ukončenie štúdia (valetanti);
- ako súčasť osláv tzv. Deň baníkov – najmä v období socializmu;
- ako súčasť osláv dni mesta Banská Štiavnica (v súčasnosti), ktoré sú totožné aj s Dňom baníkov.

Prvky kultúry (salamander) v poslednom štádiu už nepredstavujú fixné kultúrne dedičstvo minulosti, ale symbolickú konštrukciu tradícií. Prvky širšieho rámca, ktoré som hodnotila ako festival, sú socializačného charakteru, na ktorých divák participuje prežívaním autentickej skúsenosti reality odlišnej od každodennosti. Majú vlastné významy, pravidlá a atmosféru a slúžia ako prameň identifikácie⁹. Ako Ulf Hannerz parafrázuje britského spisovateľa Jonathana Rabana *Soft City* z roku 1974 práve mestá na rozdiel od dedín...“ sú vo svojej podstate plastické, môžete sa slobodne rozhodnúť, kto ste a mesto vám vytvorí vhodné prostredie... je poddajné a pružné pre hru s identitou“¹⁰. Lokálnu identitu chápem, podobne ako O. Danglová, ako jednu z foriem sociálnej identity, založenej na pocite stotožnenia sa so špecifickým priestorom sociálneho bytia, ktoré si zasluhuje byť cenené, kultivované, uznávané. Aj preto, že priestor sa prelína s inými, pre človeka podstatnými identifikáciami – geografickými, kultúrnymi, náboženskými, ekonomickými či civilizačnými¹¹ je možné predpokladať, že centrálné časti historického mesta Banskej Štiavnice naplnené počas salamandrových dní kultúrnymi prvkami stelesnenými práve tunajším kultúrnym dedič-

⁹ K. Tešárová: *Etnografická sonda do konštrukcie a produkcie kultúrnych atrakcií*. W: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Red. A. Bitušíková, D. Luther. Banská Bystrica 2010, s. 198.

¹⁰ U. Hannerz: *Svet a mesto po páde Železnej opony: zmenené „miesta významov“*. W: *Kultúrna a sociálna...*, s. 14.

¹¹ O. Danglová: *Lokálne kontexty identity*. W: *Svet mnohých „My a Oni“*. Red. V. Krivý, O. Danglová. Bratislava 2006, s. 111.

stvom vytvára impulzy pre miestnych obyvateľov (príp. aj zástupcov baníkov z iných lokalít) identifikovať sa s nimi. Napomáha tomu aj skutočnosť kolektívneho prežívania s nadväzovaním pomyselného spojenia s minulosťou.

Pravidelným opakovaním „salamandrových dní“ sa zabezpečuje ich ritualizácia, zánikom banskej činnosti a zmenšovaním socio-profesijne skupiny baníkov sa však stáva samotný salamander sviatkom symbolickým. Ritualizované správanie využívajú tak samotní reprezentanti baníkov, ako aj predstavitelia mesta i verejní činitelia. Obradnosť a okázalosť umožňuje okrem iného prezliekanie sa do banických uniforiem, čo je na jednej strane vyjadrením úcty banickým symbolom, ale na druhej strane umožňuje anonymitu, posilňuje stupeň dramatizácie, inscenácie, nostalgie, archaickosti – z reality, či rituálu sa stáva divadlo, reálne sa stáva hraným. Rituály, podobne ako aj iné kultúrne prejavy, absorbujú príjem nových hodnôt, symbolov a informácií, čím sa mení ich pôvodný charakter, forma i funkcia. Vznikajú aj rituály nové a naopak tie, ktoré nezodpovedajú súčasným kultúrnym hodnotám, vzorom či politickej ideológii, môžu aj zaniknúť.

Rituály legitimizujú moc, vzťahy, väzby, statusové pozície jedinca v rodine, sociálnej skupine, spoločenstve, s využívaním lokálnych i globálnych elementov. Sú dôležitým nositeľom ideológie, ekonomických, kultúrnych, symbolických i sociálnych kapitálov, rodinných i spoločenských socio-normatívnych hodnôt a noriem. Zároveň pri rituáloch zohráva veľký význam aj moment subjektivity a emotívneho prežívania¹².

V tomto poslednom štádiu analyzovaného kultúrneho prvku za prejav globalizácie možno považovať oblasť komercializácie, ktorá je popri snahe o zabezpečenie kontinuity banických tradícií významným motivačným prvkom a tak isto aj konanie skupín, ktorí sa počas salamandrových dní snažia získať kapitál na presadenie vlastných záujmov. Inou početne veľkou skupinou ľudí, ktorí bezprostredne súvisia s globalizáciou sú turisti. „Predstavujú dokonca jednu z kľúčových skupín, ktorá robí z týchto miest to, čím sú“¹³.

Aušusnícka tradícia

Ďalší prvok zapísaný do Reprezentatívneho zoznamu nemotného kultúrneho dedičstva Slovenska tvorí Aušusnícka tradícia. Je ešte výraznejším dokladom toho, že kultúrne dedičstvo prechádza významnými zmenami a je v konečnom dôsledku výsledkom konštrukcie¹⁴. Nemecké slovo *Ausschuss* v preklade znamená výbor, pravdepodobne však bolo pre baníkov aušusníkov zaužívanéjšie

¹² K. Košťálová: *Podiel mestských inštitúcií na organizovaní rituálov*. W: *Kultúrna a sociálna...*, s. 80.

¹³ U. Hannerz: *Svet a mesto po páde Železnej opony...*, s. 14, 15.

¹⁴ Podrobnejšiu pozri analýzu aušusníckej tradície v štúdií Z. Denková, I. Chovanová: *Minulosť a súčasnosť aušusníckej tradície*. „Etnologické rozpravy“ 2013, nr 1/2, s. 154–161.

označenie aušusnícke bratstvá. Tvorili ich baníci, ktorí dosahovali chvályhodné pracovné výkony a zároveň mali aj uspokojivý morálny profil. Išlo teda o reprezentáciu baníkov s čestnou povinnosťou či funkciou sviatenia počas bohoslužieb najmä vo vianočnom, veľkonočnom období, počas baníckych ofier. Hlavným diferenciačným znakom bol špecifický odev. V banských mestách koexistovali dva varianty: uhorský zložený z bieleho saka, zelenej čiapky, čierneho ošliadra a červených súkenných nohavíc zastrčených v čiernych čizmách. Sako nosili prepásané ošliadrom – baníckou koženou zásterou, ktorá sa nosila prepásaná zo zadu dopredu. Nemecký variant mal namiesto červených nohavíc krátke biele nohavice siahajúce po kolená, doplnené bielymi podkolenkami a koženými topánkami ozdobenými sponou¹⁵. Na rukách mali biele rukavičky. Základnou rekvizitou bola sviečka, svietnik.

Vývoj a zmeny aušusníckej tradície

V 18. a 19. storočí sa prvýkrát výrazne mení funkcia aušusníkov. Práve 18. a 19. storočie je totiž podľa konceptu E. Hobsbawma obdobím vynálezu verejných obrádov „invented traditions“, ktoré sú kombináciou štátnej okázalosti a ľudovej slávnosti, kombinácie, v ktorej sa spája moc i potešenie občanov. Je to obdobie masovej výroby verejných pamiatok, upomienkových predmetov, uniforiem, sprievodov, kapiel, či vlajok. V tomto období sa konali cisárske návštevy v stredoslovenských banských mestách, a súčasťou ceremoniálov boli i aušusníci reprezentujúci kráľovského banícke mesto.

Druhá funkčná zmena prichádza po roku 1948. Po spoločensko-politicko-ekonomickej zmene sa ako symbol nábožnosti a starého buržoázneho sveta vytrácajú z mestských osláv a postupne aj zo priestorov kostolov.

V 90. rokoch 20. storočia po politickom prevrate v roku 1989 boli aušusníci znovu objavení. Aušusnícku tradíciu však naplňujú iní nositelia, mení sa priestor a funkcie, ktoré sú im pripisované. Ich úlohy sú rekonštruované na základe spomienok alebo dobových fotografií. Baníci sú nahrádzaní náturistami a aušusníkov častejšie ako v kostoloch nachádzame v sprievodoch počas mestských a obecných a spolkových slávností, na banských zábavách alebo svadbách, pri odhaľovaní pamätných tabúl. Rekvizitami už nie sú iba sviece, ale stávajú sa nosičmi baníckych insignií (banického kladiva a železka) alebo loga banického spolku, baníckej zástavy, či v salamandrovom sprievode nesú klopačku. K aušus-

¹⁵ Spomienka na aušusníkov v bielych odevoch je zaznamenaná v publikácii J. Darulová: *Banícky stav nech je velebený. Prejavy identity baníkov z okolia Banskej Štiavnice v slovesnom folklóre a baníckych obyčajoch*. Banská Bystrica 2007, s. 76.

níkovi, ktorý symbolizuje významnú skupinu baníkov v minulosti, pribúdajú ďalšie banícke symboly. Nové podoby, ale aj obsahy a funkcie aušusníckej tradície sú rozvíjané vďaka entuziazmu jednotlivcov a najmä baníckych spolkov.

Záverom chcem upozorniť na to, že okrem už spomenutých vonkajších univerzálnych javov ohrozujúcich kultúrne dedičstvo, akými sú prirodzený civilizačný vývoj a globalizačné procesy, existujú aj vnútorné lokálne tendencie ovplyvňovania a manipulovania tradícií. V prípade nehmotného kultúrneho dedičstva zohrávajú veľkú úlohu lokálne skupiny ľudí (mimovládne organizácie, záujmové spolky a pod.), ktorých aktivity sú zamerané na prácu s kultúrnou pamäťou a konštruovanie prvkov kultúrneho dedičstva. Popri pozitívnych kultúrnotvorných dopadoch v rámci vymedzovania lokálnej-regionálnej identity, môže tiež dochádzať k vytváraniu skresleného a falošného obrazu minulosti, najčastejšie idealizovaného, mytizovaného zbaveného všetkých negatívnych rysov, ale aj zjednodušeného, ktorý pôvodnú tradíciu nezachováva ale nivelizuje.

Katarína Košťalová

Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovenská republika
Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií
Fakulta humanitných vied

Kultúrne dedičstvo a globalne / lokálne prejavy v súčasnom malom meste*

Abstract: This paper considers the cultural heritage and global / local manifestation in urban spaces. It focuses on cultural monuments, phenomena, events and the image of the city, which form a historical continuum and the part of today's city culture with the overlap between global and local elements, forms and functions. Global and local manifestations enable compliance or conflict that may promote, encourage, even out or damage cultural heritage. Municipal institutions, NGOs, individuals and foreign investors and entrepreneurs enter into this process. The paper is the result of field research in Zvolen located in central Slovakia.

Key words: cultural heritage, global/local manifestation, Zvolen, Slovakia

Svet na začiatku tretieho tisícročia je charakterizovaný viacerými prívlastkami, ktorými je možné vystihnúť jeho podstatné znaky a zároveň odlíšiť od predchádzajúcich časových vývinových etáp a období, napríklad v celosvetovom meradle zosilnili toky tovarov, služieb, informácií, myšlienok i predstáv a cez hranice plynulo prúdí politický, ekonomický, sociálny i kultúrny kapitál ovplyvňovaný medzinárodnými inštitúciami a nadnárodnými spoločnosťami. Súčasný

* Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/0738/13: Kultúrna a sociálna diverzita mesta v kontexte udržateľného rozvoja.

život ľudí je lokalizovaný, či špecifikovaný v čase a priestore, ale rovnakou mierou je zapojený aj do globálnych procesov, ktorými sa svet prepája. Globalizácia, ktorá zasiahla aj náš kultúrny priestor, sa

chápe ako univerzum pre súčasnosť a predstavuje sériu vyvíjajúcich sa procesov, vzťahov a inštitúcií, ktoré už nie sú obmedzené hranicami národných štátov¹.

V tomto príspevku som svoj záujem orientovala na problematiku kultúrneho dedičstva a jeho globálne i lokálne prejavy v urbánnom prostredí. Vychádzala som z viacročných výskumov realizovaných v meste Zvolen², ktoré leží na strednom Slovensku. Zamerala som sa na kultúrne pamiatky a podujatia, ktoré tvoria historické kontinuum a súčasť dnešnej kultúry mesta s prelínaním globálnych a lokálnych prvkov, foriem i funkcií.

Globalizácia a mestá

Globalizácia predstavuje dlhodobý proces zmien nielen na globálnej úrovni, ale i na všetkých nižších priestorových hierarchických úrovniach vrátane lokálnej, t.j. i v mestách. Uvedenú paradigmu podporuje aj sociológ Peter Gajdoš, podľa ktorého

podstata globalizácie spočíva nielen vo vytváraní samotného globálneho prostredia, ale zároveň aj vo vytváraní nových vzťahov medzi globálnym a regionálnym, národným a medzinárodným. Práve priestorový rozmer odlišuje globalizáciu od ostatných vonkajších znakov ovplyvňujúcich premeny súčasných miest. Globalizačné procesy pôsobia na všetky lokality, na všetky mestá, i keď väčšina z nich je iba príjemcom ich vplyvov³.

Súčasná mestá sú konfrontované s výzvami, ktoré vystupujú ako prejavy politických, ekonomických, sociálnych, kultúrnych, environmentálnych či technologických zmien spojených s postmoderným a globalizačným obdobím. V novo sa profilujúcej postmodernej civilizácii sú mestá vnímané ako centrá, ktoré generujú vo zväčšenej miere celý rad sociálno-kultúrnych a ekologických problémov,

¹ A. Harrington a kol.: *Moderní sociální teorie*. Praha 2006.

² K. Košťalová: *Diverzita v rozvojových programoch mesta*. W: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. Štúdie, dokumenty, materiály I*. Red. A. Bitušiková. Banská Bystrica 2007; K. Košťalová: *ČLOVEK – PROFESIA – RODINA. Kapitoly z urbánnej etnológie*. Banská Bystrica 2009, s. 94–114; E a d e m: *Podiel mestských inštitúcií na organizovaní rituálov*. W: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Red. A. Bitušiková, D. Luther. Banská Bystrica 2010, s. 79–94.

³ P. Gajdoš: *Globalizačné súvislosti urbánneho vývoja a jeho sociálno-priestorové špecifiká*. „Sociológia“ 2009, nr 4, s. 305.

ale zároveň sú tiež miestom najkreatívnejších zmien, inovácií a rozvojových civilizačných impulzov. Práve kreativita inovácie i schopnosti prilákať a udržať talentovaných jednotlivcov, ktorí dajú hodnotu kultúre a tvorivosti, sú podľa Richarda Floridu kritériami ekonomickej konkurencie pre mestá, ktoré si konkurujú v troch hlavných oblastiach:

- kvalita lokálnej kultúry (napríklad životaschopnosť kultúry, jedinečný a autentický charakter, etnická diverzita, tolerancia sociálnej diverzity a spôsobu života);
- dostatočný trh práce;
- prítomnosť lokálnych výhod a atrakcií (kultúrne aktivity, nové umelecké priestory)⁴.

Globalizácia / lokalizácia / glokalizácia

K základným mechanizmom globalizácie patrí globalizácia ekonomická, politická, ekologická, sociálna i kultúrna, ktorá antropológov zaujíma najviac. Kultúrna globalizácia vedie k zintenzívneniu kontaktov medzi kultúrami, k šíreniu a výmene kultúrnych javov. K najčastejším témam objavujúcich sa v antropológických prácach patrí:

- lokalita, domov a priestor;
- migrácie, migranti a transmigranti;
- turizmus;
- médiá a komunikačné technológie;
- ľudské práva, hodnoty a morálka;
- transnárodné spoločnosti;
- hranice a ich význam v globálnom svete;
- kulinárna kultúra;
- vplyv globalizácie na kultúru, globálne podujatia (olympijské hry, majstrovstvá sveta, svetové výstavy) a ich vplyv na lokalitu, vplyv globálnych procesov na lokálne kultúry, UNESCO a jeho vplyv na zachovanie diverzity, kultúra ako vlastníctvo a právo, kultúrne dedičstvo obliekanie a móda, vrátane miesta a úlohy ľudových odevov v súčasnosti a podobne;
- identita – téma, ktorá sa ťahne všetkými spomenutými oblasťami⁵.

⁴ Montreal Knowledge city. 2003; http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/librairie_fr/documents/mtl-knowledge.pdf#search=%22Montreal%20Knowledge%20city%22 [prístup: 16 III 2011].

⁵ A. Bitušiková, D. Luther: *Slovenské mesto v etape globalizácie: antropológická identifikácia problematiky*. W: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku III...*, s. 22.

Podľa niektorých autorov je to kultúrna identita, ktorej význam v protiklade unifikačným tendenciám narastá.

Väčší dôraz kladený na kultúrnu identitu je do značnej miery výsledkom sociálno-ekonomickej modernizácie, a to na individuálnej rovine, kde dislokácia a odcudzenie vyvoláva potrebu zmysluplnejších identít, ako aj v rovine spoločenskej, kde rast potenciálu a moci nezápadných spoločností podnecuje v týchto krajinách revitalizáciu domácej identity a kultúry⁶.

Podobný názor, aj keď vypovedaný inými slovami, prezentujú Arie de Ruijter a Selma van Londen, ktorí vychádzajú z predpokladu, že kultúrne homogenizujúce tendencie globalizácie posilňujú kultúrnu heterogenitu. Kultúrna diferenciácia má stúpajúci trend, vzrastá význam lokálnej identity, posilňuje sa lokalizácia, čím sa prikláňajú k téze glokalizácie⁷. Koncept glokalizácie rozvíjal britský sociológ Roland Robertson. Vychádzal z predpokladu, že globalizácia a lokalizácia sú vzájomne viazané procesy, v rámci ktorých je lokálne súčasťou (a nie opozíciou či protikladom) globalizácie. Rozličné národy sú vybavené lokálnymi koreňmi, ale svoju existenciu nemôžu pochopiť bez zapojenia do globálneho kontextu, čo vedie k relativizácii pohľadov na prijímané kultúrne, náboženské a historické tradície⁸. Vo vzájomnom pôsobení globálneho a lokálneho, kedy lokálne nie je iba pasívnym príjemcom jednotlivých globálnych procesov, ale smeruje od lokálneho ku globálnemu a naopak, teda nejde o vzťah globálne verzus lokálne, ale o prienik globálneho a lokálneho.

Kultúrne dedičstvo a globálne / lokálne prejavy meste Zvolen

Mesto Zvolen so svojimi 43 000 obyvateľmi patrí k stredne veľkým mestám na Slovensku. V roku 2013 oslavuje 770 výročie obnovenia mestských výsad, čím sa radí k jedným z najstarších miest na Slovensku. Vo Zvolene sme, podobne ako aj v iných mestách Slovenska, svedkami transformácie verejných priestorov, ktoré výrazne zmenili svoj fyzický vzhľad, charakter i atmosféru. Odstránili sa symboly komunizmu a pribudli niektoré lokálne i globálne „prírastky“. Pod uve-

⁶ S.P. Huntington: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha 2001, s. 144.

⁷ A. de Ruijter, S. van Londen: *Cultural Distance, Organisations and Governance in a Global Context. Sustainable Development in a Diverse World (SUS.DIV)*; unpublished position paper of research task 2.2. http://www.susdiv.org/uploadafiles/RT2.2_PP_Arie.pdf 2006. [prístup: 10 XII 2010].

⁸ Cyt. za: A. Harrington a kol.: *Moderní sociální...*, s. 401.

dené zmeny sa podpísali aj reštitúcie a privatizácie, rozmach obchodných refaz-cov, nadnárodných spoločností i aktivity developérov. Na zmeny v priestoroch mesta možno nazerať viacerými spôsobmi, sledujúc rôzne úrovne problematiky: predovšetkým cez sféru spoločenskú (sociálne skupiny, komunity), a tak isto aj cez sféru priestorovú (ulice, námestia, miesta). Ďalej je možné skúmať činnosti, ktoré naplňajú ľudia vzájomnou komunikáciou vo väzbe na miesta a priestory ako aj to, o aké stereotypy, symboly a rituály sa pritom opierajú⁹.

Od roku 2002 prebiehala celková rekonštrukcia Námestia SNP. Vďaka pre-stavbe námestia a vytvorením pešej zóny sa mesto otvorilo svojim obyvateľom. Vznikol aktívny komunikačný mechanizmus a rozšírený priestor na vykonávanie mestských rituálov, kultúrno-spoločenských i športových aktivít. Námestie a ulice v historickom jadre mesta tvoria ucelený urbanizovaný priestor, ktorý má pre svojich obyvateľov veľký význam – „ísť do mesta“, čo znamená ísť práve do tohto priestoru¹⁰. Väčšina stavebných pamiatok sa nachádza na území pamiatkovej zóny mesta¹¹. Hranica pamiatkovej zóny je približne totožná s priebehom stredo-vekého fortifikačného systému mesta. Predmetom ochrany pamiatkovej zóny¹² je predovšetkým jej historicky vyvinutá urbanistická štruktúra so zachovaným ná-mestím¹³. Panorámu mesta najvýraznejšie ovplyvňujú národné kultúrne pamiatky: Zvolenský zámok, Kostol sv. Alžbety, Kostol sv. Trojice a Pustý hrad.

K najatraktívnejším miestam vo Zvolene patrí Zvolenský zámok, ktorý je súčasťou námestia. Je jeho dominantou, ktorú Zvolenčania vnímajú ako svoje bo-hatstvo, ktoré patrí k ich mestu, určuje ho, zakotvuje ho v minulosti a zároveň je intenzívnou súčasťou prítomnosti. Zámok je lokálnym symbolom. Používa sa na pamätných listoch, pohľadniciach, plagátoch, obrázkoch a rôznych suveníroch. Zvolenský zámok plní funkciu kultúrno-spoločenskej a vzdelávacej inštitúcie. Od 60. rokov 20. storočia je v správe Slovenskej národnej galérie Bratislava. Na zámku sa celoročne konajú najrozmanitejšie podujatia vzájomne prepájané globál-nymi i lokálnymi prvkami. Od roku 2008 sa Zvolenský zámok zapája do celo-európskeho podujatia realizovaného pod patronátom Rady Európy – *Noc múzeí a galérií*, v rámci ktorého verejnosti ponúka zaujímavé sprievodné programy – prednášky, tvorivé ateliéry, koncerty a večerné predstavenia, pri ktorých ožívajú najstaršie dejiny zámku.

⁹ J. Darulová: *Obsahové a funkčné zmeny centra mesta. (Moderné a tradičné, alebo hľadanie novej tváre centra mesta)*. „Slovenský národopis“ 2010, nr 2 (58), s. 160.

¹⁰ Eadem: *Premeny a mentálne obrazy priemyselných a obchodných častí mesta (výskum živ-nostníkov, obchodníkov a reštituentov)*. W: *MĚSTO – IDENTITA – PAMĚT*. Red. B. Soukopová, H. Novotná, Z. Jurková, A. Stawarz. Bratislava 2007, s. 200.

¹¹ Pamiatková zóna bola vyhlásená záväzným nariadením Okresného úradu vo Zvolene č. 1991/04/30 z 30. apríla 1991, ktoré nadobudlo účinnosť 1. mája 1991.

¹² Na území pamiatkovej zóny sa nachádza 14 meštianskych domov, ktoré sú zapísané v Ús-trednom zozname pamiatkového fondu Slovenskej republiky ako národné kultúrne pamiatky.

¹³ P. Kašša: *Urbanizmus, architektúra, pamiatky*. W: *Monografia Zvolen*. Red. J. Bebej, P. Maliniak, S. Čatayová. Zvolen 2013, s. 341.

Reprezentačné priestory zámku slúžia celoročne na kultúrno-spoločenské účely a sú dejiskom koncertov rôznych hudobných žánrov, výstav, divadelných predstavení a zábavných podujatí pre verejnosť. K najnavštevovanejším patria *Zámocké hry zvolenské* (ZHZ). ZHZ sú najstarším plenérovým profesionálnym divadelným festivalom na Slovensku, ktorý sa v tomto roku (2013) bude konať už štyridsiatykrát. Od roku 1993 sú na ZHZ prizývané i zahraničné divadlá a sólisti, čím festival získal podtitul „Medzinárodný letný divadelný festival“. Okrem ZHZ sa na zámku konajú aj *Letné shakespearovské slávnosti*¹⁴. Myšlienka festivalu vznikla v Českej republike. Slovenská história slávnosti sa začala písať v roku 2001, keď sa podujatie konalo na Bratislavskom hrade. V roku 2009 na festivalovej mape pribudol aj Zvolen a Zvolenský zámok, ktorý každoročne prepožičiava svoje nádvorie niektorým zo Shakespearových hier. Moderné spracovanie diel anglického dramatika v podaní slovenských i českých hercov, kedy sa prirodzene prelína slovenčina s češtinou, sa stretáva s veľkým ohlasom u návštevníkov podujatia. Priestory zámku sa tiež využívajú na organizovanie plesov, kongresov i na občianske obrady (svadby, uvítanie do života). V kaplnke Zvolenského zámku sa pravidelne konajú rímskokatolícke, gréckokatolícke a pravoslávne bohoslužby a sobáše.



Fot. 1. Zvolenský zámok (fot. K. Košťalová, 2013)

¹⁴ Vznik festivalu inicioval český prezident Václav Havel. Začiatkom 90. rokov otvoril Pražský hrad umelcom, aby na Hrad prilákali verejnosť a od roku 1998 sa slávnosti konajú pravidelne.

Ďalšou významnou národnou kultúrnou pamiatkou situovanou na vyvýšenine nad mestom je Pustý hrad (Starý Zvolen – Vetero Zolium), ktorý patrí k najrozsiahlejším hradným komplexom v Európe. Starý Zvolen bol v 12. storočí dôležitým administratívnym centrom kráľovského komitátu, ktorého súčasťou bolo územie totožné takmer s celým dnešným stredným Slovenskom. Pretože svojim kultúrno-spoločenským významom Starý Zvolen prekračuje regionálny a národný rámec, v strategických dokumentoch mesta sa konštatuje, že má predpoklady stať sa súčasťou svetového kultúrneho dedičstva¹⁵. Zakotvenie lokálnej histórie v kolektívnej identite Zvolenčanov je pomerne silné. Dôkazom toho je aj obľúbenosť kultúrno-spoločenského podujatia Výstup na Pustý hrad¹⁶. Koná sa v prvý septembrový víkend každoročne od roku 1992 a je spojený s ukončením archeologickej sezóny¹⁷. V súvislosti s týmto podujatím sa na Pustom hrade konajú aj sprievodné akcie, napríklad vystúpenia historických šermiarov, hudobných skupín i Cyklojazda Via Magna. Vstup Slovenskej republiky do EÚ znamenal aj užšie teritoriálne prepojenie našich sídelných a regionálnych štruktúr so susediacimi krajinami EÚ (cezhraničné regióny, euroregiony), ale aj s ostatnými krajinami prostredníctvom spoločnej regionálnej politiky. Cieľom Cyklojazdy histórie Via Magna je propagovať Pustý hrad medzi verejnosťou na Slovensku a v strednej Európe¹⁸. Tímy cyklistov štartujú zo štyroch rôznych miest: zo severu z poľskej Wisly (255 km), z východu zo Spišského hradu (270 km), z juhu z maďarského Visegrádu a Ostrihomu (160 km) a zo západu z Českej republiky zo Slavkova pri Brne (286 km), aby sa po dvoch dňoch cesty stretli v spoločnom ciele na Námestí SNP vo Zvolene. Cyklisti so symbolickým posolstvom o najväčšej hradnej zrúcanine v Európe vytvorili pri desiatom výročí (v roku 2011) výnimočne novú, piatu vetvu k tradičnej hviezdicovej Vyšehradskej štvorke zo Štrasburgu do Zvolena. Ako informovali propagačné pútače v meste Zvolen

po dva dni povezie tím cyklistov pozdravy pre Pustý hrad cez Poľsko, Moravu, Maďarsko, Francúzsko a Slovensko, reprezentujúc mesto Zvolen a Pustý hrad.

Starý Zvolen aj vďaka spomínaným aktivitám manifestne, percipujúc časovú kontinuitu a prekračujúc hranice existuje v mentálnej pamäti väčšiny Zvolenčanov. Napomáha k vytváraniu emocionálnej lokálnej príslušnosti, identity ku kultúrnej tradícii mesta Zvolena. Mnohé výpovede účastníkov výstupu svedčia

¹⁵ Územný plán mesta, prijatý MsZ: uznesením č. 144/2004 zo dňa 3 XII 2004

¹⁶ V historickom vývoji Slovenska majú turistické výstupy na pamätne starobylé, symbolické či spomienkové miesta identifikačný, kultúrno-spoločenský i pietny význam. V slovenskej histórii sú známe kultúrno-vlastenecké výstupy Štúrovcov na Devín (rok 1836), na Kriváň (rok 1846), organizuje sa Výstup k Mohyle M.R. Štefánika na Bradlo či Výstup na Sitno.

¹⁷ Hlavným organizátorom podujatia je Mesto Zvolen a občianske združenie Priaznivci Pustého hradu Zvolen.

¹⁸ Organizuje ju Združenie športových priaznivcov Pustého hradu.

o tom, že ľudia pocíťujú potrebu identifikácie sa s miestom, kde žijú a prejavujú náklonnosť k miestu bydliska, k jeho histórii.

Som starý Zvolenčan a Pustý hrad je veľký kus histórie nášho mesta (m., 1930).

Je to uvedomenie si svojej minulosti. Žijem vo Zvolene a tak pre mňa je to aj pocit pýchy a hrdosti či už na Pustý hrad, alebo Zvolenský zámok (ž., 1961).

V priebehu rokov sa niektoré kultúrne pamiatky z urbánneho priestoru úplne vytratilí a zanikli, iné stratili svoju pôvodnú funkciu. Príkladom stopercentnej zmeny funkcie je židovská synagóga, ktorá bola v 50. rokoch 20. storočia predstavovaná na sklad liečiv a v súčasnosti je využívaná na obchodné a reštauračné účely¹⁹. V priestoroch bývalej synagógy je obchod s nábytkom, s lacným textilom (takzvaný čínsky) a čínska reštaurácia Panda. Prelínanie rôznorodých, i nevhodných symbolov na budove potláča pamätnú tabuľu umiestnenú na priečelí. Tabuľa obsahuje text: Židovská náboženská obec vo Zvolene túto budovu užívala v rokoch 1896 až 1950 ako synagógu. I napriek tomu, že sa bývalá synagóga nachádza v širšom jadre mesta, mladí ľudia nemajú vedomosti o jej pôvodnej funkcii. Vnímajú ju ako budovu, kde sa nachádza čínska reštaurácia.



Fot. 2. Bývalá židovská synagóga (fot. K. Košťálová, 2013)

¹⁹ Základný kameň stavby bol položený 15. októbra 1895. Synagóga bola ukončená a vysvätená 31. augusta 1896.

Vo väzbe na židovskú komunitu sa na Židovskom cintoríne nachádza národná kultúrna pamiatka – náhrobný pomník pri spoločnom hrobe židovských občanov mesta Zvolen, zavraždených v 2. svetovej vojne. Vstupný priestor cintorína dostal novú podobu v roku 2009, a to realizáciou unikátneho projektu celosvetového významu – Parku ušľachtilých duší. Na jeho vzniku má výrazný podiel Izraelská obchodná komora i Rotary club Zvolen²⁰. Park vyjadruje pietnu vďaku všetkým slovenským občanom, ktorí zachraňovali Židov pred deportáciami do koncentračných táborov. Jeho dominantou je vyše päť metrov vysoký sklenený Obelisk nádeje. O rok neskôr sa súčasťou parku stala aj Cesta pokory. Tento objekt pripomína dlhý hrob, ktorý symbolizuje skúsenosť smrti a znovuzrodenia. Prikrýva ho sklenená vitrina s kameňmi omotanými drôtom, ktorá je vložená medzi dve koľajnice. Kamene predstavujú obeť holokaustu na Slovensku.

V roku 2012 sa uskutočnila rekonštrukcia Tehelnej ulice vo Zvolene, v rámci ktorej sa vybudoval „Park stratených susedov“. Jeho súčasťou je Plačúca fontána inštalovaná v centre parku. Park má pripomínať Zvolenčanov, ktorí museli násilne odísť alebo boli deportovaní v rokoch fašistického Nemecka a Slovenského štátu. Iniciátorom projektu i finančným prispievateľom bol opäť Rotary club Zvolen. V meste tak v ostatnom čase pribudli nové rituálne miesta prepájajúce minulosť s prítomnosťou. Okrem pamiatky na židovskú komunitu vo Zvolene (vo väzbe na lokalitu) je Park ušľachtilých duší globálnym pietnym miestom.



Fot. 3. Park ušľachtilých duší (fot. K. Košťalová, 2010)

²⁰ Realizáciu diela podporila aj Židovská obec v Banskej Bystrici, Mesto Zvolen a Technická univerzita vo Zvolene.



Fot. 4. Pláčuca fontána
(fot. K. Košťalová, 2009)

Základnou kosťou globalizácie je ekonomická globalizácia, ktorá so sebou prináša etablovanie nadnárodných obchodných a reštauračných sietí, nákupných komplexov i ponúk na prilákanie investícií medzinárodných spoločností. V ostatných rokoch dochádza vo Zvolene najmä k budovaniu nákupných komplexov (Retail Park, Európa Shopping and Relax Center...) a ich zasadenie do urbánneho priestoru mení vzhľad mesta a v niektorých prípadoch narúša i pamiatkovú, historickú zónu mesta. Stavbou, ktorá výrazným spôsobom zmenila urbanizmus severnej časti historického jadra Zvolena je Európa Shopping and Relax Center²¹. Situovaná je v blízkosti národnej kultúrnej pamiatky – Finkova kúria²² a z opačnej strany v blízkosti hradieb mestského opevnenia. Výstavbou Európy (ako ju Zvolenčania nazývajú) sa priestor okolo kúrie a hradieb zmenil a globalizačné prvky a symboly tieto pamiatky prekryli (pohltili).

²¹ V roku 2012 bola dokončená I. etapa projektu Európa Shopping and Relax Center.

²² Ide o renesančný jednoposchodový palác pochádzajúci zo 17. storočia. Na fasáde sa nachádza štít s erbami pôvodných majiteľov – lesného majstra Ondreja Urbányiho a jeho druhej manželky grófkyni Anny Márie Esterházyovej. Do roku 1948 bola kúria vo vlastníctve zvolenskej rodiny Finkovcov. V záhrade za domom založil v roku 1924 Dr. Elemír Finka ornitologickú záhradu, v ktorej choval takmer 2 000 druhov domáceho a cudzokrajného vtáctva. Po rozsiahlej prestavbe v roku 1983 v budove sídlili kultúrne organizácie. V súčasnosti je súkromným majetkom.



Fot. 5. Finkova kúria a Európa Shopping and Relax Center (fot. K. Košťalová, 2013)



Fot. 6. Hradby mestského opevnenia a Európa Shopping and Relax Center (fot. K. Košťalová, 2013)

Výstavbu Európy obyvatelia mesta vnímajú ambivalentne. Niektorí sú pozitívne naladení, iní zásahy do urbánnych priestorov vnímajú kritickejšie. Na základe ankety „Ako by mal vyzeráť Zvolen v roku 2020“, ktorú v meste realizoval MsÚ Zvolen v roku 2012, sa obyvatelia mali možnosť vyjadriť k viacerým otázkam²³. Vzhľadom k téme vyberám prvé dve.

V odpovedi na prvú otázku: „Ktoré miesto vo Zvolene sa Vám najviac páči, čo by ste chceli zachovať?“, respondenti najčastejšie uviedli Zvolenský zámok, Námestie SNP a Pustý hrad. Obyvatelia si tak vybrali kultúrne pamiatky a miesta historickej pamäte Zvolenčanov, ktoré v rámci svojich aktivít podporujú lokalizáciu, zapájajú aj globalizačné prvky.

Na druhú otázku: „Ktoré miesto vo Zvolene sa Vám vôbec nepáči, čo by ste chceli odstrániť?“ prišlo najviac odpovedí týkajúcich sa bytového domu na Balkáne²⁴ a budova, stavba Európy Shopping Centra.

K záverom

Pri vnímaní problematiky globalizácie a lokalizácie dochádza k vzájomnému prenikaniu rôznych druhov kapitálov (politického, ekonomického, sociálneho, environmentálneho, kultúrneho, symbolického) cez vysoko priepustné hranice. Koncept glocalizácie označuje fúziu a interakciu medzi súčasne globálnymi a lokálnymi procesmi. Globálne a lokálne prejavy vytvárajú možnosti súladu i nesúladu. Môžu kultúrne dedičstvo lokality podporovať, propagovať, ale i niveli-zovať a znehodnocovať.

Vývoj Zvolena, ako aj iných slovenských miest, je podmienený jeho prostredím, výsledkom vzájomného pôsobenia globalizačných procesov a zároveň je aj výsledkom procesov a aktivít na lokálnej, či regionálnej úrovni. Do tohto procesu vstupujú investori, podnikatelia, medzinárodné i lokálne / mestské inštitúcie a občianske združenia. Vychádzajú z myšlienky Manuela Castellsa, hlavnou výzvou pre mesto je: „dobré a účinné prepojenie jeho globálne orientovaných funkcií s lokálne zakorenenou spoločnosťou a kultúrou“²⁵. Pri globalizačných zmenách je podstatný spôsob premeny, ktorý môžu do určitej miery ovplyvniť členovia mestskej samosprávy, nezávislé organizácie i občianski aktivisti pôsobiaci v meste. Zvolen prešiel za posledných pätnásť rokov výraznými zmenami a môžeme konštatovať, že ešte stále hľadá svoju tvár a imidž mesta. Pripravovaný

²³ Program hospodárskeho a sociálneho rozvoja mesta Zvolen na obdobie 2014–2020. http://strategia.zvolen.sk/?id_menu=80643 [prístup: 4 V 2012].

²⁴ Bytový dom na Balkáne je znehodnoteným domom rómskych spoluobčanov, ktorí ho obývajú.

²⁵ Cyt. za: P. G a j d o š: *Globalizačné súvislosti urbánneho vývoja...*, s. 313.

Program hospodárskeho a sociálneho rozvoja mesta (PHSRZV) Zvolen na obdobie 2014–2020 si stanovuje za cieľ zvýšiť počet významných kultúrnych podujatí, ktoré sa stanú „značkou“ mesta a ich garantom bude Mesto. V rámci dlhodobých cieľov PHSRZV plánuje podporovať starostlivosť o kultúrne dedičstvo, zvyšovať záujem o miestne tradície a zachovávať ich pre budúce generácie²⁶. Bude zaujímavé sledovať napĺňanie týchto ambiciózných a náročných cieľov, najmä vo väzbe na mladú generáciu. Nebude to ľahký proces, veď už pred tridsiatimi rokmi nositeľ Nobelovej ceny Konrád Lorenz vo svojom diele *Odušenie ľudskosti* napísal:

Rôzne kultúry stratili z veľkej časti svoju osobitosť. V odievaní a ostatných zvykoch sú si národy všetkých končín zeme stále viacej podobné. Súčasne však medzi generáciami všetkých kultúr silne narastá kultúrny odstup. Dnes sme dosiahli kritického bodu: mladí ľudia najrôznejších národov sú si navzájom podobní viac než niektorí z nich svojim rodičom²⁷.

²⁶ PHSRZV-04-strom cieľov: http://strategia.zvolen.sk/?id_menu=80643 [prístup: 4 V 2012].

²⁷ K. L o r e n z: *Odušenie ľudskosti*. Praha 1997, s. 152.

Grzegorz Odoj

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Postindustrialne dziedzictwo kultury materialnej w procesie rewitalizacji (na przykładzie górnośląskich osiedli patronackich)

Abstract: The consequence of transformations induced systemic transformation and restructuring of the economy is the degradation of the Upper Silesian estates patronage. The inversion of the negative changes involves conducting the integrated process of the revitalization. Such a program cannot be directed only to the architectural-spatial sphere. Since not the historic character of the degraded quarters predestinates them to the revitalization but the particular accumulation of the social and economical problems. While the initialization and the realization of the revitalization generally lie with the local authorities, it cannot be fully successful without the support and the participation of the inhabitants.

Key words: cultural heritage, estates patronage, deindustrialization, revitalization, Upper Silesia

Zmieniające się oblicze górnośląskich miast, ulegających dynamicznym przeobrażeniom deindustrializacyjnym, wpływa na charakter ich tożsamości, dotychczas kształtowanej przez tradycję przemysłową, która zaznaczyła się wyraźnie zarówno w sferze specyficznych zjawisk kulturowych, relacji społeczno-ekono-

micznych, jak i w miejskim pejzażu. Dziedzictwo przemysłowe, które niewątpliwie stanowi nad wyraz istotny fragment dziedzictwa kulturowego, ilustrują w sensie materialnym budowle i struktury przestrzenne nierozzerwalnie związane z historią określonych miejsc i losami ich mieszkańców. Należą do nich patronackie osiedla robotnicze, usytuowane najczęściej nieopodal kopalń lub hut – tzw. „familoki”. Te wzorcowe dla wczesnego okresu industrializacji Górnego Śląska formy urbanistyczne kształtują lokalny krajobraz kulturowy i nierzadko stanowią bezpretensjonalny czynnik kreujący specyficzne piękno miast. Ich sylwetki mają charakterystyczną formę architektoniczną oraz niepowtarzalny klimat, przez co niejednokrotnie stają się magnesem przyciągającym rzesze turystów.

Wznosili je prywatni właściciele zakładów przemysłowych oraz dyrekcje przedsiębiorstw, aby zapewnić mieszkania zatrudnionym i trwale związać ich z miejscem pracy. Specyficzny, planowy typ zabudowy tych historycznych osad, „stwarzający warunki do codziennych styczności, wymiany informacji i wzajemnych świadczeń sąsiedzkich”¹, wykazuje wiele podobieństw. Głównymi ich cechami są: standaryzacja i prostota form budynków oraz elewacje z nieotynkowanej czerwonej cegły². Dwu- albo trzypiętrowe domy zwykle są ustawione kwadratoowo. Tworzą kwartały z wewnętrznym dziedzińcem. W niektórych osiedlach „familoki” ciągną się wzdłuż ulicy, a od strony podwórza mają pomieszczenia gospodarcze – komórki i chlewiki na opał oraz drobną hodowlę (np. królików, gołębi). Społeczności od pokoleń zamieszkujące te osady wytworzyły niegdyś duże zespoły rodzin oraz spójne grupy sąsiedzkie, tworzące typ wspólnoty przywiązanej do tradycyjnej obyczajowości i kultywującej tradycje zawodowe. Specyfika kulturowa tych środowisk, stanowiących relatywnie trwałe i zamknięte układy terytorialne, przejawiała się w określonym systemie moralno-obyczajowym, normach działania, względnie jednorodnych zwyczajach i formach zachowań, a także w sposobie i stylu życia³. Silnie rozwinęła się w nich więź emocjonalna z nie-

¹ K. Wó d z: *Społeczne przesłanki rewitalizacji starych osiedli robotniczych*. W: *Rewitalizacja historycznych dzielnic mieszkalno-przemysłowych. Idee – projekty – realizacje*. Red. N. J u z w a, K. Wó d z. Katowice 1996, s. 171.

² Typowy familok kojarzy się z cegłą, ale zanim powstały liczne cegielnie, pierwsze murowane budynki przeznaczone dla robotników wznoszono z kamienia. Najstarszym tego przykładem jest kolonia Ficinus w Rudzie Śląskiej, gdzie identyczne, dwukondygnacyjne domy zbudowano z piaskowca w układzie kalenicowym. Dziś to zabytkowe osiedle nie pełni już jednak funkcji mieszkalnej. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku władze miasta zdecydowały o sprzedaży go inwestorom i przekształceniu w pasaż o charakterze handlowo-usługowo-rozrywkowym. Jak podawała rozentuzjasmowana realizowanym projektem prasa: „[...] budynki nie nadawały się już do zamieszkania i wszyscy spodziewali się, że rychło znikną z miejskiego pejzażu. Na szczęście stało się inaczej. Miasto wysiedliło najwytrwalszych lokatorów do mieszkań w innych częściach Rudy Śląskiej”. I. S o b c z y k: *Drugie życie szesnastu domków z Ficinusa*. „Śląska Objazdówka”. Dodatek do „Gazety Wyborczej”, 11 V 2012, s. 15. Jako obiekt turystyczny odrestaurowane osiedle znalazło się na Szlaku Zabytków Techniki Województwa Śląskiego.

³ Zob. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a: *Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska*. Katowice 1987. Zob. też: G. O d o j: *Przejawy kultury czasu*

odległym zakładem pracy, który nie tylko dawał zatrudnienie, kształtował charakter i rytm życia rodzinnego, ale organizował również lokalne życie społeczne i kulturalne⁴. Tzw. „syndrom familoka” – przez Wojciecha Świątkiewicza zaliczony do cech specyficznych górnośląskich miast przemysłowych – stanowi przestrzennie i społecznie określona forma życia środowisk robotniczych o zaakcentowanych funkcjach integracyjnych, mocno oddziałująca na specyfikę kulturową całego miasta i typ społecznej osobowości jego mieszkańców⁵. Świątkiewicz wskazuje też na symboliczne znaczenie familoka, który:

[...] jako symbol domu-wspólnoty, zakorzenienia, zasiedzenia, przestrzennej i społecznej immobilności jest silnie zakotwiczony w krajobrazie przemysłowej części Górnego Śląska. Łączy się z tym krajobrazem w sposób niemal mistyczny, jednocząc w swoim przedstawieniu zarówno cechy osobowości jego mieszkańców, jak i właściwości kulturowe społeczności lokalnej⁶.

Następstwem głębokich zmian spowodowanych transformacją ustrojową i gwałtowną restrukturyzacją gospodarki jest stopniowa degradacja starej zabudowy robotniczej o niskim statusie społecznym i złych warunkach środowiskowych. Nieremontowane tudzież niemodernizowane przez lata budynki utraciły większość walorów użytkowych i nie spełniają już swych pierwotnych funkcji – miejsca zamieszkania dla pracowników kopalń i hut. Zmianie uległa struktura demograficzna i skład społeczny osiedli. Populacja je zamieszkująca staje się coraz starsza i mniej liczna. Wskutek realizowanej przez dziesięciolecia polityki zasiedlania nowych zespołów mieszkaniowych ludnością napływową stare dzielnice robotnicze zmieniają się obecnie w swoiste getta kulturowe, zamieszkałe prawie wyłącznie przez ludność rodzimą⁷. W szeregu przypadków osiedlano tam ludzi z tzw. marginesu, którzy przyczynili się do społecznej destabilizacji przestrzeni lokalnej. Zanikły dawne więzi integrujące mieszkańców, wspólne wartości, normy i mechanizm kontroli społecznej. Negatywne zjawiska tam zachodzące obejmują przede wszystkim: postępującą dewastację i pauperyzację terenów, pogarszający się stan substancji mieszkaniowej, zapaść ekonomiczną spowodowaną likwidacją nieefektywnych zakładów przemysłowych i wynikający z niej wzrost

wolnego w codzienności śląskich rodzin robotniczych. W: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*. Red. L. Dyczewski OFMConv, D. Wadowski. Lublin 1998, s. 101–109.

⁴ M.S. Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir: *Miedzy lękiem a podziwem: getta społeczne w starym regionie przemysłowym*. W: *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*. Red. B. Jałowiecki, W. Łukomski. Warszawa 2007, s. 38.

⁵ W. Świątkiewicz: *Miasto przemysłowe – przełamywanie stereotypu (na przykładzie Rudy Śląskiej)*. W: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*. Red. W. Świątkiewicz, K. Wódz. Katowice 1997, s. 72–73.

⁶ Idem: *Symbole górnośląskiej kultury*. „Gazeta Uniwersytecka UŚ”. Dodatek specjalny, czerwiec 2005, s. 11.

⁷ J. Wódz, K. Wódz: *Tradycyjne społeczności robotnicze Górnego Śląska wobec wyzwań modernizacyjnych*. W: *Zbiorowości terytorialne i więzi społeczne*. Red. P. Starosta. Łódź 1995, s. 73.

bezrobocia. W konsekwencji rozszerzają się obszary tzw. nowej biedy miejskiej, kojarzonej z patologią społeczną i osobami chronicznie uzależnionymi od pomocy społecznej. Utrwała się ich upośledzenie materialne, socjalne, oświatowe i kulturowe. Towarzyszy temu poczucie porzucenia i beznadziejności, nostalgia za przeszłością, wzrost frustracji, a nawet rozpacz. Często wyrażają się one bezczynnością i całkowitym brakiem aktywności społecznej, ale też nadużywaniem alkoholu, agresją, niszczeniem mienia, przestępczością, co łączy się z procesem stygmatyzacji tych rejonów.

Pojawia się wobec tego pytanie o przyszłość dawnych osiedli patronackich. Proces przywracania do życia zdegradowanych obszarów miejskich stanowi nie tylko duże wyzwanie projektowe i inwestycyjne, wymagające niestandardowego myślenia, ale także źródło wielu kontrowersji. Wynikają one z faktu, iż zmiany w kontekście przestrzenno-funkcjonalnym są ściśle powiązane z czynnikiem kulturowym. Biorąc pod uwagę złożoność problemu, niełatwo zaproponować uniwersalną koncepcję jego rozwiązania. Jedni stoją na stanowisku wyburzania starych zasobów mieszkaniowych, inni są zwolennikami rewitalizacji. Każde rozstrzygnięcie wymaga odrębnej analizy konkretnego przypadku, która obok oceny wartości historycznej obiektów (sporo jest przykładów budownictwa fabrycznego odznaczającego się unikalnymi założeniami urbanistycznymi czy interesującymi detalami architektonicznymi) powinna się w głównej mierze opierać na wnikliwych badaniach uwarunkowań społecznych, ekologicznych i ekonomicznych⁸, gdyż to nie zabytkowy charakter zdegradowanych dzielnic „predestynuje je do rewitalizacji, ale właśnie szczególna kumulacja wielu problemów społecznych i gospodarczych w jednym mieście”⁹. Chodzi tu więc o:

[...] połączenie działań technicznych – jak np. remonty – z programami ożywienia gospodarczego i działaniem na rzecz rozwiązania problemów społecznych, występujących na tych obszarach: bezrobocie, przestępczość, brak równowagi demograficznej¹⁰.

Jedynie przeprowadzenie kompleksowego i zintegrowanego programu rewitalizacji, który nie może być nakierowany wyłącznie na sferę architektoniczno-przestrzenną, daje realną szansę zatrzymania, a następnie odwrócenia negatywnych zmian. Wymaga to jednak, oprócz nakładów finansowych, partycypacji społecznej. Zainicjowanie i realizowanie rewitalizacji zasadniczo spoczywa na władzach

⁸ Por. M. Kuś, M. Kuś, A. Szwaja: *Śląsk – to jakby inny kraj*. W: *Familok. Materiały II sesji śląskoznawczej Pracowników Naukowych, studentów i Gości Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego*. Katowice 1998, s. 79–80.

⁹ W. Kłossowski: *Metodologiczne problemy rewitalizacji obszarów miejskich w kontekście poddziałania 3.3.1*. Bielsko-Biała 2004, s. 2. Cyt. za: I d e m: *Wymogi wobec Lokalnych Programów Rewitalizacji pod kątem ich zgodności z wymogami ZPORR*. http://www.umwd.dolnyslask.pl/fileadmin/user_upload/ZPORR/Konkursy/wymogi_lpr.pdf [data dostępu: 12 IV 2012].

¹⁰ K. Skalski: *Rewitalizacja obszarów starej zabudowy w miastach* [mps], s. 1. Cyt. za: W. Kłossowski: *Wymogi wobec Lokalnych Programów Rewitalizacji...*

samorządowych¹¹, jednak nie może ona być w pełni skuteczna bez poparcia i współdziałania mieszkańców, właścicieli gruntów i nieruchomości, przedsiębiorców, stowarzyszeń oraz rozmaitych ugrupowań – zarówno tych formalnych, jak i niesformalizowanych, których wpływ na przestrzeń fizyczną miasta jest najbardziej zauważalny. Nad wyraz konieczne – aczkolwiek, jak się wydaje, najtrudniejsze – jest wypracowanie porozumienia z mieszkańcami, których potrzeb nie można ignorować. Wszak to oni, jako bezpośredni użytkownicy przestrzeni, najlepiej wiedzą, co im doskwiera, co najbardziej przeszkadza. Dotychczasowe obserwacje pozwalają stwierdzić, iż:

Zwrócenie uwagi na problemy przestrzenne określonej grupy, sprzyja tworzeniu się więzi w lokalnej społeczności, uczy wspólnego działania dla dobra ogółu, otwarcia na zmiany. Dzięki temu możliwy staje się dialog społeczności z władzami, uzgadnianie i wspólne wypracowanie polityk przestrzennych¹².

Nielatwy proces dostosowywania potrzeb do obiektywnych możliwości, ustalania zakresu prac, zestrzajania niekiedy sprzecznych koncepcji i celów rozlicznych grup społecznych – może przesądzić o kształcie, kierunku, a nawet powodzeniu lub porażce rewitalizacji. Kazimiera Wódz zwraca przy tym uwagę, iż spoiwem mogącym scalić rozbite społeczności i jednocześnie nowym zwornikiem, wokół którego należałoby skupić działania rewitalizacyjne jest szeroko pojmowana kultura.

Może to być sięganie do tradycji lokalnej, np. związanej z przemysłową historią regionu, z kultywowaniem odrębności etnicznej, językowej, ale także podejmowanie inicjatyw kulturalnych, promujących konkretne miejsca czy dzielnice i związane z nimi postaci¹³.

Cytowana socjolożka podkreśla, że są to bardzo atrakcyjne pomysły, sprawdzające się tam, „gdzie mamy do czynienia z bogactwem tradycji kulturowych, z których można czerpać, często zresztą w sposób selektywny, wybierając i niejako mitologizując niektóre elementy przeszłości czy tradycji”¹⁴. Dziedzictwo kulturowe zakorzenione w industrialnej przeszłości stanowi więc trwałą wartość, która nadaje zasadniczy sens rewitalizacji. Chodzi wszak o to – zaznaczmy to wyraźnie – aby wspólnie ze społecznościami lokalnymi tworzyć i realizować po-

¹¹ Krzysztof Nawratek nawiązując do rozważań duńskiego architekta Hansa Skiftera Anderse-na, słusznie konkluduje, iż – w przeciwieństwie do degradacji – regeneracja dysfunkcyjnej dzielnicy miejskiej nie przebiega samoczynnie i nie jest możliwa bez stałej stymulacji z zewnątrz. K. Nawratek: *Dziury w całym. Wstęp do miejskich rewolucji*. Warszawa 2012, s. 101.

¹² A. Trojszcza: *Nowe formy partycypacji społecznej w wytwarzaniu przestrzeni miejskich*. W: *Miasto nie-miasto. Refleksje o mieście jako społeczno-kulturowej hybrydzie*. Red. L. Michalowski, D. Rancew-Sikora, A. Bachórz. Gdańsk 2010, s. 188.

¹³ *Kultura może uratować Śląsk. Z prof. Kazimierą Wódcą rozmawia Agnieszka Sikora*. „Śląsk” Miesięcznik społeczno-kulturalny 2012, nr 2, s. 16.

¹⁴ Ibidem.

mysły na przestrzeń zorganizowaną w taki sposób, aby mogły one w niej zachować swoją tożsamość i kultywować tradycje¹⁵.

Istotną płaszczyzną zapewniającą trwale przeobrażenia zdegradowanych terenów mieszkalnych, jest wzrost aktywności gospodarczej. Bez niej jakiekolwiek działania mające na celu odnowę tych obszarów dają zazwyczaj nietrwałe efekty i kończą się fiaskiem. Program rewitalizacji może bezpośrednio wspomagać ten rozwój poprzez stworzenie korzystnych warunków sprzyjających różnym formom przedsiębiorczości. Ożywienie działalności usługowej, rozwój rodzinnych firm – nawet bardzo małych, zakładanie spółdzielni socjalnych, opracowanie strategii realnego wspierania lokalnych inicjatyw gospodarczych i oparcie ich rozwoju na miejscowym potencjale – to zadania nieproste i wieloaspektowe. Ich udana realizacja jest jednak szansą na wyjście z marazmu dotychczasowego życia, na przebudowę infrastruktury materialnej, zmianę mentalności i organizacji życia społecznego.

Ważnym celem rewitalizacji traktowanej jako całościowy i interdyscyplinarny proces odnowy obszarów miejskich jest przywrócenie do życia zdegradowanego środowiskowo obszaru. Z realizacją tego zadania łączą się remont i modernizacja zaniedbanych budynków mieszkalnych oraz renowacja tudzież konserwacja obiektów przemysłowych¹⁶. Wpływ programu rewitalizacji na sferę architektoniczno-przestrzenną jest najbardziej zauważalny, szczególnie w przypadku inwestycji, niekiedy bardzo spektakularnych, które miały na celu przekształcenie terenu przemysłowego w taki sposób, aby nie tylko odzyskał swe niegdyśjsze funkcje i wartości użytkowe, ale zaczął pełnić nowe: handlowo-usługowe, edukacyjno-kulturalne, administracyjne, rozrywkowe oraz gospodarcze. Znaczącym dopełnieniem tych poczynań są prowadzone na szeroką skalę programy rewitalizacji, zmierzające do przywrócenia dawnej świetności niektórym osiedlom i dzielnicom robotniczym. Dzięki tym działaniom podnosi się poziom życia mieszkańców, pojawiają się warunki sprzyjające aktywizacji społecznej i zintegrowania zamkniętego dotąd obszaru z miastem. Dobrym tego przykładem jest osiedle Kaufhaus¹⁷ w Rudzie Śląskiej, gdzie prowadzone są intensywne prace renowacyjne. Ten niegdyś dobrze zorganizowany i samowystarczalny organizm lokalny odznacza się oryginalnym układem przestrzennym – klasyczne ceglane familoki wiją się płynną linią zabudowy wzdłuż ulicy, natomiast w głębi kolonii stoi zespół okazałe zdobionych kamienic o wyższym standardzie, gdzie mieszkała kadra urzędnicza i nadzorczą. Tamtejsze familoki odzyskują swój dawny blask – są remontowane, modernizowane, a ich elewacje są pieczołowicie

¹⁵ W. Ślęzak-Tazbir, M. Tyrybon: *Krajobraz śląski. Społeczne aspekty rewitalizacji miast przemysłowych. W: 20 lat transformacji w aspekcie regionalnym. Śląsk. Refleksje socjologów*. Red. U. Swardżba. Katowice 2011, s. 158.

¹⁶ Zob. Ibidem, s. 146–147.

¹⁷ Nazwa została przejęta od zbudowanego na jego terenie w roku 1904 okazałego i nowoczesnego domu towarowego, który górował nad całym osiedlem.

oczyszczane. W ich sąsiedztwie powstają nowe parkingi, boiska, place zabaw, a w miejscu dawnej piekarni oddano do użytku świetlicę socjoterapeutyczną.

Ruda Śląska, gdzie istnieje ponad 30 osiedli patronackich¹⁸, reprezentujących wszystkie typy zabudowy robotniczej i urzędniczej, jest jednym z nielicznych miast w regionie, które na dużą skalę w sposób kompleksowy dbają o dziedzictwo architektury przemysłowej. Wiele familoków wygląda tam dokładnie tak samo, jak ponad sto lat temu. Stanowią one główną ozdobę dynamicznie zmieniającego się miasta.

Z wolna niegdyśszą krasę i szczególny charakter odzyskują też powstałe ponad wiek temu osiedla górnicze w rybnickich dzielnicach Paruszowiec-Piaski i Niedobczyce. Trwające prace obejmują wymianę dachów, gontów, remont elewacji i doprowadzenie kanalizacji. Odświeżone zostały drewniane okiennice oraz liczne detale, które budynkom dodają specyficznego uroku¹⁹. W 2013 roku rozpoczęła się rewitalizacja zabytkowego osiedla familoków w Czerwionce-Leszczynach, często porównywanego z katowickim Nikiszowcem. Przygotowane w Urzędzie Miasta plany są bardzo śmiałe: oprócz remontów samych budynków, wyróżniających się spośród innych śląskich familoków misternie łamanymi krawędziami szczytowymi i powtarzającym się kształtem facjat, przewiduje się powstanie brukowanych alei, małego rynku z fontanną i miejscami do odpoczynku, placów zabaw, skateparku, siłowni pod gołym niebem, galerii sztuki oraz izby tradycji. Wiesław Janiszewski, burmistrz Czerwionki-Leszczyn zapewnia:

To miejsce z ogromnym potencjałem rekreacyjnym, turystycznym i promocyjnym. Chcemy to wykorzystać, pokazać, że mamy w Czerwionce piękne zabytkowe osiedle, z którego możemy być dumni²⁰.

Samorząd Zabrze przygotował plany mającej się niebawem rozpocząć gruntownej rewitalizacji zabytkowego osiedla zwanego „Zandką”. Jest to jedna z najciekawszych kolonii patronackich wybudowanych w technice muru pruskiego, która powstała na początku XX wieku w pobliżu dawnej huty należącej do arystokratycznego rodu Donnesmarcków. Osiedle posiadało niezwykle jak na owe czasy zaplecze socjalne. Powstały tam: kasyno z widownią na tysiąc miejsc, biblioteka, kryta pływalnia, sala gimnastyczna, kilka szkół oraz park.

Rewitalizacji doczeka się także inne unikatowe zabrzańskie osiedle powstałe w latach 1863–1871 – Borsigwerke, gdzie prace będą prowadzone równolegle do tych w Zandce. W obu dzielnicach funkcjonuje program unijny URBACT II,

¹⁸ W województwie śląskim takich osiedli zachowało się ponad 200, spośród nich 20 jest objętych ochroną prawną.

¹⁹ <http://www.dziennikzachodni.pl/artukul/437775,familoki-sprzed-100-lat-wypieknialy-udalo-sie-zdjecia,id,t.html> [data dostępu: 14 IV 2013].

²⁰ <http://rybnik.naszemiasto.pl/artukul/galeria/1464549,czerwionka-leszczyny-9-milionow-na-odnawienie-zabytkowego,id,t.html> [data dostępu: 14 IV 2013].

umożliwiający wyrównywanie szans mieszkańców ubogich dzielnic. W ramach tego projektu w Zabrzu powstała Lokalna Grupa Wsparcia, skupiająca przedstawicieli samorządu, Powiatowego Urzędu Pracy, Miejskiego Ośrodka Pomocy Rodzinie, organizacji pozarządowych²¹.

Do dzielnic, które powinny zachować jak najwięcej ze swojego pierwotnego charakteru, nie tylko dlatego, że stanowią świadectwo industrialnych korzeni, ale ze względu na swą jedyną w swoim rodzaju wartość urbanistyczną i architektoniczną, zaliczyć należy starą część Giszowca, będącą jedynym w swoim rodzaju przykładem realizacji założeń utopijnej wizji miasta-ogrodu, oraz Nikiszowiec, będący bezsprzecznie najpiękniejszym osiedlem robotniczym, składającym się z wielorodzinnych bloków w spójnym układzie kamienicowym – nieustannie inspirowany malarzy i filmowców²². Chociaż Nikiszowiec miał z założenia miejski charakter, a Giszowiec swoim frapującym kształtem architektonicznym przypominał niegdyś wiejską okolicę (parterowe domki z ogrodami wzorowane były na tradycyjnym budownictwie ludowym), osiedla te wiele łączy. Oba należały do koncernu Giesche i zaprojektowali je ci sami architekci – kuzyni Georg i Emil Zillmannowie z Charlottenburga²³. Miały podobny standard i stanowiły względnie samowystarczalne jednostki. Prócz domów mieszkalnych stanęły tam m.in.: szkoły, sklepy, szpital, poczta, gospody, urzędy, a w Nikiszowcu również kościół parafialny. Funkcjonowała łaźnia oraz pralnia połączona z suszarnią i magłem. W podwórzach znajdowały się piece do wypieku chleba. Osiedla były zelektryfikowane i wyposażone w wodę. Dzisiejszy Giszowiec stanowi zaledwie 1/3 dawnej kolonii. W latach siedemdziesiątych XX wieku rozpoczęto bowiem planowe wyburzanie starych domków, aby na potrzeby zwiększającej się liczby pracowników kopalni „Staszic” wybudować w tym miejscu wielopiętrowe wieżowce z wielkiej płyty. Wyburzeń zaprzestano po protestach wojewódzkiego konserwatora zabytków i wpisaniu ocalałej części starego osiedla do rejestru zabytków. Sąsiedni Nikiszowiec jest bez wątpienia najlepiej zachowanym śląskim osiedlem patronackim, które przetrwało od czasów powstania w niemal niezmiennym kształcie.

²¹ <http://www.mmsilesia.pl/248169/2010/2/24/zandka-i-borsigwerke-odzyskaja-dawny-blask?category=biznes> [data dostępu: 14 IV 2013].

²² W roku 1978 Nikiszowiec został uznany za zabytkowy zespół architektoniczno-urbanistyczny, a w 2011 roku zyskał rangę Pomnika Historii. Stanowi część Szlaku Zabytków Techniki. Trwają starania o wpisanie osiedla na Listę Światowego Dziedzictwa Kultury UNESCO. Zasadniczą przeszkodą jest brak oryginalności substancji obiektu, ponieważ w większości przypadków mieszkańcy chcąc uniknąć ubytków ciepła, dokonali wymiany okien, tym samym nie zachowały się charakterystyczne, półkoliście zakończone okna ze szprosami.

²³ Giszowiec i Nikiszowiec to najbardziej znane dzieła Zillmanów, jednakże na Śląsku można spotkać jeszcze inne budowle, które zaprojektowali. Oprócz neobarokowego kościoła św. Anny w Nikiszowcu są to domy dla robotników w katowickiej dzielnicy Załęże, część zabudowań kopalni „Rozbark” i „Orzeł Biały”, dwa budynki mieszkalne dla kopalni „Gliwice” oraz monumentalny kompleks elektrowni Szombierki w Bytomiu. Por. P. Jedlicki: *Spacerownik Giszowiec*. Bezpłatny dodatek do „Gazety Wyborczej”, 22 IX 2008, s. 8.

O atrakcyjności miejsca stanowi nie tylko unikatowa forma zabudowy, ale i same budynki wchodzące w skład kompleksu, które pomimo niezwykle charakterystycznej dla familoku formy odznaczają się bardzo zindywidualizowanym systemem zdobień, łączów oraz samych projektów mieszkań, strychów oraz klatek²⁴.

Obecnie Nikiszowiec boryka się z problemami społecznymi, głównie bezrobociem, znikomą aktywnością społeczną mieszkańców i przestępczością, mającą w przeważającej mierze charakter wandalizmu. Choć jest miejscem często odwiedzanym przez turystów, zwłaszcza zainteresowanych kulturą turystyką dziedzictwa przemysłowego, w istocie nie jest przygotowany na ich przyjęcie. Dotychczasowe działania rewitalizacyjne nakierowane są przede wszystkim na stworzenie odpowiedniej infrastruktury turystycznej. W dawnej pralni zlokalizowana została filia Muzeum Historii Katowic – „Magiel”, a nieopodal osiedla w pokopalnianym szybie działa galeria „Szyb Wilson”.

Najnowszą inwestycją jest utworzenie nietypowego hotelu. Kilka mieszkań, w różnych częściach osiedla, zamieniono w apartamenty do wynajęcia, sąsiadujące z lokalami zwykłych mieszkańców Nikiszowca²⁵.

Dzięki staraniom władz samorządowych i wykorzystaniu zainteresowania, jakie wykazuje Unia Europejska wobec nieprzeciętnych zjawisk kultury, wyłania się realna szansa, aby kontynuować rozpoczęte projekty rewitalizacyjne, próbując przywrócić niegdysiejszy klimat społeczny tych niezwykłych miejsc.

Do obszarów zdegradowanych odznaczających się wyjątkową komasacją negatywnych czynników ekologicznych, społecznych, materialnych i ekonomicznych, a przez to wymagających zintegrowanego programu rewitalizacji, należą myśłowickie osiedla postrobotnicze Rymera, Piasek i Klachowiec²⁶. Ujawniająca się wśród myśłowiczów nieprzychylna postawa wobec mieszkańców tych osiedli, terytorialnych enklaw skumulowanego ubóstwa, naznaczonych piętnem gorszych i niebezpiecznych, w sposób szczególnie wystąpiła w ostatnich kilkunastu latach, a więc w czasie likwidacji starego przemysłu śląskiego. Dość powszechnie wyrażany jest pogląd, że właśnie wtedy nastąpiła tam niespotykana wcześniej eskala-

²⁴ M. G n i e c i a k: *Przekształcenia przestrzeni starej zabudowy mieszkalnej robotniczego osiedla Nikiszowiec*. W: *Współczesne miasta. Szkice socjologiczne*. Red. M. D y m n i c k a, A. M a j e r. Łódź 2009, s. 165.

²⁵ M. C h m i e l e w s k a: *Rewaloryzacja przestrzeni przemysłowej w miastach konurbacji kato-wickiej*. W: *Wartościowanie współczesnej przestrzeni miejskiej*. Red. M. M a d u r o w i c z. Warszawa 2010, s. 169.

²⁶ Od roku 2003 prowadziłem indywidualne i zespołowe badania terenowe w Myśłowicach. Ten niegdyś ważny ośrodek górniczo-przemysłowy stanowi obecnie dobry przykład miasta stopnio-wo nabierającego charakteru postindustrialnego. Pod wieloma względami Myśłowice są miastem reprezentatywnym dla obszaru aglomeracji górnośląskiej. Na stosunkowo niewielkim obszarze – nieco ponad 65 km² – występują wszystkie charakterystyczne dla tej aglomeracji problemy strukturalne: ekologiczne, gospodarcze, infrastrukturalne i społeczne.

cja różnych form zachowań patologicznych, w tym o charakterze chuligańskim. I choć ogólnie znane są obiektywne przyczyny nagłego obniżenia poziomu życia i pauperyzacji znacznej części rodzin zamieszkujących familoki, to jednak wśród zdecydowanie negatywnych cech, jakimi – zdaniem mieszkańców Mysłowic – odznacza się spora grupa ludności zamieszkującej te osiedla, znalazły się przede wszystkim: lenistwo, unikanie stałego zatrudnienia, skłonność do awantur, wandalizm, brud, wulgarność, brak wykształcenia, prymitywizm, niechęć do zmiany dotychczasowego stylu życia. W ten sposób – poprzez wartościowanie oraz klasyfikację poszczególnych obszarów architektoniczno-przestrzennych miasta – dokonuje się społeczny proces ich jednoczesnej oceny i stereotypizacji.

W marcu 2012 roku Rada Miasta Mysłowice przyjęła uchwałę o przystąpieniu do aktualizacji opracowanej w roku 2008 strategii rozwoju oraz programu rewitalizacji do roku 2020. Program ma na celu:

przywrócenie ładu przestrzeni publicznej oraz podnoszenie wartości substancji miejskiej poprzez nadawanie i przywracanie jej funkcji gospodarczych, edukacyjnych, turystycznych, rekreacyjnych, społecznych i kulturalnych z jednoczesnym nadaniem jej wysokich parametrów jakościowych i estetycznych²⁷.

Działania te mają być realizowane poprzez rewitalizację i odnowę zdegradowanych obszarów miejskich, w tym dzielnic mieszkaniowych, oraz rewitalizację i aktywizację gospodarczą terenów poprzemysłowych za sprawą zmiany ich dotychczasowych funkcji.

W początkowej fazie realizacji programu chodziło o przełamanie bierności i pobudzenie mieszkańców zaniedbanych osiedli do aktywności na rzecz najbliższego otoczenia – zatroszczenie się o miejsce ich życia, jego estetykę i wizerunek. Z powodzeniem służy temu akcja Mysłowickiego Ośrodka Kultury o intrygującej nazwie „Odczarowane podwórka”, która spotkała się z ogromnym zainteresowaniem i pozytywnym odbiorem dzieci i dorosłych. Autorzy projektu: „SIT.COM – Siła Inicjatyw Twórczych. Cel odczarowane Mysłowice” – bo taką nazwę posiada całe przedsięwzięcie – uzasadniając sens swych poczynań, wyjaśniają, że działania te są:

[...] próbą rozwiązania problemu marginalizacji i wykluczenia społecznego dzieci i młodzieży najbardziej zagrożonych i zaniedbanych robotniczych dzielnic miasta. Wprowadzenie działań przewidzianych w projekcie ma być alternatywą na spędzanie wolnego czasu, ukazując nowe ścieżki indywidualnego rozwoju, jednocześnie modelując więzi grupowe i scalając lokalną społeczność²⁸.

Po ustaleniu terenu działań pracownicy MOK odbywają regularne wizyty na wybranych podwórkach. Podczas integracyjnych spotkań animatorów z miesz-

²⁷ *Miejski Program Rewitalizacji dla Miasta Mysłowice na lata 2008–2013*. Mysłowice 2008, s. 37.

²⁸ <http://www.m-ok.pl/index.php/2012/03/27/sit-com-odczaruj-swoje-podworko/> [data dostępu: 16 IV 2013].

kańcami najmłodszy mogą uczestniczyć w szeregu twórczych zabaw i gier oraz mogą wziąć udział pod okiem instruktora w atrakcyjnych pokazach tanecznych. Wspólne pikniki i festyny odbywające się w obrębie wybranych podwórek mają na celu m.in. wyłonienie młodych ludzi, którzy w kolejnym etapie przedsięwzięcia będą uczęszczać na specjalnie przygotowane dla nich warsztaty tematyczne z zakresu animacji społecznej i kulturalnej, będą angażować się w działania multimedialne, w projektowanie przestrzeni, wezmą udział w zajęciach tańca nowoczesnego czy pedagogiki zabawy. Podwórkowi liderzy dowiedzą się również, jak pozyskać sponsora oraz środki na działalność kulturalną. Warsztaty mają przyczynić się do tego, aby uczestnicząca w nich młodzież, wspierana przez animatorów Mysłowickiego Ośrodka Kultury, wykorzystała nabytą wiedzę w praktyce i stworzyła warunki sprzyjające realnym zmianom w otaczającym ją środowisku²⁹.

Prezydent Miasta i Miejski Ośrodek Kultury zaprosili mieszkańców osiedli objętych projektem do udziału w konkursie na najbardziej „odczarowane podwórko” w Mysłowicach. Ocenie podlegała przede wszystkim estetyczna zmiana przestrzeni najbliższego otoczenia. Podczas trwania konkursu jury złożone z mieszkańców Mysłowic oceniało również zaangażowanie uczestników rywalizacji, ich kreatywność i inwencję, współpracę z jak największą liczbą osób, przedsiębiorstwami, stowarzyszeniami, instytucjami³⁰.

Propozycja współzawodnictwa spotkała się ze spontanicznym odzewem. Użytkowane niezwykle efekty przerosły najśmielsze oczekiwania organizatorów. Szare, zaniedbane i brzydkie podwórka w krótkim czasie przeszły dużą metamorfozę. Mieszkańcy niejako na nowo odkryli magię osiedlowych placów, czar zakamarków i nieraz tajemniczych miejsc. Odnawiali odrapane i zanieczyszczone fasady budynków, na których pojawiły się kolorowe murale z bajkowymi postaciami, wykonali rabaty, gdzie posadzili kwiaty i ozdobne krzewy, zasiali trawę, zamontowali przesła ogrodowe i zakupili lampy solarne. Na osiedlach pojawiły się piaskownice, boiska do koszykówki, zadaszone kąciki do grillowania z ławkami i stolikami³¹. Główną nagrodą w konkursie był ufundowany przez prezydenta miasta Edwarda Lasoka atestowany plac zabaw oraz wycieczka turystyczno-edukacyjna dla osób najbardziej zaangażowanych w estetyczną i funkcjonalną przemianę środowiska zamieszkania. Gdy przyszedł czas na podsumowanie i ogłoszenie zwycięzców, okazało się, że wszystkie rywalizujące ze sobą podwórka zasługiwały na uznanie. Dlatego postanowiono nagrodzić każde z nich.

„Odczarowane podwórka” są bez wątpienia sukcesem pomysłodawców i twórców projektu, który – ze względu na potrzebę rozwijania i podtrzymywania roz-

²⁹ M. G a w ł a s: *Zaczarowane podwórka Mysłowic*. „Gazeta Mysłowicka” 2012, nr 10, s. 11.

³⁰ <http://www.m-ok.pl/index.php/2012/07/11/konkurs-na-najbardziej-odczarowane-podworko/> [data dostępu: 16 IV 2013].

³¹ MCH: *Jak tu się zmieniło, oglądajcie na zdjęciach... pod ajnfartem*. „Dziennik Zachodni”. „Nasze miasto Mysłowice”, 7 IX 2012, s. 5.

początków działań — będzie w dalszym ciągu realizowany³². Jego największymi bohaterami są sami mieszkańcy, którzy — świadomi współtworzenia przestrzeni swoich osiedli — poczuli się za nią bardziej odpowiedzialni, pokazując przy tym, że chcą ją pozytywnie zmieniać, poświęcając swój czas, energię i pracę. Miejmy nadzieję, że realizowany w Mysłowicach wielowymiarowy i mający wyraźnie integracyjny charakter program odnowy zdegradowanych dzielnic mieszkaniowych osiągnie oczekiwany, pozytywny rezultat. Jest on nakierowany na włączenie lokalnych społeczności w proces przekształceń funkcjonalnych i przestrzennych poprzez kompleks bezpośrednich działań umożliwiających poprawę jakości ich życia.

Efektywne inicjowanie tego procesu opiera się na budowaniu wrażliwości na zjawiska zachodzące w przestrzeni miasta, budzeniu świadomości, wskazywaniu dróg oddziaływania. Służą temu różne metody — udostępnianie informacji o przestrzeni, debaty, warsztaty, happeningi, próby tworzenia reprezentacji grup występujących w imię przestrzeni. Prowadzą one do otwarcia na dialog, gotowości do uczestnictwa we wprowadzaniu zmian³³.

W tym kontekście jest to przedsięwzięcie znacznie bardziej społeczne niż ekonomiczne, uwzględniające tożsamość miejsca oraz specyfikę miejscowej tradycji i dziedzictwa kulturowego³⁴.

Dzięki takim działaniom, wpływającym na przestrzeń miasta i otoczenie, zyskuje się możliwość stworzenia dogodnych warunków dla aktywizacji społecznej, przeciwstawiania się bierności, reagowania na potrzeby i problemy społeczne³⁵.

Każda znacząca decyzja dotycząca rewitalizacji starych osiedli robotniczych powinna być poprzedzona rzetelną, merytoryczną debatą specjalistów reprezentujących różne dziedziny: architektów, urbanistów, socjologów, ekologów, historyków, ekonomistów. Taki sposób gromadzenia opinii pozwoli na zapoznanie się z różnymi rozwiązaniami i dobór najbardziej optymalnego. Interdyscyplinarna wymiana myśli i doświadczeń winna doprowadzić do sformułowania odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące charakteru, zakresu oraz funkcjonalnego wymiaru planowanych przemian. Należą do nich takie oto kwestie:

- Z jakimi konkretnymi zadaniami w sferze społecznej, przestrzennej, ekologicznej i gospodarczej łączyć się powinien kompleksowy i interdyscyplinarny proces rewitalizacyjny?

³² Inicjatywa została dostrzeżona przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, które przekazało na realizację projektu 30 tys. zł.

³³ A. T r o j s z c z a k: *Nowe formy partycypacji społecznej...*, s. 191.

³⁴ S. K a c z m a r e k: *Tereny poprzemysłowe w miastach — problem czy wyzwanie?* W: *Przemiany struktury przestrzennej miast w sferze funkcjonalnej i społecznej*. Red. J. S ł o d c z y k. Opole 2004, s. 161.

³⁵ W. Ś l ę z a k - T a z b i r, M. T y r y b o n: *Krajobraz śląski. Społeczne aspekty rewitalizacji...*, s. 175–176.

- Jakiego typu działania mogą na nowo spoić i ożywić rozbite, marginalizowane społeczności?
- Co uczynić fundamentem zmian i kluczową siłą motywującą do tworzenia strategii przebudowy infrastruktury materialnej oraz zmiany mentalności i organizacji życia społecznego?
- Jaką drogę postępowania przyjąć, aby w zgodzie z potrzebami i wartościami danej społeczności oraz przy jej aktywnej partycypacji przygotować i realizować program rewitalizacyjny? Jak w tym kontekście zachować walory historyczne, unikatowość i lokalny koloryt tych obszarów?

Zwieńczony powodzeniem przebieg rewitalizacji zdegradowanych stref miejskich, których piękno przez lata zostało utracone, nie tylko stanowi nową wartość przestrzeni w wymiarze materialnym, ale przede wszystkim wpływa pozytywnie na relacje międzyludzkie oraz czyni lepszymi warunki życia mieszkańców. Stwarza również szanse wzmocnienia pozycji miast, których prestiż obniżył się z powodu załamania głównych gałęzi przemysłu, wykreowania ich nowego wizerunku z atrakcyjnymi skojarzeniami oraz wejścia na drogę budowania miejskiej tożsamości, pozbawionej piętna industrializacji. Kształtując nowy obraz tożsamości miast górnośląskich, należy oprzeć go w głównej mierze na potencjale endogenicznym, tkwiącym w wartościach i tradycyjnych znaczeniach wspólnej przestrzeni kulturowej.

The background of the page is a complex, abstract composition. It features a grayscale image of a globe, showing continents and oceans, which is partially obscured by a dense network of thin, dark, curved lines. These lines, resembling tangled threads or scratches, crisscross the entire page, creating a sense of global connectivity and complexity. The overall aesthetic is modern and intellectual.

Tożsamość w dobie globalizacji

Liliana Węgrzyn-Odzioba

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Wydział Politologii

Zakład Stosunków Międzynarodowych

Kształtowanie się tożsamości wielopoziomowej w państwach Europy Środkowej i Wschodniej po 1989 roku – zagadnienia teoretyczne

Abstract: Transformation of the socio-cultural realm in Central and Eastern Europe countries associated with the processes of globalization, as well as European integration, led to revitalize the debate on the dynamics and directions of changes of identity. Besides the categories associated with, so-called, “postmodern identity”, often questioning the very existence of identity as such, other issues have appeared which indicate multilevel identity, taking into account relationship between European, national and regional identity. On the margin of this debate another and new subplot emerged, which is related to migration from non-European cultures and the possibility of spreading and therefore shaping a new model of European identity.

Key words: identity, postmodern identity, multi-level identity, national identity, Central Europe

Procesy integracyjne na kontynencie europejskim po upadku „żelaznej kurtyny” wprowadziły region Europy Środkowej i Wschodniej¹ w nowy obszar dysku-

¹ W artykule w ramach pojęcia regionu Europy Środkowej i Wschodniej nacisk położono na sześć państw: Polskę, Słowację, Słowenię, Czechy, Węgry, Rumunię, Bułgarię.

sji o tożsamości. Dotychczasowy, często zafałszowany obraz państw jednolitych etnicznie w związku z promocją i rozwojem nowych w tym regionie form ochrony mniejszości narodowych, etnicznych czy językowych przyniósł odrodzenie i rozkwit tożsamości regionalnych i lokalnych. Skomplikowana mozaika narodowościowa na obszarze środkowoeuropejskim, silnie akcentowana jeszcze przed II wojną światową, na niemal pięćdziesiąt lat uległa „uśpieniu”. Państwa Europy Środkowej i Wschodniej, podobnie jak nieco wcześniej państwa Europy Zachodniej, zostały włączone w procesy globalizacji, które – według Stuarta Halla – w wymiarze kulturowym związane są, z jednej strony, z uniwersalizacją, z drugiej – z fragmentyzacją i multiplikacją tożsamości². Podjęcie w niniejszym artykule wątku związanego z możliwością poszerzenia dyskusji nad tożsamością o elementy nowych, wielopoziomowych tożsamości łączy się m.in. z postępującym procesem integracji, ze związanymi z nim migracjami oraz z pojawieniem się na obszarze państw Europy Środkowej i Wschodniej obcych kulturowo grup. Badania te wymagają interdyscyplinarnego ujęcia, które umożliwi uchwycenie kształtującego się dopiero, wciąż dynamicznego porządku.

Wprowadzenie państw regionu Europy Środkowej i Wschodniej w formułę nowej, tym razem suwerennie przyjętej wspólnotowości spowodowało konieczność odniesienia się do europejskiej tożsamości – najszerzej platformy integracji kulturowej w Europie. Z kolei procesy odradzania tożsamości regionalnych i lokalnych powodują w wielu państwach obawy dotyczące integralności oraz możliwości funkcjonowania w globalizującym się świecie. Przemiany struktur etnicznych w państwach Europy Zachodniej, związane z kolejnymi falami migrantów, oraz kryzys polityki integracyjnej realizowanej przez rządy zachodnioeuropejskie powodują³, iż w państwach regionu środkowoeuropejskiego dyskusje – zarówno naukowe, jak i publicystyczne – nacechowane są obawą co do możliwości adaptacji do zmieniającej się rzeczywistości etniczno-kulturowej. Dla Europy Środkowej i Wschodniej migranci stanowią dopiero co klarujące się zjawisko. Odsetek osób osiedlających się w tym regionie, starających się o azyl, kształcących się i jednocześnie pochodzących spoza europejskiego kręgu kulturowego jest stosunkowo niewielki, ale z roku na rok się powiększa⁴. Należy zatem

² R. S z w e d: *Tożsamość europejska versus tożsamość narodowa? Transformacja tożsamości zbiorowych w Unii Europejskiej*. W: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*. Red. E. H a l e s, T. K o n e c k i. Warszawa 2005, s. 311; S. H a l l: *Cultural Identity and Diaspora*. In: J. R u t h e r f o r d: *Identity: community, culture, difference*. London 1998.

³ Od 16 do 18 mln muzułmanów, którzy zamieszkują Europę Zachodnią, stanowi około 5% jej populacji. Ich obecność jest coraz wyraźniej widoczna, co stanowi efekt sposobu przestrzennego rozmieszczenia tej ludności. Muzułmanie w Europie zamieszkują bowiem niemal wyłącznie duże i średniej wielkości miasta, są natomiast nieobecni na europejskich terenach wiejskich. R.M. M a c h n i k o w s k i: *Muzułmanie w Europie – między integracją a radykalizacją*, z. 43. Centrum Europejskie Natolin, Warszawa 2010, s. 15.

⁴ Statystyki dotyczące migracji i populacji migrantów: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics/pl [data dostępu: 20 VI

zastanowić się nad możliwościami utrzymania równowagi i bezpieczeństwa w regionie w warunkach nowych doświadczeń zarówno z tożsamością wielopoziomową, jak i wpływem wielokulturowości związanej z pojawieniem się nowych grup kulturowych oraz tworzeniem się nowych modeli tożsamości. Mamy zatem do czynienia z dwoma spletającymi się układami: pierwszy dotyczy osi: tożsamość europejska – tożsamość narodowa – tożsamość regionalna / lokalna i ma charakter niejako wewnętrzny, skierowany do społeczeństw państw Europy Środkowej i Wschodniej, drugi – koncentruje się na tym, jak w konfrontacji z wcześniejszym modelem wygląda sytuacja osób pochodzących spoza europejskiego kręgu kulturowego w przypadku prób włączania się i adaptacji do warunków życia w europejskim obszarze kulturowym i konfrontacji z tożsamościami: europejską, narodową i regionalną / lokalną. Robert Szwed wprowadził w związku z tymi procesami następujące modele tożsamości: „model tożsamości wzajemnie wykluczających się”, „model tożsamości wielopoziomowej”, „model tożsamości mozaikowej”⁵.

Poziomy tożsamości: europejska – narodowa – regionalna

Pojęcie tożsamości⁶ do nauk społecznych wprowadził Erik Erikson w latach czterdziestych XX wieku, tym niemniej samo zjawisko było znane i budziło zainteresowanie już w starożytności⁷. Dotychczasowe ustalenia skłaniają do refleksji,

2013]. Warto zwrócić również uwagę na powolne włączanie się tego regionu w politykę solidarności związaną z przyjmowaniem migrantów. Dotychczas wprowadzono kilka programów. W warunkach wyboru Polska jest państwem niezwykle rzadko wybieranym. Dane Eurostatu wskazują również na najniższy w UE odsetek obcokrajowców, którzy stanowią 0,1 populacji Polski; w regionie niskie noty ma również Bułgaria (0,5%) i Słowacja (1,3%).

⁵ R. Szwed: *Tożsamość europejska...*, s. 301–344.

⁶ W niniejszym artykule skupiam się na zjawiskach związanych z tożsamością zbiorową / kolektywną, świadomie marginalizując kwestie związane z tożsamością jednostkową. W odniesieniu do omawianych zjawisk najbliższa jest mi definicja tożsamości kulturowej. Tożsamość kulturowa – stanowiąca pewien rodzaj tożsamości zbiorowej – jest związana historycznie i kulturowo z określonymi sposobami zachowania jednostki, nakierowana na zapewnienie zbiorowości istnienia, ciągłości gatunku i równowagi biopsychicznej. Na twórczość kulturową składają się zatem takie elementy, jak: dziedzictwo, wzory, wartości kultury, poziom społeczny, ekonomiczny i cywilizacyjny oraz charakter kontaktów, ich częstotliwość i intensywność z innymi kulturami. K. Kwak: *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*. Warszawa 1982, s. 76–82; *Słownik etnologiczny*. Red. Z. Staszak. Warszawa 1987, s. 352.

⁷ E.H. Erikson: *Identity. Youth and Crisis*. London 1968, s. 20–22; M. Mead: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa 2000, s. 145; *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Red. G.H. Mead, Ch.W. Morris. London 1962; E. Hałas, K.T. Konecki: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*. Warszawa 2005.

że tożsamość jest układem dynamicznym i otwartym, a jego analiza nie może ograniczać się do jednostronnego, monodyscyplinarnego ujęcia⁸. Współcześnie określa się tożsamość jako: płynną, eskapistyczną, tymczasową, proteuszową, rozmytą, podzieloną lub pluralistyczną⁹. Jest to wyraz analizy tożsamości w kategoriach ponowoczesnych. Trudno nie zgodzić się, że charakter i tempo zmian współczesnego świata nie pozwalają na utrwalanie czy replikowanie jednoznacznych, jednopoziomowych i czytelnych strategii budowania tożsamości. Procesualność, tymczasowość i względność są cechami charakterystycznymi tego zjawiska. Należy zatem zwrócić uwagę na to, że współczesne rozumienie europejskiej tożsamości charakteryzuje się wrażliwością na dynamikę przemian tożsamości związanej ze współczesnymi zmianami społecznymi.

Tożsamość może kształtować się zarówno w układzie horyzontalnym, jak i wertykalnym. Tożsamości mogą nadbudowywać się i nakładać na siebie (jak np. istniejące obok siebie tożsamość regionalna, tożsamość narodowa czy tożsamość europejska) lub uzupełniać opis jednostki (np. określając role społeczne przyjęte przez jednostkę i w tej płaszczyźnie przyjęte tożsamości). Istotna jest relacyjność procesu kształtowania tożsamości. W zależności od sytuacji akcentuje się ten typ tożsamości, który jest najbardziej wyrazisty w danym kontekście¹⁰.

W warunkach promocji tożsamości europejskiej zarysowuje się wyraźnie trójdzielna struktura, wskazująca na tożsamość europejską jako na najwyższy element kształtujący identyfikację, poniżej występują tożsamość narodowa oraz tożsamość regionalna / lokalna. Kształtowanie tożsamości jest związane z dwoma procesami. W pierwszym identyfikacje z mniejszymi zbiorowościami nie wykluczają identyfikacji z szerszym kręgiem społecznym. Taki układ Irena Machaj określiła jako procedurę koncentryczną, w której układy społeczne są ułożone horyzontalnie i mają niesprzeczne systemy aksjonormatywne. Drugi z procesów określiła jako procedurę promienistą związaną z wertykalnym układem tożsamości jednostki, uwzględniającym rozdzielność i niezależność obszarów identyfikacyjnych. Autorka zwróciła przy tym uwagę na potencjalnie konfliktogenny charakter tożsamości zbudowanej wertykalnie, zwłaszcza na poziomie identyfikacji jednostki, wskazując na możliwą „niezgodność wymiarów tożsamości społecznej jednostki”¹¹. Trudno zgodzić się w pełni z takim stanowiskiem, chociaż podjęty został tutaj istotny wątek. Nadbudowywanie tożsamości jest podstawową cechą

⁸ P. W a g n e r: *Identity and Selfhood as a Problematique*. In: *Identities: Time, Difference, and Boundaries*. Eds. H. F r i e s e, A. A s s m a n n. Universität Bielefeld Forschungsgruppe Historische Sinnbildung, Berghahn Books 2002, s. 35–37.

⁹ M. S t r a ś - R o m a n o w s k a: *Tożsamość w czasach dekonstrukcji*. W: *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*. Red. B. Z i m o ń - D u b o w n i k, M. G a m i a n - W i l k. Wrocław 2008, s. 19.

¹⁰ S. P. H u n t i n g t o n: *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*. Kraków 2007, s. 34.

¹¹ I. M a c h a j: *Spółeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*. Warszawa 2005, s. 60.

funkcjonowania tożsamości – zarówno na poziomie jednostki, jak i społeczeństwa. Zgadzać się na potencjalną, ale niekonieczną niezgodność wymiarów tożsamości, nie należy zapominać o tym, że tożsamości nie kształtują się równocześnie. Jest to proces, dzięki któremu dochodzi do rozpoznania, rozróżnienia i rozdzielenia poziomów tożsamości.

W tym kontekście można wyróżnić dwa podejścia: substancjalistyczne (esen-
cjalistyczne) i konstrukcjonistyczne. Podejście substancjalistyczne wskazuje na właściwości biologiczne, które decydują o tożsamości („więzy krwi”, język, wartości, religie, zwyczaje, historyczne terytorium, pamięć zbiorową). W skrajnej postaci to ujęcie proponuje określanie tożsamości narodowych w związku ze zwyczajami żywieniowymi, klimatem czy czynnikami geograficznymi, które mają determinować tożsamościowe cechy danego narodu¹². Tak ujmowana tożsamość ma charakter względnie stałej struktury. Naruszenie jej elementów dezintegruje ten system. Koncepcja konstruktywistyczna jest zaprzeczeniem poprzedniej – źródeł tożsamości poszukuje we wzajemnych oddziaływaniach jednostek w toku różnego rodzaju interakcji. Stąd wynika jej zmienność i płynność. Tożsamość jest ujmowana jako dynamiczny proces szeregu interakcji podmiotów w ten sposób kształtujących tożsamość. Koncepcja ta przyjmuje raczej formę spiralnego walca, w którym kolejne poziomy osiąga się poprzez dychotomicznie rozwiązywane problemy: z szeregu określeń wybierane są te opisujące i różnicujące, na tej podstawie dokonuje się selekcji i przypisania do określonych kategorii. Poziom drugi polega na porównywaniu istniejących już bytów i opisywaniu ich. Układ taki może pozostać względnie zamkniętą całością, ponieważ kolejny etap może być powrotem do pierwszego, wskutek redefinicji charakterystyk tożsamości¹³.

W kontekście procesów integracyjnych Robert Szwed wyróżnił prawdopodobne scenariusze transformacji tożsamości w ramach Unii Europejskiej:

- w Europie w dalszym ciągu dominować będą tożsamości narodowe;
- wraz z zacieśnianiem współpracy unijnej pojawi się nowy rodzaj tożsamości europejskiej, silniejszej niż tożsamość narodowa;
- tożsamość narodowa i europejska będą koegzystowały w równowadze, a wyraz temu daje dewiza „jedności w różnorodności”¹⁴.

Każdy z tych scenariuszy realizuje się w chwili obecnej; ostatni z nich dotyka również kwestii potencjalnego włączenia w katalog tego, co uznane za europejskie, elementów związanych z kulturami mniejszościowymi migrantów spoza Europy. Wyrazem tego jest chociażby dyskusja nad wejściem Turcji do Unii Europejskiej czy nad odniesieniami do coraz większej mniejszości muzułmańskiej w państwach Europy.

¹² R. S z w e d: *Konstruowanie tożsamości europejskiej*. W: *Dylematy tożsamości zbiorowych przyczynę do rozważań nad tożsamością ukraińską, polską i europejską*. Red. R. S z w e d. Lublin 2007, s. 161–163.

¹³ Ibidem, s. 319–321.

¹⁴ Ibidem, s. 335.

Tożsamość narodowa

Przez długi czas w literaturze przedmiotu problematyka tożsamości narodowej łączona była z regionem Europy Środkowo-Wschodniej. Wiązało się to z uznaniem, że tematyka ta rozwija się w takich państwach, które z przyczyn historyczno-politycznych muszą redefiniować swoje tożsamości¹⁵. Tymczasem nasilenie się ruchów autonomizacji regionalnej w Europie Zachodniej spowodowało renesans dyskusji na temat integralności narodów i statusu ruchów separatystyczno-autonomicznych. Na zagadnienia wewnątrz europejskie nałożyły się jeszcze procesy związane z tendencjami do integracji powiązanej z globalizacją. Problem identyfikacji stał się intensywny również w związku z migracjami do Europy ludności pozaeuropejskiej. Jak słusznie zauważył John Rex:

w tych okolicznościach stabilne dotąd w swych kulturowych strukturach narody są zmuszone do ciągłego ponawiania pytania, czy mają własną tożsamość, ponieważ pozostaje ona w stanie konfrontacji zarówno z siłami globalizacyjnymi, jak i migracjami. Nowy nacjonalizm jest w zasadniczej swej części generowany przez opór wobec tych sił¹⁶.

Autorzy pochodzący z różnych kręgów kultur politycznych odmiennie ujmują tematykę tożsamości narodowej. Stwierdzenie Manuela Castellsa, że „to państwo, a nie naród (definiowany zarówno kulturowo, jak i terytorialnie) stworzyło państwo narodowe w epoce nowoczesnej”, pozwala zauważyć, że takie spojrzenie na naród i państwo jest możliwe w odniesieniu do Europy Zachodniej. Dlatego Manuel Castells stwierdził dalej, że naród pod kontrolą państwa mógł rozpocząć budowę więzi społecznych i kulturowych. Odmienny chociażby w Europie Środkowo-Wschodniej proces budowania państwa na płaszczyźnie struktury narodowej powoduje, że dyskurs o tożsamości narodowej nabiera innego wymiaru. Według Floriana Znanieckiego:

Dziś grupie narodowej udało się opanować grupę państwową, tak jak niegdyś udawało się grupom religijnym, jak może wkrótce – za przykładem Rosji – uda się to grupie klasowej. To znaczy, że naród warunkuje skład państwa i korzysta z jego ustroju¹⁷.

Do tego tematu równie interesująco odniósł się Anthony Smith:

¹⁵ U. P i n t e r i é: *National and supranational identity in context of European Integration*. „Društvena istraživanja. Journal for General Social Issues”, Vol. 14, No. 3, (77), June 2005, s. 5; interesujące studium na temat powstawania państw w Europie w: J. H a b e r m a s: *Uwzględniając Innego*. Warszawa 2009, s. 113–118; A.D. S m i t h: *National Identity and European Union*. In: *The Question of Europe*. Eds. P. G o w a n, P. A n d e r s o n. London–New York 1997, s. 323–327.

¹⁶ Z. B o k s z a ń s k i: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa 2005, s. 103; za: J. R e x: *National Identity in the Democratic Multi-Cultural State*. „Sociological Research Online” 1996, No. 2(1), s. 2.

¹⁷ F. Z n a n i e c k i: *Socjologia wychowania*. T. 1: *Wychowujące społeczeństwo*. Warszawa 1973, s. 399.

Zachodni model narodu podkreślał centralne znaczenie narodowego terytorium, czyli ojczyzny, wspólnego systemu praw i instytucji, równości wobec prawa obywateli we wspólnocie politycznej oraz znaczenie kultury politycznej, wiążącej obywateli. Model wschodni, przeciwnie, był bardziej skupiony na pochodzeniu etnicznym i więzach kulturowych. Poza genealogiami eksponował elementy folkloru, a wtedy gdy było to niezbędne, wskazywał na możliwość aktywizacji zbiorowości poprzez powrót do rodzimej kultury ludowej – języka, obyczajów, religii, rytuałów, odkrywanych przez intelektualistów, takich jak filologowie, historycy, folklorysty, etnografowie i leksykografowie¹⁸.

Nie należy zatem zapominać, że formowanie tożsamości – przebiegające w odmiennych warunkach – trzeba rozpatrywać właśnie z uwzględnieniem specyfiki i charakteru procesów powstawania współczesnych form politycznych. Dla tożsamości narodowej ma to znaczenie wiodące, ponieważ określa, na jakiej płaszczyźnie zachodzą procesy budowania tożsamości. Można podjąć próbę wskazania, że w sytuacji, gdy proces budowania tożsamości ma swoje źródła wewnętrzne, subiektywne, trudniejszy wydaje się proces zmian, jeśli skryzalizowana jest struktura narodu. Czynniki obiektywne, zewnętrzne, jakkolwiek dające twarde podstawy budowania tożsamości, mogą pomóc w budowaniu tożsamości narodów powstających lub nieposiadających państwowości, ale w sytuacji zagrożenia utrata artefaktów kulturowych może wyzwolić przemiany w tożsamości oraz labilność postaw.

Odmienna koncepcja Antoniny Kłoskowskiej opiera się na dwu filarach: koncepcji kultury narodowej oraz tożsamości jednostkowej. Autorka stwierdziła:

Zgodnie ze swoim teoretycznym źródłem pojęcie tożsamości określa refleksyjny stosunek podmiotu wobec samego siebie; tożsamość narodowa zbiorowości narodowej to jej zbiorowa samowiedza, jej samookreślenie, tworzenie obrazu własnego i cała zawartość, treść samowiedzy, a nie z zewnątrz konstruowany obraz charakteru narodu¹⁹.

Posiadana przez jednostkę wiedza historyczna oraz jej wartościujące i emocjonalne ustosunkowanie się do niej wyznaczają zatem zakres rozumienia tego pojęcia.

Tożsamość wielopoziomowa w badaniach opinii publicznej

Na tym tle warto zwrócić uwagę na badania dotyczące tożsamości i w ich kontekście poczynić odniesienia do tożsamości narodowej. W świetle przemian

¹⁸ Z. Bokszanski: *Tożsamości zbiorowe...*, s. 117–118; za: A.D. Smith: *National Identity and the Idea of European Unity*. „International Affairs” 1992, Vol. 68, No. 1, s. 61; por. R. Brubaker: *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*. Warszawa–Kraków 1998, s. 43–44; K. Szczęsny: *Integracja Europejska. Cywilizacja i polityka*. Kraków 2003, s. 69–70.

¹⁹ A. Kłosowska: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996, s. 99.

współczesnego świata obserwuje się dualizm w zmianach tożsamościowych. Dla jednych dochodzi współcześnie do erozji wartości związanych z państwem narodowym i tożsamości narodowej na rzecz bardziej uniwersalnych rozwiązań, z kolei według innych następuje renesans tożsamości narodowej. Pippa Norris analizowała samookreślenia ludzi w kategoriach tożsamości terytorialnych. Badaczka na podstawie zgromadzonych danych zakwestionowała hipotezę, że procesy globalizacyjne powodują powstanie kosmopolityzmu rozumianego jako bycie obywatelem świata. Tylko 15% badanych wykazywało bliskość ze swoim kontynentem lub ze światem jako swoją pierwotną tożsamością. Około 38% uczestników badań za pierwotne źródło tożsamości terytorialnej uważa swój naród. Aż 47% respondentów wskazywało, że pierwotną tożsamością terytorialną jest dla nich tożsamość lokalna / regionalna, natomiast 20% wskazywało ten typ tożsamości jako jedyny²⁰ (tabela 1).

Tabela 1

Podstawowe rodzaje tożsamości terytorialnej w Europie (w %)

Region Europy	Tożsamość kosmopolityczna	Tożsamość narodowa	Tożsamość lokalna / regionalna
Europa Północna	11	35	53
Europa Północno-Zachodnia	13	25	62
Europa Południowo-Zachodnia	13	23	64
Europa Wschodnia	8	34	58

Źródło: P. Norris: *Global governance and cosmopolitan citizens*. In: *Governance in Globalizing World*. Eds. J.S. Nye, J.D. Donahue. Washington, DC: Brookings Institution, 2000, s. 163.

W ramach Europy odsetek badanych uznających tożsamość narodową jako podstawową najwyższy jest w Europie Północnej i Wschodniej – wynosi odpowiednio 35% i 34%. Wyraźny natomiast jest odsetek osób deklarujących jako pierwszą tożsamość regionalną. Stanowi to interesujący problem badawczy. Zasadniczo odnosi się on do wcześniejszych konkluzji związanych z tożsamością społeczną, w których zwracano uwagę na znaczenie bliższych związków w ramach grup społecznych. Trudno jednak nie zauważyć, że tożsamość narodowa pozostaje ważnym wyznacznikiem identyfikacji jednostek. Przywiązanie ludzi do ich przestrzennego i kulturowego środowiska jest na tyle duże, że nie należy się spodziewać – pomimo procesów integracyjnych – nagłych zmian.

Ewa Polak w swojej pracy *Integracja i dezintegracja* jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych wyodrębniła – po przeanalizowaniu poglądów czołowych naukowców zajmujących się problematyką kultury – podstawowe wątki związane z procesami współistnienia i współzależności między od-

²⁰ P. Norris: *Global governance and cosmopolitan citizens*. In: *Governance in Globalizing World*. Eds. J.S. Nye, J.D. Donahue. Washington, DC: Brookings Institution 2000, s. 161–177.

rębnymi kręgami kulturowymi²¹. Zestawienie to – obok wcześniejszych konkluzji związanych z katalogami wartości europejskich oraz intuicyjnym nawet oglądem świata – może powodować wrażenie dysharmonii. Tym niemniej zarówno w wymiarze ogólnoludzkim, jak i lokalnie europejskim zwraca uwagę wątek wyodrębniany niegdyś przez starożytnych – istnienia wartości uznawanych za europejskie w konfrontacji ze światem postrzeganym jako pozaeuropejski. Pomimo wyraźnego synkretyzmu kulturowego związanego współcześnie z procesami globalizacji warto zwrócić uwagę na cechy, jakie również obecnie wskazują Europejczycy jako im bliskie²². Widać to szczególnie w badaniach przeprowadzanych przez ośrodki badania opinii publicznej. Wiosną 1997 roku badani wskazywali trzy kategorie identyfikacji: narodową i europejską – 40%, europejską i narodową – 6%, tylko europejską – 5%. Identyfikację tylko narodową wskazywało 45% respondentów²³. Można zatem uznać, choć akurat w przytoczonym badaniu nie pojawiło się pytanie o tożsamość lokalną, że tożsamość przybiera trzy różne poziomy: lokalny, narodowy i supranarodowy²⁴. Na poziomie narodowym występują liczne konflikty pomiędzy tożsamościami regionalnymi a narodowymi, nasilające się wówczas, gdy próbuje się je pogodzić lub zaproponować supranarodową tożsamość europejską²⁵. Proces integracji europejskiej spowodował rozwój dwóch głównych typów tożsamości: supranarodowej (europejskiej) w związku z transferem uprawnień politycznych z państwa narodowego na instytucje unijne oraz subnarodowej (regionalnej) budowanej według procesów regionalizacyjnych. Zachodzący proces integracji ma swój kierunek w górę i w dół. Tożsamość europejska jako supranarodowa jest budowana w odniesieniu do czynnika zewnętrznego, jaki stanowi środowisko międzynarodowe. Oczywiście, jest ona jeszcze – jak pokazują badania – słabo uformowana. Według Marka Cichockiego koncepcje jednolitej tożsamości europejskiej pojawiały i pojawiają się w chwilach zagrożenia, toteż bardzo duży wydźwięk ma dyskusja o przystąpieniu Turcji do UE²⁶. Również w kontekście europejskiej tożsamości kulturowej interesujące

²¹ Autorka odwołała się do prac: A.L. K r o e b e r: *Istota kultury*. Warszawa 1989, s. 26, 308; A. T o y n b e e: *Cywilizacja w czasie próby*. Warszawa 1991, s. 8; M. C z e r w i ŋ s k i: *Profile kultury*. Warszawa 1978, s. 42; *Plemienna planeta. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim*. „Polityka” 1999, nr 4; F. Z n a n i e c k i: *Współczesne narody*. Warszawa 1990, s. 64.

²² W szerszym kontekście poddano szczegółowym badaniom społeczeństwa europejskie. Praca Henryka Domańskiego nie zawiera bezpośrednich przełożeń do omawianego tutaj tematu, tym niemniej znajdują się tam odniesienia, które mogą wskazywać na takie wartości, jak wolność czy indywidualizm. H. D o m a ŋ s k i: *Spółczesne społeczeństwa europejskie. Stratyfikacja i systemy wartości*. Warszawa 2009.

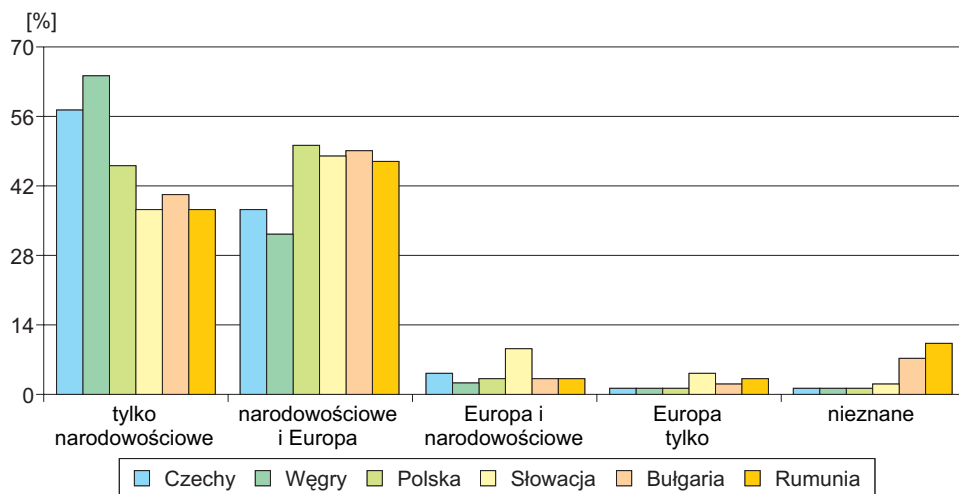
²³ S. P a n e b i a n c o: *European Citizenship and European Identity: From Treaty Provisions Public Opinion Attitudes*. In: *Who are the Europeans Now?* Ed. E. M o x o n - B r o w n e. Ashgate Publishing Ltd. 2004, s. 18–28.

²⁴ Ibidem, s. 30; por. *Understanding European Integration: History, Culture, and Politics of Identity*. Ed. R. P a v a n a n t h i V e m b u l u. Aakar Books 2003, s. 41–42.

²⁵ R. D u d a: *Sąsiedzi. Tożsamość narodowa w wielokulturowej Europie*. W: *Narody w Europie. Tożsamość i wzajemne postrzeganie*. Red. L. Z i e l i ŋ s k i, M. C h a m o t. Bydgoszcz 2007, s. 83.

²⁶ M.A. C i c h o c k i: *Naród Europejczyków*. „Wprost”, 11 lipca 2006.

jest zestawienie z 2000 roku. Wyniki dla całej ówczesnej Unii Europejskiej świadczą o braku poczucia wspólnoty i europejskiej tożsamości kulturowej w przypadku 49% ankietowanych. Istnienie takiej tożsamości odczuwa 38% badanych. Istnieje jednak duże zróżnicowanie między poszczególnymi państwami członkowskimi. I tak, Grecy (49%), Portugalczycy (47%), Niemcy (43%) i Włosi (42%) najczęściej wskazywali na istnienie europejskiej tożsamości kulturowej, podczas gdy najniższy odsetek wskazujących na brak takiej tożsamości odnotowano w Finlandii (65%), Francji i Danii (po 59%)²⁷. Inne wyniki uzyskano, gdy analizie zostało poddane poczucie tożsamości europejskiej i narodowej. Spośród 15 społeczeństw – traktowanych łącznie – ówczesnej Unii Europejskiej 4% respondentów wskazało tożsamość europejską jako jedyną, 6% – tożsamość europejską i narodową, 42% – tożsamość narodową i europejską, 45% – wyłącznie na tożsamość narodową. Najwyższy odsetek odpowiedzi związanych z tożsamością tylko europejską odnotowano w przypadku 20% mieszkańców Luksemburga. Najniższy – wynoszący 1% – poziom identyfikacji europejskiej stwierdzono w Holandii, Grecji i Finlandii²⁸. W 2004 roku przeprowadzone zostały badania dla sześciu państw Europy Środkowej i Wschodniej. Na pytanie dotyczące przewidywanego poczucia tożsamości w najbliższej przyszłości (wykres 1.) większość badanych wskazywała tożsamość narodową jako podstawową. Odsetek wskazań na tożsamość europejską jako podstawową wynosił zbiorczo poniżej 5%.



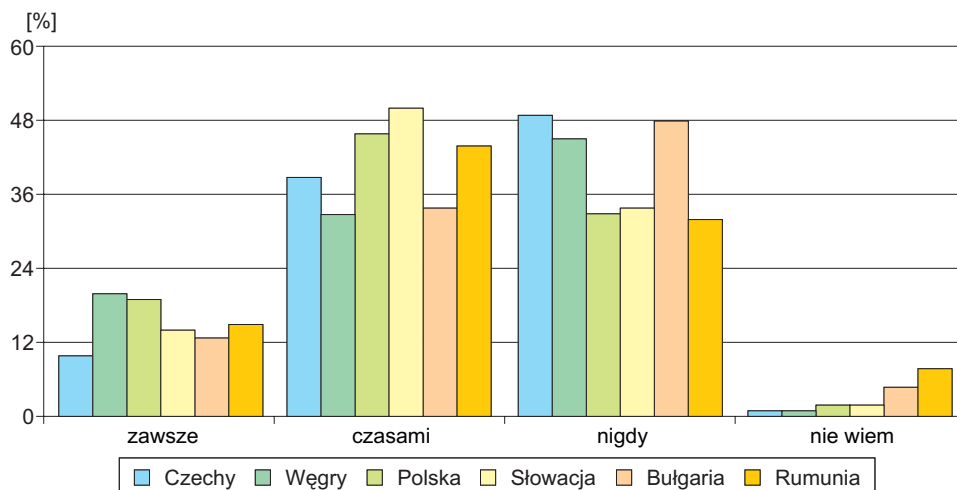
Wykres 1. Przewidywane – w najbliższej przyszłości – poczucie tożsamości

Źródło: Eurobarometer. http://ec.europa.eu/public_opinion/cf/showchart_column.cfm?keyID=266&nationID=27,17,22,24,29,26,&startdate=2004.10&enddate=2010.06,29.06.13

²⁷ Co myślą o sobie Europejczycy. W świetle badań opinii publicznej. „Wspólnoty Europejskie” 2000, s. 11.

²⁸ Ibidem, s. 13.

badania, w których wzięli udział respondenci z tych samych sześciu państw, przeprowadzono w 2005 roku. Na pytanie dotyczące myślenia o sobie jako o Europejczyku (wykres 2.) wynik potwierdzający, że okresowo tego typu tożsamość jest wskazywana, dotyczył niemal 50% Polaków i Słowaków.



Wykres 2. Myślenie o sobie jako o Europejczyku

Źródło: Eurobarometer. http://ec.europa.eu/public_opinion/cf/showchart_column.cfm?keyID=265&nationID=27,17,22,24,29,26,&startdate=2005.10&enddate=2006.09#fcExportDiv, 29.06.13

Robert Szwed wskazał na istnienie możliwych modeli tożsamości zbiorowych w procesie integracji europejskiej:

- model tożsamości wzajemnie wykluczających się (Polak lub Europejczyk),
- tożsamość wielopoziomowa (Polak i Europejczyk),
- tożsamość mozaikowa (ani Polak, ani Europejczyk)²⁹.

Ostatni z tych modeli można odnieść nie tylko do odrzucających tak sformułowaną tożsamość Europejczyków, ale również do migrantów spoza europejskiego kręgu kulturowego.

Skutki funkcjonowania modeli tożsamości wielopoziomowej

Według koncepcji Kobeny Mercer tożsamość formuje się tylko w sytuacji kryzysowej, kiedy granice kulturowe, w jakich określają się ludzie, są zagrożone czy naruszane, a takie sytuacje zdarzają się wówczas, gdy zagrożone są np. byt i bez-

²⁹ R. S z w e d: *Tożsamość europejska...*, s. 337.

pieczeństwo ekonomiczne. Badaczka wyodrębniła istotne dla tematu zagadnienie, chociaż trudno się z nią zgodzić³⁰. Niewątpliwie sytuacje zagrożenia powodują konsolidację wobec najistotniejszych wartości czy treści tak, aby zapewnić im przetrwanie, ale trudno zaakceptować formułę, w której brak zagrożenia jako czynnika wyzwalającego tożsamość powoduje, że nie występują żadne identyfikacje. Jak pokazują badania empiryczne, w sytuacjach zagrożenia dochodzi częściej do redefiniowania tożsamości, ukrywania prawdziwych tożsamości bądź całkowitej zmiany tożsamości niż do nieutożsamiania się z nikim i niczym³¹. W tej sytuacji mamy do czynienia – nawiązując do prac Jamesa E. Marcii – ze statusem dyfuzyjnym, określanym jako aspołeczny. W kontekście europejskiej tożsamości niewątpliwie można zaryzykować stwierdzenie, że budowana obecnie tożsamość w ramach Unii Europejskiej jest niejako tożsamością obłądzonej twierdzy, również w odniesieniu do tożsamości jednostkowej. Systematycznie podejmowane są próby ograniczania napływu imigrantów przy jednoczesnej akceptacji i aprobacie dla wewnętrznych migracji czy opóźnianiu akcesji Turcji, co świadczy o pewnej konsolidacji. Jednak nie można oprzeć się wrażeniu, że europejska tożsamość to nie tylko Unia Europejska, chociaż takie zawężenie niewątpliwie ułatwiałoby analizę. Zagrożenie czy zderzenie tożsamości powinno prowadzić do odpowiedzi. Transponując politologiczną teorię adaptacji Ziemowita Jacka Pietrasia, należy oczekiwać raczej adaptacji kreatywnej niż aktywnej, również na płaszczyźnie tożsamości indywidualnych³².

Interesujące z punktu widzenia niniejszych rozważań jest to, w jaki sposób tożsamość się tworzy i zmienia. Procesy te pokazują, jak jednostka podejmuje lub odrzuca działania mające na celu zapewnienie jej integralności psychospołecznej.

Koncepcja Michaela Berzonsky'ego, ujmująca zagadnienie tożsamości w kontekście strategii rozwiązywania problemów, również ma interesujące implikacje dla analizy zagadnienia tożsamości. Model ten charakteryzuje identyfikacje jako dynamiczny proces podejmowania decyzji. Na tym tle rysują się trzy style / modele tożsamości:

- informacyjny,
- normatywny,
- dyfuzyjno-unikający.

Autor wychodząc z założenia, że jednostki aktywnie reagują i podejmują działania związane ze zmianami w otaczającej je rzeczywistości, odniósł się do poziomów ich aktywności. Informacyjny styl tożsamości jest najbardziej adapta-

³⁰ C. Shore: *Ethnicity, Xenophobia and the Boundaries of Europe*. In: *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict: Understanding Ethnicities in Conflict*. Eds. T. Allen, J. Eade. Martinus, 1999, s. 54.

³¹ Por. M. Melchior: *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni na „aryjskich papierach”*. Analiza doświadczenia biograficznego. Warszawa 2004.

³² Z.J. Pietraś: *Teoria adaptacji politycznej państwa*. W: *Adaptacja wartości europejskich w państwach islamu*. Red. A. Ziętek, K. Stachurska. Lublin 2004, s. 11–12.

cyjny. Jednostkę cechuje duże zaangażowanie i aktywność poznawcza. Podejmuje ona świadome działania mające na celu optymalizację strategii budowy tożsamości i efektywnie odpowiada na wyzwania społeczne. Normatywny styl tożsamości łączy się z biernym naśladowaniem i oporem wobec zmian. Adaptacyjność takiej jednostki jest ograniczona. Skupia się ona na rytualizowaniu tego, co już osiągnęła. Styl dyfuzyjno-unikający wiąże się z labilną tożsamością jednostki, której działania mają charakter chaotyczny, niestabilny. Jej adaptacyjność tożsamościowa również jest ograniczona i raczej wymuszana, niż świadomie wybierana. Koncepcja Michaela Berzonsky'ego wydaje się szczególnie użyteczna dla analizy tożsamości w kontekście przemian społeczno-kulturowych. Model ten może być wykorzystany w rozważaniach dotyczących procesów związanych z kształtowaniem tożsamości kulturowej, w tym kontekście – europejskiej tożsamości kulturowej³³.

Modele te nie wyczerpują możliwości opisu funkcjonowania tożsamości. Mają one charakter eksplanacyjny. Wskazane zostały tutaj elementy wpływające na kształtowanie tożsamości w tradycyjnym ujęciu. Niemniej jednak można zaobserwować świadomość badaczy dotyczącą zmieniających się warunków i prób tworzenia nowych horyzontów dla zrozumienia fenomenu tożsamości. Podkreślanie znaczenia badania dynamiki przemian tożsamości i strategii adaptacyjnych należy uznać za uznanie identyfikacji jednostkowej jako jednego z elementów struktury tożsamościowej. Takie ujęcie wskazujące na funkcje adaptacyjne tożsamości pozwala na – obok porządkowania obrazu świata – rozumienie jego zdarzeń z osobistej perspektywy. Utrwalona tożsamość ułatwia podejmowanie decyzji i dokonywanie wyborów nawet w sytuacjach zagrożenia, ponieważ istnieją trwałe punkty odniesienia.

W związku z ogromnym zasięgiem migracji problematyka tożsamości nabiera nowego znaczenia. Konieczność adaptacji do nowych warunków – z jednej strony, z drugiej zaś – siła własnych korzeni kulturowych niosą (zwłaszcza w przypadku osób pochodzących z odmiennych kręgów kulturowych) niepokój, frustrację i cierpienie. Drugie pokolenie stopniowo przyjmuje nowe wzory, stając wobec konfliktu wartości i kryzysu tożsamości. Konflikt kulturowy między generacjami imigrantów stanowi przejaw załamania się ciągłości przekazu wartości kulturowych, zwłaszcza gdy kultura rodzinna jest bardzo odmienna od dominującej kultury kraju imigracji. Równowaga poznawcza jednostki zostaje zachwiana, jeśli wartości, które nadają sens jej istnieniu, nie pozwalają jej na adaptację do środowiska. W normalnych warunkach kultura zapewnia taką zgodność. W warunkach szybkich i gwałtownych zmian kulturowych zgodność ta zanika lub zostaje zakłócona, a to prowadzi do kryzysu tożsamości³⁴.

³³ L. Re w: *Adolescent Health: A Multidisciplinary Approach to Theory, Research, and Intervention*. SAGE 2004, s. 117–119.

³⁴ H. Malewska-Peyre: *Ja wśród swoich i obcych*. W: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre: *Tożsamość a odmiennność kulturowa*. Warszawa 1992, s. 16–43.

Mając na uwadze te konkluzje oraz świadomość istnienia typów idealnych, można wyróżnić następujące typy tożsamości kulturowych:

- silna identyfikacja z dwiema kulturami (bikulturalizm, człowiek pogranicza);
- silna identyfikacja z dominującą kulturą (akomodacja, tożsamość negatywna do socjalizacji rodzinnej);
- silna identyfikacja z etniczną grupą mniejszościową (odbudowanie tożsamości);
- brak identyfikacji z którąkolwiek z grup (marginalizacja)³⁵.

W kontekście kształtowania tożsamości na szczeblu ponadnarodowym wskazać należy, że obecnie tożsamość kształtuje się nie tyle w „konfrontacji poziomej” jako wynik porównania z tożsamością innych narodów, ale w „konfrontacji pionowej” jako skutek poszukiwań szerszych uniwersów kulturowych³⁶.

W literaturze podejmowane są najczęściej wątki związane z sytuacją grup mniejszościowych oraz kwestie dotyczące formowania się tożsamości w odpowiedzi na negatywne uwarunkowanie kulturowo-społeczne. Etapy kształtowania się tożsamości mogą zostać uzupełnione o modele związane z polityką prowadzoną przez państwa w stosunku do grup mniejszościowych.

Model totalnego wykluczenia związany jest z pozbawieniem osób i grup innych etnicznie wszelkich praw, aż do fizycznego wyrzucenia ich poza nawias życia społecznego. Jest to sytuacja skrajna, zwykle spowodowana konfliktem, często nawet zbrojnym. Taki przypadek silnie mobilizuje do kształtowania się tożsamości kulturowej i sprzyja podkreślaniu granic i odmienności.

Model częściowego lub segmentowego wykluczenia ogranicza przedstawicielom kultur mniejszościowych – z wyjątkiem osób postrzeganych jako jednostki szczególnie wartościowe dla grupy większościowej (np. wybitni sportowcy, naukowcy) – swobodę wyrażania i działania. W takiej sytuacji kształtowanie tożsamości w grupie mniejszościowej przybiera formę oporu, jedyne go możliwego sposobu manifestowania swojej odrębności. Również grupa dominująca podejmuje działania aktywizujące i mobilizuje swych członków do reakcji.

W modelu homogeniczności dochodzi do włączania grup mniejszościowych poprzez asymilację do głównego nurtu kulturowego. Proces ten zwykle jest obustronny wieloma nakazami związanymi z upewnianiem się, że przedstawiciele grupy mniejszościowej spełniają „standardy” kulturowe grupy dominującej. W procesie budowy tożsamości kulturowej osoby asymilujące się mogą mieć syndrom „tułacza społecznego” – osoby niezakotwiczonej w żadnej tożsamości do

³⁵ J. Nikitorowicz: *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*. Białystok 1995, s. 83–84.

³⁶ Por. E. Jantoń-Drozdowska: *Integracja gospodarcza Europy w aspekcie tożsamości europejskiej*. W: *Oblicza europejskiej tożsamości*. Red. R. Suchocka. Poznań 2001, s. 43; J. Such: *Tożsamość narodowa a tożsamość europejska*. W: *Przezwyciężanie barier w integrującej się Europie*. Red. Z. Drozdowicz, Z.W. Puślecki. Poznań 2000, s. 96.

końca i niemającej pozytywnego wsparcia żadnej z grup. Na tej płaszczyźnie może również dojść do formowania się gett kulturowych.

Model zróżnicowania kulturowego polega na takim włączaniu członków grup mniejszościowych do dominujących, aby zachowane zostały różnice kulturowe. Tożsamość kulturowa uformowana w takich warunkach może swobodnie być wyrażana, ale jednocześnie należy brać pod uwagę możliwość transkulturacji lub innych strategii związanych z kontaktem w ramach dwóch lub więcej systemów wartości³⁷.

Wnioski

Tożsamość w środowisku wielokulturowym poddawana jest wielopłaszczyznowemu „bombardowaniu” zarówno jeśli chodzi o wpływ środowiskowy, jak i jednostkowe, indywidualne reakcje na otaczającą zmianę. Konfrontacja różnych tożsamości w przypadku dojrzałych i ustabilizowanych podmiotów może przynieść wzrost znaczenia działań opartych na współpracy i uznaniu dla różnorodności. Zgoda na wielopoziomą strukturę tożsamości spowodowana jest wzrostem zachowań akceptujących odmienność innych podmiotów. Płynność w przechodzeniu od jednej tożsamości do drugiej (np. w przechodzeniu między poziomami identyfikacji) świadczy o świadomych wyborach danej jednostki. Na płaszczyźnie zwłaszcza tożsamości kolektywnych pożądane jest, aby tak właśnie przebiegały procesy formowania się nowych tożsamości.

Nie należy jednak zapominać o negatywnych następstwach funkcjonowania obok siebie wielu tożsamości. Wielopoziomowa internalizacja może, ale nie musi powodować wewnętrzne napięcia, może sprawiać trudności z określaniem i nazywaniem siebie, może również powodować zaburzenia i napięcia w postrzeganiu samego siebie. Zarówno na poziomie jednostki, jak i podmiotów zbiorowych taka rozbieżność może osłabiać poczucie bezpieczeństwa, powodować alienację lub agresję, a tym samym może generować negatywne skutki dla bezpieczeństwa na poziomie regionu, państwa i Europy.

³⁷ L. S z c z e g ó ł a: *Tożsamość narodowa, etnonacjonalizm w perspektywie globalizacji*. W: *Oblicza europejskiej tożsamości...*, s. 22.

Halina Szymańska

Akademia Ignatianum w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Globalizacja a zagubione poczucie tożsamości i dziedzictwo kulturowe

Abstract: More and more people, especially young have problems with indentifying themselves and cultural heritage. The ethnology examines the mechanisms of culture, globalisation processes and cultural heritage. The purpose of this article is describing the relation between culture globalisation and consumerism as well as identity crisis. Efforts have been taken based on the literature and own considerations that propagation of consumer life style in global media culture contributes to the spread of addition, depression and aggression and at the same time forgetting about the cultural heritage and lost of the sense of identity.

Key words: cultural heritage, globalisation, identity, consumerism

Celem niniejszych rozważań jest próba odpowiedzi na pytania: Czym właściwie jest zjawisko globalizacji w odniesieniu do człowieka? Jak wpływa na załamanie się znaczenia kulturowego dziedzictwa oraz poczucia tożsamości – jednostkowej i osobowej, narodowej i społecznej, religijnej i wspólnotowej? Najpierw przeanalizuję relacje między tożsamością i kulturą. Dokonam rozróżnienia pojęcia tożsamości oraz poczucia tożsamości. Postaram się uzasadnić tezę o kształtowaniu tożsamości przez kulturę, opierając się na rozważaniach wybranych badaczy kultury i Jana Pawła II. Opiszę zależność globalizacji, konsumizmu i zatracania kulturowego dziedzictwa w kontekście społecznym.

Przybliżając te zagadnienia, w sposób krytyczny i analityczny spojrzę na konsekwencje zjawiska globalizacji – przede wszystkim na problemy młodych ludzi z określeniem własnej tożsamości, przejawiające się pustką egzystencjalną, na-

łogami, depresją, agresją, autoagresją i niezdolnością do trwałych więzi. Podejmę się próby identyfikowania procesów globalizacji i mechanizmów wynikających z poczucia tożsamości, stanowiących zagrożenie dla integralnego rozwoju i zdrowia. Pokażę, na czym polega redukowanie podmiotu osobowego do przedmiotu konsumpcji w przestrzeni globalnej kultury. Mając na uwadze, iż etnologia zajmuje się kulturą i człowiekiem jako istotą społeczną, zamierzam wykazać wpływ globalizacji kultury medialnej na propagowanie konsumpcyjnego stylu życia w wymiarze społecznym.

Widzenie relacji tożsamości i kultury

Problematyka tożsamości stanowi przedmiot zainteresowania przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych od połowy XX wieku. Anthony Giddens jako konstytutywne elementy tożsamości wymienia: nazwę indywidualną (imię i nazwisko), wygląd, lokalizację w przestrzeni, miejscu zamieszkania, lokalizację w czasie oraz w historycznym, genealogicznym łańcuchu pokoleń. Zauważa jednocześnie zmiany w podejściu do zagadnienia tożsamości w społeczeństwach nowoczesnych:

Wraz ze słabnącym oddziaływaniem tradycji i rosnącym udziałem dialektycznego współoddziaływania globalności i lokalności w rekonstruowaniu życia codziennego, jednostki są zmuszone dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnorodnych opcji¹.

Elżbieta Stojanowska wyjaśnia:

Tożsamość osoby ma charakter nie tylko jednostkowy, lecz także społeczny (wspólnotowy, relacyjny) i wówczas zidentyfikowanie siebie w konkretnej roli społecznej jest bardziej złożone².

Próbę uporządkowania problematyki tożsamości podejmuje Tomasz Grzegorek:

Tożsamość jest czymś różnym od poczucia tożsamości. Powiedzenie, iż ktoś ma swoją tożsamość, nie niesie żadnej informacji, podobnie jak nie zawierają jej stwierdzenia, że ów ktoś ma pewną biografię, jakieś właściwości, ewentualnie, że jest jakimś Ja³.

¹ A. G i d d e n s: *Nowoczesność i tożsamość*. Warszawa 2006, s. 9.

² E. S t o j a n o w s k a: *Tożsamościowe funkcje autoprezentacji*. W: E a d e m: *Autoprezentacja dzieci i dorosłych. Temperamentalne, tożsamościowe oraz środowiskowe uwarunkowania*. Warszawa 2010, s. 13.

³ T. G r z e g o r e k: *Tożsamość a poczucie tożsamości. Próba uporządkowania problematyki*. W: *Tożsamość człowieka*. Red. A. G a ł d o w a. Kraków 2000, s. 70.

Poczucie tożsamości określa się powszechnie jako identyfikowanie siebie, swoich doświadczeń, uczuć, przekonań, potrzeb, możliwości, umiejętności, relacji i więzi, ale także jako zarówno pamiętanie, jak i zapominanie autobiografii i wydarzeń.

Studium antropologiczne *Osoba i czyn*⁴ Karola Wojtyły zawiera opis personalistycznej wizji człowieka, o którego poczuciu tożsamości osobowej stanowi odniesienie do siebie samego, a o poczuciu tożsamości społecznej i wspólnotowej – odniesienia do innych osób i grup. Autor analizuje właściwości człowieka jako świadomego i wolnego podmiotu osobowego, zdolnego do poczucia własnej tożsamości oraz do określenia kierunku i sposobu działania we wspólnocie i w grupie społecznej. Jan Paweł II zwracał szczególną uwagę na kształtowanie tożsamości kulturowej.

Tożsamość kulturowa jest pojęciem dynamicznym i krytycznym: jest procesem, w którym w chwili obecnej odtwarza się dziedzictwo przeszłości i rzutuje je na przyszłość, aby mogło być przyswojone przez nowe pokolenia. W ten sposób zapewnia się tożsamość i postęp grupy społecznej⁵.

Proces tworzenia tożsamości kulturowej ma związek z postępem i rozwojem społeczeństwa.

Znaczenie ma relacja między kulturą, tożsamością jednostki a tożsamością społeczną, „związaną z przynależnością do danej grupy, [...] uwarunkowaną przez tę grupę i przynależność do niej”⁶. Hanna Mamzer tożsamość kulturową uznaje za „wyższe stadium rozwoju tożsamości jednostkowej”, polegające na uwolnieniu się od tych społecznych uwarunkowań oraz autorefleksyjnym tworzeniu i konstruowaniu.

W tym sensie proces budowania tożsamości jest procesem autonomizacji w stosunku do tego, co proponuje grupa społeczna, do jej definicji nadawanych własnym członkom⁷.

Jan Paweł II określił kulturę jako „właściwy sposób istnienia i bytowania”. Zwracał szczególną uwagę na zachowanie właściwych proporcji między „byciem” a „posiadaniem” w wymiarze społecznym⁸. Podkreślał ogromną rolę środowiska społecznego i kultury zewnętrznej w kształtowaniu poczucia tożsamości i rozwijaniu wewnętrznej kultury osoby poprzez rozbudzanie jej talentów i wykorzystywanie zdolności zgodnie z integralną wizją człowieka.

⁴ K. Wojtyła: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*. Lublin 2002.

⁵ Jan Paweł II: *We wspólnym wysiłku tworzenia nowego społeczeństwa*. W: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkuła. Lublin–Rzym 1988, s. 361. Idem: *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005, s. 72.

⁶ H. Mamzer: *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań 2003, s. 111–112.

⁷ Ibidem.

⁸ Jan Paweł II: *W imię przyszłości kultury*. W: *Wiara i kultura...*, s. 56–61.

Rozwijanie talentów, tak przez jednostkę, jak i przez całą grupę społeczną, w celu doświadczenia siebie i opanowania natury, tworzy kulturę⁹.

Kultura zakłada i wymaga istnienia integralnej wizji człowieka, ujmowanego w całokształcie swoich zdolności moralnych i duchowych, w pełni swojego powołania¹⁰.

W tym ujęciu zadaniem kultury jest umożliwienie wszystkim ludziom, rodzinom, grupom społecznym i narodom rozwoju potencjalnych ich możliwości i zdolności.

Rola kultury w kształtowaniu tożsamości narodowej i wspólnotowej

Kultura — wymóg typowo ludzki — jest jednym z zasadniczych elementów, które składają się na tożsamość narodu. W kulturze ma swe korzenie wola bycia takim, a nie innym narodem¹¹. Wielką rolę kultury w życiu społeczeństw i kształtowaniu tożsamości narodów zaakcentował Jan Paweł II w historycznym przemówieniu w UNESCO w 2000 roku:

Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, a nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury”. I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą, ku temu, by być we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina — zarazem zaś we wspólnocie, w której każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze, od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest rodzina i jego Naród¹².

Jan Paweł II odwoływał się do wspólnotowego wymiaru istnienia. Akcentował tezę o kształtowaniu tożsamości narodu przez kulturę i język będący podstawowym narzędziem komunikowania, opowiadania, opisywania dziejów, wydarzeń historycznych i poddawania ich refleksji. Utrwalanie dzieł literackich i historycznych na piśmie pozwala na kultywowanie tradycji i zachowanie w pamięci kulturowego dziedzictwa, na przekazywanie z pokolenia na pokolenie, a tym samym na tworzenie tożsamości relacyjnej, społecznej i narodowej.

W *Pamięci i tożsamości* Jan Paweł II w kontekście upadku systemów totalitarnych i integracji Wspólnoty Europejskiej wyjaśniał znaczenie i powiązanie pojęć „kultura”, „naród” i „ojczyzna”:

⁹ Jan Paweł II: *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*. W: *Wiara i kultura...*, s. 139.

¹⁰ Idem: *We wspólnym wysiłku tworzenia nowego społeczeństwa...*, s. 362.

¹¹ Ibidem, s. 361.

¹² Idem: *W imię przyszłości kultury...*, s. 61.

Wyraz „ojczyzna” łączy się z pojęciem i rzeczywistością ojca. Ojczyzna to jest poniekąd to samo co ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach. To znaczące, że wielokrotnie mówi się też: „ojczyzna-matka”. Ojczyzna to jest dziedzictwo, a równocześnie jest to wynikający z tego dziedzictwa stan posiadania – w tym również ziemi, terytorium, ale jeszcze bardziej wartości i treści duchowych, jakie składają się na kulturę danego narodu¹³.

Jan Paweł II ojczyznę ukazał jako wielki zbiorowy obowiązek i rzeczywistość społeczną. Wzmiankował o pewnym ryzyku nacjonalizmu, ale jako sposób zabezpieczenia przed nim potraktował patriotyzm. Nacjonałiści uznają tylko dobro własnego narodu, nie licząc się z prawami innych.

Patriotyzm natomiast, jako miłość ojczyzny, przyznaje wszystkim innym narodom takie samo prawo jak własnemu, a zatem jest drogą do uporządkowanej miłości społecznej¹⁴.

Kulturowy przekaz i patriotyzm decydują o poczuciu tożsamości wspólnotowej i narodowej oraz o suwerenności, do której mają prawo wszystkie ludy. W *Pamięci i tożsamości* Jan Paweł II przedstawił dzieje Europy, które zaciążyły nad europejskością – rewolucje, wojny, konflikty narodowościowe. Jego zdaniem zachowanie w pamięci dziejów i kulturowego dziedzictwa jest warunkiem zachowania świadomości etnicznej i narodowej. Chodzi nie tylko o świadomość etniczną wybranych narodów europejskich, ale poszukiwanie wspólnych fundamentów Europy.

Według Jana Pawła II:

wiara we wspólną duchowo-kulturową tożsamość, łączącą narody Europy, musi stanowić podstawę ich polityczno-instytucjonalnej integracji w ramach Unii Europejskiej [...]. Zaniedbanie czy też wyrzeczenie się owego dziedzictwa doprowadziłoby do naruszenia, a w końcu do utraty własnej tożsamości¹⁵.

Papież podkreślał zależność kształtowania się tożsamości europejskiej oraz zachowania świadomości historycznej i pamięci o kulturowym dziedzictwie. Przypomniął sympozjum, które odbyło się w Castel Gandolfo w 1994 roku, na temat tożsamości europejskich społeczeństw. Przytoczył myśl francuskiego filozofa, Paula Ricoura, który:

mówił o znaczeniu pamięci i zapominaniu jako dwóch przeciwnych sił działających w historii człowieka i społeczeństw. Pamięć jest tą siłą, która tworzy tożsamość istnień ludzkich, zarówno na płaszczyźnie osobowej, jak i zbiorowej. Przez pamięć bowiem tworzy się i poniekąd krystalizuje poczucie tożsamości dla zachowania tożsamości¹⁶.

¹³ I d e m: *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005, s. 66.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ I d e m: *Przemówienie do Ambasadora Niemiec przy Stolicy Apostolskiej, 13 IX 2002. Wiara chrześcijańska i tożsamość Europejczyków*. „L'Osservatore Romano” 2002, nr 12, s. 28.

¹⁶ Ibidem, s. 148–149.

Słuszne wydają się obawy Jana Pawła II o współczesnych Europejczyków, których pamięć ulega amnezji, gdyż zapominają o wertykalnym wymiarze Europy – religijnej i duchowej tożsamości, a przecież historia cywilizacji świadczy o związku między religią a kulturą.

Dlatego też rzeczywistość religijna, uznawana ze swoją specyfiką za stosunek człowieka do transcendencji, zasługuje na to, by ją dogłębnie badać, w celu należytego uwzględnienia wartości tradycji religijnych i więzi wspólnotowych, które one tworzą, tak, aby cywilizacja, którą chce się budować, zachowała swoją duszę¹⁷.

Badanie identyfikacji kulturowych, religijnych, wyznaniowych i narodowych w czasach powszechnej amnezji i migracji nie jest łatwe. Prawdopodobnie wzrastać będzie znaczenie identyfikacji lokalnych i europejskich, a maleć rola identyfikacji wspólnotowych i więzi rodzinnych.

Jan Paweł II dowartościowywał rodzinę, zwłaszcza jej kulturotwórczą i społeczną rolę w budowaniu tożsamości narodu.

Podstawowe drogi tworzenia się wszelkich społeczności prowadzą przez rodzinę i co do tego nie można mieć żadnych wątpliwości. Wydaje się, że coś podobnego można powiedzieć o narodzie. Tożsamość kulturalna i historyczna społeczeństw jest zabezpieczana i ożywiana przez to, co mieści się w pojęciu narodu¹⁸.

Clifford Geertz pytał: „Czym jest kraj, jeśli nie jest narodem?”¹⁹ „Czym jest kultura, jeśli nie jest konsensusem?”²⁰ Głęboko historyczna natura bytu ludzkiego sprawia, że sposób, w jaki istniejemy w relacji z innymi ludźmi, jest konstytutywny, przynajmniej częściowo, dla naszej tożsamości²¹. Można postawić pytanie: Czy proces globalizacji zagraża lokalnym tożsamościom i kulturom narodowym? Jan Paweł II uważał za ważne kultywowanie kultury narodowej oraz rozwijanie kultury dialogu i otwarcie na inne kultury: „Własna tożsamość nie oznacza zamknięcia na inne kultury”²². Nadawał duże znaczenie dialogowemu i wspólnotowemu bytowaniu. Obawiał się o suwerenność zwłaszcza małych i młodych narodów, aby w obliczu integracji krajów i narodów europejskich nie uległy dyktaturze zachodnio-liberalnej, jednostronnego ekonomizmu i konsumizmu.

¹⁷ I d e m: *Od was zależy przyszłość drugiej ewangelizacji*. W: *Wiara i kultura...*, s. 329.

¹⁸ I d e m: *Pamięć i tożsamość...*, s. 72.

¹⁹ C. G e e r t z: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Kraków 2000, s. 286.

²⁰ Ibidem, s. 307.

²¹ R. B u t t i g l i o n e: *Nowoczesność wezwana do powrotu do swych chrześcijańskich korzeni*. „Ethos” 2006, nr 76, s. 54–60.

²² J a n P a w e ł I I: *Od was zależy przyszłość drugiej ewangelizacji...*, s. 327.

Spoleczny kontekst zagubienia tożsamości i kulturowego dziedzictwa – globalizacja kultury medialnej i konsumizm

Niektórzy badacze dostrzegają niszczący i wykorzeniający z poczucia tożsamości wpływ procesów globalizacji.

Globalizacją nazywa się proces, w którym światowa gospodarka, polityka i kultura splatają się w system obejmujący cały glob²³.

Anthony Giddens stwierdza:

słabnącą więź z tradycją, słabnące przywiązanie do miejsca, co nie wynika ze słabnięcia samej tradycji, ale z istnienia mechanizmów wykorzeniających, które powiązały lokalne działania w relacje przestrzenno-czasowe o wciąż rosnącym zasięgu, przez co miejsce staje się złudzeniem²⁴.

Według Ryszarda Wójtowicza:

Globalizacja nie tylko nie spowodowała ograniczenia ubóstwa na świecie, nie przyniosła oczekiwanej stabilności w świecie²⁵.

Jonathan Perraton jest zdania, że:

globalizacja jest procesem; rzecz nie w tym, że państwa narodowe czy regionalne unie handlowe nie mają sił, lecz w tym, że ich siły zależą od miejsca zajmowanego w nierównomiernie się rozwijającym systemie globalnym²⁶.

Dochodzi do zanikania wpływu tradycji lokalnych i rodzinnych oraz spadku znaczenia kanonu narodowego. Piotr Petrykowski snuł rozważania nad tożsamością kulturową powiązaną z kategorią miejsca i przestrzeni, umiejscawiając ją w kontekście poczucia przestrzeni, zatłoczenia, przywiązania do rodzinnych stron. Przedstawił wyniki badań dotyczące świadomości i wiedzy młodzieży na temat miejsca zamieszkania i kanonu narodowego. Stwierdził: „Poziom znajomości kanonu narodowego sytuuje się daleko za kanonem kultury światowej”²⁷. Wynika

²³ *Wstęp do kulturoznawstwa*. Red. E. Baldwin, B. Longhurst, S. Macracken, M. Ogborn, G. Smith. Poznań 2007, s. 186.

²⁴ A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 201–202.

²⁵ R. Wójtowicz: *Człowiek i kultura*. Rzeszów 2010, s. 177.

²⁶ *Wstęp do kulturoznawstwa...*, s. 188.

²⁷ P. Petrykowski: *Tożsamość kulturowa – w przestrzeni i miejscach*. W: *Kultura, edukacja, teologia. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi z okazji 65. rocznicy urodzin*. Red. K. Konecki, I. Werbiński. Toruń 2003, s. 376.

stać, iż globalna kultura masowa, medialna i komercyjna, zapewniając swobodny przepływ nowych wzorów kulturowych, wpływa na kształtowanie nowych gustów i konsumpcyjnego stylu życia. Powoduje również utrudnianie identyfikacji kultury etnicznej i lokalnej oraz umniejszanie znaczenia tożsamości narodowej.

Jan Paweł II zastanawiał się, jak będzie dalej przebiegał rozwój rzeczywistości społecznej, gdy małe narody zostaną zdominowane przez większe twory polityczne, a mimo to będą chciały przetrwać.

Narody ekonomicznie bogatsze i przemysłowo bardziej rozwinięte stworzyły konsumizm, który jest źródłem zastrządzającym dysproporcje między narodami bogatymi a biednymi, między ludnością tego samego państwa²⁸.

Joseph Ratzinger potwierdził, iż jednym ze skutków globalizacji jest aprobata dla pragmatyzmu, pluralizmu, naturalizmu, a w końcu szeroko pojętego relatywizmu, który kieruje społeczeństwo współczesnej Europy ku „złym” wzorom, „użyteczności i konsumizmu, aniżeli odnowie duchowej”²⁹.

Jeśli chodzi o tożsamość społeczną, to od jednostki wymaga się – jak zauważa Klaus Hurrelmann – podporządkowania ogólnym normom społecznym, adresowanym w zasadzie do wszystkich członków społeczeństwa. Z kolei w przypadku tożsamości jednostkowej od jednostki oczekuje się – ze względu na jej niepowtarzalne umiejętności i cechy osobowościowe – odrębności i wyróżnienia spośród innych³⁰. Występuje zależność między utrudnianiem rozwoju kompetencji działania w środowisku społecznym i zagrożeniem utraty tożsamości. Poczucie tożsamości jest zagrożone wtedy, kiedy:

stawiane są niejednoznaczne wymogi przez środowisko społeczne, które wymaga, aby jednostka była jednocześnie „podobna do wszystkich” i „niepodobna do nikogo”³¹.

Klaus Hurrelmann stwierdził: „Na jednostkową świadomość wywierana jest presja społeczna”³², która może utrudniać kształtowanie zarówno tożsamości jednostkowej, jak i tożsamości społecznej, a sprzyjać będzie tożsamości dewiacyjnej. „Niewłaściwe wizje człowieka płynące z mediów utrudniają kształtowanie i zachowanie »zdrowej« tożsamości”³³.

Na związek między oddziaływaniem społecznych środków masowego przekazu informacji a utrudnianiem rozwoju młodych ludzi zwrócił uwagę Jan Paweł II

²⁸ Jan Paweł II: *W dziele stworzenia Bóg zawarł przymierze z człowiekiem*. W: *Wiara i kultura...*, s. 74.

²⁹ J. Ratzinger: *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce 2005, s. 20–28.

³⁰ K. Hurrelmann: *Struktura społeczna a rozwój osobowości. Wprowadzenie do teorii socjalizacji*. Poznań 1994, s. 135.

³¹ Ibidem, s. 135.

³² Ibidem, s. 139.

³³ Ibidem, s. 144.

w przemówieniu w UNESCO. Uprzedzał, iż manipulowanie świadomością, wyobraźnią i instynktami stwarza niebezpieczeństwo zwłaszcza dla rozwoju młodych ludzi oraz zagrożenie zagubienia poczucia własnej tożsamości. Przestrzegał, że w czasach współczesnych – za pośrednictwem mediów – alienuje się wychowanie:

Dalszy krok tej alienacji – to przyzwyczaić człowieka, że jest przedmiotem wielorakiej manipulacji ideologicznej, czy politycznej za pośrednictwem środków opinii publicznej³⁴.

W Liście do Rodzin Jan Paweł II obnażył dramat:

nowoczesne środki komunikacji społecznej są poddane pokusie manipulacji przekazem, zakłamując prawdę o człowieku³⁵.

Z niniejszych rozważań nad społecznym kontekstem globalizacji wynika wniosek, iż istnieje zależność między zjawiskami globalizacji kultury medialnej i konsumizmu a problemami z identyfikacją i alienacją podmiotowości.

Redukowanie podmiotu osobowego do przedmiotu konsumpcji w przestrzeni globalnej kultury medialnej a kryzys tożsamości

Kulturowa antropologia zajmująca się relacjami pomiędzy tradycyjnymi kulturami a globalną kulturą masową współczesnych społeczeństw może badać skutki kulturowe globalizacji, m.in. społeczne konsekwencje konsumizmu i kryzysów tożsamości.

Jan Paweł II wzywał:

do obrony człowieka przed teoretycznymi lub praktycznymi ideologiami, które redukują go do zwyčajnego przedmiotu produkcji lub konsumpcji, przed kierunkami fatalistycznymi, które paraliżują dusze...³⁶.

Apelował:

Otóż człowiekowi, bardziej niż kiedykolwiek potrzeba dzisiaj obrony przed zagrożeniami, które ciążą nad jego rozwojem. [...] Człowiek jest podstępnie zagrożony w swoim bycie moralnym, gdyż

³⁴ Jan Paweł II: *W imię przyszłości kultury...*, s. 60.

³⁵ Idem: *List do Rodzin Gratissimam sane*, 20. I I 1994.

³⁶ Idem: *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego rozwoju kultury*. W: *Wiara i kultura...*, s. 183.

podlega prądom hedonistycznym, które podrażniają jego instynkty i fascynują go złudami pozbawionej rozważliwej konsumpcji³⁷.

W encyklice *Centesimus annus* papież pokazywał związek między degradowaniem człowieka do sfery zmysłów i instynktów a narzucaniem niezdrowego stylu życia konsumpcyjnego:

odwoływanie się bezpośrednio do jego instynktów i ignorowanie na różne sposoby jego wolnej i świadomej natury osobowej może prowadzić do wytworzenia nawyków konsumpcyjnych i stylów życia obiektywnie niegodziwych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia³⁸.

Staje się to prawdopodobne zwłaszcza wówczas, gdy w przestrzeni publicznej środowisko społeczne silnie oddziałuje na wyobraźnię i zmysły, a utrudnia zidentyfikowanie wymiaru duchowego, uczuć i potrzeb wyższych. Jan Paweł II ostrzegał:

Sztuczna konsumpcja – destruktywna interpretacja ludzkich potrzeb – narkotyki, a także pornografia i inne formy konsumizmu, wykorzystując nieodporność jednostek słabych, mają wypełnić duchową pustkę, jaka powstaje w człowieku³⁹.

„Duchowa pustka” uniemożliwiająca poczucie całokształtu materialno-duchowej tożsamości, stanowi zagrożenie zagubienia siebie samego, godności osoby i sensu życia.

Wynika stąd, iż środki masowego przekazu podporządkowane kryteriom interesu i sukcesu stanowią w przestrzeni globalnej kultury zagrożenie, szczególnie dla poczucia tożsamości młodych osób, zwłaszcza w społeczeństwach o najwyższej cywilizacji technicznej i przemysłowo-technologicznym postępie. Postęp ten – zdaniem Jana Pawła II – powoduje przerost wartości materialnych nad wartościami duchowymi, a tym samym „duchową pustkę” i kryzys tożsamości, kryzys sensu bycia człowiekiem.

Spółeczeństwa te stoją wobec swego kryzysu człowieka, polegającego na rosnącym braku zaufania do własnego człowieczeństwa, do samego sensu bycia człowiekiem, do płynącej z tego afirmacji i radości, która jest twórcza⁴⁰.

Kryzys człowieczeństwa związany jest z rozbiciem integralności podmiotowości – zdolności świadomego i wolnego moralnego działania dzięki powiązaniu relacji poznania i miłości. Gdy człowiek pozbawiony zostaje uczestnictwa we własnym człowieczeństwie, w rodzinie i społeczeństwie, wówczas nie potrafi zidentyfikować, kim jest i jaką wartość moralną ma jego działanie.

³⁷ Ibidem, s. 188.

³⁸ Idem: *Encyklika Centesimus annus*, 36. 1 V 1991.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

Zdzisław Kroplewski wyjaśniał:

Wtedy więc, gdy mówimy o kryzysie tożsamości, mówimy o kryzysie własnej identyfikacji, a więc braku odpowiedzi na pytanie, kim właściwie jestem. Tego typu przeżycia prowadzą do rozdarcia w osobowości człowieka, zwłaszcza pomiędzy wiedzą, uczuciami i zachowaniem⁴¹.

Jeżeli kryzys trwa zbyt długo i nie przynosi korzystnych rozwiązań, to może być przyczyną negatywnej dezintegracji, zaburzeń osobowości i egzystencjalnej pustki. Skutki pustki egzystencjalnej analizuje Viktor Frankl⁴². Jego zdaniem ma ona światowy wręcz zasięg, zwłaszcza masowa triada neurotyczna, składająca się z: depresji, nałogów i agresji. Depresja prowadzi do samobójstwa, a liczba samobójstw rośnie. W Stanach Zjednoczonych samobójstwo jest na drugim miejscu jako przyczyna śmierci studentów. U źródeł tego zjawiska lokuje się wzrastająca frustracja egzystencjalna – „życie nic nie znaczy”, coraz więcej osób ma poczucie braku sensu życia. Viktor Frankl wysuwa hipotezę dotyczącą źródeł uzależnienia od narkotyków i alkoholu – brak sensu, traktowanie swej egzystencji jako bezsensownej i bezcelowej. Jego zdaniem:

kiedy ludzi ogarnia uczucie pustki i bezsensowności, to kwitnie nie tylko seksualne libido, lecz także agresywne „destrudo” i ludzie stają się bardziej *skłonni do agresji*⁴³.

Zdaniem Robera Jaya Liftona:

ludzie są najbardziej skłonni do zabijania, gdy czują się opanowani przez bezsensowność⁴⁴.

Według Jana Pawła II utrata poczucia tożsamości i sensu życia, nałogi, depresja i agresja są przejawami „duchowej pustki” i ubóstwa moralnego; mogą także być objawami:

wewnętrznej pustki, osamotnienia i załamywania się w człowieku wiary w sensowność tych pościągnień, dzięki którym wyrosło uprzedmysłowione społeczeństwo⁴⁵.

Oprócz kryzysu psychicznego coraz częściej pojawiają się: poważne niedomaganie moralne, etyczne – egoizm, żądza władzy, przemoc i krzywdzenie słabszych.

Adhortacja *Familiaris consortio* zawiera spostrzeżenia:

⁴¹ Z. K r o p l e w s k i: *Człowiek w kryzysie tożsamości*. „W drodze” 1993, nr 3, s. 42–50.

⁴² Zob. V. F r a n k l: *Nieświadomiony Bóg*. Warszawa 1978, s. 125–128.

⁴³ Ibidem, s. 131.

⁴⁴ Ibidem, s. 131.

⁴⁵ J. K r u c i n a: *Komentarz do encykliki Jana Pawła II. „Redemptor hominis”*. Wrocław 1994, s. 115.

Ofiarami mentalności konsumpcyjno-materialistycznej są dziś kobiety, na skutek licznych form upokarzających, dyskryminujących, obrażających niektóre kategorie kobiet, zwłaszcza mężatki bezdzietne, wdowy, kobiety żyjące w separacji, rozwiedzione oraz samotne matki⁴⁶.

W *Pamięci i tożsamości* Jan Paweł II wyraził przekonanie, iż przekaz dziedzictwa kulturowego i duchowego dokonuje się przede wszystkim poprzez pamięć i kultywowanie tradycji w rodzinie, za pośrednictwem matek. W encyklice *Evangelium vitae* papież przestrzegał przed przemocą wymierzaną przeciw kobietom, „których obrona dziś wymaga heroizmu”⁴⁷.

Warto zastanowić się, czy grupa społeczna utrzyma tożsamość dzięki dziedziczeniu, jako naród, kiedy zabraknie przekazu dziedzictwa w środowisku rodzinnym, kiedy w przestrzeni globalnej kultury nie będzie trwałej rodziny.

Należałoby bronić również młodych odbiorców i konsumentów globalnej kultury, nieświadomych manipulacji medialnej, przed działającymi na rynku reklamami, kreującymi gusta konsumpcyjne, a utrudniającymi rozwój duchowy i moralny. Benjamin Barber uważa, że rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych, wykorzystuje i „połyka” obywateli. Jego zdaniem:

Obrona dzieci przed komercyjnym wykorzystaniem wymaga regulacji i nadzoru ze strony rządu, ale w ramach pojedynczych państw nie sposób tego osiągnąć bez rozpętywania zgubnego wyścigu, w którym rynek bezwzględnie wynajduje narodowe rynki gotowe do pozostawienia dzieci bez ochrony⁴⁸.

W *Pamięci i tożsamości* Jan Paweł II zastanawiał się nad tożsamością człowieka i rzeczywistością społeczną jednoczącą się Europy w obliczu rozpowszechnianego dążenia ku strukturom ponadnarodowym.

Czy młodym Europejczykom uda się przypomnieć antropologiczne podstawy kultury i personalistyczną wizję człowieka integralnego, aby uszanować tożsamość osobową, narodową, chrześcijańską i wspólnotową w przestrzeni globalnej kultury?

Zakończenie

Zjawiska globalizacji i konsumizmu nie sprzyjają zachowaniu i ugruntowaniu tożsamości osobowej ani zachowaniu tożsamości społecznej. Nie służą rozwijaniu relacyjności – prawdziwie humanistycznych i personalistycznych odniesień,

⁴⁶ *Adhortacja apostolska Familiaris Consortio*, 24. 22 XI 1981.

⁴⁷ *Encyklika Evangelium Vitae*, 11. 25 III 1995.

⁴⁸ B. B a r b e r: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*. Warszawa 2008, s. 496.

ani wspólnotowego stylu życia. Procesy globalizacji redukują człowieczeństwo do poziomu zmysłów i generują „używanie” siebie nawzajem oraz instrumentalne traktowanie, jak rzeczy, towaru i obiektu zysku. Prawdopodobnie propagowanie stylu życia konsumpcyjnego i materialistycznego przyczynia się do nasilania się wśród młodych ludzi postaw egoistycznych, hedonistycznych, narcystycznych, nihilistycznych, agresywnych. Ich przejawami są nałogi, różne uzależnienia, zaburzenia osobowości, depresja, zagubienie poczucia tożsamości i sensu.

Jan Paweł II zachęcał do pielęgnowania narodowego i europejskiego dziedzictwa kulturowego, do międzykulturowego dialogu i wzajemnego poszanowania między narodami. Można domniemać, iż konsekwencją procesów globalizacji są: zapominanie kulturowego i narodowego dziedzictwa, spadek znaczenia tradycji, obniżenie roli rodziny oraz nietrwałość więzi. Relacje między popularną kulturą globalną a tradycyjnymi kulturami etnicznymi i kanonami narodowymi wskazują na postępującą utratę ich znaczenia. Eskalacja procesów globalizacji kultury medialnej stanowi wyzwanie dla interdyscyplinarnych badań powiązań mechanizmów komercyjnego rynku i zjawiska konsumizmu oraz konsumpcyjnego stylu życia i kryzysów tożsamości.

Radosław Sagan

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Nauk o Ziemi w Sosnowcu

Katedra Geografii Ekonomicznej, Zakład Geografii Osadnictwa i Studiów Regionalnych

Tożsamość śląska i jej przemiany pod wpływem globalizacji

Abstract: The article presents the results of research concerning the Silesian identity in Katowice. The results obtained allowed the point group of residents of the city, whose identity is subject to change strongest today. Spatial analysis of the data also identified areas similar to each other in terms of the perception of the individual elements of the Silesian identity. Distinguished: os. Witosa, Podlesie and Szopienice-Burowiec as neighborhoods where most residents are attached to the region and the regional identity is strongest.

Key words: Silesian identity, regional identity, values, globalization, Katowice

Wstęp

Postępująca globalizacja, unifikacja kultury i zanikanie elementów kulturowych sprawiają, że zagadnienie tożsamości, samoświadomości oraz przywiązania do regionu mogą stać się nieistotne. Tym bardziej dziwi fakt, że tożsamość zbiorowa, wraz ze wszystkimi swoimi aspektami, stanowi ważny problem badawczy, zarówno pod względem poznawczym, jak i aplikacyjnym. Aktualność problematyki tożsamości regionalnej obecna jest także na obszarze Górnego Śląska (w tym Katowic). Wielowiekowe pozostawanie obszarem przygranicznym wywarło znaczny wpływ na konstrukcję struktury społecznej Ślązaków. Specyfika tejże odrębności opiera się na: etosie pracy, roli rodziny, podejściu do wiary, sil-

nej tożsamości terytorialnej oraz elementach kultury (gwarze, zwyczajach). Są to wyznaczniki śląskiej odrębności¹.

Niniejsze opracowanie ma na celu:

- przedstawienie przestrzennego różnicowania percepcji tożsamości śląskiej w granicach administracyjnych Katowic z uwzględnieniem pochodzenia oraz cech społeczno-demograficznych ludności;
- pokazanie różnicowania przestrzennego poszczególnych elementów tożsamości śląskiej wśród osób śląskiego pochodzenia;
- wydzielenie w przestrzeni Katowic dzielnic podobnych ze względu na percepcję poszczególnych elementów tożsamości śląskiej.

Zagadnienie tożsamości jest szeroko analizowane w naukach społecznych. Również definicja tożsamości w dużym stopniu zależy od danej dziedziny nauki. W literaturze dotyczącej tożsamości dominują dwa podejścia definiujące owo zagadnienie:

- koncepcja tożsamości psychologicznej, zakładająca, że o poczuciu odrębności jednostki decydują jej doświadczenia, umożliwiające jej samookreślenie;
- koncepcja tożsamości społecznej, wynikająca z mnogości ról i relacji społecznych, w jakie wchodzi jednostka w społeczeństwie².

Definiowanie tożsamości regionalnej ściśle wiąże się z pojęciem regionu w sensie geograficznym i socjologicznym. Oprócz przywiązania i identyfikacji z daną społecznością istotny jest również związek jednostki z danym terytorium³.

¹ Por. E. Szramek: *Śląsk jako problem socjologiczny. Problem analizy*. Mikołów 1934; P. Rybicki: *O badaniu socjograficznym Śląska*. Katowice 1938; J. Ligęza, M. Żymirski: *Zarys kultury górniczej*. Katowice 1964; I. Bukowska-Floreńska: *Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach Górnego Śląska*. Katowice 1987; U. Swadźba: *Pojęcie wartości, a śląski system wartości*. W: Eadem: *Śląski świat wartości. Z badań empirycznych w Rybniku*. Katowice 2008; Eadem: *Czy istnieje specyfika Śląska? (Na przykładzie województwa śląskiego). Głos w dyskusji*. W: *Deficyty badań śląskoznawczych*. Red. M.S. Szczepański, T. Nawrocki, A. Niesporek. Katowice 2010; Eadem: *Wartości pracy, rodziny, religii – ciągłość i zmiana. Socjologiczne studium rodzin śląskich*. Katowice 2012.

² P. Ścigaj: *Potęga osamotnienia? Globalizacja, a tożsamość jednostki*. W: *Globalizacja – nieznośne podobieństwo? Świat i jego instytucje w procesie uniformizacji*. Red. P. Borowiec, B. Krauz-Mozer. Kraków 2008, s. 292.

³ Z. Rykiel: *Koncepcje przestrzeni i teorie regionu, a wzorce uprawiania socjologii*. W: Eadem: *Nowa przestrzeń społeczna w badaniach socjologicznych*. Rzeszów 2008, s. 22–24; Eadem: *Podkarpackie jako region – podstawy teoretyczne*. W: *Regionalny wymiar procesów transformacyjnych*. Red. A. Tużiak, B. Tużiak. Warszawa 2009, s. 13–14.

Material i metody badań

Badania ankietowe przeprowadzono od 1 października 2011 roku do 31 marca 2012 roku. Wykorzystano metodę wywiadu bezpośredniego. Ankietowanych dobierano w sposób celowy z uwzględnieniem: cech społeczno-demograficznych, pochodzenia respondenta oraz kryterium zamieszkania w danej jednostce administracyjnej. Pytania kwestionariusza odnosiły się bezpośrednio do poszczególnych elementów tożsamości śląskiej:

- tożsamości terytorialnej, rozumianej jako przywiązanie do Górnego Śląska;
- przynależności etnicznej, traktowanej jako utożsamianie się z grupą etniczną Górnolązaków;
- etosu pracy: zaangażowania oraz zadowolenia z wykonywanej pracy;
- wiary: ważności oraz chęci jej przekazywania;
- gwar śląskiej: umiejętności posługiwania się gwarą oraz wykorzystywania jej w codziennym życiu;
- zwyczajów śląskich: ich znajomości oraz chęci przekazywania młodszemu pokoleniom.

Pytania służące do analizy percepcji tożsamości śląskiej stworzone były według skali Rensisa Likerta⁴. Dalszą analizę pytań kwestionariusza przeprowadzono z wykorzystaniem metody rangowej. Maksymalna możliwa do uzyskania suma rang wynosiła 53. Wielkość uzyskana przez każdą z badanych osób określała jej percepcję tożsamości śląskiej, co doprowadziło do stworzenia na potrzeby niniejszego opracowania tzw. wskaźnika „śląskości”:

$$W_s = \frac{R_1 + R_2 + \dots + R_n}{SR} \quad W_s \in \langle 0,1 \rangle$$

gdzie:

- W_s – wskaźnik „śląskości”
 $R_1, R_2, \dots, R_n$ – rangi poszczególnych elementów tożsamości śląskiej
 SR – suma rang możliwych do uzyskania w badaniu

Analizę porównawczą dzielnic według badanej percepcji przeprowadzono metodą taksonomii wrocławskiej, wraz z analizą i podziałem dendrytu zgodnie z kryteriami Zdzisława Hellwiga, według schematu przedstawionego przez Jerzego Runego⁵.

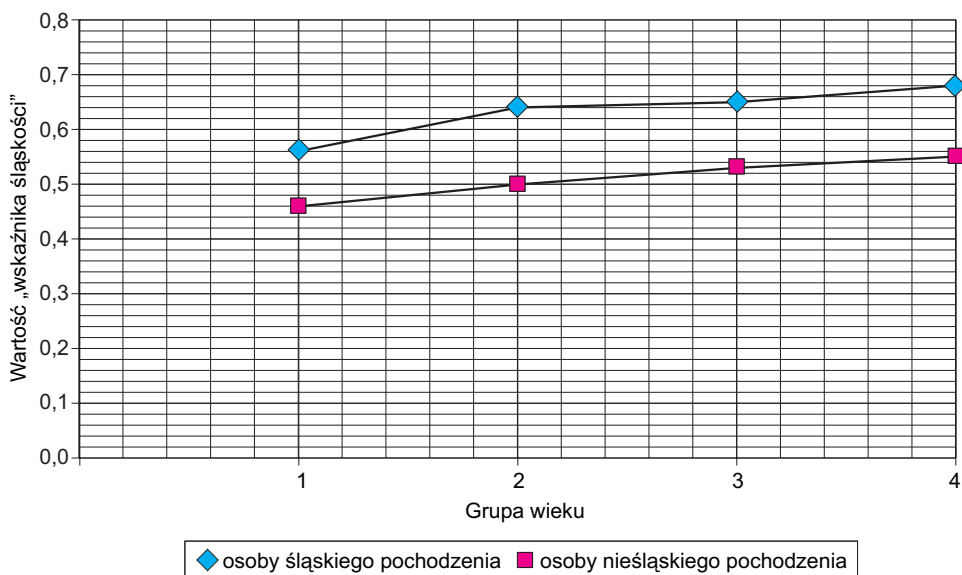
⁴ R. Likert: *A Technique for the Measurement of Attitudes*. „Archives of Psychology”, Vol. 140: 1932, s. 1–55.

⁵ J. Runge: *Metody badań w geografii społeczno-ekonomicznej: elementy metodologii, wybrane narzędzia badawcze*. Katowice 2007, s. 223–244.

Wyniki: zróżnicowanie przestrzenne tożsamości śląskiej na podstawie cech społeczno-demograficznych respondentów

Wartość przyjętego wskaźnika wykazuje silny wzrost wśród osób urodzonych na Górnym Śląsku – od 0,56 w przypadku osób w wieku 18–25 lat do wartości 0,67 w przypadku osób z najstarszej grupy wiekowej. Również wśród osób nieurodzonych na Górnym Śląsku zaobserwować można wzrost zależności wieku od tożsamości śląskiej – od 0,46 w przypadku osób w wieku 18–25 lat do wartości 0,54 w przypadku osób po 65. roku życia (wykres 1.). Niższe wartości zarówno rozstępu, jak i współczynnika zmienności w grupie osób urodzonych na Górnym Śląsku pozwalają wskazać tę grupę jako mniej zróżnicowaną pod względem postrzegania tożsamości (tabela 1.).

Percepcja tożsamości śląskiej według wieku swoje odzwierciedlenie znajduje również w przestrzennym zróżnicowaniu badanego zjawiska w Katowicach (ryc. 1.) Różnica pomiędzy percepcją tożsamości śląskiej zarówno wśród osób urodzonych na obszarze Górnego Śląska, jak i wśród osób nieurodzonych w tym regionie najsilniej zaznacza się w grupie osób w wieku 25–40 lat oraz wśród osób powyżej 65. roku życia. Obszarami o największych wartościach wskaźnika „śląskości” są dzielnice wschodnie oraz północne.



Wykres 1. Zależność wartości wskaźnika „śląskości” od wieku

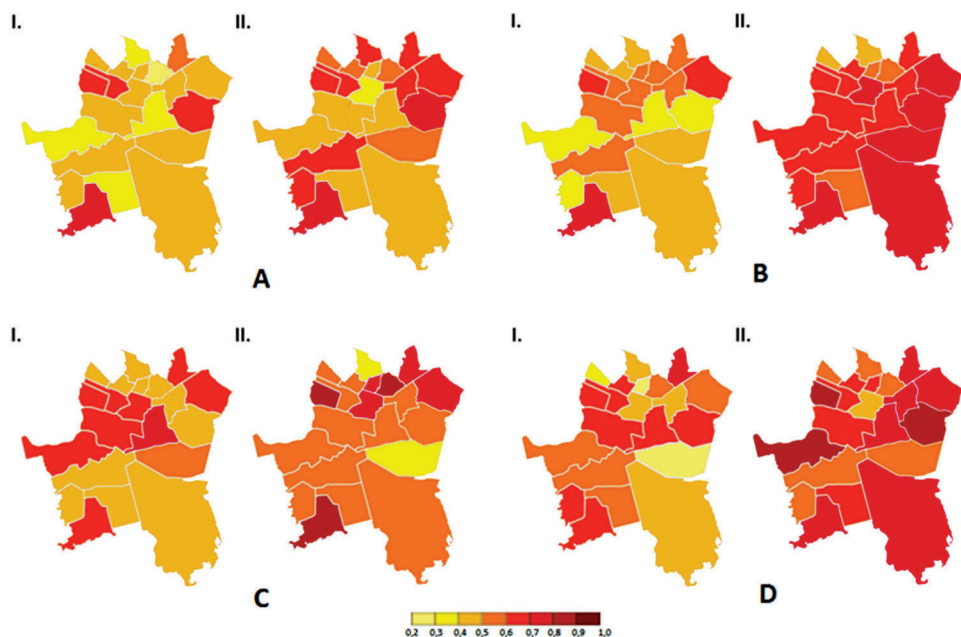
1 – osoby w wieku 18–25 lat, 2 – osoby w wieku 25–40 lat, 3 – osoby w wieku 40–65 lat, 4 – osoby powyżej 65. roku życia

Tabela 1

Wielkości średnie percepcji tożsamości śląskiej według kryterium wieku

Nazwa dzielnicy	1	1	2	2	3	3	4	4
Bogucice	0,50	0,27	0,57	0,57	0,81	0,48	0,55	0,55
Brynów – Załęska Hałda	0,48	0,48	0,66	0,57	0,65	0,63	0,66	0,66
Dąb	0,50	0,45	0,62	0,40	0,64	0,60	0,64	0,68
Dąbrówka Mała	0,60	0,51	0,67	0,51	0,70	0,60	0,70	0,70
Giszowiec	0,50	0,40	0,76	0,49	0,38	0,50	0,55	0,26
Janów – Nikiszowiec	0,73	0,61	0,75	0,33	0,62	0,43	0,87	0,64
Kostuchna	0,45	0,38	0,57	0,42	0,68	0,40	0,68	0,58
Koszutka	0,45	0,42	0,55	0,51	0,70	0,49	0,68	0,25
Ligota – Panewniki	0,46	0,38	0,61	0,38	0,63	0,64	0,81	0,55
Murcki	0,41	0,49	0,70	0,49	0,66	0,47	0,70	0,40
Osiedle Paderewskiego – Muchowiec	0,42	0,36	0,68	0,36	0,65	0,72	0,72	0,64
Osiedle Witosa	0,68	0,68	0,65	0,64	0,81	0,65	0,81	0,64
Piotrowice – Ochojec	0,67	0,40	0,60	0,53	0,51	0,41	0,58	0,53
Podlesie	0,77	0,77	0,74	0,72	0,83	0,68	0,77	0,62
Szopienice Burowiec	0,69	0,49	0,74	0,62	0,71	0,66	0,75	0,57
Śródmieście	0,35	0,44	0,72	0,58	0,73	0,64	0,49	0,49
Osiedle Tysiąclecia	0,58	0,43	0,49	0,47	0,57	0,40	0,55	0,35
Wełnowiec-Józefowiec	0,60	0,30	0,47	0,45	0,45	0,39	0,54	0,45
Załęże	0,60	0,60	0,60	0,50	0,64	0,62	0,63	0,64
Zarzecz	0,62	0,42	0,62	0,36	0,62	0,40	0,59	0,62
Zawodzie	0,61	0,43	0,66	0,57	0,60	0,42	0,74	0,48
Średnia	0,56	0,46	0,64	0,50	0,65	0,53	0,67	0,54
Min.	0,35	0,27	0,47	0,33	0,38	0,39	0,49	0,25
Max	0,77	0,77	0,76	0,72	0,83	0,72	0,87	0,70
Rozstęp	0,42	0,50	0,29	0,39	0,45	0,33	0,38	0,45
Współczynnik zmienności	0,21	0,26	0,13	0,20	0,17	0,21	0,16	0,24

Szare tło – dane dotyczące osób urodzonych na Górnym Śląsku, białe tło – dane dotyczące osób nieurodzonych na Górnym Śląsku; 1 – osoby w wieku 18–25 lat, 2 – osoby w wieku 25–40 lat, 3 – osoby w wieku 40–65 lat, 4 – osoby powyżej 65. roku życia



Ryc. 1. Zróżnicowanie przestrzenne tożsamości śląskiej według wieku

I – osoby spoza Górnego Śląska, II – osoby śląskiego pochodzenia; A – osoby w wieku 18–25 lat, B – osoby w wieku 25–40 lat; C – osoby w wieku 40–65 lat; D – osoby powyżej 65. roku życia

Percepcja tożsamości śląskiej według poziomu wykształcenia

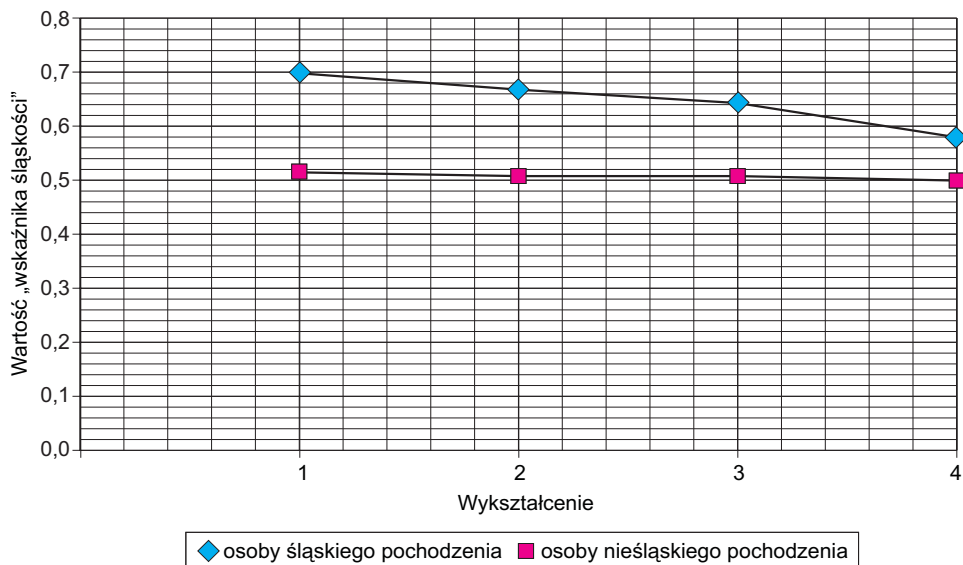
Czynnikiem decydującym o percepcji tożsamości śląskiej jest poziom wykształcenia. Przyjmuje on wyższe wartości wśród mieszkańców miasta, którzy urodzili się na Górnym Śląsku. Niższe wartości ma wskaźnik zmienności, co świadczy o mniejszym zróżnicowaniu percepcji tożsamości śląskiej w danej grupie wieku (tabela 2.). Między wykształceniem a przyjętym wskaźnikiem występuje silna zależność (wykres 2.). Wśród ludności rodzimej zaznacza się – wraz ze wzrostem wykształcenia – silny spadek percepcji tożsamości śląskiej. Wśród osób nieurodzonych na Górnym Śląsku percepcja tożsamości śląskiej nie ma związku z poziomem wykształcenia. W przestrzeni miasta obszarami, w których najsilniej zaznacza się badane zjawisko, są dzielnice wschodnie i północno-wschodnie. Wyjątkiem jest Podlesie, zlokalizowane w południowo-zachodniej części miasta, które osiąga wyższe wartości niż dzielnice sąsiadujące (ryc. 2.).

Tabela 2

Wielkości średnie percepcji tożsamości śląskiej ze względu na poziom wykształcenia

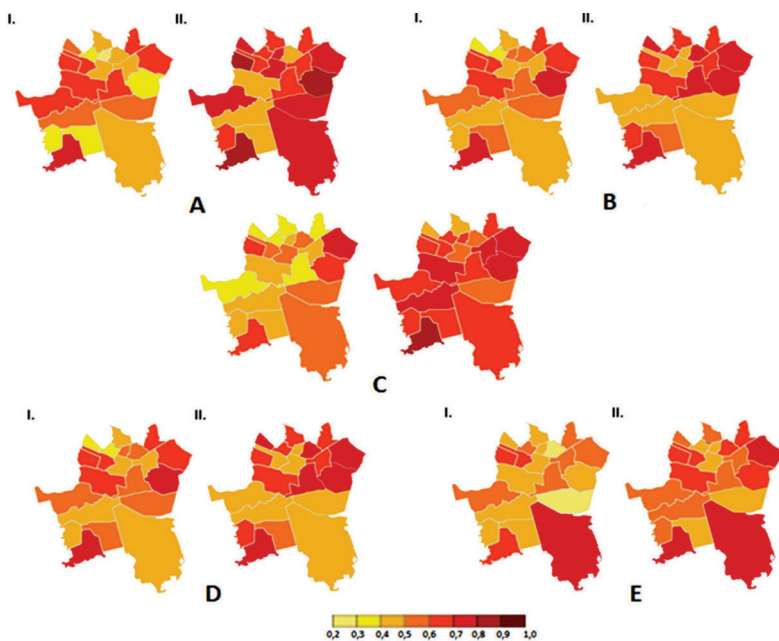
Nazwa dzielnicy	1	1	2	2	3	3	4	4	5	5
Bogucice	0,42	0,42	0,55	0,55	0,58	0,57	0,76	0,57	0,60	0,27
Brynów – Żałęska Hałda	0,58	0,68	0,64	0,36	0,70	0,45	0,64	0,60	0,64	0,42
Dąb	0,64	0,30	0,64	0,58	0,62	0,30	0,60	0,30	0,40	0,51
Dąbrówka Mała	0,66	0,60	0,70	0,67	0,66	0,69	0,60	0,60	0,66	0,50
Giszowiec	0,75	0,55	0,79	0,55	0,55	0,51	0,42	0,55	0,47	0,31
Janów – Niki- szowiec	0,87	0,34	0,87	0,34	0,79	0,60	0,75	0,75	0,62	0,48
Kostuchna	0,58	0,36	0,58	0,42	0,68	0,43	0,57	0,58	0,47	0,40
Koszutka	0,70	0,25	0,70	0,20	0,68	0,49	0,43	0,51	0,47	0,42
Ligota – Pa- newniki	0,75	0,66	0,80	0,60	0,64	0,34	0,42	0,53	0,52	0,57
Murcki	0,70	0,49	0,70	0,43	0,66	0,51	0,40	0,43	0,70	0,70
Osiedle Pade- rewskiego – Muchowiec	0,68	0,64	0,68	0,64	0,68	0,36	0,72	0,54	0,57	0,54
Osiedle Witosa	0,81	0,68	0,81	0,68	0,68	0,64	0,68	0,64	0,68	0,68
Piotrowice – Ochojec	0,57	0,53	0,57	0,53	0,71	0,42	0,49	0,47	0,55	0,42
Podlesie	0,83	0,77	0,83	0,68	0,80	0,69	0,77	0,73	0,77	0,69
Szopienice Bu- rowiec	0,75	0,62	0,73	0,62	0,70	0,70	0,70	0,62	0,74	0,53
Śródmieście	0,72	0,40	0,82	0,56	0,53	0,52	0,45	0,45	0,43	0,49
Osiedle Tysiąclecia	0,71	0,51	0,74	0,47	0,40	0,35	0,70	0,36	0,56	0,40
Wielowiec – Józefowiec	0,60	0,45	0,67	0,39	0,47	0,30	0,60	0,45	0,50	0,45
Żałęże	0,60	0,60	0,64	0,60	0,60	0,54	0,64	0,60	0,64	0,64
Zarzeczce	0,62	0,36	0,62	0,62	0,62	0,43	0,62	0,40	0,59	0,40
Zawodzie	0,64	0,45	0,62	0,45	0,73	0,42	0,42	0,42	0,57	0,56
Średnia	0,68	0,51	0,70	0,52	0,64	0,49	0,59	0,53	0,58	0,49
Mediana	0,68	0,51	0,70	0,55	0,66	0,49	0,60	0,54	0,57	0,49
Min.	0,42	0,25	0,55	0,20	0,40	0,30	0,40	0,30	0,40	0,27
Max	0,87	0,77	0,87	0,68	0,80	0,70	0,77	0,75	0,77	0,70
Rozstęp	0,45	0,52	0,32	0,48	0,40	0,40	0,37	0,45	0,37	0,43
Wariancja	0,01067	0,0204	0,0084	0,0166	0,0094	0,01596	0,0160	0,0132	0,0102	0,0139
Odchylenie standardowe	0,10	0,14	0,09	0,13	0,10	0,13	0,13	0,12	0,10	0,12
Współczynnik zmienności	0,15	0,28	0,13	0,25	0,15	0,26	0,21	0,22	0,17	0,24

Szare tło – dane dotyczące osób urodzonych na Górnym Śląsku, białe tło – dane dotyczące osób nieurodzonych na Górnym Śląsku; 1 – osoby z wykształceniem podstawowym; 2 – osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym; 3 – osoby z wykształceniem średnim; 4 – osoby z wykształceniem wyższym zawodowym; 5 – osoby z wykształceniem wyższym



Wykres 2. Zależność wskaźnika „śląskości” od wykształcenia

1 – osoby z wykształceniem podstawowym; 2 – osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym; 3 – osoby z wykształceniem średnim; 4 – osoby z wykształceniem wyższym zawodowym; 5 – osoby z wykształceniem wyższym



Ryc. 2. Zróżnicowanie przestrzenne percepcji tożsamości śląskiej ze względu na poziom wykształcenia
 I – osoby spoza Górnego Śląska, II – osoby śląskiego pochodzenia; A – osoby z wykształceniem podstawowym, B – osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym; C – osoby z wykształceniem średnim; D – osoby z wykształceniem wyższym zawodowym, E – osoby z wykształceniem wyższym magisterskim

Percepcja tożsamości śląskiej według płci

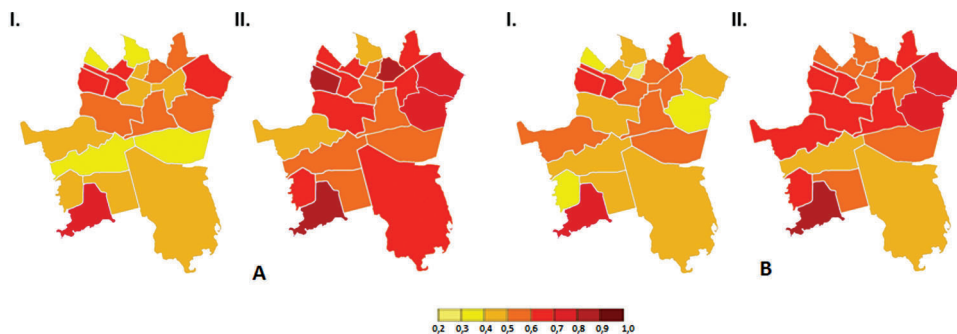
Struktura płci według miejsca urodzenia nie ma istotnego znaczenia w percypowaniu śląskiej tożsamości wśród mieszkańców Katowic. Percepcja tożsamości śląskiej wyraźniej zaznacza się wśród kobiet – zarówno w przypadku kobiet urodzonych na Górnym Śląsku (0,64 w porównaniu z wartością 0,51 w przypadku mężczyzn), jak i migrantek (0,6 w porównaniu z wartością 0,49 w przypadku mężczyzn). Zróżnicowanie wewnątrzgrupowe percepcji wśród kobiet jest porównywalne z percepcją mężczyzn (tabela 3.).

Tabela 3

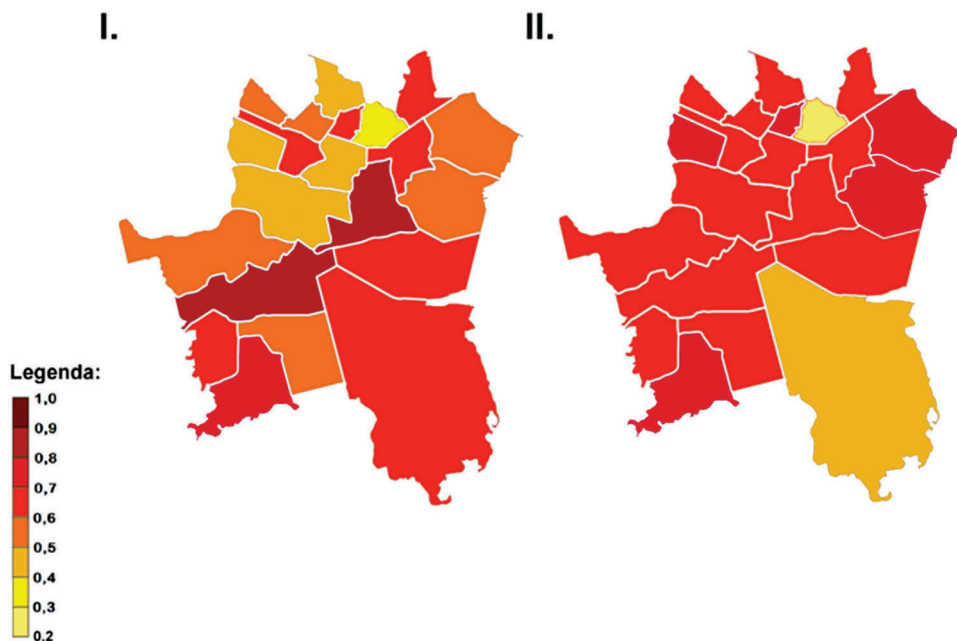
Wartości średnie percepcji tożsamości śląskiej z podziałem na płeć

Nazwa dzielnicy	Kobiety		Mężczyźni	
	1	2	1	2
Bogucice	0,84	0,56	0,61	0,56
Brynów – Załęska Hałda	0,64	0,53	0,63	0,42
Dąb	0,64	0,64	0,54	0,42
Dąbrówka Mała	0,68	0,56	0,67	0,60
Giszowiec	0,59	0,37	0,55	0,54
Janów – Nikiszowiec	0,73	0,53	0,70	0,34
Kostuchna	0,58	0,40	0,53	0,49
Koszutka	0,53	0,42	0,58	0,25
Ligota – Panewniki	0,49	0,48	0,64	0,55
Murcki	0,62	0,47	0,47	0,47
Osiedle Paderewskiego – Muchowiec	0,56	0,59	0,68	0,50
Osiedle Witosa	0,81	0,64	0,68	0,68
Piotrowice – Ochojec	0,58	0,39	0,47	0,47
Podlesie	0,83	0,72	0,83	0,73
Szopienice-Burowiec	0,72	0,63	0,72	0,49
Śródmieście	0,54	0,49	0,50	0,52
Osiedle Tysiąclecia	0,61	0,36	0,53	0,36
Wełnowiec – Józefowiec	0,47	0,38	0,59	0,45
Załęże	0,62	0,62	0,60	0,60
Zarzecze	0,62	0,45	0,63	0,39
Zawodzie	0,67	0,42	0,54	0,51
Średnia	0,64	0,51	0,60	0,49
Mediana	0,62	0,49	0,60	0,49
Min.	0,47	0,36	0,47	0,25
Max	0,84	0,72	0,83	0,73
Rozstęp	0,36	0,36	0,36	0,48
Wariancja	0,010639	0,011446	0,008041	0,012565
Odchylenie standardowe	0,10	0,11	0,09	0,11
Współczynnik zmienności	0,16	0,21	0,15	0,23

W odniesieniu do osób urodzonych na Górnym Śląsku najwyższe wartości wskaźnika „ślaskości” odnotowano w przypadku Bogucic (0,84) oraz Osiedla Witosza (0,81), wśród mężczyzn – na Podlesiu (0,83) i w Szopienicach – Burowcu. W przypadku osób pochodzenia napływowego – zarówno wśród kobiet, jak i mężczyzn – najwyższą percepcją tożsamości śląskiej odznaczają się Podlesie (odpowiednio: 0,72 – kobiety, 0,73 – mężczyźni) (ryc. 3.).



Ryc. 3. Zróżnicowanie przestrzenne percepcji tożsamości śląskiej ze względu na płeć
I – osoby nieurodzone na obszarze Górnego Śląska, II – osoby urodzone na obszarze Górnego Śląska;
A – kobiety, B – mężczyźni



Ryc. 4. Zróżnicowanie przestrzenne percepcji tożsamości śląskiej ze względu na pochodzenie matki
I – osoby z matką spoza obszaru Górnego Śląska; II – osoby z matką pochodzącą z obszaru Górnego Śląska

Percepcja tożsamości śląskiej ze względu na czas zamieszkiwania

Ważnym elementem prowadzonych badań była ocena percepcji tożsamości śląskiej wśród osób zamieszkujących Katowice, ale nieurodzonych na obszarze Górnego Śląska. Starano się wskazać występowanie zależności pomiędzy czasem zamieszkiwania a percypowaniem śląskości. Średnia wartość wskaźnika „śląskości” (tabela 4.) na poziomie 0,51 świadczy o wysokiej percepcji tego zjawiska w badanej zbiorowości. Jednakże wysokie wartości minimum i maksimum (0,89 i 0,17), stanowiące o rozstępie danych na poziomie 0,72, znamionują wysokie zróżnicowanie percepcji tożsamości śląskiej w badanej grupie. Zdaje się to również potwierdzać wartość współczynnika zmienności (0,27).

Zależność czasu zamieszkiwania od percepcji tożsamości śląskiej, mierzona współczynnikiem korelacji Pearsona na poziomie 0,08, pozwala jednoznacznie stwierdzić brak zależności pomiędzy czasem zamieszkiwania a percepcją tożsamości śląskiej wśród mieszkańców miasta.

Tabela 4

**Wybrane wielkości analizy statystycznej zależności
percepcji tożsamości śląskiej od czasu zamieszkiwania**

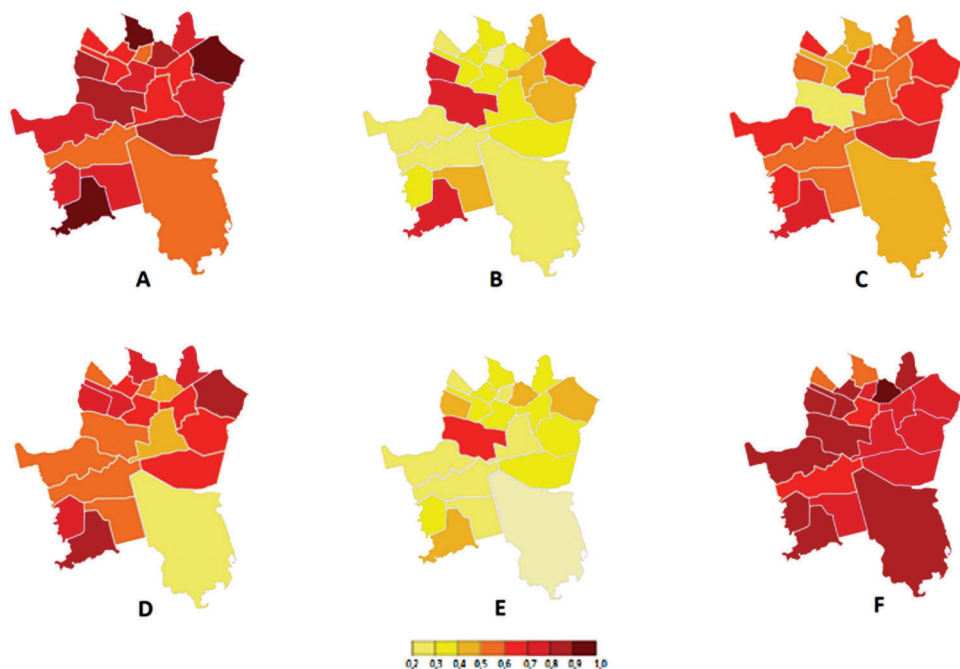
Średnia	0,51
Min.	0,17
Max	0,89
Rozstęp	0,72
Mediana	0,49
Wariancja	0,018921809
Odchylenie standardowe	0,13
Współczynnik zmienności	0,27
Współczynnik korelacji	0,08

Zróźnicowanie przestrzenne percepcji elementów tożsamości śląskiej

Ważnym elementem prowadzonych badań było również przestrzenne odzwierciedlenie poszczególnych elementów tożsamości śląskiej w świetle percepcji (ryc. 5.). W celu analizy zróźnicowania poszczególnych elementów zestawiono odpowiadające im wartości wskaźnika „śląskości” dla każdej z dzielnic Katowic (tabela 5.).

Spośród analizowanych elementów zwyczaję śląskie osiągnęły średnią wartość percepcji na poziomie 0,73. Rozstęp na poziomie 0,38 oraz niska wartość współczynnika zmienności (0,15) świadczą o małym zróźnicowaniu tego elementu. Można jednak wskazać dzielnice wschodnie i południowo-zachodnie jako obszary o względnie wyższej percepcji tego elementu.

Gwara śląska jest elementem o zdecydowanie większym zróźnicowaniu percepcji (współczynnik zmienności – 0,42, rozstęp – 0,58). Najwyższą wartość gwary śląskiej stwierdzono w dzielnicy Brynów – Załęska Hałda (0,77), najniższą natomiast – na Koszutce (0,19). Zaznaczyć należy, że większa część miasta charakteryzuje się bardzo niską wartością analizowanego elementu.



Ryc. 5. Zróźnicowanie przestrzenne percepcji elementów tożsamości śląskiej wśród osób śląskiego pochodzenia

A – zwyczaję śląskie, B – gwara śląska, C – tożsamość terytorialna, D – przynależność etniczna, E – wiara, F – etos pracy

Tabela 5

Elementy tożsamości śląskiej dzielnic Katowic

Nazwa dzielnicy	Zwyczaję śląskie	Gwara śląska	Tożsamość terytorialna	Przynależność etniczna	Wiara	Etos pracy
Bogucice	0,81	0,30	0,58	0,44	0,47	0,94
Brynów – Załęska Hałda	0,81	0,77	0,26	0,56	0,62	0,82
Dąb	0,65	0,33	0,48	0,65	0,33	0,85
Dąbrówka Mała	0,70	0,43	0,54	0,75	0,38	0,88
Giszowiec	0,81	0,32	0,71	0,63	0,31	0,75
Janów – Nikiszowiec	0,73	0,48	0,68	0,64	0,32	0,71
Kostuchna	0,75	0,43	0,53	0,55	0,28	0,70
Koszutka	0,54	0,19	0,60	0,54	0,27	0,75
Ligota – Panewniki	0,72	0,23	0,63	0,57	0,29	0,82
Murcki	0,59	0,21	0,48	0,25	0,13	0,88
Osiedle Paderewskiego – Muchowiec	0,60	0,37	0,55	0,45	0,23	0,73
Osiedle Witosa	0,83	0,71	0,54	0,79	0,40	0,81
Piotrowice – Ochajec	0,57	0,24	0,50	0,57	0,29	0,68
Podlesie	0,91	0,71	0,77	0,81	0,41	0,81
Szopienice – Burowiec	0,91	0,63	0,60	0,81	0,41	0,78
Śródmieście	0,70	0,36	0,64	0,66	0,33	0,63
Osiedle Tysiąclecia	0,66	0,21	0,62	0,50	0,25	0,57
Wełnowiec – Józefowiec	0,92	0,37	0,43	0,75	0,38	0,50
Załęże	0,65	0,38	0,49	0,75	0,38	0,88
Zarzecze	0,75	0,36	0,67	0,75	0,38	0,88
Zawodzie	0,68	0,43	0,56	0,64	0,32	0,71
Średnia	0,73	0,40	0,56	0,62	0,34	0,76
Min.	0,54	0,19	0,26	0,25	0,13	0,50
Max	0,92	0,77	0,77	0,81	0,62	0,94
Rozstęp	0,38	0,58	0,51	0,56	0,49	0,44
Mediana	0,73	0,37	0,56	0,64	0,33	0,77
Wariancja	0,012	0,028021	0,011483	0,019263	0,009273	0,01175
Odchylenie standardowe	0,11	0,17	0,11	0,14	0,10	0,11
Współczynnik zmienności	0,15	0,42	0,19	0,22	0,28	0,14

Tożsamość terytorialna najsilniej percypowana jest w Podlesiu (0,77), najslabiej natomiast w Brynowie – Załęskiej Hałdzie (0,26). Element ten posiada wysoką wartość rozstępu (0,51), niemniej jednak wartość współczynnika zmienności na poziomie 0,19 może świadczyć o względnie małym zróżnicowaniu tego elementu. Przestrzenne zróżnicowanie percepcji tożsamości terytorialnej pozwala wskazać dzielnice północno-wschodnie oraz centralne jako obszary, których mieszkańcy najsilniej utożsamiają się z regionem.

Dzielnicami o najsilniej zarysowanej percepcji przynależności etnicznej są Szopienice – Burowiec oraz Podlesie (stwierdzono wartości po 0,81). Dzielnice sąsiadujące z nimi uznać można za obszary o najwyższej percepcji tego elementu tożsamości śląskiej. Najniższą wartość (0,25) odnotowano w przypadku dzielnicy Murcki.

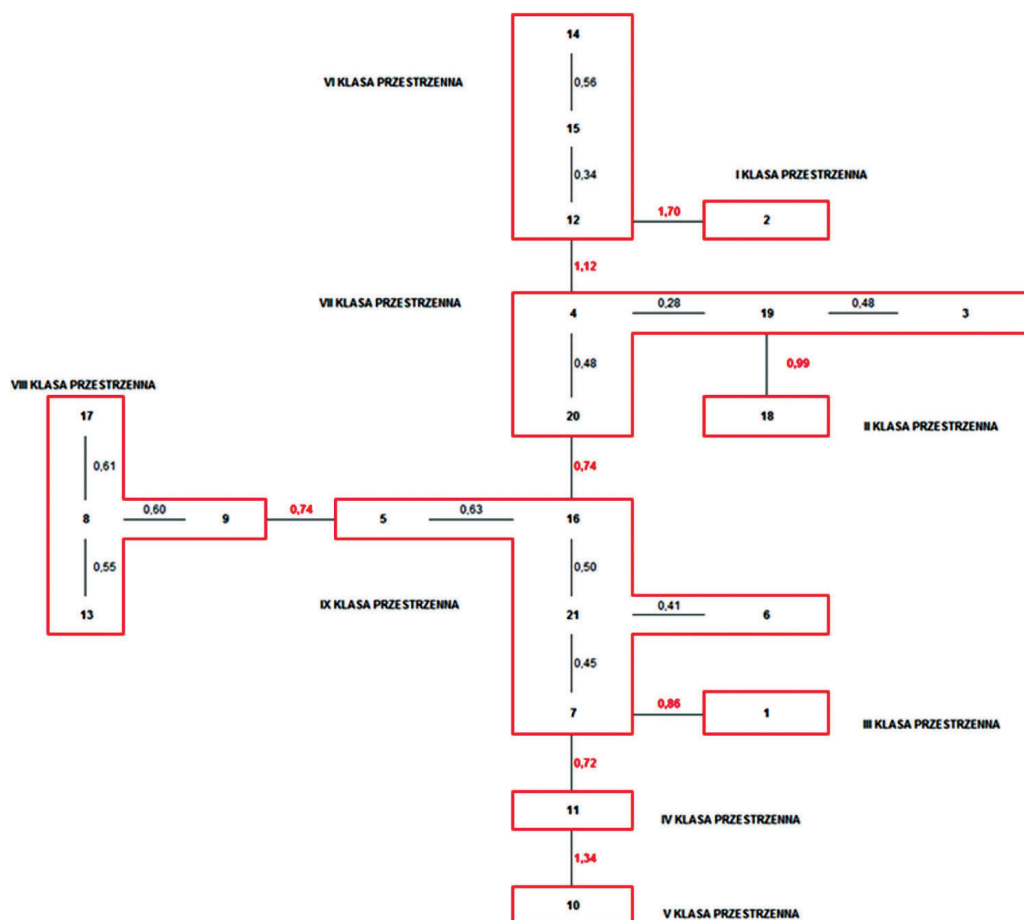
Elementem o silniej zarysowanym zróżnicowaniu odpowiedzi jest wiara (współczynnik zmienności wyniósł 0,28). Najslabsze przywiązanie do wiary deklarowano w dzielnicy Murcki (0,13), natomiast dzielnicą o najwyższej deklarowanej percepcji tego elementu jest Brynów – Załęska Hałda (0,62). Przestrzenna analiza tego zjawiska pozwala wskazać dzielnice wschodnie oraz północne jako obszary o najwyższych średnich wartościach elementu wiary.

Etos pracy jest najmniej zróżnicowanym elementem (współczynnik zmienności wyniósł 0,14), osiągającym najwyższą średnią wartość na poziomie 0,76. Dzielnicą o najwyższej wartości etosu pracy są Bogucice (0,94), najniższą zaś wartość odnotowano w przypadku Wełnowca – Józefowca (0,5).

Analiza porównawcza dzielnic w świetle badanej percepcji

Macierz danych wejściowych stworzono na podstawie średnich wartości elementów tożsamości śląskiej. W wyniku podziału dzielnic powstały: 1 zbiór 5-elementowy, 2 zbiory 4-elementowe, 1 zbiór 3-elementowy oraz 5 jednostek 1-elementowych (ryc. 6.).

W I klasie przestrzennej, obejmującej Brynów – Załęską Hałdę, jako czynniki wyróżniające należy wskazać gwarę śląską oraz wiarę (tabela 6.). Elementem, którego wartość znajduje się poniżej średniej, jest tożsamość terytorialna. W II klasie przestrzennej, obejmującej Wełnowiec – Józefowiec, wartość tego elementu również znajduje się poniżej średniej dla miasta. Nadreprezentatywnością badanych cech charakteryzują się zwyczaję śląskie, przynależność etniczna oraz wiara. Bogucice, tworzące jednoelementowy zbiór klasy III, cechuje wysoka średnia wartość wiary oraz etosu pracy, przy jednoczesnej niższej wartości gwary śląskiej oraz przynależności etnicznej. Osiedle Paderewskiego – Muchowiec, stanowiące jednoelementowy zbiór klasy IV, posiadają wartości bliskie średniej dla



Ryc. 6. Podział dendrytu percepcji elementów tożsamości śląskiej dzielnicy Katowic według kryteriów Z. Hellwiga

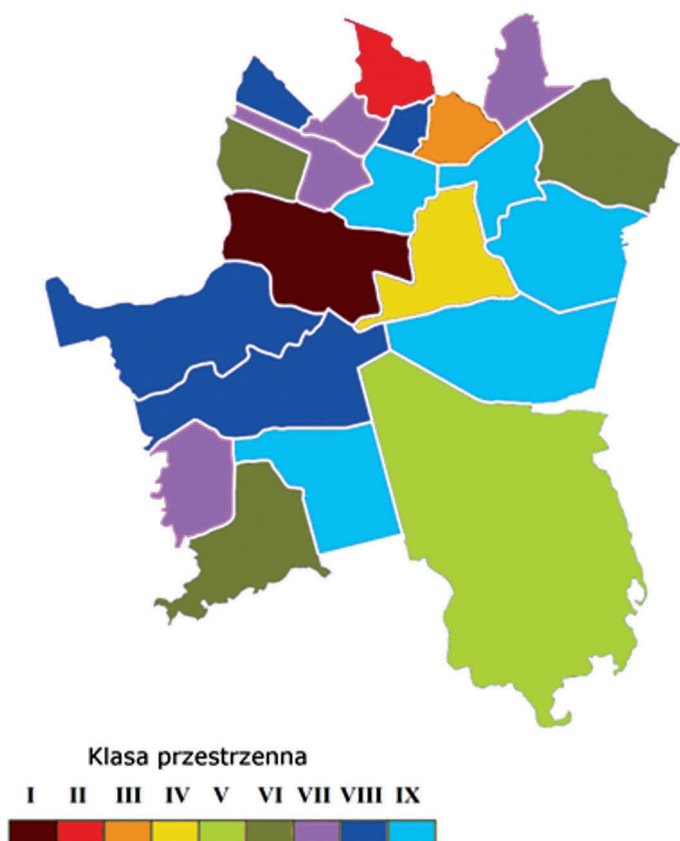
badanych dzielnic. W przypadku tej dzielnicy elementami wyróżniającymi są wiara i przynależność etniczna. Analiza wartości klasy V, tworzonej przez dzielnicę Murcki, pozwala stwierdzić, że poza etosem pracy (wartość 1,25) wszystkie inne elementy utrzymują się na poziomie poniżej średnich wartości dla miasta. Klasa VI, w której skład wchodzi dzielnice: Osiedle Witosy, Podlesie oraz Szopienice – Burowiec, cechują się nadreprezentatywnością badanych cech względem innych jednostek poddawanych analizie. Oznaczać to może, że dzielnice te zamieszkują osoby w największym stopniu percypujące elementy tożsamości śląskiej, które mogą stanowić swego rodzaju enklawy śląskości w przestrzeni miasta. Klasa VII, obejmująca Dąb, Dąbrówkę Małą, Załęże, Zarzecze, charakteryzuje się nieco niższymi wartościami elementów: zwyczajnie śląskie, gwara śląska oraz tożsamość terytorialna, przy jednoczesnych ponad średnich wartościach

T a b e l a 6

Model średnich arytmetycznych percepcji tożsamości śląskiej dzielnic Katowic

Klasa przestrzenna	Nr jednostek	Nazwa jednostki	Cechy					
			zwyczajne śląskie	gwara śląska	tożsamość terytorialna	przynależność etniczna	wiara	etos pracy
I	2	Brynów – Załęska Hałda	0,81	0,77	0,26	0,56	0,62	0,82
		Wartość średnia klasy	0,81	0,77	0,26	0,56	0,62	0,82
II	18	Wetłnowiec – Józefowice	0,92	0,37	0,43	0,75	0,38	0,50
		Wartość średnia klasy	0,92	0,37	0,43	0,75	0,38	0,50
III	1	Bogucice	0,81	0,30	0,58	0,44	0,47	0,94
		Wartość średnia klasy	0,81	0,30	0,58	0,44	0,47	0,94
IV	11	Osiedle Paderewskiego – Muchowice	0,60	0,37	0,55	0,45	0,23	0,73
		Wartość średnia klasy	0,60	0,37	0,55	0,45	0,23	0,73
V	10	Murcki	0,59	0,21	0,48	0,25	0,13	0,88
		Wartość średnia klasy	0,59	0,21	0,48	0,25	0,13	0,88
VI	12	Osiedle Witosa	0,83	0,71	0,54	0,79	0,40	0,81
	14	Podlesie	0,91	0,71	0,77	0,81	0,41	0,81
	15	Szopienice – Burowiec	0,91	0,63	0,60	0,81	0,41	0,78
		Wartość średnia klasy	0,88	0,68	0,64	0,81	0,40	0,80
VII	3	Dąb	0,65	0,33	0,48	0,65	0,33	0,85
	4	Dąbrówka Mała	0,70	0,43	0,54	0,75	0,38	0,88
	19	Załęże	0,65	0,38	0,49	0,75	0,38	0,88
	20	Zarzecze	0,75	0,36	0,67	0,75	0,38	0,88
		Wartość średnia klasy	0,69	0,37	0,54	0,73	0,36	0,87
VIII	8	Kosztka	0,54	0,19	0,60	0,54	0,27	0,75
	9	Ligota – Panewniki	0,72	0,23	0,63	0,57	0,29	0,82
	13	Piotrowice – Ochojec	0,57	0,24	0,50	0,57	0,29	0,68
	17	Osiedle Tysiąclecia	0,66	0,21	0,62	0,50	0,25	0,57
		Wartość średnia klasy	0,62	0,22	0,59	0,55	0,27	0,70

IX	5	Giszowiec	0,81	0,32	0,71	0,63	0,31	0,75
	6	Janów – Nikiszowiec	0,73	0,48	0,68	0,64	0,32	0,71
	7	Kostuchna	0,75	0,43	0,53	0,55	0,28	0,70
	16	Śródmieście	0,70	0,36	0,64	0,66	0,33	0,63
	21	Zawodzie	0,68	0,43	0,56	0,64	0,32	0,71
			Wartość średnia klasy					
Średnia ogólna cechy			0,74	0,40	0,62	0,62	0,31	0,70
			0,73	0,40	0,56	0,62	0,34	0,76
Wartość średniej arytmetycznej klasy								
I			1,12	1,91	0,46	0,90	1,82	1,07
II			1,25	0,92	0,69	1,20	1,20	0,71
III			1,11	0,75	0,94	0,70	1,50	1,34
IV			0,82	0,92	0,97	0,72	0,66	0,95
V			0,81	0,53	0,77	0,40	0,40	1,25
VI			1,21	1,70	1,13	1,30	1,19	1,05
VII			0,93	0,93	0,87	1,16	1,16	1,24
VIII			0,85	0,55	0,94	0,87	0,87	1,00
IX			1,01	1,00	1,10	1,00	0,92	0,92



Ryc. 7. Klasy przestrzenne podobnych dzielnic Katowic względem percepcji tożsamości śląskiej

przynależności etnicznej, etosu pracy, wiary. W klasie VIII jedynie etos pracy osiąga wartości średnie. Pozostałe elementy tożsamości śląskiej znajdują się poniżej średnich wartości uzyskanych dla badanych dzielnic. Ostatnia grupa dzielnic tworzących klasę IX cechuje się względnie wyrównanym poziomem wielkości badanych cech.

Wskazać można prawidłowości przestrzennego rozmieszczenia dzielnic podobnych do siebie (ryc. 7.). Jednostki należące do klasy IX koncentrują się w centralnej części miasta. Również podobne do siebie dzielnice klasy VI wykazują pewną prawidłowość przestrzenną – wszystkie zlokalizowane są w peryferyjnych częściach Katowic. Dla północnych dzielnic miasta charakterystyczne jest wysokie zróżnicowanie przestrzenne w zakresie przynależności do wydzielonych klas przestrzennych.

Podsumowanie

W niniejszym opracowaniu podjęto próbę analizy zróżnicowania percepcji tożsamości śląskiej wśród mieszkańców Katowic. Starano się wskazać zarówno obszary w mieście, wyróżniające się pod względem badanej percepcji, jak i pewne zależności percepcji od cech społeczno-demograficznych mieszkańców.

Stwierdzono silną zależność percepcji tożsamości śląskiej związanych z wiekiem i wykształceniem. W zakresie wykształcenia najwyższe wartości odnotowano w przypadku osób posiadających podstawowe i średnie wykształcenie, natomiast pod względem wieku najsilniejsza zależność została stwierdzona w starszych grupach wiekowych. Wydaje się zatem, że tożsamość śląska w młodszych grupach wiekowych, częściej legitymujących się wykształceniem wyższym oraz wyższym zawodowym, będzie zanikać. Odchodzenie od gwary śląskiej, traktowanej jako element ściśle odróżniający społeczność śląską od innych, może być traktowane jako sygnał zaniku tego ważnego elementu kultury śląskiej. Wskazano dzielnice: Osiedle Witosa, Podlesie oraz Szopienice – Burowiec jako te, których mieszkańcy najsilniej przywiązani są do regionu. Traktować je można jako enklawy w erodującym pod względem ważności poszczególnych elementów tożsamości śląskiej mieście.

Spadek roli tożsamości śląskiej wiązać można z postępującą globalizacją. Dochodzi tu do odejścia od tradycyjnych wartości społeczności górniczych (wiara, etos pracy, tożsamość terytorialna i przynależność etniczna) na rzecz unifikacji kultury i wartości, jakie niesie ze sobą ten proces. Najsilniej zaznacza się to wśród osób młodych, wykształconych, czyli tych, których zadaniem będzie w przyszłości przekazanie wartości śląskich młodszemu pokoleniu.

Trudno stawiać wnioski i budować zależności dotyczące tak założonej kwestii, jaką jest tożsamość śląska, niemniej jednak wydaje się zasadne stwierdzenie, że śląskość w znanej nam postaci ulega zmianie. Trudnym zadaniem jest stwierdzenie, w jakim kierunku podążać będzie owa przemiana. Zagadnienie to wymaga obserwacji i pogłębionych badań w przyszłości.

PROFIL CZASOPISMA

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” ukazują się od 1997 roku. Czasopismo jest rocznikiem wydawanym przez Uniwersytet Śląski. Od września 2012 roku „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” znajdują się na liście czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (tzw. lista B).

Tematyka proponowana w ramach wydawnictwa obejmuje rozprawy naukowe oraz doniesienia z badań ściśle związane z zagadnieniami etnologii i antropologii. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” stwarzają etnologom, antropologom i folklorystom, możliwość dyskusji, wymiany doświadczeń i zapoznawania się z wynikami aktualnie prowadzonych badań.

WYTYCZNE DOTYCZĄCE PRZYGOTOWANIA TEKSTU DO DRUKU

1. Na pierwszej stronie należy podać imię i nazwisko autora oraz pełną nazwę ośrodka, który autor reprezentuje; w przypadku osób niezatrudnionych na uczelniach – miejscowość.
2. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt, z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1 cm). Objętość tekstu nie może przekroczyć 12 stron znormalizowanego wydruku (wraz ze streszczeniem). Bibliografia nie jest wymagana.
3. Jeśli zamieszczamy cytaty, zawsze podajemy stronę pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Dłuższe cytaty piszemy mniejszą czcionką (10 pkt), z pojedynczym odstępem i ujmujemy je „blokowo”, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu.
4. Przypisy każdorazowo zakończone kropką należy umieszczać u dołu strony (czcionka 10 pkt, Times New Roman). Przypisy powinny być zbudowane według następującego wzoru:

J. K o w a ł s k i: *Historia Górnego Śląska*. Warszawa 2008, s. 35.

J. K o w a ł s k i: *Górny Śląsk – wczoraj i dziś*. W: I d e m: *Historia Górnego Śląska*. Warszawa 2008, s. 35–48.

J. K o w a ł s k i: *Górny Śląsk – wczoraj i dziś*. W: *Historia Górnego Śląska*. Red. J. N o w a k, B. M a l i n o w s k a - K e r n. Warszawa 2008, s. 35–48.

J. K o w a ł s k i: *Historia Górnego Śląska*. „Śląsk” 2008, nr 4 (120), s. 35–45.

Jeżeli opracowanie było cytowane wcześniej (w obrębie jednego artykułu), podajemy skrócony opis (a nie op. cit.). Skracając opis bibliograficzny, należy zwrócić szczególną uwagę na to, by był on zapisywany w tej samej postaci. Skróceniu ulegają także opisy prac zbiorowych (nawet jeżeli odwołujemy się do różnych artykułów znajdujących się w tym samym tomie).

Stosujemy następujące skróty (zapisywane dużą literą): T. (tom); Cz. (część); Red. (redaktor); Przeł. (przełożył); Oprac. (opracował); skróty zapisywane małymi literami: nr (numer); z. (zeszyt); s. (strona);

Numerację tomów, części, zeszytów zapisujemy cyframi arabskimi (niezależnie od tego, jaki zapis znajduje się w oryginale).

Używamy łacińskich określeń: Ibidem, Idem/Eadem (zależnie od płci).

5. Przesyłając tekst do publikacji w wersji elektronicznej, fotografie lub inne ilustracje należy załączyć jako osobne pliki (w formacie .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif), zawierając w nazwie każdego pliku: Fot. 1, Fot. 2, Il. 1, Il. 2 itd. Zdjęć i innych materiałów ilustracyjnych prosimy „nie wstawiać” w wybranych miejscach tekstu wraz z podpisami pod nimi. Do korespondencji elektronicznej prosimy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów pod materiał ilustracyjny według następującego wzoru:

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005).

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie i przesłanie do Wydawnictwa pozwolenia na reprodukcję w ich tekście materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim.

6. Do tekstu prosimy dołączyć: „słowa kluczowe” (do 5 słów w języku polskim i angielskim) streszczenie w języku polskim (do 650 znaków ze spacjami). Streszczenie powinno być napisane na oddzielnej stronie i opatrzone nagłówkiem z imieniem i nazwiskiem autora.
7. Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego w zamian za otrzymanie egzemplarza publikacji. Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

PROCEDURA RECENZOWANIA ARTYKUŁÓW

1. Procedura recenzowania publikacji w czasopiśmie „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” opiera się na zaleceniach Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.
2. Autorzy przysyłając tekst do opublikowania w czasopiśmie, wyrażają zgodę na podjęcie działań związanych z przyjętą procedurą i zasadami recenzowania.
3. W przypadku tekstów w języku obcym do recenzowania powołuje się przynajmniej jednego Recenzenta afiliowanego w instytucji zagranicznej (innej niż narodowość Autora artykułu).
4. Redakcja czasopisma ocenia nadesłane artykuły od strony formalnej. Następnie, do oceny każdej publikacji, powoływanych jest dwóch niezależnych Recenzentów. Recenzenci nie wchodzi w skład Rady Naukowej czasopisma oraz nie są zatrudnieni przez jednostkę wydającą czasopismo. Recenzenci posiadają tytuł doktora habilitowanego (co najmniej). Afiliacja Autora nadesłanego artykułu nie może pokrywać się z afiliacją Recenzentów oceniających tekst.
5. W procesie recenzowania zastosowanie ma tzw. zasada „double-blind review proces”, czyli tzw. „podwójnie ślepa recenzja”, która powoduje, że Autorzy i Recenzenci nie znają swoich tożsamości.
6. Recenzja ma formę pisemną.
7. Opinia Recenzenta o recenzowanym artykule informuje o jego:
 - a) odrzuceniu,
 - b) zakwalifikowaniu do publikacji bez poprawek,
 - c) dopuszczeniu do opublikowania po wprowadzeniu zmian zasugerowanych przez Recenzenta.
8. Zasady zakwalifikowania bądź odrzucenia publikacji są podawane na stronie internetowej czasopisma.
9. Autorzy nadsyłający swoje artykuły są informowani o wyniku procedury recenzentkiej.
10. Nazwiska Recenzentów artykułów publikowanych w poszczególnych tomach czasopisma nie są podawane do publicznej wiadomości. Raz w roku na stronie internetowej czasopisma zamieszczana jest lista Recenzentów współpracujących z czasopismem.

ZAPORA „GHOSTWRITING” I „GUEST AUTHORSHIP”

1. „Ghostwriting” (brak ujawnienia roli jednego z Autorów tekstu w jego powstaniu) i „guest authorship” (zamieszczenie informacji o współredagowaniu danego tekstu przez Autora, mimo braku lub znikomego udziału z jego strony w jego powstaniu) są przejawem nierzetelności naukowej.
2. Redakcja wymaga ujawnienia informacji o wkładzie poszczególnych Autorów w powstanie nadesłanego artykułu.
3. Wykryte przypadki „ghostwriting” lub „guest authorship” będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów, z którymi związani są nieetycznie postępujący Autorzy.
4. Redakcja wymaga od Autorów podania informacji o źródłach finansowania nadesłanej publikacji.
5. Redakcja będzie dokumentować wszelkie przejawy łamania i naruszania etyki obowiązującej w nauce.

Redaktor
Olga Nowak

Projektant okładki i stron działowych
Aleksander Ostrowski

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Lidia Szumigala

Łamanie
Edward Wilk

Copyright © 2014 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 1506-5790
(wersja drukowana)

ISSN 2353-9860
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład 130 + 50 egz. Ark. druk. 17,25. Ark. wyd. 22,5.
Papier offset., kl. III 90 g. Cena 42 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Więcej o książce



CENA 42 ZŁ | ISSN 1506-5790
(+ VAT)