

No. 40 (1/2023)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Ochrona dziedzictwa kulturowego

Protection of Cultural Heritage

Z czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism, Jesuit University Ignatianum in Krakow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Redaktor tematyczny/ Thematic editor
dr hab. Justyna Łukaszewska-Haberkowa (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Redaktor naczelny / Editor-in-chief
dr Łukasz Burkiewicz (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-chief
dr Bogumił Strączek (Akademia Ignatianum w Krakowie)
dr Krzysztof Homa SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Sekretarz / Editorial Assistant
dr Magdalena Jankosz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Zespół redakcyjny / Editorial Board: doc. dr Sabire Arik (University of Ankara), prof. dr Luca Bernardini (Università degli Studi di Milano), dr Ricardo Godinho Bilro (Instituto Universitário de Lisboa), prof. dr Alessandro Boccolini (Università degli Studi della Toscana), prof. dr Alberto Castaldini (University of Bucharest), prof. dr Nela Filimon Costin (Universitat de Girona), dr Nicholas Coureas (Cyprus Research Center), prof. dr Pasquale Paziienza (Università degli Studi di Foggia), prof. dr Christopher Schabel (University of Cyprus), prof. dr Siergiej A. Troicki (Estonian Literary Museum), dr M. Antoni J. Üçerler SJ (Boston College), dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr hab. Monika Stankiewicz Kopeć, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr hab. Stanisław Cieślak, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr hab. Bogusława Bodzioch Bryła, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), dr Danuta Smołucha (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Rada Naukowa / International Advisory Council: prof. dr Eva Ambrozova (Newton University, Brno), dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr Caterina De Lucia (Università degli Studi di Foggia), dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau), dr hab. Stanisław Sroka, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie), prof. dr hab. Tomasz Gąsowski, dr Paweł Nowakowski (Instytut Literatury), prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana), prof. dr Marek Ingłot SJ (Pontificia Università Gregoriana), doc. dr Petr Mikuláš (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana), dr Joan Sorribes (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr David Ullrich (Univerzita obrany v Brne), dr Zdeněk Vybírál (Husitské Muzeum, Tabor), dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN (Polska Akademia Nauk), dr Agnieszka Knap Stefaniuk (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Redaktor tekstów / Copy editor: Magdalena Jankosz
Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz
Tłumaczenia / Translation: Karolina Socha-Duško
Okładka / Cover: Code People Błażej Dąbrowski
Skład i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zaryczyny

ISSN (print): 2081-1446 e-ISSN 2719-8014

Deklaracja / Declaration: wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /
The original version of this journal is the print version
Nakład / Print run: 80 egz. / copies

**Czasopismo jest dofinansowane ze środków Ministra Edukacji i Nauki
w programie „Rozwój Czasopism Naukowych” nr umowy RCN/SN/0007/2021/1.**

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl
tel. 12 399 96 62

Spis treści / Table of Contents

Łukasz Burkiewicz, *Od Redakcji*

5

Łukasz Burkiewicz, *From the Editors*

7

Ochrona dziedzictwa kulturowego / Protection of Cultural Heritage

Andrzej Iwo Szoka, *Znaczenie niematerialnego dziedzictwa kulturowego dla jego depozytariuszy na przykładzie społeczności współpracujących z Muzeum Krakowa*

9

Justyna Łukaszewska-Haberkowa, *Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Wybrane przykłady działań na rzecz koronki*

29

Alicja Soćko-Mucha, *Od „tradycji” do „niematerialnego dziedzictwa”. Przykład szopkarstwa krakowskiego*

43

Izabela Okręglicka, *Szopkarstwo krakowskie – ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego z perspektywy muzealnej i antropologicznej*

59

Dorota Światała-Trybek, *Ochrona i promocja dziedzictwa kulturowego na przykładzie pieców chlebowych (piekarnioków)*

77

Agnieszka Wargowska-Dudek, *Ochrona dziedzictwa kulturowego na przykładzie polskich tańców narodowych – praktyki depozytariusza Henryka Dudy*

95

Anna Góral, Katarzyna Kopeć, *Monitoring dziedzictwa kulturowego. Analiza współczesnych praktyk w zakresie gromadzenia danych*

109

Anna Matuchniak-Mystkowska, *Miejsca, ludzie, zdarzenia – wielka historia i społeczność lokalna*

125

Przestrzenie cyberkultury / Areas of Cyberculture

Patrycja Chudzicka-Dudzik, *Konstrukcje kobiecości w polskim filmie. Szkic do analizy*

145

Zarządzanie i marketing/ Management and Marketing

- Agnieszka Knap-Stefaniuk, *Social Competences and Their Development in Culturally Diverse Teams – the Results of In-depth Group Interviews*
159

Varia

- Hanna Wadas, *Okrutna pobożność. Kilka uwag o przedstawieniach Ifigenii w sztuce starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu*
177
- Łukasz Burkiewicz, *Kastylijczyk Pero Tafur i jego egipska misja dyplomatyczna z 1437 r. w służbie cypryjskich Lusignanów*
193
- Jerzy Gapys, Zbigniew Kowalczyk, *Ruch pielgrzymkowy i bractwa różańcowe w dekanacie radoszyckim 1918–1939*
207
- Katarzyna Kajdanek, *Lokalna Europejska Stolica Kultury Wrocław 2016 – społeczne oddziaływanie ESK w regionie Dolnego Śląska*
227
- Urszula Jarecka, *Relikty, implanty, pamiątki... Co bardziej rozwija kulturę lokalną?*
241
- Piotr Ufnal, *Czas apokalipsy. Przemoc, wojna i pragnienie mimetyczne według René Girarda*
261
- Dariusz Rott, *Gorlice jako centrum Europy Środkowo-Wschodniej. Imaginarium słowno-muzyczne*
277
- Marek Pacukiewicz, *Perspektywy antropologii kultury: pomiędzy ontologią a metafizyką*
289

Recenzje / Review

- Andrzej Gielarowski, *Odwrócenie paradygmatu kultury europejskiej, czyli koniec cywilizacji chrześcijańskiej*
317

Sprawozdania / Reports

- Paweł Plichta, *Sprawozdanie z konferencji naukowej Oblicza postpamięci 5 – konflikty czy negocjacje? / Faces of Postmemory 5 – Conflict or Negotiations? (Kraków, 25–26.10.2022)*
333

Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Akademia Ignatianum w Krakowie

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.4001.01

Od Redakcji

Temat wiodący niniejszego numeru został zaprezentowany w dziale tematycznym „Ochrona dziedzictwa kulturowego” pod gościnną redakcją dr hab. Justyny Łukaszewskiej-Haberkowej, prof. AIK. W dziale tym znalazło się osiem tekstów napisanych przez autorów z różnych ośrodków naukowych i instytucji kultury w Polsce.

Andrzej Szoka (Muzeum Krakowa) omawia znaczenie niematerialnego dziedzictwa kulturowego dla tożsamości osób je kultywujących na przykładzie społeczności współpracujących z Muzeum Krakowa. W kolejnym tekście Justyna Łukaszewska-Haberkowa (AIK) opisuje wybrane przykłady działań na rzecz ochrony i zachowania koronki, w tym szczególnie klockowej i igielkowej. Alicja Soćko-Mucha (PAN) przedstawia główne etapy historii szopkarstwa krakowskiego, istotnego elementu dziedzictwa kulturowego Krakowa. Tekst Izabeli Okręglickiej (Muzeum Krakowa) również dotyczy szopkarstwa krakowskiego; autorka charakteryzuje działania związane z ochroną szopkarstwa na przestrzeni ostatnich pięciu lat. Ochrona i promocja dziedzictwa kulturowego na przykładzie pieców chlebowych (*piekarnioków*) stały się tematem artykułu Doroty Świtały-Trybek (UO). Agnieszka Wargowska-Dudek (Fundacja Sztuki Przygody i Przyjemności ARTS) w swoim tekście zwraca uwagę na polskie tańce narodowe jako element dziedzictwa niematerialnego kultury, opisując proces kształtowania się kanonu tańców w wersji scenicznej w dwudziestolecie międzywojennym i powojennej Polsce. Anna Góral i Katarzyna Kopeć (UJ) opisują zasady monitorowania wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy oraz pokazują, jakie przynosi to korzyści. W ostatnim tekście z działu Anna Matuchniak-Mystkowska (UŁ) analizuje ślady historii w niewielkich miejscowościach oraz transformację pamięci komunikacyjnej w pamięć kulturową upamiętniającą wydarzenia z przeszłości w społecznościach lokalnych.

W stałym dziale „Przestrzenie cyberkultury” został opublikowany tekst Patrycji Chudzikiej-Dudzik (UŁ), w którym autorka prześledziła obraz kobiety w polskiej kinematografii na tle najważniejszych przemian polityczno-gospodarczych oraz kulturowych w kraju, począwszy od lat międzywojennych aż do czasów współczesnych.

Kolejny stały dział czasopisma to „Zarządzanie i marketing”, gdzie Agnieszka Knap-Stefaniuk (AIK) omówiła własne badania związane z kompetencjami społecznymi i ich rozwojem w zespołach zróżnicowanych kulturowo.

W dziale „Varia” znajduje się osiem tekstów. Hanna Wadas (AIK) w otwierającym dziale tekście omawia wybrane przedstawienia ikonograficzne ofiar Ifigenii występujące w sztuce starożytnego Rzymu w kontekście literackim i kulturowym. W kolejnym tekście Łukasz Burkiewicz (AIK) przedstawia mało znany epizod z podróży Kastylijczyka Pero Tafura, który w trakcie swoich wypraw po wschodniej części basenu Morza Śródziemnego pełnił również służbę dyplomatyczną u króla Cypru. Jerzy Gapys i Zbigniew Kowalczyk (UJK) przedstawiają badania dotyczące zbiorowych form kultu religijnego o charakterze masowym i udział wiernych w bractwach różańcowych w dekanacie radoszyckim w latach 1918–1939. Kolejne opracowanie autorstwa Katarzyny Kajdanek (UWr) pokazuje społeczne oddziaływanie programu Europejska Stolica Kultury na przykładzie wydarzeń odbywających się we Wrocławiu w 2016 r. Urszula Jarecka (PAN) omawia różne formy korzystania z tradycji w kulturze lokalnej: od reliktyw po „implanty” kulturowe. Piotr Ufnal (AIK) opisuje przyczyny, mechanizmy i skutki pragnienia mimetycznego oraz przedstawia wizję upadku świata według René Girarda. Dariusz Rott (UŚ) w swoim tekście przedstawia interesujący projekt słowno-muzyczny zestawiony z dziejami życia Adama Mickiewicza. Ostatni tekst w dziale ma charakter definicyjno-porządkowy; Marek Pacukiewicz (UŚ) przedstawia w nim perspektywy antropologii kultury.

Numer zamyka recenzja książki francuskiej filozof Chantal Delsol *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge* autorstwa Andrzeja Gielarowskiego (AIK) oraz sprawozdanie z konferencji naukowej *Oblicza postpamięci 5 – konflikty czy negocjacje?* (25–26 października 2022 r.) napisane przez Pawła Plichtę (UJ).

Mamy nadzieję, że niniejszy numer spotka się z zainteresowaniem. Życzymy przyjemnej i pozytywnej naukowo lektury!

Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.4001.02

From the Editors

The leading topic of this issue is the thematic section Protection of Cultural Heritage under the guest editorship of Prof. AIK Justyna Łukaszewska-Haberkowa, PhD. The section includes eight texts written by authors from various academic centers and cultural institutions in Poland.

Andrzej Szoka (The Museum of Kraków) discusses the meaning of non-tangible cultural heritage for the identity of persons who cultivate it on the example of communities cooperating with the Museum of Kraków. In the next article, Justyna Łukaszewska-Haberkowa (AIK) describes selected examples of efforts to protect and preserve lace, especially the bobbin lace and needle lace. Alicja Soćko-Mucha (PAN) presents the main stages of the history of the Krakow nativity scene making as an important part of Krakow's cultural heritage. The text by Izabela Okręglińska (The Museum of Krakow) also deals with Krakow nativity scenes; the author characterized activities related to the preservation of this craft over the past five years. Protection and promotion of cultural heritage on the example of bread ovens (*piekarnioki*) is the subject of articles by Dorota Światała-Trybek (UO). Agnieszka Wargowska-Dudek (Fundacja Sztuki Przygody i Przyjemności ARTS) draws attention to Polish national dances as an element of intangible cultural heritage, describing the process of formation of the canon of dances in the stage versions in the interwar and postwar Poland. Anna Góral and Katarzyna Kopec (UJ) describe the principles of monitoring the impact of cultural heritage on socioeconomic development and the associated benefits. The section closes with an article by Anna Matuchniak-Mystkowska (UŁ) analyzes marks of history in small towns and the transformation of communicative memory into cultural memory commemorating past events in local communities.

In the regular Spaces of Cyberculture section a text by Patrycja Chudzicka-Dudzik (UŁ) is offered, in which the author traced the image of women in Polish cinematography against the background of key political, economic and cultural changes in the country from the period after the First World War to the present.

Another regular section of the journal is Management and Marketing, where Agnieszka Knap-Stefaniuk (AIK) discusses her own research

related to social competencies and their development in culturally diverse teams.

The Varia section includes eight items. In the section's opening text, Hanna Wadas (AIK) discusses selected iconography of Iphigenia's sacrifice in ancient Greek and Roman art in a literary and cultural context. In another text, Łukasz Burkiewicz (AIK) discusses a rarely tackled episode from the journey by Castilian Pero Tafur, who traveled the eastern Mediterranean and served as a diplomat for the king of Cyprus. Jerzy Gapys and Zbigniew Kowalczyk (UJK) discuss the studies on collective worship and the participation of believers in rosary brotherhoods in the Radoszyn Deanery in 1918–1839. Then follows a study by Katarzyna Kajdanek (UWr) on the social effect on the program European Capital of Culture based on associated events in Wrocław in 2016. Urszula Jarecka (PAN) tackles different forms of using traditions in local culture: from relics to cultural "implants." Piotr Ufnal (AIK) describes reasons, mechanisms and effects of mimesis and presents the vision of René Girard's fallen world. Dariusz Rott (UŚ) presents an interesting literary-musical project connected with the life history of Adam Mickiewicz. The last text in the section is a definitional and organizational take by Marek Pacukiewicz (UŚ) on the perspectives on cultural anthropology.

The issue ends with a review of the book by French philosopher Chantal Delsol, *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, written by Andrzej Gielarowski (AIK) and a report from a conference *Oblicza postpamięci 5 – konflikty czy negocjacje?* (25–26 October 2022) by Paweł Plichta (UJ).

We hope you will find this issue interesting. We wish you a pleasant and useful reading.

Andrzej Iwo Szoka
<http://orcid.org/0000-0001-5947-3716>
Muzeum Krakowa
a.szoka@muzeumkrakowa.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.4001.03

Znaczenie niematerialnego dziedzictwa kulturowego dla jego depozytariuszy na przykładzie społeczności współpracujących z Muzeum Krakowa

STRESZCZENIE

Głównym zagadnieniem będącym przedmiotem artykułu jest kwestia znaczenia wybranych zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego miasta Krakowa dla tożsamości osób je kultywujących (depozytariuszy). Muzeum Krakowa od ponad 70 lat współpracuje ze społecznościami, które podtrzymują lokalne krakowskie tradycje. Początkowo były to społeczności związane z pochodem Lajkonika, szopkarstwem krakowskim i bractwem kurkowym, do których w ostatnich latach dołączyli flisacy wiślani oraz koronczarki krakowskie. Społeczności te współpracują z Muzeum Krakowa w obszarze dotyczącym ochrony i popularyzacji ich niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Jednocześnie pracownicy Muzeum Krakowa (Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa, a do 2020 r. Działu Folkloru i Tradycji Krakowa) realizowali w ostatnich latach projekty badawcze, których celem było dokładniejsze rozpoznanie wymienionych środowisk, obejmujące również znaczenie kultywowanego przez ich przedstawicieli niematerialnego dziedzictwa kulturowego dla ich tożsamości oraz rolę przekazu międzypokoleniowego. Zgromadzony w toku tych projektów materiał nie został jeszcze w pełni wykorzystany w naukowym dyskursie poświęconym niematerialnemu dziedzictwu kulturowemu. Przygotowywany artykuł będzie się opierał na tym obszernym materiale. Wnioski pomogą uzyskać odpowiedzi na pytania, jaki wpływ na życie osób i rodzin ma zaangażowanie w podtrzymywanie lokalnych tradycji, w jaki sposób odbywa się przekaz międzypokoleniowy oraz z jakimi wartościami łączy się niematerialne dziedzictwo dla jego depozytariuszy. Znaczenie tej kwestii wynika też bezpośrednio z definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego z konwencji z 2003 r., zgodnie z którą za niematerialne dziedzictwo mogą zostać uznane zjawiska będące źródłem poczucia tożsamości i ciągłości międzypokoleniowej.

SŁOWA KLUCZE: niematerialne dziedzictwo kulturowe, UNESCO, szopkarstwo krakowskie, Lajkonik, koronka, tożsamość lokalna, tradycja, zwyczaj, Kraków

Sugerowane cytowanie: Szoka, A.I. (2023). Znaczenie niematerialnego dziedzictwa kulturowego dla jego depozytariuszy na przykładzie społeczności współpracujących z Muzeum Krakowa. *© Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 9–27. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.03.

ABSTRACT

The Importance of Intangible Cultural Heritage for Its Keepers Using the Example of Communities Cooperating with the Museum of Kraków

The main issue that is the subject of the article is the question of the importance of selected phenomena of the city of Kraków's intangible cultural heritage for the identity of those who cultivate it. For more than 70 years, the Museum of Kraków has been working with communities that cultivate local Kraków traditions. Initially, these were communities associated with the *Lajkonik* parade, the Kraków nativity scenes and the longbow fraternity, joined in recent years by Vistula rafters and Cracovian lace makers. These communities work with the Museum of Kraków for the protection and popularization of their intangible cultural heritage. At the same time, the staff of the Museum of Kraków (Center for the Interpretation of the Intangible Heritage of Kraków, until 2020, the Department of Folklore and Traditions of Kraków) have been carrying out research projects aimed at a more thorough identification of the aforementioned communities, including the importance of the intangible cultural heritage they cultivate for their members' identity and the role of intergenerational transmission. The material gathered in the course of these projects has not yet been fully utilized in the scholarly discourse on intangible cultural heritage. The article in preparation will be based on this extensive material. Conclusions will help provide answers to questions such as the impact of involvement in maintaining local traditions on the lives of individuals and families, intergenerational transmission and the values intangible heritage is associated with for its keepers. The importance of the issue also stems directly from the 2003 Convention's definition of intangible cultural heritage, according to which intangible heritage is made up by phenomena that provide a sense of identity and intergenerational continuity.

KEYWORDS: intangible heritage, UNESCO, Kraków nativity scenes, *Lajkonik*, lace making, local identity, tradition, customs, Kraków

W 2020 r. w ramach Muzeum Krakowa powołano Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego. Jest to nowa komórka, a docelowo oddział krakowskiego muzeum, którego zadaniem jest koordynowanie i realizowanie działań badawczych, ochronnych, edukacyjnych i animacyjnych związanych ze zjawiskami niematerialnego dziedzictwa kulturowego (NDzK) z obszaru Krakowa. Podejmowane działania mają na celu jak najszersze ukazanie i zrozumienie wartości oraz znaczenia tych zjawisk. Działalność jest prowadzona przez muzealników wspólnie z depozytariuszami krakowskiego niematerialnego dziedzictwa dla wszystkich zainteresowanych. Dziedzictwo niematerialne znajdujące się pod opieką Centrum obejmuje wyłącznie żywe i przekazywane

z pokolenia na pokolenie tradycje, obrzędy, praktyki społeczno-kulturowe czy umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym będące istotnym czynnikiem lokalnej tożsamości, przyczyniającym się także do twórczego rozwoju społeczności¹.

Centrum nie powstało jednak na „surowym korzeniu”. Muzeum Krakowa (jest to skrócona nazwa instytucji wprowadzona w 2019 r. obok formalnie obowiązującej – Muzeum Historyczne Miasta Krakowa) od początku swojego niezależnego bytu po zakończeniu II wojny światowej roku angażowało się w działania służące podtrzymaniu krakowskich tradycji. Od 1946 r. muzeum organizuje Konkurs Szopek Krakowskich i sprawuje opiekę nad związaną z nim tradycją szopkarstwa krakowskiego (Szałapak, 2012, s. 203). Z kolei od 1947 r. muzeum włączyło się w organizację dorocznego pochodu Lajkonika (Szoka, 2014, s. 68–70). Muzeum przejęło również pamiątki po rozwiązanych w 1951 r. przez komunistyczne władze Towarzystwie Strzeleckim Krakowskim (bractwie kurkowym), a od czasu jego reaktywacji w 1957 r. uczestniczy w przygotowaniu tradycyjnych brackich uroczystości, do których w pierwszym rzędzie należy doroczna intronizacja króla kurkowego (Lichończak-Nurek, 1997, s. 9). W 1975 r. utworzony został Dział Folkloru i Tradycji Krakowa, który był poprzednikiem obecnie funkcjonującego Centrum (Szałapak, 2012, s. 211; Niezabitowski, 2021, s. 169). Dział miał za zadanie uczestniczyć w organizacji tradycyjnych wydarzeń (pochód Lajkonika, Konkurs Szopek Krakowskich), a także prowadzić badania nad pozostałymi krakowskimi zwyczajami. Działowi podlegała również opieka nad kolekcją artefaktów związanych z krakowskim folklorem, w tym zwłaszcza kolekcją konkursowych szopek krakowskich (począwszy od najstarszej szopki z 1945 r., dziś licząca już 276 obiektów) oraz strojem Lajkonika projektu Stanisława Wyspiańskiego z 1904 r. Jednocześnie starano się budować relacje ze środowiskami, które kultywowały wymienione wyżej zwyczaje: szopkarzami krakowskimi, członkami orszaku Lajkonika i braćmi kurkowymi (wśród tych ostatnich nie brakowało też znakomitych depozytariuszy tradycji krakowskiego rzemiosła, jak np. mistrza ślusarskiego Antoniego Oremusa, mistrza piekarniczo-cukierniczego Feliksa Adamskiego czy mistrza krawieckiego Władysława Kucharskiego). W ostatnich latach kolejnymi środowiskami, które nawiązały współpracę z Muzeum, są twórcynie skupione w Stowarzyszeniu Koronczarek Ziemi Krakowskiej oraz

1 Uchwała nr XCV/2626/22 Rady Miasta Krakowa z dnia 28 września 2022 r. w sprawie ustalenia nowego brzmienia statutu Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, w celu przekazania do uzgodnienia z Ministrem Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Regulamin Organizacyjny Muzeum Historycznego Miasta Krakowa obowiązujący od dnia 01.09.2022 r. Załącznik do aneksu nr 2 do zarządzenia Dyrektora Muzeum nr 135/2020, par. 54.

należący do różnych stowarzyszeń i fundacji flisacy wiślani. Z oddziałem Rydlówka blisko współpracuje z kolei środowisko mieszkańców Bronowic, którzy podtrzymują swoje lokalne zwyczaje związane z tradycyjnym strojem i obrzędami, jak doroczne osadzanie chochoła (Radecka, 2016, s. 202–212).

Znaczenie ratyfikacji Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Polsce

W 2011 r. Rzeczpospolita Polska ratyfikowała Konwencję UNESCO z 2003 r. o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego². W 2014 r. ogłoszono pierwsze wpisy na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Wśród nich znalazło się szopkarstwo krakowskie i pochodź Lajkonika. W 2016 r. dołączyła do nich krakowska koronka klockowa. Następnie na posiedzeniu Komitetu Międzyrządowego w Port Louis na Mauritiusie w dniu 29 listopada 2018 r. szopkarstwo krakowskie zostało wpisane na prowadzoną przez UNESCO listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości jako pierwsze zjawisko niematerialnego dziedzictwa kulturowego z Polski. Z kolei w 2021 r. ogłoszono Krajowy rejestr dobrych praktyk na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Wśród pierwszych pięciu wpisów w rejestrze znalazł się flis wiślany – tradycja budowy łodzi drewnianych oraz żegluga wiślanej.

Doprowadzenie do umieszczenia zjawisk na wymienionych listach wymagało zaangażowania muzeum nie tylko w działania o charakterze administracyjnym, lecz przede wszystkim nawiązania współpracy między pracownikami muzeum a osobami kultywującymi wymienione tradycje, które w polskiej nomenklaturze nazywane są depozytariuszami (ang. *bearers*)³. Relacje ze środowiskiem twórców szopek krakowskich i członków orszaku Lajkonika Muzeum Krakowa, jak wspomniano wyżej, budowało już wcześniej.

W ciągu jedenastu lat funkcjonowania konwencji w Polsce ogłoszono 49 wpisów na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które objęły zjawiska z różnych regionów Polski, głównie z mniejszych miejscowości, lecz również z dużych aglomeracji⁴. Wpisano również

2 Konwencja weszła w życie w Polsce 16 sierpnia 2011 roku, Dz.U. 2011, nr 172, poz. 1018.

3 Środowisko depozytariuszek i depozytariuszy szopkarstwa krakowskiego jest określane jako „the community of bearers of Szopka tradition” w dokumentach aplikacyjnych złożonych do UNESCO, <https://ich.unesco.org/doc/src/36501.pdf> (dostęp: 30.12.2022).

4 https://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/ (dostęp: 30.12.2022).

kilka zjawisk ogólnopolskich, jak polonez – taniec polski, plecionkarstwo, polskie tańce narodowe, sokolnictwo. Udało się także doprowadzić do wpisu sześciu zjawisk na listę reprezentatywną UNESCO. Po wpisaniu szopkarstwa krakowskiego w 2018 r. dwa lata później dzięki inicjatywie polsko-białoruskiej na liście znalazło się bartnictwo. W 2021 r. dołączyły do tych dwóch wpisów procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Spycimierzu oraz, jako wpis międzynarodowy, sokolnictwo. Ostatni wpis z 2022 r. obejmuje tradycje flisackie (wspólny wpis Polski wraz z Austrią, Czechami, Hiszpanią, Łotwą i Niemcami)⁵.

Zmiany, jakie przyniosło przyjęcie konwencji z 2003 r., nie ograniczają się oczywiście tylko do kolejnych wpisów w krajowym rejestrze i do starań o uznanie polskich tradycji na gruncie międzynarodowym. W Polsce pojęcie NDzK zaczęło się szeroko upowszechniać, zastępując wcześniej stosowane pojęcia folkloru, tradycji, twórczości ludowej (przykładem może być Dział Folkloru i Tradycji Muzeum Krakowa, który od 1 października 2020 r. został przemieniony w Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa). Jednocześnie za sprawą instrukcji i formularzy wydawanych przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Narodowy Instytut Dziedzictwa spopularyzowano określenie „depozytariusz”, które odnosi się do członków społeczności praktykującej dany element dziedzictwa niematerialnego. Bez wątplenia możliwość dokonania wpisu na listy prowadzone przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a kolejno przez UNESCO zaaktywizowało wiele lokalnych środowisk. Zgodnie z instrukcjami Narodowego Instytutu Dziedzictwa koniecznym warunkiem przeprowadzenia procedury wpisu jest aktywny udział i wola wyrażone właśnie przez depozytariuszy. Z członkami społeczności, której dotyczy zjawisko NDzK, powinny zostać przeprowadzone konsultacje społeczne, w których podejmą oni decyzję o staraniu się o wpis. Depozytariusze wybierają także swojego przedstawiciela. Niezwykle istotne jest również ustalenie *Planu działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie elementu dziedzictwa niematerialnego*. Zapisy planu muszą wynikać z uwag, potrzeb i możliwych rozwiązań zgłoszonych w ramach konsultacji przez depozytariuszy. Inicjatorami wpisu i osobami prowadzącymi pod względem organizacyjnym działania związane z wpisem mogą być eksperci spoza społeczności (np. urzędnicy gminy, przedstawiciele instytucji kultury, muzealnicy, badacze), jednak to od woli depozytariuszy zależy ostateczna decyzja na wszystkich etapach wypełniania wniosku⁶.

5 <https://www.unesco.pl/article/1/tradycje-flisackie-w-polsce-na-reprezentatywnej-liscie-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego-l/> (dostęp: 30.12.2022).

6 https://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/ (dostęp: 30.12.2022).

Pomimo niewątpliwego zbiurokratyzowania procedur związanych z wdrażaniem konwencji z 2003 r. można zaobserwować, że pobudzają one społeczności do refleksji nad dziedzictwem, którego są opiekunami i posiadaczami. Refleksja ta dotyczy zarówno obowiązków i powinności, jakie na depozytariuszach spoczywają (związanych chociażby z obowiązkami sprawozdawczymi wynikającymi z wpisu na listy), lecz także przysługujących im praw, które do tej pory mogły być pomijane przez decydentów i nie były wyrażane wprost przez depozytariuszy. Jak pisze J. Dziadowiec-Greganić, depozytariusze: „stają się współbadaczami, współorganizatorami, współdecydentami jako aktywni gracze, mający realny wpływ na współtworzenie i rozwijanie krajowego i światowego systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego” (Dziadowiec-Greganić, 2021, s. 25). Warte odnotowania jest równoczesne wprowadzenie, obok takich pojęć jak niematerialne dziedzictwo kulturowe czy depozytariusz, również terminu patrymonializacja (fr. *patrimoine*). Jak pisze M. Kwiecińska, patrymonializację możemy rozumieć jako:

proces, a raczej procesy wytwarzania dziedzictwa (ang. *heritagisation*). Zrozumienie tych procesów wymaga zwrócenia uwagi na tych, którzy owe procesy generują – jaka jest ich intencja, a także zastanowienia się, jak te procesy są związane z codziennością i jak nowe formy praktyki kulturowej są wprowadzane w ową codzienność (Kwiecińska, 2017, s. 334).

Opisane wyżej procesy wymagają również akceptacji istotnego założenia, które zasadniczo odróżnia metodologię ochrony zabytków materialnych od sposobów podejmowanych w związku z ochroną zjawisk niematerialnego dziedzictwa. O ile w przypadku tych pierwszych konserwatorzy dążą do odtworzenia lub zabezpieczenia stanu zabytku, to w przypadku tych drugich przyjmuje się, że podlegają one nieustannej aktualizacji i dostosowaniu do zmieniających się warunków i potrzeb przez kolejne pokolenia będące w ich posiadaniu (Soćko-Mucha, 2019, s. 207; Szoka, 2016, s. 257).

Muzeum i niematerialne dziedzictwo kulturowe

Zgodnie z definicją UNESCO wyróżnia się kilka podstawowych cech niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Z pewnością musi to być dziedzictwo żywe, które społeczności, grupy lub nawet jednostki uważają za coś, co kształtuje ich współczesną tożsamość. Dziedzictwo to podlega przeobrażeniom w relacji ze współczesnym otoczeniem. Zmienny i żywy charakter niematerialnego dziedzictwa wydaje się odległy od charakteru instytucji muzealnych. Jak jednak stwierdza Richard Kurin:

muzea jako instytucje sprawujące pieczę nad martwymi przedmiotami zasadniczo słabo sprawdzają się w ochronie żywego niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Jednakże nie są znane żadne inne instytucje, które robiłyby to lepiej (Kurin, 2004, s. 7–9).

W przeciwieństwie do materialnych obiektów NDzK nie znajduje się pod dachem muzeum i nie podlega jego zarządowi, niematerialne dziedzictwo jest zarządzane przez ludzi, którzy praktykują to dziedzictwo. NDzK to też nie zapis tekstowy, audio, wideo, lecz wierzenia, przekonania, umiejętności i ludzka wiedza. Muzealnicy nie są zazwyczaj przeszkoleni w inwentaryzowaniu tego rodzaju dziedzictwa.

Pomimo zasadniczych różnic pomiędzy charakterem materialnego dziedzictwa, zawierającego się głównie w muzealnych obiektach, a zjawiskami NDzK oraz zasadami zarządzania tymi dwoma rodzajami dziedzictwa to właśnie muzeom powierza się często rolę eksperta oraz instytucji sprawującej opiekę na lokalnym NDzK. Muzea stały się istotnym elementem planu implementacji konwencji UNESCO z 2003 r.:

- Centrum Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego ustanowione przy Muzeum Etnograficznym w Belgradzie – odpowiedzialne za ochronę wszystkich zjawisk niematerialnego dziedzictwa z terenu Serbii wpisanych na listę narodową i na listy międzynarodowe;
- Muzeum Śródziemnomorskie Sztuki, Muzyki i Tradycji w Neapolu – miasto powierzyło mu zadania związane z opieką nad neapolitańską sztuką wyrobu pizzy (*pizzaiuolo*);
- Museo del Violino w Kremonie wspiera działania łączące się z przekazem pamięci, wiedzy i technicznych umiejętności związanych z wykonywaniem tradycyjnych instrumentów strunowych;
- Muzeum Rebetiko w Trikali utworzone po wpisaniu tego greckiego zjawiska muzycznego na listę reprezentatywną UNESCO w 2017 r.;
- Etnograficzne Muzeum Istrii odpowiada za ochronę pochodzącego z Zvončari w chorwackim regionie Kastav i brało udział w przygotowaniu wniosku o wpis tej tradycji na listę reprezentatywną UNESCO;
- Muzeum Sztuki Ludowej w Erewaniu odpowiada za ochronę ormiańskiej sztuki wykonywania chaczkarów i brało udział w przygotowaniu wniosku o wpis tej tradycji na listę reprezentatywną UNESCO;
- grupa słoweńskich muzeów zajmujących się wspieraniem umiejętności i dziedzictwa związanego z koronką klockową uczestniczyła w przygotowaniu dokumentacji do UNESCO.

Są to tylko wybrane przykłady zaangażowania muzeów w praktykę ochrony NDzK. Zaangażowanie to może w przypadku muzeum mieć

dwa poziomy: 1) poziom „strażników pamięci” odpowiedzialnych za gromadzenie, archiwizowanie i opracowywanie materiałów, artefaktów i świadectw związanych z NDzK; 2) aktywnych uczestników zaangażowanych w proces ochrony żywych praktyk związanych z NDzK, niekiedy współtworzonych przez depozytariuszy (Schreiber, 2020, s. 361–362).

Muzea na długo przed uchwaleniem konwencji UNESCO z 2003 r. angażowały się w ochronę i popularyzację NDzK, które w tym czasie funkcjonowało pod takimi pojęciami, jak tradycja, folklor, zwyczaj, obrzęd, sztuka ludowa czy rzemiosło tradycyjne. Muzea nie tylko gromadziły obiekty z tymi zjawiskami związane (przedmioty obrzędowe, stroje, wyroby rzemiosła, nagrania dźwiękowe i filmowe, teksty itd.), lecz także angażowały się przez osoby muzealników w praktykowanie dziedzictwa, czasami wręcz inicjując proces jego transformacji.

Muzeum Krakowa jest sztandarowym przykładem tej podwójnej roli muzeum. Od 1946 r. jest organizatorem Konkursu Szopek Krakowskich, a od 1947 r. pochodu Lajkonika. Wsparcie obu tych tradycji nie polegało jedynie na redystrybucji środków miejskich lub państwowych w celu ich podtrzymania. Zaangażowanie obejmowało też pełnienie funkcji faktycznego organizatora i animatora tych tradycyjnych wydarzeń, ich popularyzację i edukację. Związane również było ze wsparciem na różnym polu osób kultywujących obie tradycje. Rola muzeum i jego pracowników dla podtrzymania i transformacji tych tradycji była na tyle duża (Konkurs Szopek Krakowskich został zainicjowany w 1937 r. przez dr. Jerzego Dobrzyckiego, pierwszego dyrektora Muzeum Krakowa. Dobrzycki przyczynił się też do wznowienia pochodu Lajkonika po II wojnie światowej), że można rozważyć, czy muzealnicy również nie należą do grupy depozytariuszy tych zjawisk NDzK (Soćko-Mucha, 2019, s. 217).

W artkule 1 Ustawy o muzeach czytamy, że:

Muzeum jest jednostką organizacyjną nienastawioną na osiągnięcie zysku, której celem jest gromadzenie i trwała ochrona dóbr naturalnego i kulturalnego dziedzictwa ludzkości o charakterze materialnym i niematerialnym⁷.

O ile istnieje szereg sprecyzowanych norm prawnych przepisów wykonawczych dotyczących sposobów zarządzania dobrami dziedzictwa kulturowego o charakterze materialnym (tj. rzeczami) w muzeach (m.in. obowiązek prowadzenia inwentarza muzealiów), o tyle brak właściwie jakichkolwiek procedur dotyczących zarządzania dziedzictwem

7 Ustawa z dnia 21 listopada 1996 r. o muzeach (Dz. U. 1997 Nr 5 poz. 24).

niematerialnym⁸. W związku z brakiem odgórných zaleceń obecnie w muzeach, które podejmują się opieki nad zjawiskami NDzK, trwa oddolne wypracowywanie tego rodzaju rozwiązań proceduralnych. Zwłaszcza tych, które dotyczą ewidencjonowania zjawisk NDzK i realizacji planów współpracy ze społecznościami depozytariuszy. Jest to z pewnością wyzwanie również pod względem mentalnym dla muzealników, którzy przywykli chronić dziedzictwo wewnątrz murów muzeum. Tymczasem współcześni teoretycy ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego postulują o rozciągnięcie tej ochrony na obszary, gdzie ono w sposób naturalny funkcjonuje (np. warsztat rzemieślniczy, pracownia twórcza) (Sousa, 2020, s. 32–35).

Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako fundament tożsamości krakowskich depozytariuszy

Pracownicy Działu Folkloru i Tradycji Krakowa podejmowali przez przeszło 40 lat badania środowisk, z którymi współpracowali⁹. Od 1980 r. prowadzone były kartoteki szopkarzy krakowskich, w których gromadzono informacje o twórcy, jego dorobku, stylu pracy, preferencjach twórczych i osiągnięciach (Szałapak, 2012, s. 208). Od 2012 r. realizowane były również projekty, których celem było bardziej dogłębne poznanie i zrozumienie środowiska ludzi, którzy związali się z tymi tradycjami na lata, jednostkowo lub całymi rodzinami. Badania prowadzone były metodą wywiadów indywidualnych (z twórczyniami i twórcami szopek krakowskich w 2012 r. i w 2018 r.; z członkami orszaku Lajkonika w 2015 r.; z koronczarkami w 2020 r.). Oprócz tego prowadzony był szereg konsultacji z oboma środowiskami w związku z procedurą wpisu na krajową listę i listę reprezentatywną (w latach 2013 i 2017). Na bieżąco odbywały się rozmowy i dyskusje z depozytariuszami, których tematem były aktualne problemy związane z ochroną tradycji szopkarstwa krakowskiego i pochodzącego Lajkonika. W efekcie zebrany został pokaźny materiał w postaci

8 W okresie ratyfikacji przez Polskę konwencji UNESCO z 2003 r. rozważano pomysł, aby zadania związane z rejestracją i ochroną zjawisk zaliczanych do niematerialnego dziedzictwa kulturowego włączyć do kompetencji wojewódzkich konserwatorów zabytków i Generalnego Konserwatora Zabytków. Miałoby się to odbyć przez wprowadzenie dodatkowej księgi „D” w rejestrze zabytków, która uwzględniałaby zabytki niematerialne (Schreiber, 2014, s. 377).

9 Kolejno kierownikami tego działu byli: historyk Tadeusz Wroński (1975–1981), etnografka Tamara Petryk (1981–1983), etnografka Anna Szałapak (1983–2008), etnolog Łukasz Olszewski (2008–2011), historyczka Małgorzata Niechaj (2011–2018), historyk Andrzej Szoka (2018–2020).

nagrań audio-wideo i zapisów wywiadów, który częściowo opublikowano w postaci książek i filmów (publikacje: Kwiecińska i Niechaj, 2012; Beczek i Soćko-Mucha, 2020; *Portrety koronczarek krakowskich*. Kraków: Muzeum Krakowa; film dokumentalny *Pochód Lajkonika* (2015). Realizacja M. Kwiecińska, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa). Podsumowując powyższe badania, można stwierdzić, że podstawowym zagadnieniem branym pod uwagę w ich realizacji była kwestia znaczenia tych zwyczajów dla tożsamości osób je kultywujących, to, jaki wpływ na życie osób i rodzin ma zaangażowanie w podtrzymywanie tych tradycji. Znaczenie tej kwestii wynika też bezpośrednio z definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego z konwencji z 2003 r., zgodnie z którą za niematerialne dziedzictwo mogą zostać uznane zjawiska będące źródłem znaczenia danego elementu (lub zjawiska) dla tożsamości jego społeczności, grup i jednostek. Zwykle przywiązuje się większą uwagę do pierwszej części definicji NDK.

„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 (art. 2 Konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego).

a) Uczestnictwo w tradycjach Krakowa jako czynnik kształtujący poczucie własnej wartości

Wśród wypowiedzi depozytariuszy znajdziemy takie, które świadczą o tym, że kultywowanie danego zjawiska jest czynnikiem wzmacniającym poczucie własnej wartości oraz służącym autoprezentacji. Jeden z członków orszaku na pytanie o to, co motywuje go do uczestnictwa w pochodzie Lajkonika, stwierdza: „Tradycja, kontynuowanie tego, co ktoś zaczął (...) udział w historii miasta Krakowa”. Inny mówi, że jest to: „Wyjątkowość, stałem się częścią tej tradycji”, jeszcze inny, młodszy wiekiem i stażem włóczek stwierdza: „Warto wziąć w tym udział, bo zapiszę się w historii”. Pada też odpowiedź: „Jest to dla mnie nobilitacja”. Zwłaszcza dla starszych wiekiem depozytariuszy zaangażowanie w kultywowanie tradycji

jest sposobem na kształtowanie swojego wizerunku w oczach swojego środowiska i rodziny. Jeden z członków starszyny orszaku Lajkonika wyznał, że zaprosił córkę z wnuczkami, zamieszkałymi na co dzień w Anglii, do Krakowa specjalnie na dzień, gdy mogli zobaczyć go w pochodzie Lajkonika. Jedna z koronczarek krakowskich stwierdziła, że tworzenie koronki: „otworzyło jej świat”, a udział w międzynarodowym konkursie w Bobowej jest powodem do dumy: „Poznając coraz więcej ludzi, już nie wspominając o tym, że wielkim takim WOW! to był pierwszy udział na Festiwalu Koronki Klockowej w Bobowej”¹⁰.

Presja rodzinny i przyjaciół może być czynnikiem, który spowoduje, że osoba dołączy do grona depozytariuszy. Środowisko może też jednak zniechęcić do dalszego angażowania się w tradycje. Jeden z młodszych uczestników pochodu stwierdza: „Moi koledzy mówią, że to jest obciach, że się przebieram. Wolą spotkania w knajpie (...). Może, gdyby raz wzięli udział”¹¹.

Co istotne, zdobycie umiejętności związanych z wykonywaniem szopek krakowskich lub koronek, czy nawet udział w pochodzie Lajkonika, nie musi być równoznaczne z poczuciem kultywowania NDzK i przynależnością do społeczności depozytariuszy. Można podać tutaj przykład wypowiedzi twórcy, który posiadał umiejętności związane z konserwacją szopek krakowskich w celach zawodowych, lecz nie postrzega siebie jako szopkarza:

Osobiście do tej społeczności nie należę, gdyż szopek nie wykonuję, a jedynie, jak wiesz, naprawiam je, będąc ich konserwatorem w pracowni konserwacji szopek. Prywatnie mam inne, równie (jeśli nie bardziej) pasjonujące hobby, jakim jest modelarstwo redukcyjne. Bardziej interesuje mnie odtwarzanie nieistniejących już prototypów pojazdów, z nielicznych i często kiepskiej jakości zdjęć archiwalnych, jakie się zachowały. Nie będąc członkiem tej społeczności, zgaduję tylko, że z całą pewnością trzeba brać udział w kolejnych konkursach szopki krakowskiej. Stała obecność w kolejnych odsłonach konkursu, gdzie szopkarz prezentuje swe kolejne prace, pozwala na wypracowanie autorytetu. Tym większego oczywiście, gdy po jakimś czasie prezentuje się już jakiś swój własny, wypracowany i rozpoznawalny styl. Myślę, że ważnym elementem też jest

10 Materiały z rozmów z koronczarkami krakowskimi zebrane przez A. Beczek i A. Soćko-Muchę.

11 Zapis nagrań do filmu dokumentalnego *Pochód Lajkonika*, realizacja M. Kwicińska, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa 2015, https://www.youtube.com/watch?v=sYiAd_HP9g (dostęp: 30.12.2022). Wypowiedzi twórczyni i twórców szopek krakowskich w formie zapisów wideo zostały umieszczone w ramach ich biogramów na stronie internetowej „Opowiedz mi miasto”: <https://opowiedzmiasto.mhk.pl/> (dostęp: 30.12.2022).

udział w spotkaniach szopkarzy, a jeszcze lepiej, gdy prowadzi się warsztaty szopkarskie¹².

b) Wpływ niematerialnego dziedzictwa kulturowego na codzienne życie depozytariuszy

Zaangażowanie się w kultywowanie tradycji niejednokrotnie ma wpływ na życie rodzinne i zawodowe. Najprostszym tego przykładem, ale jednocześnie niewymagającym wielkiego poświęcenia, jest wykorzystywanie urlopu wypoczynkowego w pracy, aby móc uczestniczyć w pochodzie Lajkonika lub przygotować szopkę do konkursu. Młodszy wiekiem członek świty Lajkonika, pracujący jako przedstawiciel handlowy, mówi: „W pracy nie ma problemu. Urlop na ten dzień jest już rok wcześniej zaklepany”. Jeszcze inny uczestnik stwierdza: „Muszę być, nie mogę opuścić”. „Muszę wziąć wolne w pracy”. Jeden ze starszych członków orszaku mówi: „Zawsze przy planowaniu urlopu rezerwowałem sobie [wolne] na oktawę Bożego Ciała, na czwartek i piątek”. Dodaje też, że nie miał on problemów z uzyskaniem dnia wolnego w pracy, ponieważ również dla jego współpracowników była to sprawa wiadoma: „Na zakładzie wszyscy wiedzieli, że [w tym dniu] Lajkonik wychodzi na Kraków”. Podobną opinię wypowiada jeden z szopkarzy, który stwierdza, że na uczelni, gdzie pracuje jako fotograf, w dniu Konkursu Szopek Krakowskich wszyscy mają świadomość, że nie wykonuje on wtedy żadnych zleceń. Warto zwrócić uwagę, że właśnie poświęcenie dnia wolnego od pracy na udział w pochodzie uznawane jest przez samych depozytariuszy za przesłankę, że tradycja ta jest ważna dla tożsamości lokalnej. Związany od kilku lat z tradycją Lajkonika członek orszaku wcielający się w postać Tatarsa wyraził opinię, że dla ludzi w wieku 20–30 lat nie jest to na tyle ważny element tożsamości, żeby brali urlop i pojawili się w powszedni dzień na trasie w roli widzów.

Wzięcie jednego lub nawet kilku dni wolnego w pracy, żeby uczestniczyć w pochodzie Lajkonika lub dokończyć szopkę na konkurs, można uznać za stosunkowo niewielkie poświęcenie. Można wskazać jednak na takie wypowiedzi depozytariuszy, które świadczą o tym, że niematerialne dziedzictwo Krakowa ma wpływ na strategiczne decyzje w ich życiu. Dotyczy to obu badanych grup, członków orszaku Lajkonika oraz szopkarzy.

W czasie wywiadu jeden z włóczków ze świty Lajkonika, mężczyzna około 30-letni, mający na utrzymaniu żonę i dwójkę dzieci, wyznał:

12 Wywiad przeprowadzony drogą mailową 30.12.2019 r.

„Kiedy rodzina żony zaproponowała, żebyśmy przenieśli się do Niemiec, to pierwsza rzecz, o której pomyślałem, że mnie tu trzyma, to właśnie był Lajkonik”. Wypowiedź tę można zestawić z całym szeregiem innych, w których depozytariusze stwierdzają, że nie wyobrażają sobie, żeby nie uczestniczyli w danym roku w podtrzymywaniu tradycji. Jeden z najbardziej utytułowanych szopkarzy, uczestniczący nieprzerwanie w Konkursie Szopek Krakowskich od 5. roku życia, mówi: „Gdybym nie udał się na konkurs, to można powiedzieć, że bym się bardzo źle czuł”. Członkowie orszaku Lajkonika stwierdzają m.in.: „Nie widzę siebie w danym roku bez pochodu”; „To już się wie, że jest ten jeden dzień w roku (...) To rodzaj nawyku”. „Nie wyobrażam sobie, żeby Lajkonika nie było, żeby mnie nie było”. Z kolei wśród szopkarzy padają analogiczne wypowiedzi: „Nie wyobrażam sobie nie robić”. Ta ostatnia wypowiedź koresponduje ze słowami jednej z koronczarek, która niemal codziennie stara się tworzyć: „bo jak przez parę dni nie robię, to się robię nerwowa”. W wypowiedziach depozytariuszy zajmujących się dziedzictwem związanym z rękodziełem (szopką i koronką) przejawia się motyw podporządkowania codziennego rytmu życia pracy twórczej. Jedna z koronczarek wspomina, że poświęcała 10 godzin dziennie na prace ręczne. Inna wspomina, że „jej życie jest zrośnięte z koronką do tego stopnia, że nawet na działce, gdzie spędza większość lata, ma lekki, przenośny zestaw koronkarski” (Beczek i Soćko-Mucha, 2020, s. 18–20). Doświadczony szopkarz z kolei wspomina: „Był rok, gdy tydzień przed oddaniem szopki na konkurs spałem w ciągu tygodnia 7 godzin”.

Bez wątplenia poziom wpływu NDzK na kształtowanie życia zawodowego i prywatnego depozytariuszy jest bardzo zróżnicowany. Wśród depozytariuszek koronki klockowej możemy wskazać te, które właściwie uczyniły z tworzenia koronki i przekazywania umiejętności z nią związanych swój nieformalny zawód (Beczek i Soćko-Mucha, 2020 s. 18–32). Z podobną sytuacją możemy się spotkać również w przypadku twórczyń i twórców szopek, którzy na przykład tworzą szopki pamiątkowe na sprzedaż przez cały rok.

c) Niematerialne dziedzictwa Krakowa jako element życia rodzinnego

Pochód Lajkonika oraz Konkurs Szopek Krakowskich nazywane są krakowskimi tradycjami miejskimi. Są elementem miejskiego życia kulturalnego, tłumnie uczestniczą w nich krakowianie i turyści. Oba zjawiska mają jednak również wpływ na życie rodzin, które uczestniczą w kultywowaniu tych tradycji. Niematerialne dziedzictwo Krakowa staje się

w tym przypadku czynnikiem kształtującym tożsamość nie tylko lokalną, lecz również rodzinną. W środowisku szopkarzy krakowskich i członków orszaku Lajkonika można obserwować ten proces już w kolejnym pokoleniu. Wspólne uczestnictwo w zachowaniach związanych z danym zjawiskiem jest czynnikiem sprzyjającym rodzinie i pomagającym podtrzymać relacje między jej członkami. Jeden z młodszych członków orszaku Lajkonika, w którym obecny jest również jego ojciec, brat, wuj i kuzyni, stwierdza: „Dla mnie Lajkonik to przede wszystkim spotkanie z rodziną. Brata nie widzę miesiąc, dwa, a tu spotkanie z tatą, bratem, z kuzynami”. Kilku członków orszaku powtarza niezależnie podobne słowa: „To tradycja rodzinna”. Wspólne uczestniczenie w tych tradycjach wpisuje się w przekazywany z pokolenia na pokolenie kalendarz rodzinnych świąt i uroczystości. Jak mówi przedstawicielka jednej z krakowskich rodzin szopkarskich: „Szopki to było takie wielkie wydarzenie rodzinne, uroczystość. Jak były szopki, to szliśmy całą rodziną do Rynku”. W przypadku rodzin szopkarskich tradycja ta kształtowała rodzinne relacje nie tylko w okolicach dnia konkursu, lecz przez cały rok. W kilku badanych rodzinach szopkarskich pojawia się podobny motyw stołu, przy którym kilku członków rodziny wykonywało wspólną pracę lub indywidualne szopki. Jak mówi przedstawicielka słynnej szopkarskiej rodziny ze Zwierzyńca: „W kuchni był taki wielki stół, przy którym wszyscy siedzieli i pracowali razem”.

W badanych środowiskach istotnym elementem tożsamości depozytariuszy był obowiązek podtrzymania przekazu pokoleniowego wewnątrz rodziny. Chodziło w tym przypadku zarówno o powinność wobec pokolenia rodziców czy dziadków, jak również o nadzieję, że młodsze pokolenia poniosą rodzinną tradycję dalej. Chorąży w orszaku Lajkonika, który przejął tę tradycję po swoim dziadku i ojcu, stwierdza: „Ciągnie już trzecie pokolenie. Mam nadzieję, że będzie czwarte. U nas to już się robi pewna tradycja, żeby nasze nazwisko w tym było”. Przekaz międzypokoleniowy rzeczywiście jest podtrzymywany. W latach 2014–2022, spośród dziesięciu nowych osób, które dołączyły do orszaku, cztery są spokrewnione z członkami orszaku, którzy wcześniej należeli do depozytariuszy tradycji (dwóch synów i dwóch siostrzeńców starszych uczestników pochodzących). Pozostałe osoby dołączyły do członków orszaku dzięki relacjom zawodowym lub koleżeńskim.

Wśród koronczarek krakowskich również wyraźnie wybrzmiewa w rozmowach poczucie misji przekazania tradycji kolejnym pokoleniom. Wieloletnia liderka tego środowiska powtarza: „Chcę, żeby ta tradycja nie zaginęła” (Beczek i Soćko-Mucha, 2020, s. 18). W tej społeczności przekaz międzypokoleniowy związany jest obecnie z edukacją nieformalną (przede wszystkim w ramach warsztatów), lecz poza kręgiem rodzinnym.

Potrzeba podtrzymania przekazu międzypokoleniowego wzmacnia się zwłaszcza w chwili odejścia poprzedniego pokolenia, szczególnie w okresie żałoby. Córka jednego ze znanych szopkarzy stwierdza, że: „Nigdy nie wystawiałam [szopek na konkurs]. Dopiero jak ojciec już umierał, to dopiero się odważyłam i skończyłam jego dzieło”. Inny przedstawiciel rodziny, w której reprezentuje trzecie pokolenie szopkarzy, mówi: „Jak tata zmarł, stwierdziłem, że żartów nie ma, nie można zaprzepaścić”. W historii konkursu odnotować możemy kilka przykładów szopek, które dokończyli po zmarłym członku rodziny jego najbliżsi. Można w tych zachowaniach postrzegać formę przeżywania żałoby, o której V. Despert pisze: „Odtwarzanie [życia zmarłego] może również przybrać formę przedłużania, a raczej aktu przedłużania, co jest inną stroną aktu pamiętania” (2021, s. 88).

d) Zaangażowanie depozytariuszy w kształtowanie lokalnej tożsamości i działania ochronne

Specjaliści z zakresu niematerialnego dziedzictwa zauważają również, że nowe spojrzenie na zjawiska folkloru i tradycji zgodne z konwencją z 2003 r. „wymusza również autorefleksję po stronie depozytariuszy oraz ich bardziej świadome zaangażowanie w procesy ochronne” (Schreiber, 2017, s. 493). Zaobserwować można ten proces również wśród depozytariuszy krakowskich tradycji, którzy podejmują inicjatywę własnych przedsięwzięć służących popularyzacji i ochronie ich dziedzictwa niematerialnego.

Część depozytariuszy obu omawianych tradycji wykazuje troskę o upowszechnianie kultywowanych przez nich tradycji wśród lokalnej społeczności, szerszej niż ich najbliższy krąg rodziny i przyjaciół. Nie jest to potrzeba dotycząca tylko obecnie aktywnych pokoleń, lecz już we wcześniejszych generacjach podejmowane były inicjatywy, których celem było zaangażowanie kolejnych grup i osób, zwłaszcza z młodszego pokolenia, w kultywowanie tradycji. Przykład takiego działania dostrzeżemy w środowisku depozytariuszy orszaku Lajkonika. W latach 80. wcielając się w postać Lajkonika Jan Jelonek zainicjował wizyty członków orszaku Lajkonika w krakowskich przedszkolach (Miliszkievicz, 1999, s. 141–150). W czasie tych spotkań zapoznawano dzieci z tą tradycją i osobami ją kultywującymi. Pozbawiona wsparcia instytucjonalnego inicjatywa nie była kontynuowana po śmierci Jana Jelonka. Pamięć o tym przedsięwzięciu była jednak żywa wśród orszaku. Od 2016 r. udało się, dzięki wsparciu Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, wznowić wizyty orszaku w krakowskich szkołach i przedszkolach. Inicjatywa nabrała obecnie

charakteru programu edukacyjnego. Włóczkowie i Tatarzy są oczywiście przebrani w swoje tradycyjne stroje. Celem warsztatów jest nie tylko przekazanie wiedzy o krakowskim folklorze, lecz przede wszystkim zachęcenie szkół i przedszkoli, a także rodziców, do włączenia się w doroczne obchody Lajkonika. Udział w warsztatach jest też ważny dla samych członków orszaku, którzy dzielą się z najmłodszymi swoimi opowieściami z nadzieją, że tradycja zostanie przejęta przez kolejne pokolenie krakowian. Jak podkreśla w rozmowie jeden z młodszych członków orszaku Lajkonika: „To nie ludzie są dla nas, ale my dla ludzi. Albo będziemy dla ludzi, albo nas nie będzie”.

Podobne inicjatywy pojawiają się po stronie szopkarzy. Można w tym miejscu zwrócić uwagę na szereg działań, które podejmują szopkarze krakowscy, aby na różne sposoby upowszechniać wiedzę o szopce i umiejętności szopkarskie. Wymienić należy warsztaty i konkurs szopek krakowskich na Woli Duchackiej zainicjowane przez jednego z szopkarzy oraz realizowaną przez przedstawiciela szopkarskiego młodszego pokolenia *Grę miejską o szopkarstwie krakowskim – Anatomia Szopki*, lecz również liczne wystawy, pokazy i warsztaty realizowane niejednokrotnie z własnej inicjatywy depozytariuszy.

Oba środowiska depozytariuszy angażują się popularyzację zjawiska również w sieci, prowadząc strony internetowe oraz dokumentację przygotowań do pochodu i samego widowiska przez zdjęcia, filmy i opisy¹³.

Podsumowanie

Zmiany, jakie niesie ze sobą Konwencja UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 r., nie będą mniej znaczące niż te, które zaistniały po wprowadzeniu Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturowego i naturalnego w 1972 r. oraz opierającej się na jej zapisach liście światowego dziedzictwa UNESCO. Konwencja z 1972 r. przyniosła rewitalizację, ale też ogromne przeobrażenia społeczne i kulturowe przestrzeni (zwłaszcza miejskich), które znalazły się pod jej ochroną. Pojawiło się zjawisko turystyki opierającego się na liście światowego dziedzictwa UNESCO. W przypadku NDzK objętego ochroną konwencji niektóre efekty mogą być podobne. Nie jest to jednak zazwyczaj pożądany efekt, jaki ma nieść ze sobą poddanie zjawisk i depozytariuszy ochronie międzynarodowej. Zmiany zachodzące w obszarze

13 Przykłady indywidualnych stron internetowych osób związanych z szopkarstwem: Jana Kirsza <http://www.jankirsz.2ap.pl/> (dostęp: 30.12.2022); Marzeny Dłużniewskiej <http://kolorykrakowa.pl/> (dostęp: 30.12.2022).

tego rodzaju dziedzictwa nie mogą być odgórnie narzucane, lecz powinny wynikać z potrzeb ludzi, do których to dziedzictwo należy. Jak pisze J. Haberkowa, która również sama praktykuje rzemiosło artystyczne stanowiące krakowskie NDzK:

Człowiek pozostaje centralnym elementem wyrazu i zachowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, którego podtrzymanie ograniczają wąskie niekiedy ramy tegoż człowieczeństwa, jak np. ułomność fizyczna czy krótka pamięć. W związku z tym nieustannie odradzają się potrzeba i konieczność przenoszenia wartości niematerialnych dziedzictwa kulturowego na kolejne osoby i dalej: grupy i wspólnoty ludzkie (Haberkowa, 2021, s. 95).

Z niematerialnym dziedzictwem kulturowym związane są przede wszystkim społeczności, grupy i jednostki, dla których tożsamości jest ono istotne. Chętniej niż inne osoby angażują się one w różne projekty i aktywności upowszechniające tę część dziedzictwa Krakowa. Wokół NDzK lokalna społeczność integruje się. Jest to społeczność zaangażowana i kreatywna. Można wskazać jednostki, które podjęły decyzję o związaniu się z Krakowem, aby kultywować NDzK¹⁴. Niematerialne dziedzictwo kulturowe ma wpływ na życie zawodowe i codzienne tych osób, daje poczucie własnej wartości, ciągłości i względnej niezmienności własnej osoby. Kultywowanie dziedzictwa niematerialnego daje poczucie, że jest się unikatowym, a jednocześnie zintegrowanym (Uchto, 2012, s. 138–139). Dziedzictwo to jest zatem jednym z fundamentów tożsamości tych osób.

BIBLIOGRAFIA

- Beczek, A. i Soćko-Mucha, A. (2020). *Portrety koronczarek krakowskich*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Despret, V. (2021). *Wszystko dla naszych zmarłych*. Kraków: Karakter.
- Dziadowiec-Greganić, J. (2021). Pomiędzy praktykami niematerialnego dziedzictwa kulturowego a działaniami na jego rzecz. Krytyczna perspektywa prakseologiczna. W: A. Niedźwiedź i I. Okręglička (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*. Kraków: Muzeum Krakowa, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 11–26.
- Haberkowa, J. (2021). Krakowska koronka klockowa. Teoria i praktyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W: A. Niedźwiedź i I. Okręglička,

14 Przykładem są koronczarki, które regularnie przyjeżdżają nawet z odległych miejscowości, aby uczestniczyć w warsztatach koronki klockowej w Krakowie (Beczek i Soćko-Mucha, 2020, s. 18–20; 30).

- Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*. Kraków: Muzeum Krakowa, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 89–97.
- Kurin, R. (2003). Museums and Intangible Heritage: Culture Dead or Alive? *ICOM News*, no. 4, 7–9.
- Kwiecińska, M. (2017). Szopkarstwo krakowskie w procesach kształtowania dziedzictwa miasta. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*, t. 45, z. 3, 333–350.
- Kwiecińska, M. i Niechaj, M. (2012). *Portrety twórców szopek krakowskich*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Lichończak-Nurek, G. (1997). „Tam na Celestacie...”. Przewodnik po wystawie stałej „Z dziejów Krakowskiego Bractwa Kukrowego”. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Miliszkievicz, J. (1999). Jan Jelonek krakowski Lajkonik. W: J. Miliszkievicz, *Gniazda rodzinne*, cz. 2. Warszawa: Wydawnictwo Veda, 141–150.
- Niezabitowski, M. (2021). *Muzeum Historyczne Miasta Krakowa. 1899–1996–2019*. Kraków: Muzeum Krakowa.
- Radecka, (2016). Osadzanie Chochoła. Pomiędzy tradycją ludową a literacką. W: M. Kwiecińska (red.), *Niematerialne dziedzictwo miasta muzealizacja, ochrona, edukacja*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 202–212.
- Schreiber, H. (2014). Konwencja UNESCO z 2003 roku: między prawniczą pewnością a antropologicznymi wątpliwościami (w 10-lecie istnienia konwencji: 2003–2013). W: B. Fatyga i R. Michalski (red.), *Kultura ludowa: teorie, praktyki, polityki*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, 375–406.
- Schreiber, H. (2017). Dziesięć spostrzeżeń z okazji 10-lecia wejścia w życie Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku. W: H. Schreiber (red.), *Niematerialne Dziedzictwo Kulturowe. Doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju*. Warszawa, 465–503.
- Schreiber, H. (2020). Squaring the Circle? In Search of Characteristics of the Relationship between Intangible Cultural Heritage, Museums, Europe and EU. *Volkskunde*, vol. 121, 357–379.
- Soćko-Mucha, A. (2019). From “tradition” to “intangible heritage”: Kraków’s nativity-scene craft. *Etnografia Polska*, t. LXIII, z. 1–2, 205–226.
- Sousa, F. (2020). Interview. W: *Museum and Intangible Cultural Heritage. Towards a Third Space in the Heritage Sector. A Companion to discover Transformative Heritage Practices for the 21st Century*, 32–35.
- Szoka, A. (2016). Pochód Lajkonika. Między tradycją a kreacją. W: M. Kwiecińska (red.), *Niematerialne dziedzictwo miasta muzealizacja, ochrona, edukacja*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 256–269.

Uchto, B. (2012). Kim jestem? – Pytania o tożsamość w dobie XXI wieku. *Horyzanty Wychowania*, t. 11, nr 22, 137–151.

Andrzej Iwo Szoka – doktor historii i magister zarządzania kulturą Uniwersytetu Jagiellońskiego, kierownik Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa w Muzeum Krakowa, od 13 lat związany z muzealnictwem, kierownik i uczestnik projektów związanych z ochroną i popularyzacją niematerialnego dziedzictwa kulturowego Krakowa, członek zespołu odpowiedzialnego za przygotowanie wniosku o wpis szopkarstwa krakowskiego na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO, autor publikacji z zakresu dziejów i tradycji Krakowa oraz historii późnego antyku.

Justyna Łukaszewska-Haberkowa

<http://orcid.org/0000-0003-0939-5566>

Akademia Ignatianum w Krakowie

justyna.lukaszewska-haberko@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.4001.04

Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Wybrane przykłady działań na rzecz koronki

STRESZCZENIE

W pierwszej części artykułu przytoczyłam definicję ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego na podstawie konwencji UNESCO z 2003 r. (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*).

W drugiej części pokrótce scharakteryzowałam koronkę klockową jako technikę oraz przedstawiłam przykłady koronki klockowej i igielkowej objętej szczególną ochroną i wpisem na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości (*Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*). Przykłady obejmują zarówno rys historyczny, jak i obecną praktykę. *Case studies* to koronka z Alençon, *lefkarićka*, a także zbiorowe wpisy koronek ze Słowenii i Chorwacji.

SŁOWA KLUCZE: niematerialne dziedzictwo kulturowe, ochrona dziedzictwa kulturowego, koronka klockowa, inicjatywy lokalne

ABSTRACT

Protection of Intangible Cultural Heritage. The Example of Lace Making

In the first part of this paper, I introduce the definition of the protection of intangible cultural heritage, based on the 2003 UNESCO Convention.

The second part shortly characterises the needle lace and bobbin lace technique traditions along with lace elements from the *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*. The examples show both the historical outlook and contemporary practice. As case studies the Alençon Lace, the *lefkarićka* in addition to laces from Slovenia and Croatia are presented.

KEYWORDS: intangible cultural heritage, protection of cultural heritage, bobbin lace, local initiatives

Celem podstawowym niniejszego artykułu jest przedstawienie działań na rzecz ochrony i zachowania koronki, w tym szczególnie klockowej i igielkowej, które mogą stanowić przykład i odniesienie jako dobry wzór praktyk na rzecz podtrzymania elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Schreiber, 2014, s. 375–406). Wszystkie wymienione w artykule praktyki stanowią elementy, które zostały wpisane na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości. Wykaz ten powstał w związku z Konwencją UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 r. W szczególności przedstawione w niniejszym artykule elementy zaliczane są do praktyk niematerialnego dziedzictwa kulturowego z terenów Europy, ponieważ praktyki koronczarskie, w przeciwieństwie do innych technik z zakresu tkactwa, hafciarstwa i plecionkarstwa, należą przede wszystkim do tradycji europejskiej.

Koronki klockowe i koronki igielkowe ze względu na sposób wykonywania łączy się często w jedną wspólną grupę. W ten sposób są traktowane przez międzynarodowe organizacje, np. OIDFA (<https://www.oidfa.com/>), choć technologia wykonywania prac jest odmienna. Koronki igielkowe wykonywane są przez osnucie nici na kawałku tkaniny, którą często usuwa się po wykonaniu wzoru, natomiast koronki klockowe wykonywane są za pomocą nici nawiniętych na specjalne szpulki, nazywane klockami, które następnie przeplata się i wiąże w odpowiedni sposób. W dzisiejszych czasach wszystkie rodzaje prac produkuje się przy użyciu maszyn, na skalę przemysłową (Lefébure, 1888, *passim*). Niektóre regiony i miejscowości w Europie zachowały jednak tradycję ręcznego wykonywania prac koronczarskich (Hankus, 2018, s. 15–24 i nn.). Ze względu na wyjątkowy charakter tego rodzaju umiejętności część z nich została wyróżniona wpisem na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO.

Powstanie koronki igielkowej datuje się nieco wcześniej niż koronki klockowej, co znajduje swoje odbicie w tradycjach lokalnych. Pierwsza z nich stała się popularna w XVI w., natomiast druga sięga swymi początkami XVII w. Koronka igielkowa była zdecydowanie bardziej powszechna, natomiast klockowa, zapoczątkowana przede wszystkim we Włoszech, rozwinęła się szczególnie w Niderlandach, później w innych krajach: Flandrii, Francji, Szwajcarii, Czechach, Rosji i Polsce. Tradycje i nazewnictwo koronek pozostają w związku z wydarzeniami historycznymi i politycznymi, np. mówi się o koronce z Flandrii (Earnshaw, 1982, s. 19–24, 119 i nn.; Earnshaw, 1980, s. 2).

Koronka w czasach dawnych zyskała pewną popularność, dawna tradycja jej wykonywania (do wieku XIX) często związana jest z klasztorami żeńskimi. Wraz z rozwojem przemysłu tekstylnego, a zwłaszcza od wprowadzenia na rynek koronek wyrabianych przemysłowo, zaczęła

zanikać, podobnie jak większość tego rodzaju rzemiosła. Na początku XX w. nastąpił pewien krótkotrwały renesans koronczarstwa, które upowszechniono jako element edukacji podstawowej w szkołach i na rozmaitych kursach. Na skutek wydarzeń historycznych i zmian społecznych tradycje tego rodzaju prac w XX w. ponownie stopniowo zanikały. Proces ten w różnych ośrodkach przebiegał w indywidualny sposób. Dziś koronczarstwo stanowi rzadki element tradycji, którego wybrane elementy zostały wpisane na listy światowego dziedzictwa UNESCO. Tego rodzaju wyróżnienie stanowi swoistą podstawę podjęcia i podtrzymania tradycji.

Skuteczna ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego, nie tylko w odniesieniu do koronczarstwa, stanowi ogromne wyzwanie. Należy jednak podkreślić, że nie istnieją żadne wspólne metody i centralne regulacje, które wspomagają ten proces. Można jedynie mówić o pewnych działaniach, tzw. dobrych praktykach, służących podtrzymaniu koronczarstwa. Te z kolei wymagają zrozumienia specyfiki i indywidualnego charakteru każdego z elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego: środowiska depozytariuszy, uwarunkowań historycznych i kulturowych etc. W wymiarze praktycznym działania służące ochronie opierają się na dobrym poznaniu elementu, depozytariuszy i nieustannym uaktualnieniu ich potrzeb, które nazywa się często „monitowaniem zjawiska”. W odniesieniu do niematerialnego dziedzictwa kulturowego w zasadzie podmiotem wszystkich praktyk i działań podejmowanych na rzecz jego ochrony jest człowiek, ale określenie i interpretacja obowiązków związanych z ochroną wykraczają poza antropologię kulturową. Człowiek pozostaje centralnym elementem wyrazu i zachowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W związku z tym nieustannie odradza się potrzeba i konieczność przenoszenia wartości niematerialnych dziedzictwa kulturowego na kolejne osoby i dalej: grupy i wspólnoty ludzkie (Schreiber, 2014; Niewęglowski, Poźniak-Niedzielska i Przyborska-Klimczak, 2015, *passim*).

Koronka z Alençon (Point d’Alençon)

Wpis na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości nastąpił w 2010 r. To jeden z wpisów na tę listę dokonany przez Francję w roku 2010. Właściwie należy mówić o sztuce koronczarstwa z Alençon, miasta położonego w Dolnej Normandii, które od czasów dawnych znane jest z tradycji wykonywania koronek techniką igielkową. Często ze względów historycznych ten typ zdobień nazywa się „koronką królowych” i „królową koronek”.

Szkoła koronkarstwa w Alençon i okolicach tego miasta rozwinęła się w XVII w., choć jej początki sięgają czasów wcześniejszych. Od XVI w. tekstylne rzemiosło zdobnicze rozwijało się prężnie, szczególnie w Wenecji, znanej z koronek igielkowych, i we Flandrii, którą uważa się niekiedy za miejsce powstania koronek klockowych. W XVII w. Ludwik XIV, król Francji, podjął próbę uniezależnienia się od importu, który został zakazany. W 1665 r. otwarto królewską manufakturę wytwarzającą koronki w stylu weneckim. Kolejne działania podjęte przez Ludwika XIV dotyczyły szczególnych uprawnień nadawanych koronczarkom (np. monopol na wytwarzanie koronek wzorowanych na weneckich przyznany Towarzystwu Koronek Francuskich). Ośrodek w Alençon rozwijał się prężnie: początkowo opierał się na paniach sprowadzanych z Wenecji, pracujących jako nauczycielki. Dla umocnienia jej pozycji w państwie wyrobem koronek zajmowała się przede wszystkim ludność protestancka (do 1685 r., czyli do odwołania edyktu nantejskiego z 1598 r.). Alençon pozostało królewskim ośrodkiem produkcji koronek aż do XIX w. W XVIII w., który przyjmuje się za czas świetności miasta, pracowało tutaj kilka tysięcy koronczarek. Jak wspomniałam wcześniej, do XVII w. wzory nawiązywały do tradycyjnie wykonywanych w Wenecji, we Flandrii (tj. Brukseli i innych mniejszych ośrodkach) oraz w Hiszpanii. Stopniowo w Alençon wypracowano własną technikę i zdobienia, osiągając świetność pod koniec XVII w. (Palliser, 1869, s. 130–131). Określenie „koronki królowych i królowa koronek” w odniesieniu do tego typu zdobienia pojawiło się w połowie XIX w. podczas wielkiej wystawy światowej w Londynie. Popularność koronki spadła wraz z upowszechnieniem się koronek wykonywanych przemysłowo.

Technika z Alençon, która zmieniała się na przestrzeni dziejów, charakteryzuje się wysokimi wymaganiami stawianymi osobie wykonującej, jest też bardzo czasochłonna. Zasadniczo polega na oplecieniu i połączeniu kilku nitok inną nicią. W ten sposób powstaje cienka siateczka. Wykonanie jednego centymetra kwadratowego koronki wymaga, jak się przyjmuje, siedmiu godzin pracy wprawnej koronczarki. Każdy z elementów pracy powstaje w ten sam sposób: najpierw na materiale szkicuje się podstawowy wzór (1), następnie nanosi go na pergamin lub papier przez nakłucie (2), poprawia (3) i dodatkowo ozdabia na papierze (4). Z kolei praca polega na wyhaftowaniu tła z siateczki (podstawowego splotu) (5), połączeniu poszczególnych motywów (6), ozdobieniu ich (7) i dodaniu kolejnych elementów haftu (8). Następny etap pracy polega na powiększeniu partii brzegowych koronki, tzw. uwypukleniu ich (9), wreszcie odcięcie koronki od papieru/pergaminy poprzedza dwie ostatnie czynności, czyli odcięcie nitok i wyprasowanie haftu (10).

W czasach dawnych każdą z tych czynności zajmował się ktoś inny, często wyspecjalizowany w tym rodzaju zajęcia. Tę metodę pracy wymyśliła

Marthe La Perrière (1605–1677) (*Jubilé*, 1902, s. 194–195). W czasach współczesnych każda koronczarka, a jest ich zaledwie kilka, po odbyciu praktyki mistrzowskiej trwającej od siedmiu do dziesięciu lat, wykonuje prace samodzielnie. Wiedzę i umiejętności z zakresu tego rzemiosła przekazuje się wyłącznie ustnie i metodą praktyczną. Koronki służą przede wszystkim do celów dekoracyjnych, zarówno świeckich, jak i religijnych. Większość pań koronczarek zrzesza Narodowy Warsztat Koronek z Alençon (*Atelier Conservatoire national de la Dentelle*).

Lefkaritika (λευκαριτικά)

To tradycja wykonywania koronek z Pano Lefkara, miasta znajdującego się na południowo-wschodnim Cyprze, która w 2009 r. została wpisana na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości. Tradycje koronczarskie na Cyprze sięgają być może nawet okresu przed XIV w. Początkowo były to białe koronki, tzw. *asproplumia*, które dziewczęta wykonywały jako element swojego posagu. Okres rozkwitu koronek i tego rodzaju rzemiosła przypada na czasy świetności Cypru. Wówczas tego rodzaju prace wywożono poza obszar cesarstwa i poprzez Konstantynopol do Europy. W czasie, gdy Cypr znajdował się pod wpływem weneckim (1489–1571), na wyspę przybywali zamożni mieszkańcy miasta. Ich stroje były bardzo bogate i zdobione: część tradycji koronczarskich wywodzi się z Włoch. Cypryjczycy podpatrywali stroje przybyszów i starali się je naśladować, przejęli technologię haftu, który wzbogacili o elementy rodzime, nawiązujące przede wszystkim do lokalnej przyrody. Sztuka i rzemiosło były przekazywane w sposób tradycyjny: z pokolenia na pokolenie. Wykonywaniem koronek zajmowały się głównie kobiety, natomiast mężczyźni prowadzili handel gotowymi produktami. W tym celu podejmowali niekiedy dalekie podróże do różnych krajów Europy. Trzeba zwrócić uwagę, że te wyjazdy handlowe, zważywszy na brak wykształcenia mężczyzn (nieznajomość języków obcych), a także okoliczności podróżowania (droga morska), należały do trudnych i niebezpiecznych. Z koronką na Cyprze wiąże się wiele legend, w tym na przykład opowiadająca o Leonardzie da Vinci, który tak bardzo zachwycił się koronką z Lefkary, że przywiózł jedną (według tradycji o wzorze *potamos*) do Mediolanu i udekorował nią ołtarz w tamtejszej katedrze D’Uomo. Od tego czasu wzór nazywany jest wzorem Leonarda da Vinci. Wzornictwo w *lefkaritika* przypomina tradycyjne geometryczne wzory znane ze starożytnej Grecji i Bizancjum. Początkowo *lefkaritika* praktykowano w miejscowościach Pano Lefkara i Kato Lefkara, dzisiaj także w Kato Drys, Vavla, Vavatsinia, Ora, Chooirokoitia i innych.

W dzisiejszych czasach *lefkaritika* wykonuje się, opierając się na metodach tradycyjnych, z wykorzystaniem materiałów sprowadzanych z zagranicy (np. len potrzebny do prac pochodzi z Irlandii Północnej). Koronka z Cypru jest koronką igielkową: wykonuje się ją nicią bawełnianą na materiale lnianym, na którym zostały wyrysowane poszczególne elementy, a następnie zabezpiecza nici specjalnymi ściegami. Początkowo miała charakter koronki w typie weneckim, tzw. *punto tagliato, reticella*, popularnej we Włoszech w XVI w. Stopniowo zaczęto do niej dodawać części wyhaftowane, zwane „tagiades”, „pittota”, „gyroulota” czy „liminota”, które oznaczały rozmaite rośliny i elementy przyrody. Największy rozwój koronek cypryjskich nastąpił w XIX i XX w., wtedy też wykonywano je z lokalnie produkowanych materiałów i nici. *Lefkaritika* jest techniką, która wykorzystuje kilka ściegów, takich jak: mereżka, haft cięty, haft płaski wykonywany na niektórych płaszczyznach oraz koronkę igielkową na brzegach prac. Wśród tradycyjnie występujących wzorów, które nawiązują do przyrody, można wymienić „stokrotki”, „listki”, „drzewa palmowe”, a także najbardziej popularny zygzak powszechnie nazywany „rzeczką” (gr. *potamos*).

Tradycje podtrzymują rodziny: zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Wykonuje się przede wszystkim rozmaite serwetki, bieżniki i obrusy. Ten rodzaj zajęcia odgrywa wciąż istotną rolę jako praktyka społeczna oraz praca zarobkowa. Na ulicach miasta, a także w udostępnionych do tego celu pomieszczeniach i przestrzeni domów, zasiadają do wspólnej pracy grupy kobiet, czasami przedstawiciele tej samej rodziny lub panie wprowadzające młodsze adeptki do praktyki hafciarstwa. Styl i sposób budownictwa powszechny na Cyprze (domy i budynki nawiązujące do dawnej tradycji z dużym patio pośrodku) sprawia, że rzemiosło, jakim jest *lefkaritika*, w sposób nierozzerwalny łączy się z elementami szerszej tradycji kulturowej, czyli architekturą przestrzeni mieszkalnej.

Pewną zasadą jest to, że wraz z rozwojem umiejętności każda z osób wykonujących koronki sięga do coraz bardziej skomplikowanych wzorów i wykorzystuje podstawowe techniki w sposób coraz doskonalszy. W zasadzie środków technologicznych jest tylko kilka, natomiast o mistrzostwie i zaawansowanych umiejętnościach twórców koronek świadczą rozbudowane zdobienia ich prac. Wraz z upływem czasu każda z pań tworzy prace odznaczające się dużą indywidualnością i nawiązujące do osobowości hafciarki.

Komitet UNESCO docenił *lefkaritika* ze względu na to, że umiejętności są przekazywane z pokolenia na pokolenie, przede wszystkim przez kobiety. Ta praktyka pozwala im identyfikować się i tworzyć ciągłą wspólnotę. Są to działania, które służą niewątpliwie podtrzymaniu tradycji, ale trudno je uznać za wystarczające. W związku z tym rząd

Cypru podejmuje inne czynności, które wspierają przetrwanie *lefkaritika* jako rzemiosła. Należy tutaj wspomnieć przede wszystkim o archiwizacji wykonywanych prac, organizacji festiwali i szkoły koronczarskiej wraz z fundacją, jak również o przyznawanych stypendiach. Te ostatnie mają dwojaki charakter: z jednej strony stanowią dotację dla młodych adeptów, którzy mogą zdobywać umiejętności, jak i dla starszych, którzy zyskują środki do prowadzenia warsztatów. Ponadto samorząd lokalny prowadzi badania naukowe o charakterze historycznym (np. poszukiwanie i opracowywanie dawnych wzorów) (Ktori, 2017, s. 78–92). Opisane powyżej działania mają jednak charakter zachowawczy, w mniejszym stopniu odpowiadają na potrzeby uwspółcześnienia tradycyjnej techniki haftu. Istnieją jednak inicjatywy, które służą podtrzymaniu *lefkaritika* jako elementu wykorzystywanego we współczesnym przemyśle i rzemiośle artystycznym. Do takich należy na przykład istniejące przy samorządzie lokalnym w Lefkarze centrum zrzeszające rzemieślników, które wspomaga ich w działalności, organizując wystawy, wspólne inicjatywy, a także prowadząc praktyczną naukę haftu. Inną formę przyjęło na przykład *Retrovi*, czyli prywatne przedsiębiorstwo o charakterze manufaktury, które wykorzystuje we współczesnych pracach haft *lefkaritika* oraz tkaniny wykonane w tradycyjny sposób (tkaniny kolorowe, dwuosnowowe), tzw. *fythkriotika*. W wykonywaniu tego rodzaju tkanin, podobnie jak *lefkaritika*, wyspecjalizowali się szczególnie mieszkańcy jednego z miast Cypru, Fyti.

Koronczarstwo w Słowenii

Koronczarstwo w Słowenii zostało wpisane na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO w 2018 r. Dotyczy wykonywania koronek klockowych, które powielane są w postaci wzorów przyjmujących lokalne nazwy. Metoda opiera się na przygotowaniu wzoru na papierze, przymocowaniu go do cylindrycznego wałka, który umieszcza się w koszyku lub na specjalnym drewnianym podstawku. Wykonane prace służą przede wszystkim jako element zdobienia: w tkaninach świeckich, jak i reprezentatywnych. Istotnym elementem koronczarstwa w Słowenii jest to, że koronki wykorzystuje się również jako element współczesnej sztuki i dizajnu. W tym kraju działa bardzo wiele towarzystw i grup zrzeszających osoby zajmujące się koronczarstwem, przy czym należą do nich zarówno mistrzowie znający rzemiosło, jak i młodzi adepci tego rodzaju umiejętności. Najczęściej jednak tradycję przekazuje się w linii żeńskiej z pokolenia na pokolenie.

Koronczarstwo w Chorwacji

Wpisane na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa UNESCO w 2009 r. koronczarstwo w Chorwacji ma charakter wpisu zbiorowego i dotyczy praktyk, które odbywają się w kilku ośrodkach na terenie kraju: przede wszystkim w Pagu, Lepoglavie i Hvarze.

Tego rodzaju tradycje istnieją na terenie kraju od XV w. W Chorwacji tradycje koronczarskie rozwijają się w wielu ośrodkach, w których wykonuje się różne rodzaje koronek. I tak w Pagu, Primošten i w okolicach Slavonskiego Brodu wykonuje się koronki igielkowe, w Lepoglavie i Sveta Marina koronki klockowe, natomiast w Križevci frywolitki, a na wyspie Hvar koronki teneryfowe. Wszystkie ośrodki wpisano na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego Chorwacji, którą prowadzi tamtejsze ministerstwo kultury. Natomiast dodatkowo koronki z Pagu (igielkowe), z Hvaru (teneryfowe) i Lepoglavy (klockowe) wpisano w 2009 r. na listę reprezentatywną UNESCO. Cechą charakterystyczną koronczarstwa w Chorwacji stanowi sposób jego podtrzymania, który realizuje się przede wszystkim w szkołach i poprzez rozmaite coroczne festiwale rękodzieła artystycznego. Najstarszy z nich odbywa się od 1997 r. w Lepoglavie. Poniżej pokrótce scharakteryzowano poszczególne tradycje związane z danym miejscem.

Koronka z Pagu

Pag jako ośrodek wytwarzania koronki igielkowej znany jest od XV w. Początkowo rzemiosłem zajmowały się siostry zakonne: benedyktyki z klasztoru pod wezwaniem św. Małgorzaty. Koronczarstwo stanowiło jeden z przedmiotów (obok podstaw czytania i pisania) w szkole prowadzonej obok konwentu. W 1880 r. zorganizowano pierwszą wystawę w Solin, na której pokazano prace z Pagu. Od tego czasu zyskały one niespotykaną popularność, chociaż ze względu na cenę stanowiły raczej przedmiot zbytku i pozostawały dostępne wyłącznie dla arystokracji i szlachty. W 1906 r. otwarto w Pagu szkołę koronczarką, która w sposób nieprzerwany istniała do 1945 r. Główną inicjatorką powstania tejże placówki była, zasłużona dla rozwoju kultury Austro-Węgier, Natalie Bruck-Auffenberg. Ona także wprowadziła do edukacji w Chorwacji technikę koronczarstwa przeniesioną z Wiednia i opublikowała w 1911 r. pierwszą książkę na temat koronczarstwa w Pagu i w Dalmacji. Zakupione i przywiezione przez Bruch-Auffenberg koronki cieszyły się tak wielką popularnością, że arcyksiężna Maria Józefina sama wybrała się do Pagu, złożyła zamówienie, a część z pań koronczarek zabrała ze sobą do Wiednia na dwór cesarski.

Koronki z Pagu wykonuje się igłą. Do pracy potrzebna jest także półokrągła poduszka, papier milimetrowy, karton, folia i szydło. Przed rozpoczęciem pracy należy pomocniczą nitką przymocować do tekturki kontury koronki, wykonując rodzaj siatki. Na papier milimetrowy nanosi się wzór koronki. Następnie przypina się go do kartonu z nałożoną folią i szydłem wykonuje dziurki, które pomogą stworzyć siatkę, na której będzie wykonana koronka. Wykonuje się je z grubszej nici. Tekturę z gotową siatką układa się na poduszce i zaczyna wykonywanie koronki. Po ukończeniu pracy usuwa się pomocnicze nici, które podtrzymują siatkę i pozwalają zachować jej właściwy kształt. Koronczarki z Pagu tworzą koronki, używając 31 elementów, które łączą w geometryczne wzory.

W klasztorze w Pagu znajduje się kolekcja ponad 120 koronek, które powstawały tam przez ponad 150 lat. Ministerstwo Kultury Republiki Chorwacji uznało ją za krajowe dobro kulturowe. W 2021 r. miasto Pag zastrzegło w *Hrvatskom glasniku intelektualnog vlasništva* prawo do wzorów niektórych koronek: „gusti dintel”, „retki dintel”, „mušca”, „tri pekjice”, „tri medule”, „mendulica”, „retka pogacica”, „zupčić”, „kolumbar”, „kriva mendulica”, „pogacica”, „ščapi”, „gusti listac”, „listacić”, „sunašce”, „roćelica”, „gusta pogacica”, „pekjica”, „limuncin” i „tambura”. Od tej chwili wykonywanie tych wzorów wymaga uzyskania specjalnego pozwolenia.

Koronki z Lepoglavy

Przyjmuje się, że koronczarstwo w Lepoglavi (koronka klockowa) powstało i rozwinęło się dzięki paulinom, którzy nauczyli miejscowe kobiety zdobienia koronkami strojów liturgicznych. Podobnie, jak w wielu innych przypadkach, w II połowie XIX w. koronczarstwa zaczęto uczyć na kursach i warsztatach w szkole, natomiast same koronki stały się dodatkowym źródłem dochodu dla koronczarek na wsi. Osobą zasłużoną dla tego ośrodka i koronczarstwa w Chorwacji w ogóle stał się Izidor Kršnjavog, minister edukacji i wyznań w rządzie chorwackim pod panowaniem austro-węgierskim, z wykształcenia historyk sztuki. Dzięki jego staraniom w 1892 r. w Lepoglavi uruchomiono kursy koronczarstwa wzorowane na istniejącej wówczas szkole koronczarskiej w Idriji. Pod koniec XIX i na początku XX w. zainteresowanie koronkami wzrosło, szczególnie dzięki działaniom Zlaty Šufflay i Danicy Brössler, które z zapałem zachęcały do potrzymania tradycji, organizowały zajęcia, warsztaty. Koronki z Lepoglavy sprzedawano na targach i wystawach na terenie całej Chorwacji, a nawet krajów Europy Zachodniej. W dwudziestoleciu międzywojennym wpłynęły w znacznym stopniu na świetność okolicy, prace z Lepoglavy zostały także wyróżnione na wystawach światowych w Paryżu w 1937 r. i w Berlinie w 1939 r.

W czasach najnowszych dzięki inicjatywom lokalnym powstała spółdzielnia koronczarska (*Zadruga lepoglavské čipke*), której główne zadanie polega na przywróceniu i pielęgnowaniu tradycji koronczarskiej. Prowadzone są także kursy dla młodzieży. Koronka z Lepoglavy jest jednym z elementów charakterystycznych kultury chorwackiej.

Koronki z Lepoglavy to koronki klockowe. Do wykonania prac potrzebne są walek, wzór, podkładka, klocki i nici oraz szpilki. Charakteryzują się wykorzystaniem we wzorach elementów geometrycznych, kwiatowych i zwierzęcych oraz gęstym splotem. Wykonuje się je przy pomocy nici lnianych lub bawełnianych, wyłącznie w kolorze białym. W dawnych latach (do reform Kršnjavoga) nie używano wałków, lecz kwadratowe w przekroju poduszki. Prace są różnorodne pod względem wielkości i tematyki. Co roku we wrześniu odbywa się międzynarodowy festiwal koronek klockowych w Lepoglavie. W Lepoglavie istnieje zwyczaj obdarowywania nowo narodzonej dziewczynki klockiem do wykonywania koronek, aby kiedyś została dobrą koronczarką. Do nazw najczęściej wykorzystywanych motywów należą: „stazica”, „pužić”, „frkač”, „kiflek”, „tulipan”, „ruža”, „makova ruža”, „jaglac”, „ružin list”, „hrastov list”, „cvjetić”, „cvjetić s peteljkom i listom”, „cvjetić s listićem”, „bršljan”, „žir”, „grozdek”, „loza”, „djetelina”, „purek”, „lav”, „leptir”, „ptica”, „orao”. Dominują motywy kwiatowe.

Koronki z Hvaru

Koronki z wyspy Hvar wykonuje się z nici zrobionych z włókien agawy. Od XIX w. rzemiosłem tym zajmują się wyłącznie zakonnice, benedyktynki, z miejscowego klasztoru. Nietypowy materiał, z którego wykonuje się koronki, stanowią włókna agawy lub aloesu, tradycyjnie wykorzystywane do produkcji lin i nici, a także wyplatania sieci rybackich. Ze względów klimatycznych były one łatwiej dostępne niż len czy bawełna. Na wyspie Hvar wytwarza się wyłącznie koronki teneryfowe, czyli rodzaj koronek igielkowych. Do przygotowania takich potrzebne są tekturki lub formy wykonane z innych materiałów. Koronki z Hvaru, ze względu na użyty materiał, pełnią wyłącznie funkcję dekoracyjną. Nie wolno ich zwilżać, prasować i prać, ponieważ mogą ulec zniszczeniu.

Technika wykonywanych koronek wymaga szczególnego przygotowania nici pozyskiwanych z roślin: zbiera się je tylko w określonym czasie, następnie poddaje procesowi obróbki, dzięki któremu stają się odpowiednio cienkie i białe.

Koronczarstwo, w szczególności igielkowe i klockowe, które stanowi przedmiot niniejszego artykułu, to rzemiosło znane w Europie

(basenie Morza Śródziemnego i Europie Zachowniej) od renesansu, choć ze względu na różnorodność tradycji i nawiązania do dawnych typów zdobień (np. na Cyprze) trudno wyznaczyć tutaj jakieś ramy czasowe. Jego rozwój, niezależnie od miejsca, kształtował się w podobny sposób. Najczęściej początki i rozwój danego rzemiosła były trudne: wiązały się z dostępem do najwyższych dóbr kultury, drogich materiałów i tkanin. Następnie następował specjalistyczny rozwój techniki uwarunkowany lokalnymi okolicznościami, takimi jak klimat, dostęp do materiałów. Często podtrzymanie tradycji rzemieślniczej wspomagał ośrodek: czy to klasztor prowadzący tego rodzaju działalność, czy społeczność lokalna sprzedająca materiały na dwory lub przedstawicielom zasobniejszych warstw społecznych. Właściwie we wszystkich omówionych miejscach okres świetności i wzmożonej produkcji koronek przypada na XIX w. Natomiast znaczący moment uregulowania istniejącej tradycji, wpisania jej w ramy, to koniec XIX lub początek XX w., gdy rozwinął się i upowszechnił jednolity system szkolny. Szczególnie warto wspomnieć o edukacji na terenie Austro-Węgier, która miała charakter jednolity we wszystkich krajach należących do cesarstwa.

Zasadnicze różnice dotyczące koronczarstwa, nie tylko w odniesieniu do wspomnianych wyżej przykładów i reprezentatywnych wpisów na listę światowego dziedzictwa UNESCO, to te wynikające z techniki i związane z osobami, które zajmują się danym rzemiosłem. W Europie, szczególnie w krajach centralnych kontynentu, koronka stanowiła dobro najwyższe, którego produkcja i własność należała do przedstawicieli zamożnej szlachty (Alençon), burżuazji i zakonów (Chorwacja), zwłaszcza żeńskich. Z kolei przetrwała jako umiejętność, często stanowiąca podstawę egzystencji, w ośrodkach oddalonych od centrum, najczęściej wiejskich, jak np. na Cyprze i w Chorwacji. Na obrzeżach także jest elementem folklorystycznym, często dopasowanym do tradycji miejscowej.

W dzisiejszych czasach koronka jest rzadkim elementem kultury niematerialnej, o czym świadczy kilka tylko wpisów na listę reprezentatywną, które są przedmiotem niniejszego artykułu. Znacznie więcej koronek w różnych krajach zostało wpisanych na listy krajowe (Łukaszewska-Haberkowa, 2021). Podtrzymanie tradycji wymaga współdziałania depozytariuszy z przedstawicielami samorządów lokalnych. Z drugiej jednak strony bardzo często ta forma stanowi najlepszą metodę na popularyzację regionu i rozwój turystyki, w założeniu niekoniecznie kulturowej. Na uwagę zasługuje to, że w większości miejsc, o których wspomniano w artykule, istnieją lokalne ośrodki, które gromadzą i podtrzymują tradycję, realizując kursy, warsztaty i sprzedaż produktów. One także mają charakter instytucji archiwizujących i monitorujących aktualną sytuację danego elementu. Drugim sposobem wspierania i podtrzymania tradycji

koronczarskich są rozmaite festiwale. Część z nich wiąże się z wpisem danego elementu na listę reprezentatywną, niekiedy ich powstanie miało na celu upowszechnienie i rozpropagowanie koronki w danym miejscu. Przy okazji tychże spotkań odbywają się także warsztaty, wystawy i pokazy. Wydaje się, że istotne ze względu na podtrzymanie tradycji koronczarskich są rozmaite kursy i szkolenia, przeznaczone nie tylko dla adeptów, ale również depozytariuszy danej umiejętności.

Należy jeszcze wspomnieć o tym, co może stanowić dodatkowe działania na rzecz elementów dziedzictwa i depozytariuszy, którzy tradycję starają się podtrzymać. Są to m.in. dobry dostęp do materiałów: w dzisiejszych czasach nici i materiały w większości wypadków powstają poza miejscem wpisu, często są sprowadzane z zagranicy. Ponadto wsparcie instytucjonalne i działania skierowane na rzecz wszystkich właściwie elementów powinny być inicjowane przez organizacje i samorządy lokalne. Wsparcie tego rodzaju zawsze wpływa na rozwój i podtrzymanie tradycji.

BIBLIOGRAFIA

- Despierres, E.A.M. (1886). *Histoire du point d'Alençon, depuis son origine jusqu'à nos jours*. Paris: Renouard, H. Laurens, succ.
- Earnshaw, P. (1980). *The Identification of Lace*. Aylesbury: Shire Publications.
- Earnshaw, P. (1982). *A Dictionary of Lace*. London: Shire Publications.
- Hankus, M. (2018). *Koronka. Tradycja – reaktywacja*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Histoire du point d'Alençon* (1882, reed. 1989). Paris: Librairie Renouard, H. Laurens.
- Jubilé cinquantenaire de la Société de l'histoire du Protestantisme français* (1902).
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dziennik Ustaw, 2011, nr 172, poz. 1018
- Ktori, M. (2017). Lefkara Lace: Educational Approaches to ICH in Cyprus. *International Journal of Intangible Heritage*, 78–92.
- Lefébre, E. (1888). *Embroidery and Lace. Their Manufacture and History from the remotest antiquity to the present day*. London: H. Grevel and Co.
- Łukaszewska-Haberkowa, J. (2021). Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego na przykładzie krakowskiej koronki klockowej. *Perspektywy Kultury*, 33 (2021), 191–200.
- Niewęglowski, A., Poźniak-Niedzielska, A. i Przyborowska-Klimczak, A. (2015). *Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturalnego*. Warszawa: Wolter Kluwer.

Palliser, B.F. (1869). *A History of Lace*. London: Sampson, Low, Son and Marston.

Schreiber, H. (2014). Konwencja UNESCO z 2003 roku: między prawniczą pewnością a antropologicznymi wątpliwościami (w 10-lecie istnienia konwencji 2003–2013). W: B. Fatyga i R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, 375–406.

<https://ich.unesco.org/en/decisions/4.COM/13.37> (dostęp: 10.01.2023).

<https://ich.unesco.org/en/RL/lefkara-laces-or-lefkaritika-00255> (dostęp: 10.01.2023).

<https://lefkara.org.cy/en/lefkara-handicraft-centre> (dostęp: 10.01.2023).

<https://retrovi.com/collections/page/34/> (dostęp: 10.01.2023).

<https://www.oidfa.com/> (dostęp: 20.01.2023)

Vane[https://min-kulture.gov.hr/unesco-16291/dogadjanja/2007-2015/cipkarstvo-u-hrvatskoj/16540 I](https://min-kulture.gov.hr/unesco-16291/dogadjanja/2007-2015/cipkarstvo-u-hrvatskoj/16540-I) (dostęp: 16.01.2023).

UNESCO: Nomination File No. 00438 for Inscription on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage in 2010 (dostęp: 23.12.2013).

Justyna Łukaszewska-Haberkowa – pracuje jako historyk kultury i nauczyciel akademicki. Zajmuje się dziedzictwem kulturowym w teorii i praktyce, w tym ochroną niematerialnego dziedzictwa kultury i jego zarządzaniem, promocją dziedzictwa. W dorobku ma kilka scenariuszy filmowych i nagrodę w konkursie NID. Publikuje książki i artykuły z zakresu historii polskich jezuitów, w tym szczególnie z XVI w. Zajmuje się także koronczarstwem i innymi technikami z zakresu rękodzieła.

Alicja Soćko-Mucha
<http://orcid.org/0000-0001-9842-3017>
Instytut Archeologii i Etnologii PAN
scribo@interia.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.4001.05

Od „tradycji” do „niematerialnego dziedzictwa”. Przykład szopkarstwa krakowskiego¹

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje trzy główne etapy historii szopkarstwa krakowskiego. Pierwszy – to etap sprzed instytucjonalizacji, obejmujący najstarsze dzieje szopki krakowskiej. Drugi – to etap instytucjonalizacji, zapoczątkowany zorganizowaniem w 1937 r. pierwszego konkursu na najpiękniejsze szopki krakowskie. Trzeci – to etap UNESCOizacji, zainicjowany wpisaniem szopkarstwa krakowskiego na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO w 2018 r.

SŁOWA KLUCZE: dziedzictwo-w-tworzeniu, szopkarstwo krakowskie, niematerialne dziedzictwo kulturowe, UNESCO

ABSTRACT

From Tradition to Intangible Heritage: Krakow's Nativity Scene Craft

The article presents three main stages in the history of the Krakow nativity-scene (*szopka*). First, the stage prior to institutionalization, covering the oldest history of nativity-scene making; second, the stage of institutionalization, initiated by the organization of the first competition for the most beautiful nativity scene in Krakow in 1937; and third, the UNESCO-ization of the nativity-scene craft, inaugurated by the inclusion of the Krakow nativity scene (*szopka*) tradition on UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2018.

KEYWORDS: heritage-in-creation, heritagization, Krakow nativity scene, intangible cultural heritage, UNESCO

1 Niniejszy tekst jest skróconą i zaktualizowaną wersją mojego artykułu pt. *From "tradition" to "intangible heritage": Kraków's nativity-scene craft*, opublikowanego w „Etnografii Polskiej” w 2019 r. (Soćko-Mucha, 2019).

Wprowadzenie

Jesienią 2018 r. szopkarstwo krakowskie zostało wpisane na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. Jest to pierwsze zjawisko z Polski oraz pierwsze szopkarstwo na świecie, które znalazło się na tej liście². Wniosek o wpis złożyło Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP w 2017 r. Wcześniej, w 2014 r. szopkarstwo krakowskie trafiło na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W obu przedsięwzięciach w roli eksperta występowało Muzeum Historyczne Miasta Krakowa (MHK)³, które od przeszło 80 lat organizuje coroczny konkurs szopek krakowskich.

Głosowanie nad wnioskiem oraz wpis szopkarstwa krakowskiego na listę UNESCO odbyły się w trakcie 13. sesji Międzyrządowego Komitetu ds. Ochrony Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego w Port Louis na Mauritiusie (27 listopada – 1 grudnia 2018 r.), w której uczestniczyła kilkuosobowa delegacja z Polski, w tym czworo szopkarzy krakowskich. Wniosek przegłosowano bez zastrzeżeń. W Krakowie wiadomość o wpisie wywołała żywy entuzjazm zainteresowanych oraz poruszenie mediów. Zasadniczo świętowanie radosnej nowiny przełożono jednak na kolejny tydzień, bowiem już 6 grudnia miał się rozpocząć 76. Konkurs Szopek Krakowskich, który stanowił korzystną i niejako naturalną okazję do nagłośnienia informacji o wpisie.

Gdy chodzi o szopkarzy, to, jak mogłam zaobserwować, oczekiwanie na decyzję Komitetu UNESCO wzbudzało wśród nich rozmaite reakcje. Wielu żywiło nadzieję na nobilitację krakowskiego szopkarstwa, potwierdzoną autorytetem UNESCO, a w ślad za nią – jego spopularyzowanie w kraju i za granicą oraz ewentualnie większe zainteresowanie zakupem szopek. Niektórzy wątpili, czy UNESCO zechce firmować swoim znakiem wytwór tak ewidentnie związany z kulturą i praktyką chrześcijańską. Byli i tacy, dla których decyzja Komitetu nie miała większego znaczenia, bowiem widzieli w niej jedynie przejaw biurokracji wyniesionej na poziom międzynarodowy, a odległej od klimatu pracowni szopkarskiej. Znaleźli się wreszcie i tacy, którzy kibicowali staraniom o wpis dla samej frajdy kibicowania.

2 Od tamtego momentu na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO trafiły kolejne wpisy z Polski: w 2020 r. kultura bartnicza (wpis wspólny z Białorusią), w 2021 r. tradycja dywanów kwietnych na procesje Bożego Ciała oraz sokolnictwo (istniejący już wpis rozszerzony o kolejnych sześć krajów: Polskę, Irlandię, Chorwację, Holandię, Kirgistan i Słowację), a w 2022 r. – tradycje flisackie (w sześciu krajach: Polsce, Austrii, Czechach, Hiszpanii, na Łotwie i w Niemczech).

3 Muzeum to od 1 marca 2019 r. nosi nazwę Muzeum Krakowa (MK).

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie w historii szopkarstwa krakowskiego tych momentów, w których prowadzona odgórnie polityka kulturalna (Miasta Kraków, Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP, UNESCO) istotnie wpłynęła na kształt tradycji, kanon szopki krakowskiej oraz potoczny odbiór szopkarstwa krakowskiego. Interesują mnie przy tym wyłącznie te czynniki, które wynikają bezpośrednio z prowadzonej polityki kulturalnej. Niniejszy artykuł z założenia ma charakter krytyczny. Nie chodzi mi o drobiazgowo prześledzenie historii krakowskiego szopkarstwa – tę można znaleźć na kartach dostępnych kilku solidnych opracowań – ile raczej o uchwycenie pewnych tendencji i momentów zwrotnych, podyktowanych odgórnymi regulacjami związanymi z realizowaną w różnych okresach polityką kulturalną.

Szopkarstwo krakowskie stanowi pierwszy w Polsce przykład lokalnego dziedzictwa niematerialnego, które przeszedłszy różne etapy formalizacji i instytucjonalizacji, urosło do rangi dziedzictwa mainstreamowego (Kocój, 2019), legitymizowanego przez UNESCO. Należy przy tym podkreślić, że proces formalizowania i promowania tego dziedzictwa rozpoczął się dość wcześnie, bo w 1937 r. (jest to data zorganizowania pierwszego konkursu na najpiękniejsze szopki krakowskie) i przebiegał w gwałtownie zmieniających się okolicznościach politycznych i kulturowych. Jak zauważają Chiara De Cezari (2013, s. 400) oraz Birgit Meyer i Mattijs van de Port (2018, s. 7–8), dziedzictwo jest rozwijane, chronione i rozwijane przez wiele instytucji, spośród których UNESCO stanowi najbardziej wpływową. To zaś, zaznacza Kocój (2019), skłania antropologa kulturowego do przyjrzenia się procesom kształtowania dziedzictwa przez te instytucje.

Obok wskazanych wyżej powodów, dla których postanowiłam podjąć niniejszy temat badawczy, znajduje się jeszcze jeden, najzupełniej osobisty. Od 2017 do 2019 r. pracowałam na stanowisku asystenta muzealnego w Dziale Folkloru i Tradycji Krakowa MHK, zajmując się m.in. organizacją konkursów szopek krakowskich, pokonkursowej wystawy oraz wypożyczaniem szopek na wystawy krajowe i zagraniczne. W tym okresie miałam sposobność aktywnie przyglądać się sukcesowi krakowskich szopkarzy w związku z wpisem tradycji na listę UNESCO oraz uczestniczyć w licznych spotkaniach z nimi. W miarę upływu czasu narastało we mnie przekonanie, że rozgrywające się wokół mnie wydarzenia domagają się krytycznego opisu. Ponadto w latach 2018–2019 współpracowałam w międzynarodowym projekcie badawczym HERILIGION, w ramach którego zajmowałam się badaniem dziedzictwa kulturowego, zwłaszcza religijnego, Krakowa oraz procesów jego formowania. Godziny rozmów z kolegami z zespołu zainspirowały mnie do tego, by spojrzeć na szopkarstwo jako na dziedzictwo, które jest nie tyle odtwarzane, ile

stale tworzone⁴. W istocie bowiem, zgodnie z tym, co pisze Regina Bendix w artykule z 2009 r., dziedzictwo nie stanowi gotowej, raz na zawsze danej, niezmiennej formuły, lecz jest raczej procesem, praktyką kulturową, dziedzictwem-w-tworzeniu (*heritagisation*⁵).

W historii szopkarstwa krakowskiego wyróżniam zatem trzy główne etapy. Pierwszy – to etap sprzed instytucjonalizacji, obejmujący najstarsze dzieje szopki krakowskiej. Drugi – to etap instytucjonalizacji, zapoczątkowany zorganizowaniem w 1937 r. pierwszego konkursu na najpiękniejsze szopki krakowskie. Trzeci – to etap UNESCOizacji, zainicjowany wpisaniem szopkarstwa krakowskiego na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO.

Przed instytucjonalizacją: szopka jako przenośny teatr bożonarodzeniowy

Tradycja szopki krakowskiej wywodzi się z jasełek, czyli figurek o tematyce bożonarodzeniowej, które spopularyzował we Włoszech św. Franciszek, a do Polski przyniósł zakon franciszkanów. Z czasem figurki te zaczęto wprawiać w ruch. Przedstawienia jasełkowe – nadal rozgrywane się w kościołach – wzbudzały duże zainteresowanie wiernych. Do scenariusza jasełek przenikało jednak coraz więcej treści świeckich i niekoniecznie pobożnych, a tłum oglądających reagował na nie bardzo żywo. W odpowiedzi na powtarzające się w kościołach incydenty władze duchowne zakazały wystawiania tam ruchomych jasełek. Przedstawienia zaczęto więc organizować poza świątyniami.

Najstarsza zachowana szopka krakowska pochodzi z lat 90. XIX w. i znajduje się w zbiorach Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Jej twórcą był kaflarz, Michał Ezenekier z Krowodrzy. Na przełomie XIX i XX stulecia twórcami szopek krakowskich byli rzemieślnicy, w szczególności murarze z ówczesnych przedmieść Krakowa, którzy w sezonie jesienno-zimowym dysponowali większą ilością wolnego czasu. Wykonywano wówczas dwa typy szopek: większe, ze scenkami dla przedstawień kukielkowych, oraz małe, kupowane w charakterze pamiątek

4 W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować dr hab. Annie Niedźwiedź, prof. UJ oraz dr hab. Kamili Baranieckiej-Olszewskiej, prof. IAE PAN za wnikliwą lekturę pierwotnej wersji artykułu oraz cenne wskazówki interpretacyjne i bibliograficzne, które istotnie wpłynęły na ostateczny kształt tekstu.

5 Słowo to nie ma w języku polskim prostego odpowiednika. Najczęściej używa się terminu „patrymonializacja” (zob. np. Kwiecińska, 2017). Małgorzata Zawila (2019) proponuje neologizm *dziedziczynienie*, które miałyby stanowić syntezę słów: „dziedzictwo” i „czynienie”.

i drobnych upominków. Wokół tych pierwszych zbierały się kilkuosobowe zespoły szopkarskie wyposażone w instrumenty muzyczne. Gdy nadchodził okres Bożego Narodzenia, grupy te ustawiały się na krakowskim Rynku Głównym i oferowały zamożnym krakowianom swoje przedstawienia. Szczególnie popularny i ceniony był zespół kierowany przez Michała Ezenekiera, ale także zespół Walentego Malika czy Władysława Owińskiego. Zainteresowanie krakowian występami szopkarskimi oraz konkurencja między zespołami owocowały doskonaleniem stylu artystycznego oraz wzbogacaniem scenariusza szopki krakowskiej.

Instytucjonalizacja: fenomen szopki konkursowej

Niestety, I wojna światowa, śmierć szopkarzy na frontach oraz zakazy austriackie odwiedzania domów z szopkami gwałtownie przerwały prężnie rozwijającą się tradycję szopkarską. Nie bez znaczenia okazały się też przemiany technologiczne, w tym upowszechnienie się kina, które zmniejszyły zapotrzebowanie na przedstawienia teatrzyków lalkowych (Reinfuss, 1958). Wobec zagrożenia zanikiem tradycji budowania szopek krakowskich oraz dla podniesienia poziomu artystycznego szopek małych, pamiątkarskich Zarząd Miejski Krakowa postanowił powziąć działania ochronne i promocyjne. Najważniejsze z nich – to ogłoszenie konkursu na najpiękniejsze szopki krakowskie. Pierwszy taki konkurs odbył się 21 grudnia 1937 r. Z krytycznego punktu widzenia data ta jest niezwykle ważna, ponieważ oznacza moment, w którym rozpoczęła się instytucjonalizacja krakowskiego szopkarstwa. W biuletynie prasowym zapowiadającym wydarzenie widać wyraźne odwołanie do tradycji krakowskiego szopkarstwa postrzeganej jako wartość, którą należy chronić, promować i rozwijać (Archiwum MHK, za: Szałapak, 2012, s. 196). Osobny konkurs zaplanowano dla zespołów kolędniczych, ten jednak nie przyjął się; po dwóch edycjach wygasł.

Jury pierwszego konkursu liczyło sześć osób. Szczególną postacią w tym gronie był dr Jerzy Dobrzycki, pomysłodawca konkursu szopek, inicjator Dni Krakowa, w latach 1934–1939 kierownik Miejskiego Biura Propagandy Artystycznej, od 1946 r. dyrektor Muzeum Historycznego Miasta Krakowa. Kolejne edycje konkursu szopek krakowskich przynosiły drobne bądź większe zmiany w regulaminie (Szałapak, 2012, s. 221). Na przykład, od 1972 r. szopki konkursowe oceniano w trzech grupach według wielkości: duże, średnie i małe. W 1978 r. zwrócono uwagę na konieczność oceniania osobno szopek wykonanych przez dorosłych (seniorów), a osobno przez dzieci i młodzież. W 1984 r. opinii jurorów poddano dodatkową grupę szopek: miniaturowe i pamiątkarskie.

W 2016 r. uznano konieczność wprowadzenia do przyszłorocznego regulaminu konkursu jeszcze jednej kategorii konkursowej: szopek rodzinnych, bowiem doświadczenie ostatnich lat pokazywało, że wiele szopek przynoszonych na konkurs jako „dziecięce” wyszło spod ręki dorosłych. Wydzielenie kategorii szopek rodzinnych miało tę dodatkową zaletę, że można było promować szopkarstwo jako formę spędzania wolnego czasu dla całej rodziny.

Obecny regulamin (ŻI 2) zakłada, że szopki oceniane są w pięciu głównych kategoriach: seniorów (twórcy po 18 r.ż.), rodzinnej, młodzieżowej (15–18 lat), szkolnej i dziecięcej indywidualnej, podzielonej na trzy podkategorie: I – twórcy do 8 lat, II – powyżej ukończonych 8 do 11 lat i III – powyżej ukończonych 11 do 14 lat. Szopki seniorów dzielone są na cztery grupy: duże – powyżej 120 cm wysokości, średnie – od 70,01 do 120 cm wysokości, małe – od 15,01 do 70 cm wysokości i szopki miniaturowe – do 15 cm wysokości. Doświadczenie pokazuje jednak, że zdarza się, iż szopka mała zostaje oceniona w grupie miniaturowych, o ile wedle opinii jurorów jest wykonana „w typie miniatuury”.

W ciągu przeszło 80 lat trwania konkursu⁶ w gronie jurorów zasiadało wielu wybitnych obywateli Krakowa, ludzi nauki, sztuki i kultury. W gronie jurorów ostatniego, 80. Konkursu, zasiadało 17 osób. Sąd Konkursowy, oceniając szopki, bierze pod uwagę kilka kryteriów: spełnianie przez szopkę wymogu tradycyjności; architekturę; kolorystykę; lalki; narracyjność; elementy ruchome i światło; nowatorstwo; dekoracyjność i ogólne wrażenie estetyczne szopki. Wyniki konkursu są nagłaśniane przez lokalne media, a zwycięzcy, zwłaszcza z kategorii seniorów, w tym czasie udzielają wielu wywiadów prasowych i telewizyjnych. Przez kolejne tygodnie wszystkie zgłoszone na konkurs szopki prezentowane są na pokonkursowej wystawie, która ściąga licznych zwiedzających z Krakowa, Polski i z zagranicy.

Przeszło 80-letnią historię konkursu szopek krakowskich można postrzegać jako drogę coraz większej formalizacji, uściślenia i uszczegóławiania zasad konkursowych. Z drugiej strony warto zaznaczyć, że aż do 2017 r. włącznie regulamin konkursu liczył ledwie jedną niepełną stronę, a wszelkie dodatkowe kwestie regulowała tradycja. Dopiero 2018 r. wymusił na organizatorach zmianę regulaminu, tak by uwzględnił zapisy związane z RODO. Wpłynęło to istotnie na sam przebieg konkursu. Konieczność wypełniania większej liczby formularzy, zwłaszcza w odniesieniu do szopkarzy niepełnoletnich, utrudniła pracę tak uczestnikom konkursu, jak jego organizatorom.

6 W 2022 r. odbyła się 80. edycja konkursu szopek krakowskich. Wprawdzie pierwszy konkurs został przeprowadzony już w 1937 r., lecz podczas II wojny światowej konkursy nie odbywały się.

Tradycja konkursu a kanon szopki krakowskiej

Roman Reinfuss już w 1958 r. napisał (s. 22): „Coroczna rewia szopek (...) nie mogła pozostać bez wpływu na ich rozwój”. I dalej:

W ciągu przeszło dziesięciu lat, w czasie których odbywały się w Krakowie doroczne konkursy szopek, obok omówionych poprzednio małych szopek dla dzieci, nieco większych kolędniczych oraz dużych z kukielkami zrodziła się nowa odmiana szopki – budowana specjalnie na konkurs.

Ta najmłodsza odmiana, wybijająca się zarówno doskonałością formy, jak i bogactwem dekoracji czy mistrzostwem wykonania, reprezentuje dziś szopkę krakowską (Reinfuss, 1958, s. 27).

Istotnie, należy w pełni zgodzić się z Reinfussem, iż współcześnie mówiąc o „szopce krakowskiej”, mamy na myśli przeważnie szopkę konkursową. Na jej kształt wpływały decyzje jurorów (choćby, jak przytoczone wyżej, zmieniające regulamin konkursu), ale też sam fakt istnienia rywalizacji między szopkarzami. Jak powiada Maciej Moszew, wielokrotny zwycięzca konkursu szopek krakowskich w grupie szopek średnich i małych, znany z tworzenia skomplikowanych mechanizmów, poruszających figurki w szopkach:

Ta rywalizacja daje możliwość pewnego rozwoju. Ja mam w domu szopkę z 1981 roku – trzecia nagroda – wstydziłbym się jej dzisiaj pokazać. W tym roku zrobiłem szopkę, która musi być lepsza. No nie wiem, czy będzie ta dobra – to zobaczymy, co jurorzy powiedzą. (...) Pierwsze miejsce, to mobilizuje, że trzeba tak trzymać, taki poziom. A czy się nastawiałem na to? Tak, oczywiście. Po to startuję w konkursie. Każdy, od tych maluchów, po tych dużych, myślę, że startuje po to, żeby zdobyć nagrodę (MM).

Jurorzy podejmują decyzję o nagrodach, kierując się regulaminem konkursu, ale również osobistymi upodobaniami i wycuciem kanonu szopki krakowskiej, które z kolei są warunkowane m.in. wykształceniem i uprawianą profesją. Jak zauważa w wywiadzie dla mediów jeden z jurorów, prof. Jan Świąch, etnolog i muzeolog:

Są niekiedy rozbieżności. Ale one wynikają przede wszystkim z uprawianego zawodu. Etnografowie, którzy usiedli obok siebie, te oceny prawie w ogóle się nie różnią, mimo że przecież pracujemy oddzielnie, dlatego że my główny nacisk kładziemy na tradycję w szopce. Są tutaj profesorowie z ASP, oni z kolei na plastyczną... na taką ocenę ogólną, wrażeniową (...) A są też architekci (...) którzy bardzo szczegółowo analizują architekturę szopek krakowskich, i tutaj jeśli jest tylko jakiś błąd, momentalnie ocena

idzie w dół. I myślę, że to jest dobrze, że są takie grupy zawodowe tutaj, dlatego, że ta średnia daje jednak wynik sprawiedliwy (MM).

Teoretycznie jurorzy nie wiedzą, kto jest wykonawcą danej szopki, w praktyce – bywa różnie, zwłaszcza gdy chodzi o szopki seniorów. Przed obradami sądu konkursowego szopkarze prezentują swoje prace na stopniach pomnika Adama Mickiewicza, nadto style najbardziej znanych szopkarzy są łatwo rozpoznawalne dla osób, które żywo interesują się szopkarstwem krakowskim.

Werdykt Sądu Konkursowego dowartościowuje jedne rozwiązania szopkarskie, a piętnuje inne. Niekiedy głosy jurorów są podzielone, a każdy szczegół intensywnie dyskutowany. Bardzo często silne emocje wzbudzają innowacje proponowane przez szopkarzy. Szalapak (2012, s. 219) wspomina dyskusję, jaką wywołało wprowadzenie nowego tworzywa do budowy szopki – kolorowanej cienkiej metalowej blaszki zamiast stali. Kilukrotnie cytowany już wyżej film z 75. Jubileuszowego Konkursu Szopek Krakowskich (MM), który odbył się w 2017 r., odsłania kulisy obrad Sądu Konkursowego i pokazuje współczesne spory nad esencją szopki krakowskiej. Na filmie dyskusję, ale i wyraźną dezaprobatę jurorów powoduje szopka, która jest właściwie przykładem sztuki konceptualnej i w dodatku odpowiedzią na aktualne wydarzenia polityczno-społeczne, z subtelnym tylko nawiązaniem do tradycyjnej szopki krakowskiej. Niechęć jurorów wzbudzały też szopki wykonane z klocków LEGO – z kolei wywołujące duży entuzjazm publiczności dziecięcej (piszę to jako przewodnik po pokonkursowych wystawach szopek). Jak podsumowuje Witold Turdza, jeden z jurorów:

Szopkarze starają się iść z postępem i wprowadzać to, co się nazywa nowatorstwem. Oni to różnie rozumieją, i na przykład zdarzało się w szopkach, że jakaś architektura przemysłowa się znajdowała w szopce, że były kominy zamiast wież. Z kolei to co zawsze w szopce istniało, zwłaszcza w przedstawieniach jasełkowych te intermedia, nawiązujące do aktualności, to w szopce często się to wyraża właśnie tym, że się wprowadza takie zupełnie jakby nie pasujące do tradycyjnej szopki elementy. I to się klóci często z tą szopką. Być może kiedyś to się jakoś wyrówna i szopkarze będą umieli pogodzić tradycję z takim nowatorstwem, ale na razie to często jest zgrzytliwe. Często dla mnie na przykład to nie jest szopką w ogóle (MM).

Wtóruję mu Anna Beiersdorf:

Szopkarze starają się zmieniać. Ale mimo wszystko ta tradycyjna szopka, ona jest najpiękniejsza. Niektóre próby zmian, no, nie idą w dobrym kierunku. Także jednak ci szopkarze, jeżeli zostają przy tej tradycyjnej

szopce, i tę szopkę właśnie w jakiś sposób ubogacają, to jest naprawdę dobra, a jeżeli wprowadzają elementy zupełnie odległe od architektury Krakowa, bo to też się zdarza, to wtedy jest już nieciekawie (MM).

Nieprzychylnie decyzje jurorów niekiedy sprawiają, że szopkarze w poczuciu osobistej krzywdy wycofują się z udziału w kolejnych konkursach albo przynajmniej nie kryją swojego rozgoryczenia. Z drugiej strony, niewykluczone, że szopkarstwo krakowskie nie przetrwałoby, gdyby nie tradycja konkursów (Fryś-Pietraszkowa, 1972, s. 57).

Mogłoby się zrazu wydać, że władza jurorów stawia w trudnej sytuacji wyłącznie szopkarzy, jednak okazuje się, że i oceniający nie są wolni od kłopotliwych dylematów. Na mocy regulaminu z udziału w konkursie eliminowane są tylko te szopki, w których brakuje sceny Bożego Narodzenia (choćby ograniczonej do Dzieciątka Jezus). Pozostałe kryteria oceny regulamin jedynie sygnalizuje i muszą one zostać przez jurorów dointerpretowane.

W artykule z 2019 r. napisałam:

Przyznaję, że w okresie, kiedy czynnie zajmowałam się szopkami krakowskimi, pracując w Muzeum Historycznym Miasta Krakowa (obecnie: Muzeum Krakowa), niejednokrotnie wracała do mnie ta myśl, że być może nie od rzeczy byłoby stworzenie osobnej kategorii konkursowej dla szopek „nieortodoksyjnych”, „niekanonicznych”, jedynie luźno nawiązujących do tradycyjnych szopek krakowskich. Wprawdzie na razie nic nie wskazuje na to, by sąd konkursowy miał podobną decyzję podjąć, ale faktem jest, że co roku na konkurs szopek krakowskich przynoszone są tego typu szopki. Wykonawcy tych szopek raczej nie liczą na najwyższą nagrodę, ale mogą spodziewać się, że ich dzieła nie przejdą bez echa wśród publiczności zgromadzonej najpierw pod pomnikiem Mickiewicza, a potem na pokonkursowej wystawie (na której prezentowane są wszystkie zgłoszone na konkurs szopki). W ostatnich latach tak właśnie było w przypadku szopki zrobionej z galaretki czy tej z klocków LEGO, szopki w formie haftu naszytego na gorset w typie krakowskim, szopki umieszczonej w przestrzelonym hełmie, szopki antysmogowej... (Soćko-Mucha, 2019, s. 216–217).

Dlatego też nie miałym, ale miłym zaskoczeniem była dla mnie informacja, jaka pojawiła się w protokole z obrad jury 80. konkursu szopek krakowskich w 2022 r., zgodnie z którą: „W związku z pojawiającymi się w Konkursie pracami artystycznymi czerpiącymi z tradycji szopki krakowskiej, lecz zdecydowanie odbiegającymi od jej wykształconego kanonu swoją formą i użytymi nietypowymi materiałami, zasadnym będzie utworzenie nowej, odrębnej kategorii – «szopka off»” (ZI 3). Jak można się

spodziewać, pierwsze szopki w tej kategorii zostaną ocenione na konkursie w 2023 r.

UNESCOizacja: szopkarstwo krakowskie na liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO

Przeszło 60 lat temu Reinfuss napisał, iż szopka krakowska „w obecnej postaci straciła funkcję, jaką spełniała w zwyczajach okresu Bożego Narodzenia, a nie znalazła nowego zastosowania, które byłoby podstawą jej dalszego rozwoju” (Reinfuss, 1958, s. 22). Wydaje mi się, że dziś profesor postawiłby inną diagnozę. O ile bowiem można się zgodzić, że większość tradycyjnych funkcji bożonarodzeniowych szopka krakowska utraciła bezpowrotnie, o tyle paleta zastosowań szopki wyraźnie się rozszerzyła. Obecnie MK posiada w swoich zbiorach ponad 300 szopek krakowskich i jest organizatorem corocznego konkursu wraz z pokonkursową wystawą i towarzyszącymi im wydarzeniami (jak choćby spotkania z szopkarzami, warsztaty szopkarskie dla najmłodszych, filmy z szopkarzami, aukcje szopek krakowskich, spotkania integracyjne dla szopkarzy). Ponadto co roku wypożycza szopki na wystawy krajowe i zagraniczne. Od kilku lat MK przy współpracy z Krakowskim Biurem Festiwalowym w okresie zimowym umieszcza szopki w witrynach krakowskich sklepów, restauracji i lokali usługowych oraz w zewnętrznych ekspozytorach rozmieszczonych w parkach, na placach i przy alejach. Większość prezentowanych wówczas szopek pochodzi ze zbiorów muzealnych, ale oprócz nich jest grupa takich, które zostały wykonane specjalnie dla celów prezentacji na zewnątrz na zlecenie MK – są one zrobione z trwalszych materiałów i przeznaczone do oglądania ze wszystkich stron. 6 stycznia odbywa się spacer „Wokół szopki”, który prowadzi dyrektor MK. Z tej okazji przygotowywane jest też specjalne wydawnictwo, szczegółowo opisujące każdy punkt trasy spaceru. Wszystkie te wydarzenia są intensywnie promowane i nagłaśniane przez media. Większość spotyka się z dużym zainteresowaniem zwiedzających. Szopka krakowska nadal więc istnieje w pejzażu bożonarodzeniowym Krakowa, ale w nowy sposób. Jednocześnie jako taka pełni istotną funkcję promocyjną dla MK oraz dla samego miasta (zob. Kwiecińska, 2017).

Lektura wniosku o wpis na listę reprezentatywną UNESCO daje wgląd w oczekiwania środowiska szopkarskiego oraz współpracujących z nim instytucji odnośnie do przyszłości krakowskiego szopkarstwa. Co ciekawe, informacja o corocznym konkursie szopek krakowskich jako

ważnym czynnikiem ocalającym, ale i modelującym tradycję krakowskiego szopkarstwa, została we wniosku i towarzyszących mu załącznikach przesunięta na dalszy plan – na rzecz podkreślenia długiego trwania samej tradycji, opartej na przekazie międzypokoleniowym i w pełni otwartej dla osób różnej płci, wieku, wykształcenia, religii, uprawianego zawodu, pochodzenia społecznego, możliwości finansowych. We wniosku zaznaczono też, że tradycja budowania szopek sprzyja rozwijaniu wyobraźni i umiejętności twórców. Silny nacisk położono na znaczenie tradycji szopkarskiej dla budowania więzi międzyludzkich oraz zgłębiania i przekazywania wiedzy o Krakowie. Te argumenty, podobnie jak plan ochrony szopkarstwa krakowskiego zaproponowany we wniosku, przekonały Komitet UNESCO do wydania pozytywnej decyzji o wpisie.

Sam plan ochrony zawiera wyliczenie aktualnych i przewidywanych zagrożeń zidentyfikowanych szopkarzy; oto ich lista (ŻI 1, s. 8–9, tłum. ASM):

- a. możliwe negatywne skutki uboczne, wynikające z publicznego zainteresowania, jakie wzbudza wpis;
- b. brak wolnego miejsca w domu na przechowywanie corocznie wykonywanych szopek;
- c. trudności w zdobyciu materiałów o dobrej (wg szopkarzy) jakości do budowania szopek; problem ten związany jest ze stopniowym spadkiem jakości, wynikającym z zastąpienia tradycyjnych metod produkcji nowymi technologiami;
- d. dysproporcja między liczbą starszych i młodszych depozytariuszy, kontynuujących tradycję szopkarstwa;
- e. ryzyko wyrwania tradycji szopkarstwa z bożonarodzeniowego kontekstu w przypadku ewentualnego wzrostu zainteresowania po wpisaniu na listę;
- f. brak środków i narzędzi do zaprezentowania prac każdego szopkarza;
- g. brak wiedzy i świadomości dotyczących praw własności intelektualnej oraz związanych z nimi zagadnień prawnych i procedur;
- h. brak precyzyjnych regulacji prawnych, zabezpieczających niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce;
- i. ryzyko nadużywania tradycji dla korzyści ekonomicznych.

Odpowiedzią na te obawy jest szereg zobowiązań, jakie nakładają na siebie poszczególne instytucje kultury (m.in. Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Województwo Małopolskie, Wydział Kultury i Dziedzictwa Narodowego Urzędu Miasta Krakowa, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie, Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa). Niektóre z nich polegają na

podtrzymywaniu dotychczasowych działań, inne mają charakter bardziej nowatorski. Należą do nich: monitorowanie zjawiska po wpisie na listę UNESCO, kontynuowanie tradycji corocznego konkursu szopek krakowskich, organizacja warsztatów szopkarskich dla dzieci, wydawanie publikacji poświęconych szopkarstwu dla dzieci, stworzenie strony internetowej – rodzaju encyklopedii krakowskiego szopkarstwa, dofinansowanie zakupu materiałów szopkarskich dla twórców szopek. Jednym ze zobowiązań jest utworzenie miejskich pracowni szopkarskich, które mogłyby być dla szopkarzy miejscem pracy, przechowywania szopek, ale też ich prezentowania i sprzedaży, zwłaszcza w okresie bożonarodzeniowym⁷. Wpis szopkarstwa na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO zapoczątkował etap w jego historii, który można za Davidem Berlinerem nazwać UNESCOizacją. Ta zaś, jak przypomina Chiara De Cezari (2013, s. 402), to jedna z form globalizacji kulturowej.

Jest zbyt wcześnie na wyciąganie daleko idących wniosków na temat wpływu decyzji komitetu UNESCO na kształt szopkarstwa krakowskiego, niemniej już teraz można odnotować kilka zapowiedzi możliwych kierunków przemian. Po pierwsze, ogłoszenie informacji o ubieganiu się o wpis na listę, a potem decyzji o wpisie, spotkało się z bardzo dużym zainteresowaniem mediów. Oczywiście, było to też częścią polityki marketingowej MHK. Można się spodziewać, że jeżeli to coroczne zainteresowanie utrzyma się, to wzrośnie zapotrzebowanie na organizację wystaw szopek krakowskich, a sam konkurs wraz z pokonkursową wystawą zgromadzi jeszcze liczniejszą publiczność. Być może też, zgodnie z oczekiwaniem szopkarzy, przybędzie osób i instytucji zainteresowanych kupnem szopek. Trudno natomiast powiedzieć, czy wzrośnie liczba twórców szopek, zwłaszcza spośród dorosłych. Po drugie, proces ubiegania się o wpis upowszechnił myślenie o tradycji szopkarstwa krakowskiego w kategoriach „zjawiska” „niematerialnego dziedzictwa kulturowego” i nazywanie szopkarzy jej „depozytariuszami”. Taka praktyka nazewnicza, zdaje się dość obca samym szopkarzom, jest mocno obecna w narracji MK. Co więcej, proces ten zaowocował wprowadzeniem terminu „szopkarstwo krakowskie”, wcześniej prawie nieużywanego ani w literaturze, ani w języku potocznym. Nie byłoby wielką przesadą stwierdzenie, że stało się to na potrzeby przygotowania wniosku o wpis na krajową, a potem reprezentatywną listę UNESCO, dla podkreślenia niematerialnego wymiaru tradycji szopki krakowskiej. Efektem tych starań jest pewna niekonsekwencja nazewnicza, widoczna nawet w wypowiedziach osób odpowiedzialnych za poprawność przekazu. Niektórzy pracownicy MK nawet

7 Na temat działania pracowni twórczych, a wśród nich pracowni szopkarskich na terenie Gminy Miejskiej Kraków zob. ŻI 4.

w wypowiedziach publicznych błędnie powtarzają, że szopki krakowskie zostały wpisane na listę UNESCO. Inni edukują publiczność muzealną i media, podkreślając, że na listę UNESCO zostało wpisane szopkarstwo krakowskie, i wyjaśniając, że chodzi tu o coś znacznie więcej niż tylko szopki.

Z antropologicznego punktu widzenia przesunięcie uwagi z szopek na szopkarstwo, choć charakterystyczne dla procesów formalizacji, może się okazać płodne poznawczo. Jak przypomina Amanda Kearney, docenienie niematerialnej strony dziedzictwa kulturowego daje możliwość wglądu w tę sferę dziedzictwa, która dotychczas była pomijana (zob. Kearney, 2009, s. 222).

Po trzecie: procedura wpisu szopkarstwa krakowskiego na listę krajową, a potem reprezentatywną wprowadziła do obiegu (najpierw na poziomie instytucjonalnym, w dyskursie naukowym i wśród szopkarzy, a następnie, siłą popularyzacji, w szerszych kręgach odbiorców) myśl o szopkarstwie jako dziedzictwie Krakowa. Nastąpiło tu pewne przesunięcie; dotychczas szopki krakowskie mieściły się w kręgu zjawisk określanych mianem tradycji czy folkloru Krakowa (por. Adell, Bendix, Bortolotto i Tauschek, 2015, s. 7). Ten kierunek zmian wyraźnie widać w działaniach MHK, które 25 listopada 2017 r. zorganizowało w Celestacie otwarte *Spotkanie z niematerialnym dziedzictwem krakowian*, zapraszając na nie w roli prelegentów m.in. szopkarzy krakowskich. 2–5 czerwca 2019 r. w Krakowie odbył się 15. Kongres Organizacji Miast Światowego Dziedzictwa OWHC. W poprzedzającej Kongres konferencji prasowej, która odbyła się w Celestacie, również wzięli udział krakowscy szopkarze. W tym miejscu warto odnotować, że zaangażowanie szopkarzy w formalną i promocyjną stronę wpisu na listę UNESCO wymagało – i nadal wymaga – od nich dalece szerszych umiejętności niż tylko szopkarskich. Jest to moment, w którym twórcy szopek są zmuszeni nie tylko szopki robić, ale i o szopkach opowiadać (dla mediów, na oficjalnych spotkaniach, w debatach itd.).

Wreszcie, wpis symbolicznie podniósł prestiż samego szopkarstwa. Jak podsumowuje Kwiecińska (2018):

Wpis jest niezwykle ważny dla samej tradycji i jej promocji na świecie, ale przede wszystkim dla samych szopkarzy, którzy poczuli się docenieni na arenie międzynarodowej. Niejedna z tych osób mówiła mi, że to dla nich najwyższy zaszczyt i nagroda, taki rodzaj Oscara dla ich pasji twórczej.

Powyższe przykłady potwierdzają to, co o dziedzictwie mainstreamowym pisze Kocój (2019): jest to dziedzictwo uprzywilejowane, dobrze dofinansowywane, takie, które stanowi przedmiot odgórnej promocji

i przez to jest bardziej widoczne w przestrzeni społecznej. Z drugiej strony, należy podkreślić, że to właśnie te skomplikowane procedury biurokratyczne, wysiłek promowania i zwiększenie nakładów finansowych mają istotne znaczenie dziedzictwotwórcze. Jak piszą Meyer i van de Port:

Wszystkie te obiekty, miejsca i praktyki stają się „dziedzictwem” przez kompleksowe procesy lobbingu, konsultacji, badań, debat publicznych, fundraisingu, biurokratycznych procedur instytucjonalizacji i podejmowania decyzji politycznych (i, rzecz jasna, wielu „kandydatów” do dziedzictwa nie zostaje uznanych; Meyer, van de Port, 2018, s. 7).

Zakończenie

Historia szopkarstwa krakowskiego, która pozostawia nam ślady materialne i pisemne od co najmniej XIX w., jest formowana przez szereg czynników, w tym działania odgórne, prowadzone przez Miasto Kraków, Muzeum Krakowa (dawniej: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa), Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP oraz UNESCO. Przełomowym momentem w historii szopkarstwa było zorganizowanie w 1937 r. konkursu na najpiękniejsze szopki krakowskie. Konkurs wytworzył zjawisko tzw. szopki konkursowej, która podlega kolejnym przekształceniom, wywoływanym m.in. corocznymi decyzjami jurorów. Równoległe do tego procesu postępował proces instytucjonalizacji i muzealizacji (Meyer i van de Port, 2018, s. 12) szopki krakowskiej. W 2018 r. szopkarstwo krakowskie zostało wpisane na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. Można się spodziewać, że fakt ten wyciśnie kolejne trwałe piętno na historii krakowskiego szopkarstwa. Jak bowiem przypomina Janina Hajduk-Nijakowska (2013), formalne działania ochronne, podejmowane wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego, nie pozostają bez wpływu na materię tego, co chronione. Należy przy tym zwrócić uwagę, że schemat działania UNESCO, jak również przyjęta w konwencji UNESCO z 2003 r. definicja niematerialnego dziedzictwa kulturowego, doczekały się licznych krytyk (zob. np. Gentry i Smith, 2019).

Dziś śmiało można powiedzieć, że konkurs szopek krakowskich, który tak mocno zaingerował w tradycję szopkarską, sam w sobie jest jedną z ważniejszych tradycji Krakowa, a dziedzictwo szopkarstwa krakowskiego przenika się z dziedzictwem konkursu szopek krakowskich. Nie unieważnia to jednak zdumienia nad żywotnością szopkarstwa. Wypada zgodzić się z Michałem Niezabitowskim:

Fenomenem szopki jest to, że one trwają. Przecież my nie zamawiamy tych szopek. Może się komuś tak wydaje. Że na przykład Muzeum co roku zamawia 120 szopek na konkurs. Nie. Z pokolenia na pokolenie – w niektórych rodzinach to jest już piąte, szóste pokolenie – co roku, około stu osób w Krakowie, nawet trochę więcej, licząc te jeszcze najmniejsze dzieci, ma taką potrzebę, żeby poświęcić kilka tysięcy godzin rocznie, żeby przynieść na konkurs własną szopkę (MM).

Antropologiczne spojrzenie na ponad 100-letnią historię szopkarstwa krakowskiego uzmysławia, że forma, w jakiej znamy je obecnie, jest rezultatem ciągu przemian, w którym mieści się i swobodna twórczość artystyczna, i decyzje natury polityczno-kulturalnej.

BIBLIOGRAFIA

- Adell, N., Bendix, R.F., Bortolotto, Ch. i Tauschek, M. (2015). Introduction. W: N. Adell, R. F. Bendix, Ch. Bortolotto i M. Tauschek (red.), *Between imagined communities and communities of practice: participation, territory and the making of heritage*. Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 8, Universitätsverlag Göttingen, 7–21.
- Bendix, R. (2009). Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology. W: L. Smith i N. Akagawa (red.), *Intangible heritage*. London and New York: Routledge Falmer, 253–269.
- De Cezari, Ch. (2013). Thinking through heritage regimes. W: R.F. Bendix, A. Eggert i A. Peselmann (red.), *Heritage regimes and the state*. Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6, Universitätsverlag Göttingen, 399–413.
- Fryś-Pietraszkowa, E. (1972). Szopkarze krakowscy a konkursy szopek. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, t. 26, z. 1, 57–58.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2013). Ochrona dziedzictwa czy postfolklorizm narodowy? W: J. Adamowski i K. Smyk, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Lublin – Warszawa: Wydawnictwo UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa, 65–74.
- Kearney A. (2009). Intangible culture heritage. Global awareness and local interest. W: L. Smith i N. Akagawa (red.), *Intangible heritage*. London and New York: Routledge Falmer, 209–225.
- Kocój, E. (2019). Między mainstreamem a undergroundem. Dziedzictwo regionalne w kulturze europejskiej – odkrywanie znaczeń. W: E. Kocój, T. Kosiek i J. Szulborska-Łukaszewicz (red.), *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich. Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 19–38.

- Kwiecińska, M. (2017). Szopkarstwo krakowskie w procesach kształtowania dziedzictwa miasta. *Prace Etnograficzne*, t. 45, z. 3, 333–350, <https://doi.org/10.4467/22999558.PE.17.016.8360>.
- Kwiecińska, M. (2018). *Sam Wyspiański zachęcał krakowskich szopkarzy do inspirowania się architekturą miasta* (wywiad). Pozyskano z: <https://dzieje.pl/aktualnosci/dr-kwiecinska-sam-wyspianski-zachecal-krakowskich-szopkarzy-do-inspirowania-sie> (dostęp: 09.04.2019).
- Meyer, B. i van de Port, M. (2018). Introduction. W: B. Meyer i M. van de Port (red.), *Sense and Essence: Heritage and the Cultural Production of the Real*. New York – Oxford: Berghahn Books, 1–39.
- Reinfuss, R. (1958). *Szopki krakowskie*. Kraków: Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne RSW „Prasa”.
- Soćko-Mucha, A. (2019). From “tradition” to “intangible heritage”: Kraków’s nativity-scene craft. *Etnografia Polska*, t. 63, z. 1–2, s. 205–226, <https://doi.org/10.23858/EP63.2019.013>.
- Szałapak, A. (2012). *Szopka krakowska jako zjawisko folkloru krakowskiego na tle szopki europejskiej. Studium historyczno-etnograficzne*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Zawiła, M. (2019). *Dziedziczynienie przedwojennych cmentarzy na terenach postemigracyjnych Polski*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Źródła internetowe (ŹI)

- (1) <https://ich.unesco.org/en/RL/nativity-scene-szopka-tradition-in-krakow-01362> (wniosek o wpis szopkarstwa krakowskiego na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO wraz z załącznikami i decyzją Komitetu ds. ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO) (dostęp: 09.04.2019).
- (2) <https://muzeumkrakowa.pl/aktualnosci/80-jubileuszowy-konkurs-szopek-krakowskich> (dostęp: 07.01.2023).
- (3) <https://muzeumkrakowa.pl/aktualnosci/wyniki-80-jubileuszowego-konkursu-na-najpiekniejsza-szopke-krakowska> (dostęp: 07.01.2023).
- (4) https://www.bip.krakow.pl/?sub_dok_id=14257 (dostęp: 09.01.2023).

Materiały multimedialne (MM)

75. Jubileuszowy Konkurs Szopek Krakowskich, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa 2017 (film na płycie DVD), reż. Dagmara Merecik i in.

Alicja Soćko-Mucha – doktor etnologii, adiunkt w IAE PAN, interesuje się antropologią humoru i śmiechu oraz antropologią niematerialnego dziedzictwa kulturowego, autorka książki *Wokół bachtinowskiej teorii śmiechu. Perspektywa antropologiczna* (Warszawa 2020).

Izabela Okręglicka<http://orcid.org/0000-0002-6462-4977>

Muzeum Krakowa

i.okreglicka@muzeumkrakowa.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.4001.06

Szopkarstwo krakowskie – ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego z perspektywy muzealnej i antropologicznej

STRESZCZENIE

Muzeum Historyczne Miasta Krakowa (Muzeum Krakowa) podjęło się odpowiedzialnej roli opieki nad szopkarstwem krakowskim oraz jego promocji w kraju i na świecie. Dzięki muzealnym działaniom chroniącym, dokumentującym oraz popularyzującym fenomen szopkarstwa, tradycja ta w 2014 r. została wpisana na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego i w 2018 r., jako pierwsza z Polski, została umieszczona na liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO. Niniejszy artykuł ma na celu pokazanie, w jaki sposób ochronę lokalnego dziedzictwa podjęło Muzeum Krakowa, przez lata wypracowując formy relacji z depozytariuszami krakowskiej tradycji tworzenia szopek. Autorka skupiła się na pięciu ostatnich latach w zakresie ochrony szopkarstwa (2018–2022), jak również przybliżyła, jakie tematy kulturalno-społeczne pojawiły się ostatnio w krakowskich szopkach, czyli w jaki sposób twórcy opowiadali Kraków w swoich dziełach. Tekst koncentruje się zwłaszcza na sposobie organizacji Konkursu Szopek Krakowskich w trudnym czasie pandemii koronawirusa.

SŁOWA KLUCZE: szopkarstwo krakowskie, niematerialne dziedzictwo kulturowe, Konkurs Szopek Krakowskich, ochrona dziedzictwa kulturowego, pandemia koronawirusa

ABSTRACT

The Nativity Scene – Protection of Intangible Cultural Heritage from a Museum and Anthropological Perspective

The Historical Museum of the City of Krakow (Museum of Krakow) undertook the responsible role of care for the Krakow nativity scene and its promotion in the country and in the world. Thanks to the museum's activities protecting, documenting and popularizing the phenomenon of the nativity

Sugerowane cytowanie: Okręglicka, I. (2023). Szopkarstwo krakowskie – ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego z perspektywy muzealnej i antropologicznej. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), pp. 59–76. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.06.

scenes, the tradition was entered on the National List of Intangible Cultural Heritage in 2014 and in 2018, as the first of Polish item, it was placed on the UNESCO Representative List of Intangible Heritage of Humanity. This article aims to show how the Museum of Kraków has undertaken the protection of local heritage, developing various forms of relations with the holders of the Krakow tradition of creating Krakow nativity scenes over the years. The author focused on the last five years in the field of nativity scene protection (2018–2022), as well as presented what cultural and social topics have appeared in the nativity scenes over the last time, i.e., how the creators “told Krakow” in their works. The text focuses in particular on the way of organizing the Krakow Nativity Scenes Contests during the difficult time of the coronavirus pandemic.

KEYWORDS: the Nativity scene (szopka) tradition in Kraków, intangible cultural heritage, Krakow Nativity Scenes Contest, protection of cultural heritage, coronavirus pandemic

Jesienią 2023 r. minie pięć lat od wpisu szopkarstwa krakowskiego na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO. Był to pierwszy wpis, o który wystąpiła Polska, i ogromne wyróżnienie dla tej krakowskiej tradycji. Uroczystość odbyła się podczas 13. sesji Międzypaństwowego Komitetu ds. Ochrony Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego w Republice Mauritiusu 29 listopada 2018 r. Aby do tego ważnego momentu doszło, wiele osób musiało wykonać mnóstwo pracy, sam zaś fakt wpisu oprócz nobilitacji narzucił również podjęcie określonych działań w przyszłości. Niniejszy artykuł ma na celu pokazanie, w jaki sposób ochronę lokalnego dziedzictwa podjęło Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, wypracowując przez lata formy relacji z depozytariuszami krakowskiej tradycji tworzenia szopek.

Ochrona krakowskich tradycji była w ogóle jednym z powodów założenia w Krakowie muzeum miejskiego, o czym pisał przyszły pierwszy dyrektor Muzeum Historycznego Miasta Krakowa dr Jerzy Dobrzycki (1945) w rękopisie zatytułowanym *Sprawa Muzeum Historycznego m. Krakowa*:

i dziś właśnie zachodzi potrzeba ożywienia ich [tradycji – moje I.O.] i ponownego wprowadzenia w kalendarz krakowski. O właściwym przebiegu i charakterze tych wszystkich obchodów, owych Emausów, Rękałek, Wianków (...), widowisk szopki krakowskiej itp. pamiętać będzie osobno dział Muzeum Historycznego.

Jeszcze wcześniej ważne słowa o unikatowości krakowskiego szopkarstwa kieruje Dobrzycki do krakowian w artykule zamieszczonym w jednej z lokalnych gazet:

Jako tradycja na wskróś rodzima, nieznaną w tej formie nigdzieindziej w świecie, pełna niezwykłych wartości estetycznych, zasługuje w całej pełni szopka krakowska na zachowanie jej w pamięci społeczeństwa. Miejmy nadzieję, iż pamięć jej i ukochanie nie ulegnie nigdy zatracie, i że zawsze w przyszłości będzie ona jak ongiś przez lata długie szeregi, przedziwnym i zawsze młodym i świeżym czarem swym, płynącym z niezgłębionej krynicy duchowej twórczości ludu polskiego – pieścić, zachwycać i wzruszać (Dobrzycki, 1929).

Szansą na zachowanie tradycji szopkarstwa krakowskiego stała się organizacja konkursu na najpiękniejszą szopkę krakowską, który zainaugurowano 21 grudnia 1937 r. z inicjatywy Dobrzyckiego, pełniącego wówczas funkcję kierownika Biura Propagandowo-Artystycznego i zastępcy naczelnika Wydziału Oświaty i Kultury w Zarządzie Miejskim. Szansa ta nie została zaprzepaszczona, bowiem w pierwszy czwartek grudnia 2022 r. na krakowskim Rynku odbył się jubileuszowy 80. Konkurs Szopek Krakowskich organizowany przez Muzeum Krakowa. Pod pomnikiem Adama Mickiewicza pojawiły się 142 szopki, które wzięły udział w tej edycji konkursu. Jak co roku autorami dzieł byli dorośli szopkarze („seniorzy”, czyli osoby, które ukończyły 18. rok życia), młodzież, dzieci, grupy szkolne i rodziny. Okrągła rocznica organizacji wydarzenia, a także wielka dynamika zmian w obrębie samego zjawiska ostatnimi laty, skłoniła autorkę niniejszego tekstu do wyrażenia kilku refleksji z punktu widzenia tak organizatora wydarzenia, jak również z perspektywy etnologa.

Według definicji, którą wypracowano w gronie specjalistów i zawarto w regulaminie Konkursu Szopek Krakowskich, szopka krakowska jest twórczym przedstawieniem sceny narodzin Jezusa Chrystusa w otoczeniu nawiązującym do architektury i tradycji Krakowa. Budowla wyróżniać winna się ozdobną konstrukcją – najczęściej wielobarwną, symetryczną, wielopoziomową, wielowieżową i podświetlaną, zbudowaną z fantazyjnie przetworzonych, zminiaturyzowanych i połączonych ze sobą elementów architektonicznych zabytków Krakowa z lalkami lub figurkami postaci wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej i związanych z Krakowem. Figurki upozowane winny być w różne scenki lub poruszane za pomocą mechanizmu i przedstawiać historie biblijne, a także typowe dla Krakowa zwyczaje, legendy, postacie i współczesne im problemy¹.

Skąd wziął się fenomen szopki krakowskiej nierozzerwalnie już wpisany w wyobrażenie Krakowa – „magicznego miasta”²? Dlaczego szopka

1 Aktualizowany dorocznie o bieżące daty regulamin jest dostępny przed każdą edycją Konkursu na stronie www.muzeumkrakowa.pl

2 „Magiczny Kraków” to nazwa oficjalnego portalu internetowego miasta

krakowska jest unikatowa? O czym chcą nam opowiedzieć twórcy tego fascynującego krakowskiego dziedzictwa? Jak zmieniła się szopka i percepcja tego zjawiska przez ostatnie pięć lat (2018–2023)?

Początki szopki

W religii chrześcijańskiej są trzy dominujące wydarzenia, które organizują wierzącym rytm życia i jego wymiar mistyczny: święto Wcielenia Syna Bożego, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego. Obchody tych najważniejszych dni w roku od setek lat determinują obrzędy i zwyczaje chrześcijan. Co ciekawe, Boże Narodzenie mimo swej doniosłości nie było obchodzone w pierwszych wiekach. Nie znamy też dokładnej daty narodzin Jezusa, choć można przypuszczać, że urodził się w 5 lub 4 roku przed naszą erą. Data dzienna, wyznaczona na 25 grudnia jako święto Bożego Narodzenia, pojawiła się w rzymskim kalendarzu dopiero w roku 354. Czas ten został wybrany nieprzypadkowo: miał przeciwstawić narodzenie Chrystusa pogańskiemu kultowi Niezwyciężonego Słońca (*Sol invictus*), którego poganie czcili w dniu przesilenia zimowego. Od V w. Boże Narodzenie wyznaczało początek roku liturgicznego, a sto lat później obchody Narodzenia Pańskiego wyróżniały się celebrowaniem trzech mszy świętych: wieczornej (pasterki), mszy świętej o brzaszku i mszy świętej dziennej. O narodzeniu Zbawiciela dowiadujemy się z Pisma Świętego: z Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 2, 1–20) i Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 1, 18–24). Istnieją też przekazy apokryficzne, w których zawarto opis miejsca urodzenia i dzieciństwa Jezusa. O jaskini pod Betlejem, w której na ten świat miał przyjść Syn Boży, przeczytać można m.in. w Protoewangelii Jakuba (ProtEwJk 18, 196) czy Ewangelii Pseudo-Mateusza (PsMt 13, 400–405)³.

Kult miejsca narodzin Chrystusa rozpoczął się na długo przed oficjalnym ogłoszeniem święta. Cesarz Konstantyn Wielki (ok. 272–337 r.) w miejscu Groty Narodzenia kazał wybudować bazylikę, która stała się jedną z najważniejszych świątyń chrześcijańskich. Bazylika Narodzenia w Betlejem została ukończona w 330 r. Wokół niej skupiło się centrum życia monastycznego, a świątynia stała się miejscem pielgrzymek. Pieczę nad sanktuarium początkowo sprawowali kanonicy regularni św. Augustyna, a od XIII w. franciszkanie.

3 W Ewangelii Pseudo-Mateusza znalazły się też informacje o pasterzach, gwiazdździe zwiastującej narodziny Chrystusa, stajni, do której przeniosła się Najświętsza Rodzina, oraz o wole i osiołku oddających pokłon Dzieciątku.

Zanim pojawiła się szopka, w średniowieczu rozwijał się teatr liturgiczny, który został uznany przez Kościół za dobrą formę katechizacji, gdyż wśród rzeszy niepiśmiennych wiernych wzbudzał emocje i szczególne zainteresowanie. Początki tych przedstawień datuje się na VII w., zaś ok. XII w. pojawiły się rozbudowane widowiska zwane misteriami. Uznaje się, że pierwszą szopkę zawdzięczamy św. Franciszkowi z Asyżu, który w 1223 r. w wigilijną noc zorganizował scenę Bożego Narodzenia we włoskiej wiosce Greccio. W naturalnej scenerii, na leśnej polanie św. Franciszek przedstawił „żywe obrazy”, co ogromnie oddziaływało na zgromadzoną publiczność. Powoli zwyczaj jasełek za sprawą zakonu franciszkanów rozprzestrzenił się niemal na całą Europę i już pod koniec XIII w. dotarł także do Polski.

Pierwotnie jasełka urządzone były w kościołach w okresie Bożego Narodzenia. Na tle wyobrażającym krajobraz ze skałami ustawiano stajenkę betlejemską wypełnioną nieruchomymi figurami przedstawiającymi Dzieciątko, Matkę Boską, św. Józefa, pastuszków i zwierzęta. W czasie święta Objawienia Pańskiego (6 stycznia) dodawano Trzech Króli niosących dary. W XVIII w. nastąpił rozkwit jasełek: w szopce pojawia się wiele postaci reprezentujących różne stany i zawody, figurki zaczęto wprawiać w ruch i przedstawiać nimi głównie zabawne świeckie sytuacje. Jędrzej Kitowicz opisał popularność jasełek tego czasu i wrażeń, jakie wywoływały na ludności. Wspominał o tłumach wchodzących na ławki i ołtarze, aby lepiej widzieć, o słudze kościelnym przeganiającym rozbawioną publiczność, który batogiem próbował uspokoić tumult etc. (Kitowicz, 1951, s. 59 i n.). W związku z tym niegodnym zachowaniem publiczności rozbawionej prezentowanymi scenkami władze kościelne zakazały ich prezentowania w świątyniach, zezwalając jedynie na wystawienie nieruchomej szopki. Uboga młodzież, często żacy, zaczęli więc w okresie świątecznym wystawiać widowiska jasełkowe przed kościołami. Od tego czasu ruchoma szopka przeżywa swój rozwój i jest ważnym elementem sztuki ludowej. Z początkiem XIX w. malowane tło zostało w Polsce zamienione na trójwymiarowy budyneczek, który można było łatwo przemieszczać. Zamiast przedstawianych w tle krajobrazów pojawiają się wykonane z tektury i papieru budynki na konstrukcji drewnianej ukazujące architekturę dworców wiejskich, ratuszów i pałaców z wysuniętym do przodu *proscenium*. Na początku XIX w. zaczęła również rysować się różnica w projektowaniu szopek krakowskich i tych z innych polskich miast. Budownicy szopek krakowskich w przeciwieństwie do na przykład warszawskich nie używali wymyślonych budowli pałacowych czy orientalnych ruin, lecz inspirowali się autentycznymi zabytkami krakowskimi: kościołem Mariackim, kopułą kaplicy Zygmuntowskiej, attyką Sukiennic. Piękno tej architektury i połączenia elementów różnych zabytków, często z różnych epok, stało się niewyczerpaną inspiracją dla wielu pokoleń szopkarzy.

Niektórzy badacze historii szopki – m.in. profesor Roman Reinfuss – uważali, że warto podkreślić różnice w szopkach i używali dwóch określeń na opisanie szopki ze względu na jej dwie funkcje. Szopka kolędnicza – to mała, przenośna szopka niespektaklowa (więc bez kukiełek), której używali kolędnicy, chodząc po domach, i którą w czasie Bożego Narodzenia ustawiano pod choinką. Szopka kolędowa – to duża szopka teatralna, spektaklowa ze specjalną scenką dla lalek, która jest kontynuacją dawnego teatru misteryjnego. Tematem bożonarodzeniowych przedstawień granych od średniowiecza było narodzenie Jezusa, przybycie pasterzy, hold Trzech Króli i spisek króla Heroda (Szałapak, 2012).

Popularność szopek znacznie zmalała podczas I wojny światowej i w dwudziestoleciu międzywojennym. Poziom artystyczny pokazywanych wtedy szopek był nierówny, a czasem wręcz niski, co wzbudzało zaniepokojenie wśród miłośników tradycji krakowskich. Już wtedy zastanawiano się, co zrobić, aby ta krakowska tradycja nie została zapomniana. Na szczęście jednak dzięki rozpoczętemu w 1923 r. przez Krakowskie Muzeum Przemysłowe dorocznemu widowisku szopkowemu, a następnie konkursowi na najpiękniejszą szopkę krakowską nastąpiło odrodzenie szopkarstwa.

Pandemiczny konkurs szopkowy

Odkąd w 1937 r. przeprowadzono pierwszy konkurs na najpiękniejszą szopkę, to z wyjątkiem lat II wojny światowej (czyli w latach 1939–1944), kiedy nie można było zorganizować konkursu, zawsze w grudniu szopkarze stawiali się na krakowskim Rynku gotowi do rywalizacji. Ale nadszedł czas, kiedy nie można było wychodzić z domów, gdy niewidzialny, a groźny wirus opanował świat, Polskę i Kraków. W 2020 r. wybuchła pandemia koronawirusa, która pokrzyżowała wiele planów – także tych z zakresu ochrony niematerialnego dziedzictwa Krakowa. Wprowadzony przez polski rząd lockdown, a później przedłużane zamknięcie instytucji kultury dla publiczności, wymusiły inny format podtrzymywania wpisanych w krakowski kalendarz tradycyjnych wydarzeń, takich jak pochod Lajkonika czy 78. Konkurs Szopek Krakowskich. Oba te zwyczaje, którymi bezpośrednio opiekuje się Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa, dzieją się w przestrzeni miasta z udziałem zgromadzonej zawsze licznie publiczności. To od lat dwa wyjątkowe czwartki w roku – jeden czerwcowy, drugi grudniowy, kiedy Kraków świętuje. Muzeum Krakowa musiało się dostosować do nowej rzeczywistości. W oktawę Bożego Ciała Lajkonik zatańczył samotnie na pustej płycie Rynku Głównego, a jego smutne harce były transmitowane przez Internet.

Udało się jednak prezydentowi miasta Jackowi Majchrowskiemu przekazać konikowi zwierzynieckiemu haracz. Odbyło się to z zachowaniem zasad bezpieczeństwa, przy minimalnym udziale osób. Przekazanie haraczu i uderzenie buławą na szczęście i pomyślność miasta również było transmitowane przez media społecznościowe, bo to właśnie Internet stał się platformą kontaktu z publicznością. Latem 2020 r. przyszła nadzieja, że pandemia mija, niestety jesienią znów muzea zostały zamknięte. Trzeba było się zastanowić, jak przeprowadzić konkurs szopek. Właściwie cały pracujący przy szopkach Zespół Muzeum był przekonany, że uda się przeprowadzić 78. Konkurs Szopek Krakowskich, bo te kilka miesięcy przyzwyczało niejako tak pracowników, jak i publiczność do pracy zdalnej. Staliśmy się bardziej elastyczni i szybciej reagowaliśmy na sytuacje trudne, okoliczności wymusiły nieprzeciętną kreatywność rozwiązań, których wcześniej nie potrzebowaliśmy.

Niestety, ogłoszenie stanu epidemii COVID-19 sprawiło, że w regulaminie 78. Konkursu zostały wpisane pewne konieczne rozwiązania, których szopkarze nie przyjęli zbyt dobrze. Zakaz zgromadzeń spowodował bowiem, że szopki w 2020 r. w pierwszy czwartek grudnia nie pojawiły się na pomniku Adama Mickiewicza. To była bardzo trudna sytuacja dla twórców i miłośników tradycji Krakowa, dla których spotkanie pod „Adasiem” przy szopkach to jedno z najważniejszych wydarzeń w roku. Chętni do wzięcia udziału w Konkursie musieli wykonane przez siebie szopki zgłosić przedstawicielom organizatora, kontaktując się z nim uprzednio mailowo lub telefonicznie i uzgadniając termin dostarczenia szopki.

Szopki należało przynieść w dniach od 16 do 30 listopada 2020 r. w umówionych wcześniej terminach do oddziału organizatora, czyli do Celestatu na ul. Lubicz 16 w Krakowie. W celu zachowania zasad bezpieczeństwa pracownicy Muzeum Krakowa odbierający szopki byli zaopatrzeni w przyłbice i maseczki oraz rękawiczki. Osoby przekazujące szopki miały również realizować obowiązek zasłaniania nosa i ust oraz mieć założone rękawiczki ochronne. Szopki tak jak pod pomnikiem zostały ponumerowane, podzielone na kategorie i sfotografowane. Szopki, w których były ruchome scenki, sfilmowano. Pliki ze zdjęciami, filmami i opisami szopek biorących udział w Konkursie zostały udostępnione członkom jury poprzez usługę OneDrive na podane przez nich adresy mailowe. W krótkim czasie, w atmosferze ciągłego zagrożenia epidemiologicznego, Zespół Konkursu wykonał ogromną pracę. Było to możliwe dzięki temu, że muzealnicy zdawali sobie sprawę, iż jest to jedyny sposób, aby 78. Konkurs Szopek Krakowskich mógł się odbyć.

We wtorek i środę 1 i 2 grudnia 2020 r. członkowie Sądu Konkursowego mogli osobiście, indywidualnie obejrzyć zgłoszone do Konkursu prace w salach wystawowych Celestatu i wypełnić arkusz, który po podaniu

punktacji wrzucali do urny. Punkty te zostały podliczone przez sekretarza Konkursu.

W pierwszy czwartek grudnia, czyli o zwykłej porze Konkursu, na platformie internetowej Microsoft Teams rozpoczęły się online obrady Sądu Konkursowego. W tym czasie członkowie sekretariatu Konkursu znajdowali się w sali wystawowej przy obiektach, aby odpowiednio reagować na pojawiające się wątpliwości i pytania Sądu Konkursowego (spotkanie z użyciem kamery na wystawie). Pracownicy Muzeum Krakowa służyli pomocą informatyczną w zdalnym połączeniu i czuwali nad łącznością w czasie obrad.

Finalnie, 3 grudnia 2020 r. odbył się 78. Konkurs Szopek Krakowskich, do którego zgłoszono 87 szopek – 50 szopek w kategorii seniorów, 6 szopek w kategorii szopek młodzieżowych, 20 szopek dziecięcych oraz 11 szopek rodzinnych. W jury Konkursu zasiadło 19 osób plus dr hab. Hanna Schreiber⁴, która zdecydowała, że nie odda swojego głosu ze względu na to, że nie mogła obejrzeć szopek na miejscu. Wyniki 78. Konkursu ogłoszone zostały 6 grudnia poprzez Facebooka i kanał YouTube przez dyrektora Muzeum Krakowa dr. Michała Niezabitowskiego i pełnomocnika Prezydenta Miasta Krakowa Roberta Piaskowskiego.

W następnym pandemicznym roku – 2021, kiedy Muzeum Krakowa organizowało 79. Konkurs Szopek Krakowskich, udało się już spotkać w czwartek 2 grudnia z szopkarzami pod pomnikiem, co prawda jeszcze w koniecznym ścisłym wygrozdzeniu „Adasia” od postronnych widzów, ale Konkurs rozpoczął się zgodnie z tradycją. Do tej edycji Konkursu zgłoszono 106 szopek: 43 szopki w kategorii seniorów, 3 w kategorii szopek młodzieżowych, 14 rodzinnych, 14 szopek dziecięcych indywidualnych oraz 32 szopki szkolne. Ważną zmianą był z pewnością powrót wystawy pokonkursowej szopek do Pałacu Krzysztofora, który został otwarty po kilkuletnim remoncie. Szopki zyskały miejsce na II piętrze Pałacu – w sali wystaw czasowych. Na tym samym piętrze powstała też specjalna Sala Obrad Jury Konkursu Szopek im. Jerzego Dobrzyckiego. Upamiętniono w niej nieżyjących już członków Sądu Konkursowego, w skład którego przez kilkadziesiąt lat wchodziła wielu dziedzin, m.in. etnografowie, historycy sztuki, artyści plastycy, architekci, literaci, konserwatorzy sztuki, pracownicy Muzeum Historycznego Miasta Krakowa i Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Niespodzianką dla

4 Dr hab. Hanna Schreiber, adiunktka na Wydziale Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego, była współautorką oraz koordynatorką merytoryczną i organizacyjną przygotowania na zlecenie MKiDN pierwszego wniosku z Polski o wpis na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO (szopkarstwo krakowskie, listopad 2018).

odwiedzających nową wystawę stałą w Krzysztoforach była sala w formie przeskalowanej szopki. Wchodząc do pomieszczenia, wchodzi się do środka szopki. To magiczne wnętrze tworzyli przez kilka miesięcy szopkarze krakowscy, pieczołowicie wyklejając staniolem poszczególne elementy znane z małych budyneczków konkursowych. Nie zabrakło rzeźb – figurek Świętej Rodziny, krakowiaków i aniołów, a także nawiązań do miejskiej architektury i najpiękniejszych krakowskich witraży.

Ostatnie lata w szopkarstwie krakowskim przyniosły kilka zmian. Doprecyzowany został regulamin konkursu, aby mógł być umieszczony w kuratorskim wykazie zawodów wiedzy, artystycznych i sportowych, uwzględnianych w postępowaniu rekrutacyjnym i postępowaniu uzupełniającym, które mogą być wymienione na świadectwie ukończenia szkoły podstawowej wraz z określeniem miejsc uznanych za wysokie w tych zawodach. Regulamin Konkursu Szopek Krakowskich wyraźnie już definiuje, że jest to konkurs międzynarodowy, przeznaczony dla dzieci, młodzieży, dorosłych oraz grup i rodzin. Miejsca uznane za wysokie to miejsca od pierwszego do trzeciego lub/i wyróżnienie. Ma to dodatkowo zachęcić do udziału młodych ludzi, aby tradycja szopkarstwa mogła trwać przez długie lata.

Od 2019 r. wręczana jest w Konkursie nowa nagroda – jak się szybko okazało bardzo ważna dla szopkarzy. Z inicjatywą ustanowienia nagrody im. Anny Szałapak wyszedł w 2019 r. prof. dr hab. med. Jacek Wysocki, kierownik Katedry i Zakładu Profilaktyki Zdrowotnej Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu. Nagroda jest przeznaczona dla twórcy, który łączy wykonywanie szopek z inną działalnością na rzecz popularyzacji tradycji oraz kultury Krakowa lub inną działalnością społeczną. Jest to nawiązanie do działalności dr Anny Szałapak, która łączyła pracę muzealnika i etnologa z aktywnością artystyczną. Anna Szałapak (1952–2017) przez wiele lat była kustoszem Muzeum Historycznego Miasta Krakowa i w ramach swej pracy organizowała konkursy szopek. Była również znana jako „Biały Anioł” Piwnicy pod Baranami. Fundatorzy nagrody – Przyjaciele Anny Szałapak z Poznania przekazują nagrodę pieniężną oraz finansują statuetkę – białą, porcelanową różę specjalnie produkowaną w tym celu. Fabryka porcelany wykonuje również okazjonalny grawerunek na każdej róży. Decyzją Sądu Konkursowego pierwszym laureatem nagrody im. Anny Szałapak został w 2019 r. Wiesław Barczewski. W 2020 r. nagrodę im. Anny Szałapak otrzymała Anna Malik, w 2021 r. porcelanowa biała róża trafiła do Filipa Fotomajczyka, zaś w 2022 r. do Kazimierza Stopińskiego.

Wokół dorocznego Konkursu odbywa się wiele wydarzeń, które mają propagować szopkarstwo krakowskie. Są to m.in. organizowane warsztaty dla rodzin i dzieci w różnych kategoriach wiekowych. Osobne warsztaty

Muzeum proponuje dla młodzieży. Prowadzą je młodzi, ale już utytułowani szopkarze: Filip Fotomajczyk i Jakub Zawadziński. Efektem tych wielotygodniowych spotkań są wystawiane do grudniowego konkursu dzieła nastolatków przygotowane w przyjaznej atmosferze pod okiem młodych mistrzów. Co roku Muzeum organizuje również przedstawienia jasełek, które odgrywają członkowie rodziny Malików ze Zwierzyńca. Jasełka – ten ludowy teatrzyk kukielkowy z żywym akompaniamentem muzycznym – cieszą się dużą popularnością.

Tematy szopkowe

Podejmując decyzje o przyznaniu nagrody, jury Konkursu Szopek Krakowskich ocenia w szczególności spełnianie przez szopkę wymogu tradycyjności, architekturę, kolorystykę, narracyjność, nowatorstwo szopki, umieszczenie i formę lalek, zastosowanie elementów ruchomych i światła, a także dekoracyjność i ogólne wrażenie estetyczne szopki. W szopce krakowskiej oprócz obowiązkowych postaci Najświętszej Rodziny mogą się pojawiać inne figurki. Można podzielić je na kilka kategorii. Pierwsza z nich to postaci ewangeliczne; tworzą ją Trzej Królowie, pastuszkowie ze zwierzętami, aniołowie, król Herod. Drugą kategorię stanowią figurki obrzędowe: kolędnicy z Turoniem, śmierć, diabeł czy tańczące pary krakowskie i góralskie. Osobną grupą są postaci z legend krakowskich, tj. Pan Twardowski na kogucie, Lajkonik z włóczkami, Smok Wawelski, Szewczyk Skuba, trębacz z wieży Mariackiej, królowna Wanda czy na wpół legendarna zaczarowana dorożka Jana Kaczary. Kolejną kategorię figur szopkowych tworzą postaci historyczne, czyli np. Tadeusz Kościuszko, Józef Piłsudski, polscy królowie i postaci świętych krakowskich: św. Jan Paweł II i św. Faustyna. Często dodawane są również postaci współczesne, takie jak Anna Szalapak, Zbigniew Wodecki, Piotr Skrzynecki, a nawet żyjący pracownicy Muzeum.

Trudno się temu dziwić, bowiem szopka krakowska od swych początków była komentarzem do rzeczywistości i opinią twórcy na ważne dla niego tematy. Jak pisała Olga Tokarczuk (2012, s. 126–127), „szopka jest ludzkim listem do Boga, komentarzem do jego dzieła, próbą metaforycznego opowiedzenia mu, kim jesteśmy”.

W ostatnich latach w szopkach pojawiały się głównie odwołania do kwestii związanych z ochroną środowiska (smog, wycinka drzew), pojedynczy szopkarze zajmują się bieżącą polityką ogólnopolską. Duża część szopkarzy odnosi się w swoich pracach do ważnych wydarzeń w Krakowie lub do znaczących rocznic. W 2014 r. twórcy zwrócili uwagę na kanonizację papieża Jana Pawła II. Z kolei w 2016 r. w szopkach znalazło się

odniesienie do Światowych Dni Młodzieży, które w lipcu tego roku odbyły się w Krakowie, a także do 1050. rocznicy chrztu Mieszka I. W 2018 r. w wielu szopkach pojawiły się elementy nawiązujące do setnej rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości oraz, co w pełni zrozumiałe, do wpisu szopkarstwa krakowskiego na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. Rok 2019 w szopkach to m.in. jubileusz 120-lecia powołania Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, ale także nawiązania do ochrony środowiska i wielkich pożarów w Amazonii i Australii.

Podczas dwóch lat pandemii koronawirusa w latach 2020–2021 pojawiły się odniesienia i do tej przejmującej sytuacji w kraju i na świecie: typowe dla szopki figurki nałożone miały maseczki, znalazły się też w szopkach postaci reprezentujące nowe tutaj grupy zawodowe, m.in. lekarzy, pielęgniarki czy ratowników medycznych ujętych w roli współczesnych aniołów. Można było znaleźć wizerunek wirusa (np. zamiast typowego Smoka Wawelskiego groźna kula z charakterystycznymi wypustkami, przyczajona w Smoczej Jamie). Jakub Zawadziński w swojej niewielkiej szopce z 2020 r. nawiązał do zamkniętych krakowskich teatrów w czasie lockdownu poprzez ukazanie sceny zasłoniętej kurtyną udrapowaną z czerwonego staniolu. Ponadto na opustoszałym parterze szopki na posadzce autor umieścił porzucone akcesoria orszaku Lajkonika: chorągiew, buńczuki i czapki. Po prawej stronie twórca dodał stragan z zamkniętą parasolką. Te elementy stanowią odniesienia do tradycyjnych wydarzeń: pochodu Lajkonika i odpustu Emaus, które nie mogły się odbyć w 2020 r.

Rok 2021 był kontynuacją trudnego okresu pandemii, ale szopkarze zwrócili naszą uwagę również na kolejne krajowe protesty społeczne. To był także czas innych wielkich krakowskich wydarzeń, których w szopkach nie mogło zabraknąć, a są również koordynowane przez Muzeum Krakowa. Twórcy dostrzegli na przykład niepowtarzalną formę, jaką przybrał w owym roku pochód Lajkonika. Otóż, mając na uwadze pandemiczne obostrzenia dotyczące publicznych zgromadzeń, Muzeum Krakowa zorganizowało „pochód” Lajkonika, który odbywał się na galarach. Orszak wraz z orkiestrą i zaproszonymi gośćmi wsiadł do wynajętych od flisaków drewnianych łodzi na bulwarze Rodła – tuż przy klasztorze Norbertanek na Zwierzyńcu i popłynął Wisłą aż do kładki im. Ojca Bernatka. Publiczność zgromadzona na obu brzegach Wisły mogła bezpiecznie towarzyszyć Lajkonikowi i obserwować bitwy włóczków z Tatarami odbywające się na galarach. Lajkonik pozdrawiał zebranych na bulwarach krakowian i tańczył na łodzi. Widowiskowość wydarzenia podkreślała przygrywiająca kapela Mlaskotów i puszczane kolorowe świece dymne. Jak co roku, i tym razem Lajkonik przyjął haracz z rąk Prezydenta Miasta Krakowa, który

wszedł na łódź na Bulwarze Czerwieńskim przy Wawelu⁵. Szopkarze, którzy pokazali Lajkonika w galarze, uchwycili ten wyjątkowy dla tradycji Krakowa moment.

Innym ważnym wydarzeniem mocno oddziałującym na wyobraźnię krakowskich artystów była pięćsetna rocznica zawieszenia dzwonu Zygmunta na jednej z wież katedry wawelskiej. Jest to dzwon – symbol, nie-rozerwalnie związany z Krakowem. Biję podczas największych wydarzeń w roku: świąt kościelnych i państwowych, obchodów rocznic, ale również bywa najdostojniejszym żałobnikiem. Dźwięk dzwonu Zygmunta jest niematerialnym dziedzictwem miasta, podobnie jak szopki krakowskie. Nawiązanie do zawieszenia dzwonu Zygmunt znalazło się w szopkach z 79. Konkursu Szopek Krakowskich, m.in. autorstwa Heleny Biedy, Stanisława Malika, Jana Freiberga, Dariusza Czyży i Jakuba Zawadzińskiego⁶.

Jak ujął to Krzysztof Kowalski (2013, s. 20): „tak pojmowane dziedzictwo nie jest więc faktem, lecz niedokończonym i stale dziejącym się procesem. Jednak – co paradoksalne – dziedzictwo jest społecznie przeżywane i odczuwane jako najbardziej trwała i niezmienna część kultury”.

Spacer „wokół szopki”

Od kilku lat w okresie Bożego Narodzenia szopki z kolekcji Muzeum Historycznego Miasta Krakowa są prezentowane również w przestrzeni miasta: widać je w witrynach sklepów, restauracji czy księgarni. Oprócz tego, w specjalnych ekspozytorach na licznych placach, skwerkach i Plantach zimowy mrok rozświetlają szopki dwustronne. Te duże szopki wykonane zostały przez krakowskich szopkarzy na specjalne zamówienie Muzeum. Raz w roku, w Święto Trzech Króli (6 stycznia), organizowany jest specjalny spacer „Wokół szopki”. Przewodnikiem po mieście staje się dyrektor Muzeum Krakowa dr Michał Niezabitowski, który wyznaczonym wcześniej szlakiem prowadzi zgromadzoną zazwyczaj licznie publiczność tropem tajemnic, legend i postaci zamkniętych w szopkach. Co roku proponowany jest nowy temat przewodni; na drodze pochodu pojawiają się artyści, którzy przedstawiają miniscenki, tańczą lub śpiewają. Trasa kończy się na wystawie pokonkursowej szopek. Spacer „Wokół szopki” jest częścią większego cyklicznego projektu pod nazwą „Wokół

5 Lajkonika w łódce można zobaczyć w następujących szopkach z 79. Konkursu Szopek Krakowskich: nr 15 Stanisława Malika (zakupiona przez Muzeum Krakowa, nr inwent. MHK-417/X a) oraz nr 7 Stanisława Dudziaka.

6 Są to kolejno szopki: nr 8 Heleny Biedy, nr 15 Stanisława Malika, nr 18 Jana Freiberga, nr 23 Dariusza Czyży i nr 25 Jakuba Zawadzińskiego

szopki – spacerem po Krakowie”, który jest organizowany we współpracy z Krakowskim Biurem Festiwalowym – miejską instytucją kultury (KBF).

KBF wypożycza szopki z Muzeum, które następnie umieszczane są w okresie Bożego Narodzenia w witrynach sklepów, restauracji, kawiarni, księgarni, w hotelach i galeriach handlowych. Duże szopki dwustronne upiększają place i uliczki Starego Miasta. KBF zapewnia montaż szopek w odpowiednich gablotach oraz ekspozytorach i promuje projekt. Muzeum dokonuje wyboru szopek, przygotowuje ich opisy, a także opracowuje, przygotowuje i koordynuje trasę spaceru w dniu 6 stycznia.

Szopki prezentowane na mieście szczególnie ważne stały się podczas pandemii koronawirusa, kiedy wszystkie ośrodki kulturalne i restauracje były zamknięte. Dziwny wtedy był Kraków: cichy, pusty, smętny. Jedyne rozjaśniające mrok kolorowe szopki na Plantach przypominały o świątecznym czasie i dawały radość spacerującym przechodniom. Dzięki cyklicznej akcji „Wokół szopki” zachowana została ciągłość krakowskiej tradycji obcowania mieszkańców z szopkami w okresie Bożego Narodzenia. Od czasu pandemii szopki krakowskie z muzealnej kolekcji pojawiają się również w krakowskich szpitalach: Uniwersyteckim Szpitalu Dziecięcym w Prokocimiu, Szpitalu Specjalistycznym im. Stefana Żeromskiego oraz w Domach Pomocy Społecznej.

Ochrona szopkarstwa krakowskiego

Historia krakowskiego dziedzictwa niematerialnego cały czas się pisze. W wyniku przeprowadzonych konsultacji społecznych w dniu 29 listopada 2019 r. podczas spotkania władz Miasta i Muzeum Krakowa z szopkarzami w pierwszą rocznicę wpisu szopkarstwa krakowskiego na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO – po wymianie poglądów, określeniu i analizie potrzeb twórców, 30 września 2020 roku Rada Miasta Krakowa przyjęła Uchwałę w sprawie „Planu wspierania ochrony szopkarstwa krakowskiego na obszarze Gminy Miejskiej Kraków”. Oprócz ważnej roli Muzeum Krakowa przy organizacji konkursu czy promocji szopek w uchwale zapisano również przeznaczenie szopkarzom kilku lokali na pracownie twórcze. Od 2021 r. przyznano szopkarzom dwie pracownie. W Uchwale podkreślono również znaczenie powstającego wówczas Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa przy Muzeum Krakowa w Domu pod Krzyżem przy ulicy Szpitalnej 21 jako miejsca spotkań i pogłębionej refleksji na temat różnorodnych obrzędów, tradycji niematerialnych i zwyczajów Krakowa. Dom pod Krzyżem staje się miejscem szczególnego eksponowania wartości rzemiosła szopkarskiego i miejscem dokumentacji

tej wpisanej na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO żywej tradycji. Pracownicy działu pracują również nad treściami portalu *Opowiedz mi miasto*⁷, gdzie znaleźć można biogramy szopkarzy, a także zdjęcia ich szopek. Podczas konferencji naukowej pt. „Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce”, która odbyła się w listopadzie 2021 r. w Muzeum Krakowa, pełnomocnik Prezydenta Miasta Krakowa Robert Piaskowski wyraźnie podkreślił stosunek miasta do ochrony dziedzictwa:

Kraków jest dumny z tego, że jego jedna z najważniejszych tradycji, szopkarstwo krakowskie, znalazło się jako pierwszy wpis z Polski na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. Ten wpis ma konsekwencje dla miasta. Po pierwsze miasto zobowiązuje się do wspierania depozytariuszy tej tradycji i działań instytucjonalnych, które tę tradycję kultywują. Ale z drugiej strony otwiera pole do aprecjacji publicznej tych wszystkich tradycji, które są równie godne, prastare i warte zauważenia, zaopiekowania i które opowiadają nasze miasto i jego wielowymiarowość (Niedźwiedz i Okręglicka, red., 2021, s. 115).

Uchwalenie definicji niematerialnego dziedzictwa w ogłoszonej w 2003 r. Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, którą Polska ratyfikowała w 2011 r., dało namysł do nowej antropologicznej analizy, czym owo dziedzictwo jest. Coraz wyraźniej widać, że nacisk kładzie się nie na przeszłość, ale na to, jak odbierają ją i czego potrzebują obecnie depozytariusze dziedzictwa, którymi są wspólnoty, grupy i jednostki. Jak podaje Kowalski (2013, s. 29),

nowa perspektywa patrymonialna koncentruje się na ludziach, czyli nie na tym, co ktoś posiada, ale na tych, którzy posiadają. Jest to zmiana fundamentalna. Owo przesunięcie zainteresowania na jednostkę i wspólnotę oznacza wypuklenie ich potrzeb oraz sposobów, w jakie dziedzictwo może być wykorzystane w celu ich zaspokojenia.

Następujące zmiany w szopkarstwie krakowskim kształtują się w relacji z otoczeniem, a tym samym zapewniają twórcom poczucie tożsamości i historycznej ciągłości (Kwiecińska, 2017). To, jak będzie wyglądało w przyszłości, zależy od tego, co będą chcieli zachować żyjący depozytariusze.

Muzeum Krakowa od niemal osiemdziesięciu lat dba o organizację Konkursu Szopek Krakowskich, który stał się kluczowym wydarzeniem dla

7 <https://opowiedzmimiasto.mhk.pl>

podtrzymania miejscowego szopkarstwa. Za organizacją kryje się też nagradzanie najlepszych twórców, promowanie szopkarstwa lokalnie i w świecie. Wieloletnie zabiegi mające na celu zacieśnienie relacji dają powoli rezultaty. Z dawnych rywali, strzegących tajemnic swojego warsztatu i w większości spotykających się jedynie pod pomnikiem w grudniowe przedpołudnie, powoli wyłania się grupa, która widzi sens współpracy i nawiązywania bliższych relacji. Muzeum organizuje spotkania, które integrują mistrzów szopkarstwa, zaprasza do współpracy przy różnych projektach (np. tworzeniu wspomnianej sali szopkowej w Krzysztoforach czy prowadzeniu warsztatów edukacyjnych), patronuje twórcom podczas wyjazdów na wystawy zewnętrzne szopek, warsztatów w innych instytucjach kultury, kongresów⁸ i festiwalu. Grupa 10 utytułowanych szopkarzy⁹, która wyjechała z muzealnikami na Międzynarodowy Festiwal Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego „LAUKSNOS” do Kłajpedy na Litwie w 2019 r., zorganizowała pokazy swojej twórczości. Co jednak najważniejsze, szopkarze po raz pierwszy w historii podjęli się wspólnego stworzenia szopki. Każdy z twórców wykonywał inny jej element. W ciągu czterech dni festiwalu udało się zrobić bardzo wiele i zaprezentować mieszkańcom Kłajpedy ozdobioną konstrukcją szopki.

Muzeum opiniuje także wnioski o przyznanie pracowni twórczych chętnym szopkarzom i pośredniczy w kontaktach z potencjalnymi nabywcami szopek. Samo Muzeum Krakowa posiada największą kolekcję szopek krakowskich i co roku uzupełnia ją o kilka nowych nagrodzonych obiektów.

Mistrzowie szopkarstwa angażowani są do uczestnictwa w debatach, spotkaniach i konferencjach dotyczących niematerialnego dziedzictwa. Nie koniec na tym. W 2019 r. szopkarz Wiesław Barczewski napisał piosenkę o krakowskim szopkarzu, która stała się nieformalnym hymnem twórców szopek¹⁰.

Depozytariusze stają się rozpoznawalną grupą, która jest świadoma unikatowości swojego rzemiosła i własnego wpływu na jego losy w przyszłości.

8 Szopkarze prezentowali swoje dzieła m.in. podczas 15. Kongresu Organizacji Miast Światowego Dziedzictwa, który odbywał się w Krakowie w dn. 2–5 czerwca 2019 r. Do Krakowa przyjechało prawie 400 delegatów z 133 miast i 57 krajów świata.

9 Byli to: Dariusz Czyż, Marzena Dłużniewska, Emilia Krawczyk, Filip Fotomajczyk, Stanisław Malik, Andrzej Malik, Marek Markowski, Renata Markowska i Jakub Zawadziński.

10 Nagranego utworu można posłuchać pod linkiem: <https://opowiedzmimiasto.mhk.pl/osoby/wieslaw-barczewski>.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty archiwalne

- Dobrzycki, J. (1929). Szopka krakowska, jej powstanie i znaczenie. *Czas*, nr 296, 25 XII.
- Dobrzycki, J. (1945). *Sprawa Muzeum Historycznego m. Krakowa 1945 r.* Archiwum Zakładowe MHK, syg. 63/11

Opracowania

- Barczewski, W. (2005). *Szczypta iluzji, trochę kleju, czyli jak się robi szopkę krakowską*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael.
- Gryglewicz, F., Łukaszyk, R. i Sułowski, Z. (red). (1976). *Encyklopedia katolicka*, t. II. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Janicka-Krzywda, U. (2013). *Zwyczaje, tradycje, obrzędy*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kitowicz, J. (1951). *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, opracował R. Pollak. Wrocław: Biblioteka Narodowa.
- Klekot, E. (2016). Dziedzictwo i jego antropologia. *Rocznik Antropologii Historii*, rok VI, (9), 7–13.
- Kowalski, K. (2013). *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Kozieł, A. i Kubiena, J. (2003). *Betelem krakowskie. Dzieje szopki krakowskiej*. Kraków: Wydawnictwo J.M.
- Kwiecińska, M. (2017). Szopkarstwo krakowskie w procesach kształtowania dziedzictwa miasta. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego Prace Etnograficzne*, t. 45, z. 3, 333–350, <https://doi.org/10.4467/22999558>.
- Ludwikowski, L. i Wroński, T. (1978). *Tradycyjna szopka krakowska*. Kraków: KAW.
- Marlewski, F. (red). (1931). *Rok Boży w liturgji i tradycji Kościoła świętego z uwzględnieniem obrzędów i zwyczajów ludowych oraz literatury polskiej*. Katowice: Wydawnictwo Św. Stanisława.
- Niedźwiedz, A. i Okreglicka, I. (red.). (2021). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*. Kraków: Muzeum Krakowa, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka,
- Reinfuss, R. (1958). *Szopki krakowskie*. Kraków: Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne RSW „Prasa”.
- Rouillard, P. (2005). *Leksykon święt chrześcijańskich na Zachodzie*. Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Schreiber, H. (2014). Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego sporządzona w Paryżu dnia

- 17 października 2003. W: K. Zalańska (red.), *Konwencje UNESCO w dziedzinie kultury. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska SA, 392–463.
- Schreiber, H. (2016). Patrymonializacja w stosunkach narodowych. Wybrane tendencje w międzynarodowej ochronie dziedzictwa kulturowego. W: M.F. Gawryc i in., *Tendencje i procesy rozwojowe współczesnych stosunków międzynarodowych. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia Instytutu Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego*. Warszawa, 385–398.
- Starowieyski, M. (red.). (2003). *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szałapak, A. (2012). *Szopka krakowska jako zjawisko folkloru krakowskiego na tle szopki europejskiej: studium historyczno-etnograficzne*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Tokarczuk, O. (2012). Pstrąg w migdałach. W: *Moment niedźwiedzia*. Warszawa: Krytyka Polityczna.

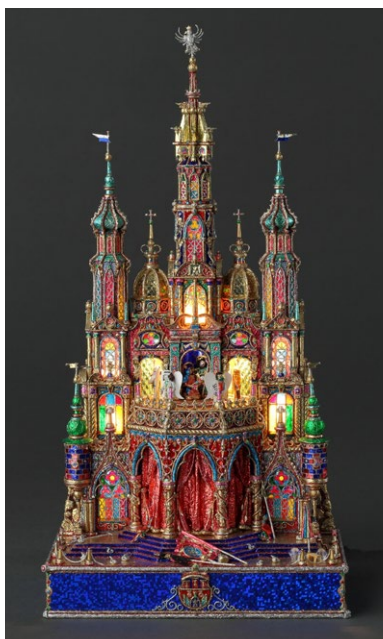
Netografia

- https://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO (dostęp: 31.12.2022).
- <https://www.unesco.pl/neste/1/article/1/78-konkurs-szopek-krakowskich-w-warunkach-pandemii/> (dostęp: 30.12.2022).
- <http://kolorykrakowa.pl/index.php/2020/12/06/78-konkurs-szopek-krakowskich/> (dostęp: 30.12.2022).
- <https://opowiedzmimiasto.mhk.pl/osoby/wieslaw-barczewski/> (dostęp: 30.12.2022).
- https://www.bip.krakow.pl/Uchwała_w_sprawie_„Planu_wspierania_ochrony_szopkarstwa_krakowskiego_na_obszarze_Gminy_Miejsciej_Kraków” (dostęp: 29.12.2022).

Izabela Okręglicka – etnolog, kustosz w Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa MK; w Muzeum Krakowa pracuje od 2019 r., kieruje projektami z zakresu niematerialnego dziedzictwa Krakowa, bada i dokumentuje krakowskie tradycje, współpracuje m.in. z szopkarzami i orszakiem Lajkonika; pełni funkcję sekretarza Konkursu Szopek Krakowskich. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i autorką artykułów w publikacjach dotyczących etnografii Małopolski.



Fot. 1. Otwarcie wystawy stałej w Pałacu Krzysztofora w dn. 18. XII 2021 r. Do sali szopkowej wchodzi wicepremier i minister kultury i dziedzictwa narodowego prof. Piotr Gliński i dyrektor Muzeum Krakowa dr Michał Niezabitowski. Źródło: Muzeum Krakowa, fot. Bogdan Krężel



Fot. 2. Szopka krakowska autorstwa Jakuba Zawadzińskiego, 2020 r. Nr inw. MHK-411/X a; własność: Muzeum Krakowa, fot. Tomasz Kalarus



Fot. 3. Szopka krakowska autorstwa Stanisława Malika, 2021 r. Nr inw. MHK-417/X a; własność: Muzeum Krakowa, fot. Bogdan Krężel

Dorota Świata-Trybek
<http://orcid.org/0000-0001-8525-5800>
Uniwersytet Opolski
dtrybek@uni.opole.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.4001.07

Ochrona i promocja dziedzictwa kulturowego na przykładzie pieców chlebowych (*piekarnioków*)

STRESZCZENIE

Piece chlebowe, wolno stojące, od XIX w. stanowiły charakterystyczny element zabudowy osiedli i kolonii robotniczych na Górnym Śląsku powstałych w związku z intensywnym rozwojem przemysłu. Piece te nazywane *piekarniokami*, *piekarokami* służyły przede wszystkim mieszkańcom do wypieku chleba i kołaczy drożdżowych. W okresie powojennym (od lat 50.) w związku z przemianami cywilizacyjnymi – pozbawione opieki i ochrony – zaczęły znikać ze śląskiego krajobrazu. Współcześnie tego typu przykładów architektury dziedzictwa poprzemysłowego pozostało niewiele. Dwa takie obiekty, pochodzące z początku XX stulecia, znajdują się w Rudzie Śląskiej. W latach dwutysięcznych przeszły gruntowną renowację. Jednemu przywrócono pierwotną funkcję, dziś jest ważnym obiektem promowania i upowszechniania śląskiego dziedzictwa materialnego i niematerialnego, atrakcją turystyczną, miejscem organizacji rozmaitych miejskich przedsięwzięć kulturalnych. Drugi obiekt został natomiast przemianowany na kapliczkę.

SŁOWA KLUCZE: dziedzictwo kulturowe, Górny Śląsk, piec chlebowy, Ruda Śląska, promocja

ABSTRACT

Protection and Promotion of Cultural Heritage Using the Example of Wood-fired Bread Ovens (*piekarnioki*)

Since the 19th century, freestanding bread ovens were a characteristic feature of workers' settlements and workers' colonies in Upper Silesia created in connection with the intensive development of industry. These ovens, known as *piekarnioki* or *piekaroki*, were primarily used by the locals to bake bread and yeast *kolaches*. From the 1950s onwards, due to civilisational changes – deprived of care and protection – they began to disappear from the Silesian landscape. Nowadays, few examples of this type of post-industrial heritage architecture remain. Two such buildings, dating from the early 20th century, are located in Ruda Śląska. In the 2000s, they underwent a major renovation.

Sugerowane cytowanie: Świata-Trybek, D. (2023). Ochrona i promocja dziedzictwa kulturowego na przykładzie pieców chlebowych (piekarnioków). © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), pp. 77–93. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.07.

One has been restored to its original function and is now an important site for the promotion and dissemination of Silesian tangible and intangible heritage, a tourist attraction and a venue for various municipal cultural events. The second building, however, has been converted into a chapel.

KEYWORDS: cultural heritage, Upper Silesia, bread, Ruda Śląska, promotion

Wprowadzenie

Materiały archeologiczne i etnograficzne dostarczają wielu szczegółowych informacji na temat palenisk i różnorodnych pieców w polskim budownictwie ludowym, które stawiano i urządzano zgodnie z obowiązującymi w danym czasie wzorami i przeznaczeniem (Kwaśniewski, 1963). Wiadomo, że na przestrzeni wieków znaczenie pieca w gospodarstwie domowym zmieniało się. Współcześnie służy przede wszystkim do obróbki produktów żywnościowych i przygotowywania ciepłych posiłków. W przeszłości ten charakterystyczny obiekt o bogatej symbolice (Kopaliński, 2006) był również jedynym źródłem ciepła dla domowników (w starszym budownictwie funkcję tę pełni nadal), także zwierząt gospodarskich trzymanyh w okresie zimowym we wspólnej izbie (Korzeniowska, 1993). Stanowił – podobnie jak stół – główne miejsce kultowe domostwa, odgrywał istotną rolę w obrzędach weselnych, rytach recepcyjnych (przyjęcie dziecka do rodziny), w medycynie ludowej, miał też znaczenie wróżebne (Kowalski, 1998).

Wśród wielorakich pieców do specyficznych należały niewielkie pod względem rozmiarów wolno stojące murowane piece chlebowe (*piekarnioki*, *piekaroki*) w zakładanych od XIX w. osiedlach i koloniach robotniczych na Górnym Śląsku. Podobne piece funkcjonowały również w zagrodach gospodarskich (w części opolskiej), określano je *wielokami*, *wieloukami*. Ich pojawienie się w Opolskiem w XIX stuleciu miało związek z przeciwpożarowymi nakazami administracyjnymi, zgodnie z którymi należało likwidować piece chlebowe z wnętrza chałup. Budowano je w odległych częściach zagrody bądź poza nią. Zaczęły zanikać już z końcem tego wieku, co było spowodowane coraz częstszym funkcjonowaniem we wsiach piekarni zaspokajających potrzeby mieszkańców (Gładyszowa, 1978).

Piekarniok – materialny i niematerialny wymiar dziedzictwa

Dorota Simonides, wybitna polska folklorystka, w swoich wspomnieniach o dzieciństwie napisała:

Urodziłam się w Nikiszowcu, w parafii Janów, 6 km od Katowic, w typowo górnośląskim familoku, wśród kopalnianych szybów i hałd; w krajobrazie, którzy przez lata był moją ukochaną przestrzenią życia. Trzypiętrowe familoki w Nikiszowcu, a było ich dziewięć, miały układ zamknięty, z bramami wyjazdowymi. Na środku każdego podwórka stał piekarniak, w którym wszystkie rodziny wypiekały własnej produkcji chleb. W całej familokowej społeczności wiedziano, która z rodzin ma w danym tygodniu piekarniak pod swoją pieczę, i ona też regulowała wypiek chleba, zapisując przez tydzień – w przeznaczonym do tego zeszytcie – nazwiska kolejnych użytkowników (Simonides, 2012, s. 9).

W powyższym fragmencie zawarty jest zwięzły opis przestrzenny¹ jednego z osiedli robotniczych powstałych na początku XX w.² Można się z niego dowiedzieć, że wśród zabudowań o funkcji gospodarczej ważne znaczenie w życiu mieszkańców pełniły *piekarnioki*, z którymi związane były charakterystyczne praktyki zwyczajowe dotyczące wypieku chleba. Materiały historyczne, etnograficzne, ikonograficzne dostarczają informacji, iż wolno stojące piece piekarnicze były w dużej mierze budowane, podobnie jak wszystkie domy, z czerwonej cegły, posiadały spadziste dachy, miały różne rozmiary (jedne były mniejsze, inne większe). Budynki w kształcie czworoboku składały się z przedsionka, z którego był dostęp do otworu wsadowego pieca. We wnętrzu po obu stronach ścian znajdowały się półki, na nich układano gorące po wypieku pieczywo, aby

1 Robotnicze osiedla i kolonie budowano według różnych projektów architektonicznych. Część z nich wyróżniała się dużą autonomicznością. Były niemal odrębnymi, samowystarczalnymi miasteczkami zapewniającymi mieszkańcom wszystkie podstawowe potrzeby. Na ich obszarze znajdowały się sklepy, szkoły i przedszkola, pralnie, łaźnie, rzeźnie, piekarnie, wolno stojące piece chlebowe, restauracje, poczta, hotele robotnicze dla nieżonatych mężczyzn, a nawet kościół, czego przykładem jest parafia św. Anny w Nikiszowcu (Tofilska, 2007). Zespoły osiedli przykładowych charakteryzowały się różnym rozplanowaniem przestrzennym, składały się z jedno- lub dwurodzinnych murowanych domków szeregowych z niewielkimi ogródkami, budynków mieszkalnych wielorodzinnych (6-, 8-, a nawet 12-rodzinnych) lub typu kamieniowego (zwane „familokami”).

2 Na Górnym Śląsku w budownictwie domów dla pracowników i ich rodzin można wyróżnić kilka okresów rozwojowych: 1780–1850 (budynki niewielkie, niepodpiwniczone dla jednej lub dwóch rodzin), 1851–1900 (powstają pierwsze większe osiedla, zarówno w stylu „koszarowym”, jak i domy wielorodzinne – „familoki” oraz domy jednorodzinne dwuizbowe), 1901–1921 (formy domów były coraz bardziej urozmaicone, nawiązywały do budownictwa lokalnego lub do aktualnych trendów w architekturze. Projektowali je znani architekci tacy jak: Emil i Georg Zillmanowie, Karl Henrici, Hans von Poelzig, Wiliam Müller) (Małusecki, 2017; Głazek, 2005). W XIX i na początku XX w. powstało ponad 200 różnych kolonii robotniczych, m.in. w Bytomiu, Chorzowie, Gliwicach, Katowicach, Rudzie Śląskiej, Knurowie, Mysłowicach, Siemianowicach Śląskich, Świętochłowicach, Zabrze, Rybniku, Czerwionce-Leszczynach, Radlinie (Bożek, 2005).

mogło ostygnąć. Poniżej magazynowano drewno przeznaczone na opał oraz inne podstawowe narzędzia: drewnianą łopatę do wkładania i wyjmowania chleba z pieca, miotłę (osadzoną na długim trzonku) do wymiatania go po wypieku i *gracki* (tj. grabki) służące do rozgarniania ognia, także naczynie z wodą (np. maczano w nim pędzelek albo szmatę i smarowano wyrośnięte ciasto przed wypiekiem, aby się przyrumieniło).

Zgodnie z podstawową funkcją, jaką *piekarnioki* pełniły w osiedlach robotniczych, ich lokalizacja była przez architektów osiedli dobrze prze-myślana. Stawiano je bowiem w takich miejscach, aby dostęp do nich był łatwy, a kobiety nie musiały pokonywać dużych odległości z zarobionym uprzednio w domach ciastem chlebowym transportowanym w *stomiankach*, *symionkach* (uplecionych koszykach ze słomy). Stanowiły je najczęściej następujące punkty: środek podwórza (w przypadku wydzielonej przestrzeni przynależnej każdemu *familokowi* – domowi wielorodzinnemu), centralne miejsce „łączące” kilka budynków, jak np. w Nikiszowcu; stosowano również zasadę, że mieszkańcy domów przy poszczególnych ulicach mieli swój *piekarniok*, np. w Giszowcu było ich siedem, w Rudzie – cztery (Matuszek, 2008; Żywirska, 1964; Tofiliska, 2016; Piecha-van Schagen, 2017).

Dlaczego w osiedlach robotniczych wznoszono piece chlebowe, skoro na ich obszarze działały niejednokrotnie *bekaryje* (piekarnie)³, w których można było zaopatrywać się bez problemu w pieczywo? Odpowiedź jest prosta. Zdecydowana większość mieszkańców miała korzenie wiejskie i kultywowała praktykę wypieku chleba w domu. Zwyczaj ten był na tyle silny, że musieli mu ulec właściciele zakładów, dlatego przed I wojną światową stawiano piece piekarnicze dla użytku gospodyń (Żywirska, 1964). Podobną funkcję do *piekarnioków* pełniły inne obiekty małej architektury – budynki gospodarcze, tzw. chlewiki, w których trzymano żywy inwentarz, głównie zaś króliki, świnię, kozy (nazywane górniczymi krowami) i drób (kury, gęsi, kaczkę). Prowadzona hodowla miała przede wszystkim znaczenie ekonomiczne, w jakimś stopniu zabezpieczała byt rodzin, dostarczała bowiem pożywienia. Nie można nie wspomnieć, iż zamiłowanie do zwierząt gospodarskich, szerzej do natury, stanowiło również odskocznik od ciężkiej pracy wykonywanej w nieprzychylnych warunkach (podziemne wyrobiska kopalni), gdzie kontakt ze środowiskiem przyrodniczym był ograniczony. Wielu robotników hodowało gołębie pocztowe (Światała-Trybek, 2006), pasja ta jeszcze współcześnie uważana jest za typową wśród mieszkańców Górnego Śląska.

3 Należy dodać, iż jeśli w koloniach robotniczych nie było *piekarnioków*, wówczas gospodynie zarobione w domach ciasto chlebowe za niewielką opłatą wypiekały w piekarniach. Podobnie czyniono z kolaczami drożdżowymi.

Praktyka wypieku chleba w *piekarniokach*, oprócz wspomnianego wymiaru rzeczywistego w postaci jedzenia, pełniła inne ważne funkcje bezpośrednio związane z życiem społecznym⁴. Jedną z nich było kształtowanie konkretnych postaw i norm zachowań, co wyrażało się w dbałości o wspólną przestrzeń, także jej użytkowanie zgodnie z ustalonymi wcześniej zasadami. Należy dodać, że mieszkańcy sami kodyfikowali warunki korzystania z pieców chlebowych. Ta rodzina, która pierwsza w tygodniu rozpoczynała wypiek, zobowiązana była wyczyścić piec i go rozpałi. Kolejność pieczenia następowała według obowiązującego harmonogramu. Zadaniem nastoletnich chłopców było rąbanie drewna przeznaczonego na opał. Trzeba przy tym zaznaczyć, że korzystający z *piekarnioków* nie musieli się martwić o materiał opałowy, bowiem dostarczała go zazwyczaj kopalnia lub inny zakład pracy za niewielką opłatą lub za darmo. Jak dawniej wyglądał rytuał wypieku chleba, w szczegółach przywołał we wspomnieniach Gerard Kasperczyk – mieszkaniec Giszowca:

Ludzie wypiekali sami chleby. Każdy miał dzierzka w domu, do ciastek i sie każdy wyrabiał som. Raz w tygodniu każdy miał swoja parta do pieczenia, to było nazwisko napisane na patyku, że dzisiaj piecze o tej godzinie pierwszo parta albo drugo parta, takich partów było pięć na dzień w każdym piekarnioku. Po chlebie sie piekło kołocz, jak kto miał uroczystości jakieś, to każdy tam sie blacha upiekl, ale po chlebie dopiero. Jak sie chleb wyciągło, to sie potym kołocz wraziło. Naookoło Giszowca były lasy, szło sie do lasa i chrustu nazbierało do podpalenia. A drzewo dostawali każdy do węgla, już były pocięte metry i każdy dostał taki, może tego było z pół kubika. To drzewo było na podpałka do dom i do piekarnioka. (...) Potem sie na wózku wywoziło, każdy sie zabierał. Chleby były przeważnie okrągłe, średnicy 60–80 centymetrów. Godzina chleb był w piecu, później zaś była przesodzka – odwrócić i umyć ten chlyb, i zaś z powrotem do pieca. Piec sie napaliło i wygrzebało, bo było grzebło tam kej i łopata, i szmatom sie wyczyściło tyn piec. Szmata mokro, woda i sie wyczyściło (Kasperczyk, za: Szewerda, <https://www.giszowiec.info/pl/?co=piekarnioki>, dostęp: 15.11.2022).

4 W osiedlach robotniczych, będących zwartymi konstrukcjami przestrzennymi, zamieszkiwały określone zbiorowości, wyróżniające się, jak konstatuje Wojciech Świątkiewicz, „wspólnotą zamieszkania, wspólnotą pracy, pokrewieństwa czy powinowactwa, wspólnotą światopoglądową i przekonań religijnych, przynależności klasowej i narodowej, jednorodnością biografii międzypokoleniowo przekazywanej, w tym dziedziczeniem zawodu” (Świątkiewicz, 2005, s. 11). Codzienna egzystencja mieszkańców ukierunkowana była na życie w grupie, co wyrażało się familiarną atmosferą, silnymi więziami międzysąsiedzkimi, dużą dbałością o wspólną użytkową przestrzeń będącą również obszarem odpoczynku i świętowania.

Oprócz chleba w piecach chlebowych wypiekano także *kołocz* (ciasto drożdżowe z różnymi nadzieniami, głównie z *posypką* – kruszonką, owocami, serem i makiem) na niedziele, święta doroczne i uroczystości rodzinne, w tym szczególnie na wesela, aby – zgodnie ze zwyczajem – podarować go zaproszonym gościom oraz krewnym i znajomym (Przymuszała i Światała-Trybek, 2021). Podczas pracy nad przygotowaniem dużej ilości *kołoczy* kobiety pomagały sobie wzajemnie (zarabiały ciasto, przygotowane blachy przekładały na wózki z dyszlem, które następnie transportowano do *piekarnioków*, pilnowały czasu wypiekania itd.). Współpracę tę traktowano na zasadzie niepisanego obowiązku, podobnie jak różne formy współdziałania sąsiedzkiego w społecznościach wiejskich (Drożdż, 2002).

Niematerialny wymiar dziedzictwa *piekarnioków* przejawiał się również w traktowaniu tychże obiektów nie tylko jako miejsca konkretnej pracy, ale także okazji do spotkań towarzyskich mieszkańców, zwłaszcza kobiet, które gromadząc się przy nich, wymieniały się między sobą różnymi informacjami, *kłachaly* (plotkowały), dzieliły się swoimi radościami i smutkami, przy nich następowało celebrowanie codzienności. Atmosferę „piekarokowego” mikrokosmosu uwiecznił na obrazie górnośląski malarz Ewald Gawlik, członek znanej Grupy Janowskiej (zrzeszającej artystów nieprofesjonalistów) działającej przy kopalni „Wieczorek” w Janowie (ilustr. 1). Piece chlebowe były elementem składowym *genius loci* osiedli robotniczych, stanowiły „kulturowe centra” funkcjonujące dzięki bezpośrednim kontaktom ludzi (Clifford, 1997).

Status *piekarnioków* zaczął się zmieniać, kiedy zaprzestano wyrabiania chleba w domach (od lat 50. XX w.), na co wpływ miało kilka czynników. Wśród nich brak potrzeby kontynuacji tej praktyki przez kolejne pokolenia kobiet, z których część – ze względu na podjęcie pracy zawodowej – nie dysponowała odpowiednim czasem, aby przeznaczyć go na ten cel. Koniecznie należy zwrócić uwagę na fakt, iż przywiązanie do tradycji agrarnych tak charakterystyczne dla pierwszych pokoleń mieszkańców osiedli robotniczych już w następnych było coraz słabsze⁵. Społeczność przestawała być „«wiejską» wspólnotą sensoryczną” (Piecha-van Schagen, 2017, s. 82). Następował proces umiastowienia, a wraz z nim inne już preferowane style życia. Nadto różnorodność pieczywa wypiekanego w dużych państwowych i zmechanizowanych piekarniach, które sprzedawano także w pobliskich sklepach z artykułami spożywczymi, sprawiła, że chleb stał się zwykłym i łatwo dostępnym towarem. Jego cena również nie była wysoka.

5 Innym przykładem było zanikanie uprawy ogródków działkowych przez mieszkańców oraz hodowli drobnego inwentarza.



Ilustr. 1. Ewald Gawlik, Piekarńki w Giszowcu. Pozyskano z: <https://www.giszowiec.info/grafa/gawlik/big/piekarniok.jpg> (dostęp: 15.11.2022)

Coraz częściej przywoływane piece chlebowe przestawały pełnić swoje pierwotne zadanie. Niepotrzebne, bez należytej opieki zaczęły popadać w ruinę (były wyburzane) lub też całkowicie zmieniły swoje funkcje. Najczęściej adaptowali je sami mieszkańcy na pomieszczenia gospodarcze, w których trzymano zwierzęta (hodowane króliki, drób), rozmaite rzeczy, stawały się garażami na samochody osobowe, motocykle i rowery⁶. Niektóre przeszły tak gruntowną transformację (obudowane blachą), że dzisiaj nie sposób rozpoznać w nich dawne *piekarńki*. Niestety, zdecydowana większość bezpowrotnie zniknęła ze śląskiego krajobrazu, dzieląc ten sam los, co wiele mniejszych czy większych budynków o praktycznym przeznaczeniu (np. łaźnie, pralnie, chlewiki) współtworzących niegdyś przestrzeń życiową mieszkańców osiedli robotniczych.

6 Dwa *piekarńki* zamienione na garaże znajdują się m.in. w Zabrze – na obszarze byłej kolonii kopalni „Castellengo” (Piecha-van Schagen, 2017).

(Od)budowane dziedzictwo, czyli *piekarnioki* w nowych odsłonach

Nie ulega wątpliwości, iż współcześnie ochrona dziedzictwa kulturowego – tak materialnego, jak i niematerialnego – dzięki różnorodnym inicjatywom o zasięgu światowym, międzynarodowym, krajowym, regionalnym, lokalnym zyskuje coraz większe zainteresowanie i rozgłos. Zmienia się również samo podejście do tegoż dziedzictwa, które traktowane jest jako wartość i dobro społeczne, także element identyfikacji tożsamościowej (regionalnej, zawodowej, środowiskowej), czego jednym z wielu przykładów są kolejne wpisy na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Dziedzictwo kulturowe nie jest martwym zespołem znaczeń, przeciwnie – ewoluuje a zarazem w ogromnym stopniu wpływa na tożsamość regionalną. Procesy tworzenia tożsamości społecznej oraz konstruowania semantycznego zbioru nacechowanych emocjonalnie elementów zwanego „dziedzictwem kulturowym” są ze sobą sprzężone (Nieroba, Czerner i Szczepański, 2009, s. 19).

Wiadomo, że w przypadku budowania, odtwarzania, konstruowania, przekazywania i ochrony dziedzictwa kulturowego (zwłaszcza materialnego wymagającego zazwyczaj dużych nakładów finansowych) nadrzędną funkcję pełni środowisko eksperckie kojarzone z określonymi instytucjami działającymi zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa i realizującymi zadania uwzględnione w programach budżetowych poszczególnych gmin, stowarzyszeń czy fundacji. Jednakże w bardzo wielu przypadkach szczególną rolę w tych procesach odgrywają pasjonaci lokalnej historii i kultury, którzy z niemalże detektywistyczną dociekliwością tropią, zbierają, kolekcjonują i dokumentują pozostałe ślady przeszłości, przyjmują rolę przewodników, wydają (nieraz własnym sumptem) interesujące materiały o miejscowościach i ich przysiolkach, wydarzeniach, rzemiośle, obiektach czy zapomnianych postaciach. Dzięki takim właśnie osobom wiedza o zapomnianych elementach „dawnych czasów” ma szansę zaistnieć i wejść w obieg, a tym samym wzbogacić dziedzictwo kulturowe kolejnych pokoleń.

W Rudzie Śląskiej takich znawców *genius loci* małej ojczyzny jest wielu. Wśród nich Józef Gluch – kolekcjoner starych zdjęć, na których uwiecznione są również działające niegdyś w koloniach robotniczych piece chlebowe (Gluch, 2000). Materiały te, choć będące „selektywnym wycinkiem rzeczywistości” (Becker, 2012, s. 723), niewątpliwie stanowią źródło informacji o *piekarniokach*, pozwalają poznać chociażby ich wygląd czy

lokalizację. W gronie rudzkich ekspertów jest także Jan Wyżgoł, z zawodu nauczyciel języka polskiego (obecnie na emeryturze), prezes Towarzystwa Przyjaciół Rudy Śląskiej, który posiada dużą wiedzę o piecach chlebowych w rodzinnej miejscowości:

Piekarnioków u nas w Rudzie było kilka. Wokół nich toczyło się życie, był ruch (...). Dziś pozostały tylko dwa, reszta nie przypomina piekarnioków. Jeden jest garażem, drugi na terenie byłej kolonii Karola – siedzibą Oddziału Polskiego Związku Hodowców Gołębi (zapis w grudniu 2022 r.).

Oba piece chlebowe, które zachowały się w niezmiennym kształcie na obszarze jednej z dzielnic Rudy Śląskiej – Rudy, przeszły swoistą metamorfozę. Po generalnych renowacjach, z nowym wyglądem, zadbaną wokół przestrzenią, zaczęły pełnić określone funkcje, nie zawsze tożsame z prymarnymi. Pierwszy z nich (przy ul. Potokowej, wybudowany w 1906 r.) w latach 2002–2003, po rozebraniu ruin komory pieca i przebudowaniu przedsionka, przemianowano na kapliczkę i przeznaczono do celów sakralnych (ilustr. 2). We wnętrzu – pośrodku – na niewielkim ołtarzyku stoi rzeźba przedstawiająca św. ojca Pio, powyżej na ścianie zawieszony jest krucyfiks, w pomieszczeniu znajdują się również wazony z kwiatami i znicze (stan na początku października 2022 r.). Wejście do kapliczki ogranicza żelazna ozdobna krata, na ścianie frontowej przytwierdzono tabliczkę z informacją o obiekcie. Ten niewielki budynek sakralny jest jednym z kilkunastu o podobnym charakterze znajdującym się w tej dzielnicy miasta (Mateoszkowie, 2003).

Drugi *piekarniok* (przy ulicy Wiktora Bujoczka) powstał ok. 1900 r. i działał do lat 50. XX w., następnie był użytkowany jako pomieszczenie gospodarcze. W 2013 r. przywrócono mu pierwotne znaczenie: można w nim wypiekać pieczywo (ilustr. 3 i 4). Jednakże, co trzeba podkreślić, nie odbywa się ono jak dawniej – codziennie, tylko okazjonalnie. Czynność ta nie jest zatem elementem życia codziennego mieszkańców, traktuje się ją jako wyjątkową i główną atrakcję rozmaitych miejskich wydarzeń kulturalnych. Imprezy te poprzez swoją formułę i przestrzeń, w której się odbywają, zdaniem Łukasza Urbańczyka – miejskiego konserwatora zabytków,

mają za zadanie zarówno przyciągnięcie turystów w celu zaprezentowania śląskiej tradycji, jak i aktywizację mieszkańców Rudy Śląskiej poprzez przypomnienie im o lokalnych, kultywowanych jeszcze do niedawna, obyczajach (Urbańczyk, za: Orel, 2013).



Ilustr. 2. Piec chlebowy przemianowany na kapliczkę przy ul. Potokowej w Rudzie Śląskiej (fot. autorka artykułu, październik 2022 r.)



Ilustr. 3 i 4. *Piekarniok* przy ul. W. Bujoczka (wrzesień 2022 r., fot. autorka artykułu)

Aby mogło dojść do realizacji planowanych imprez plenerowych z wypiekiem i degustacją pieczywa, w 2014 r. podpisano porozumienie pomiędzy władzami miasta, Muzeum Miejskim im. Maksymiliana

Chroboka w Rudzie Śląskiej (współorganizatorzy wydarzeń) oraz piekarnią – pieczeniem chleba miał się zajmować doświadczony piekarz z tej piekarni. Na przestrzeni ostatniej dekady przy rudzkim *piekarnioku* odbyło się wiele wydarzeń, w tym między innymi „Śląskie ostatki” (2014) z bardzo bogatym programem artystycznym i kulinarnym. Uczestnicy mieli okazję zobaczyć występy młodzieży gimnazjalnej i licealnej, posłuchać wspomnień o dawnym wypieku chleba w rodzinach, prelekcji na temat historii pieca chlebowego, także o śląskich tradycjach ostatkowych. Dla dzieci przygotowano gry i zabawy ruchowe. Bez wątpienia jednak największą atrakcją były kulinaria, w tym w roli głównej chleb „Rudzianin” (będzie o nim mowa później) i pączki. Można było również posmakować innych śląskich potraw: żuru i zapiekanki z *krupnioka* (kaszanki). Od 2014 r. do kalendarza miejskich imprez kulturalnych wpisano „Pikniki rodzinne przy piekaroku”. Pierwszy z nich odbył się 2 października tego roku pod hasłem „Pożegnanie lata przy piekaroku”. Oprócz degustacji tradycyjnego chleba z *tustym* (smalcem) zorganizowano różne warsztaty i pokazy zajęć gospodarskich i domowych (szatkowania kapusty, *sSPANOWANIA* *gardin* – usztywniania firan, *biglowania* – prasowania itp.) z wykorzystaniem eksponatów muzealnych – dawnych sprzętów. Podczas pikniku odbył się finał I edycji konkursu muzealnego „Śląski paryzol” połączony z wręczeniem nagród i prezentacją konkursowych parasolek. Cała impreza miała charakter retro, nawiązywała do stylu lat 20.–30. XX w.

W kolejnych latach organizatorzy starali się przygotowywać przynajmniej dwa razy w roku pikniki przy *piekarnioku*, rozszerzając ich formułę także o wiosenne imprezy połączone z warsztatami wielkanocnymi i prelekcjami na temat zwyczajów. Od 2019 r. zaczęły one przyjmować również charakter ekologiczny, propagując dodatkowo wiedzę na temat ochrony środowiska⁷. Spotkania mieszkańców i turystów przy piecu chlebowym organizowane są także w ramach Europejskich Dni Dziedzictwa, gromadząc w tym czasie wielu zainteresowanych poznawaniem tradycyjnego sposobu wyrabiania chleba oraz jego degustacją.

Wraz z przywróceniem funkcji użytkowej *piekarnioka* pojawiła się inicjatywa wypieku chleba o nazwie „Rudzianin”, który miał się stać kolejnym kulinarnym symbolem promującym miasto (innym są rudzkie precle)⁸. Pomysł posiadania „smacznego” symbolu (lub kilku) nie jest

7 Na podstawie informacji przekazanych przez Ewelinę Pieczkę – etnografa z Muzeum Miejskiego im. Maksymiliana Chroboka w Rudzie Śląskiej (grudzień 2022 r.).

8 „Rudzkie precle” miały swój debiut w styczniu 2013 r. podczas finału Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy w mieście. Podobnie jak chleb „Rudzianin” są wypiekane według specjalnie przygotowanej receptury, także posiadają logo miasta. Produkuje je wspomniana piekarnia „Jakubiec”.

niczym nowym, wiele miejscowości w Polsce i na świecie takowe już ma, np. Poznań (rogał marciński), Lublin (cebularz), Kraków (obwarzanek), Toruń (piernik), Neapol (pizza). Warto jednak zauważyć, że w większości przypadków to specjały, których produkcja i tradycja spożywania są historycznie udokumentowane, zatem wizerunkowo powiązane z konkretnym miastem. Oprócz chęci degustacji przez turystów, stanowią smakowity i traktowany jako „autentyczny” (Wieczorkiewicz, 2008) upominek przywieziony z podróży dla bliskich. Inaczej jest w przypadku pieczywa z Rudy Śląskiej, mamy bowiem do czynienia z instytucjonalnym animowaniem „nowej tradycji kulinarnej” (Brzezińska, 2021). Receptura chleba została opracowana przez doświadczonego piekarza – właściciela piekarni „Jakubiec”, która go wypieka i sprzedaje. „Rudzianin” jest chlebem pszenno-żytnim na naturalnym zakwasie z dodatkiem słonecznika, łamanego żyta i słodu żytniego. Na każdym gotowym do spożycia bochenku znajduje się miejskie logo w postaci dużej litery R.

Atrakcja turystyczna

Kluczową rolę w poznawaniu dziedzictwa (niezależnie od tego, jak je definiujemy) odgrywa turystyka. Jednocześnie dziedzictwo „stanowi jeden z najważniejszych czynników rozwoju turystyki” (Czerny, 2011, s. 38). W dobie masowego podróżowania turystyka jest filarem aktywności człowieka w zakresie doświadczania innych kultur, nieznanych miejsc, przestrzeni, zabytków itp. Górny Śląsk jako obszar eksploracji podróżniczych wyróżnia się dużą atrakcyjnością turystyczną (charakter pograniczny, walory przyrodnicze, obiekty architektury poprzemysłowej, kultura społeczności wiejskich, w tym również Beskidu Śląskiego), która złożyła się na bogaty obraz dziedzictwa kulturowego tego regionu. Każdego też roku pojawia się w nim wiele nowych atrakcji turystycznych (wydarzenia, przestrzenie, przykłady budownictwa), zachęcając tym samym do zaznajomienia się z nimi, a w przypadku kulinariów również do smakowania. Przykładem niedawno wykreowanej atrakcji turystycznej bezpośrednio związanej z dziedzictwem poprzemysłowym stały się *piekarnioki* w Rudzie Śląskiej, zwłaszcza jeden z nich, który – jak podkreśla się często w mediach i materiałach promocyjnych – jest jedynym czynnym zabytkowym piecem chlebowym w regionie⁹. Tak akcentowana unikatowość niewielkiego wszak obiektu stała się przyczyną jego popularności wśród

9 Nie jest to do końca prawdą, ponieważ inne czynne zabytkowe wolno stojące piece chlebowe można zobaczyć np. w Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny” w Chorzowie (został przeniesiony z Landka, powiat cieszyński), w Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu-Bierkowicach

rudzian oraz mieszkańców innych miast województwa śląskiego. Do promowania *piekarnioków* przyczyniło się także samo miasto. Kiedy w 2009 r. obchodzono jubileusz 50-lecia jego istnienia (powstało 1 stycznia 1959 r. z połączenia Rudy i Nowego Bytomia), przygotowano specjalny przewodnik w postaci krótkich dokumentów filmowych mających przybliżyć rudzianom i turystom architektoniczne „perełki” Rudy Śląskiej, których „próżno szukać w innych śląskich miastach”. Wśród tychże „perełek” znalazły się oba rudzkie piece chlebowe.

Warto w tym miejscu dodać, że w 2020 r. muzeum, wychodząc naprzeciw turystom, opracowało aplikację webową z interaktywną mapą miasta („Rudzka mAPPka”, działająca na urządzeniach mobilnych) umożliwiającą porównanie istniejącej przestrzeni miejskiej z tą, która była przed laty. Można w niej zaplanować spacer po wszystkich dzielnicach i skorzystać z mobilnego źródła wiedzy na temat zabytków, w tym i działającego pieca chlebowego¹⁰.

Konkluzje

Dwa wolno stojące piece chlebowe, których historia sięga początku XX w., na przestrzeni swojego funkcjonowania przeszły różne koleje losu. Od obiektów będących częścią zabudowy kolonii robotniczych i pełniących określone funkcje, po zapomniane, niszczone, wymagające jakiegokolwiek reakcji, aż do „perełek” architektonicznych miasta, godnych zauważenia oraz eksploracji turystycznych. Ich „kariera” jest bardzo podobna do innych budynków kojarzonych z erą intensywnej industrializacji, powstawaniem nowych miast i osiedli robotniczych wokół dużych zakładów przemysłowych. Po latach prosperity stawały się zbędne, a niejednokrotnie – ze względu na swój stan – zagrażały bezpieczeństwu. Współcześnie dzięki odpowiedniej opiece instytucjonalnej, nowym zadaniom znowu mogą świecić swoim blaskiem i służyć innym. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że nie wszystkie obiekty kultury poprzemysłowej miały tyle szczęścia, co rudzkie *piekarnioki*. Duża ich część została rozebrana, rozgrabiona, są też takie, które dziś swoim wyglądem szpecą przestrzeń.

(pochodzi z Rudziczki). Podobnie jak w przypadku *piekarnioka* z Rudy Śląskiej podczas różnych imprez plenerowych wypieka się w nich pieczywo.

10 Na wykonanie aplikacji placówka pozyskała 75 tys. zł z programu dotacyjnego „Kultura w sieci”, finansowanego ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Informację podała Ewelina Piczka (grudzień 2022 r.)

Zdaniem Andrzeja Rottemunda:

Do niedawna rola dziedzictwa ograniczana była do biernej w swej istocie konserwacji przeszłości, a tym samym uznawana przeważnie jako ciężar hamujący rozwój. Nowoczesne podejście do dziedzictwa polega na dostrzeganiu w nim ważnego czynnika rozwoju, przyczyniającego się m.in. do rozwoju regionalnego, rozwoju turystycznego, a w rezultacie do rozwoju ekonomicznego państwa. Z kolei w wymiarze obywatela służy, w procesie nabywania tożsamości kulturowej, do wzbogacenia zarówno intelektualnej, jak i emocjonalnej, moralnej i duchowej sfery jego życia (Rottermund, 2014, s. 15).

Przykład odrestaurowanych rudzkich pieców chlebowych pokazuje, że w dużej mierze z takim właśnie podejściem do dziedzictwa kulturowego mamy do czynienia w Rudzie Śląskiej. Ich ochrona i promocja jest efektem zaangażowania konkretnej instytucji (Urzędu Miasta w Rudzie Śląskiej), która nie tylko przeznaczyła środki finansowe na remont, ale miała pomysł na ich nowe zagospodarowanie, korespondujące z potrzebami mieszkańców, a jednocześnie wpływające na proces kształtowania tożsamości kulturowej. Cyklicznie organizowane wydarzenia o charakterze kulturotwórczym przy jednym z nich wraz z całą oprawą (elementy edukacyjne w postaci tematycznych popularnonaukowych prelekcji, warsztatów, programu artystycznego, gier i zabaw oraz degustacji pieczywa) pozwalają poznawać dziedzictwo, nabywać o nim wiedzę, nawet jeśli jest ona fragmentaryczna. Zdaniem badaczy prymarne znaczenie w tych działaniach „ma dziedzictwo miejsca, w którym wzrastamy, a więc kulturowa spuścizna regionu, a w szerszym kontekście – dziedzictwo narodu, będące świadectwem trwania grupy społecznej” (Czerwińska, 2018, s. 79).

W perspektywie rozwoju miasta odrestaurowane *piekarnioki* sprawiły, że zostały wykreowane nowe kulturalne przestrzenie w Rudzie Śląskiej. Każda z nich tworzy niepowtarzalny klimat miejsca, który decyduje o unikatowości. Wreszcie w aspekcie społecznym są obszarem mniej lub bardziej nasilonych kontaktów międzyludzkich, wymiany myśli, różnych indywidualnych i zbiorowych aktywności.

Rudzkie piece chlebowe, nawiązując do pojęcia wprowadzonego przez Krzysztofa Pomiana, można uznać za semiofory. Te wartościowe z kulturowego punktu widzenia obiekty, uznawane w danej społeczności za nośniki znaczeń, pełniące nowe funkcje, są oglądane, ale jednocześnie też otaczane opieką i ochroną (Pomian, 2006).

BIBLIOGRAFIA

- Becker, H.S. (2012). Czy fotografie mówią prawdę? W: M. Boguni-Borowska i P. Sztompka (red.), *Fotospoleczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 723–737.
- Bożek, G. (red.). (2005). *Historyczne osiedla robotnicze*. Katowice: ŚCDK.
- Brzezińska, A.W. (2021). Rogale świetomarcińskie, poznańskie, czy listopadowe? W: A. Jełowicki (red.), *Święty Marcin – żywa tradycja w Wielkopolsce*. Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie.
- Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Czerny, M. (2011). Geograficzne studia nad dziedzictwem – rola turystyki w postrzeganiu i użytkowaniu obiektów dziedzictwa. W: E. Puchnarewicz (red.), *Dziedzictwo kulturowe regionów świata i jego znaczenie w turystyce*. Warszawa: Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, 32–42.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Drożdż, A. (2002). *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. 7: *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Gluch, J. (2000). *Moja Ruda*. Ruda Śląska: Muzeum Miejskie im. Maksymiliana Chroboka w Rudzie Śląskiej.
- Gładyszowa, M. (1978). *Górnośląskie budownictwo ludowe*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kopaliński, W. (2006). *Słownik symboli*. Warszawa: Wydawnictwo „Rytm”.
- Korzeniowska, W. (1993). *Codziennosc społeczności wsi rejencji opolskiej w aspekcie zachodzących przemian*. Opole: Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski.
- Kowalski, P. (1998). *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kwaśniewski, K. (1963). *Paleniska i piece w polskim budownictwie ludowym. Studium na podstawie materiałów etnograficznych z drugiej połowy XIX oraz XX wieku*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Małusecki, B. (2017). Czas budowy – architektura i jej twórcy. W: B. Piecha-van Schagen i M. Węcki (red.), *Kolonie robotnicze w Zabrze i ich mieszkańcy. Żyło się biednie, ale szczęśliwie*. Zabrze: Muzeum Górnictwa Węglowego w Zabrzu, 47–52.
- Mateoszkowie, I. i A. (2003). *Krzyże, figury i kapliczki przydrożne w Rudzie Śląskiej*. Ruda Śląska: Muzeum Miejskie im. Maksymiliana Chroboka w Rudzie Śląskiej.

- Matuszek, P. (2008). „Katowickie” osiedla potomków Gieschego. W: P. Matuszek, J. Tofiliska i A. Zloty (red.), *Nikiszowiec, Giszowiec i inne osiedla Katowic*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna, 15–34.
- Nieroba, E., Czerner, A. i Szczepański, M.S. (2009). Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo kulturowe jako dyskursywny obszar rzeczywistości społecznej. W: E. Nieroba, A. Czerner i M.S. Szczepański (red.), *Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo kulturowe w ujęciu interdyscyplinarnym*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 17–36.
- Oreł, J. *Piekarów w Rudzie Śląskiej jako zabytek i atrakcja? Będzie remont*. Pozyskano z: <https://rudaslaska.naszemiasto.pl/piekarok-w-rudzie-slaskiej-jako-zabytek-i-atrakcja-bedzie-ar/c13-1876650> (dostęp: 05.11.2022).
- Piecha-van Schagen, B. (2017). Zmienność przestrzeni. W: B. Piecha-van Schagen i M. Węcki (red.), *Kolonie robotnicze w Zabrze iich mieszkańcy. Żyło się biednie, ale szczęśliwie*. Zabrze: Muzeum Górnictwa Węglowego w Zabrzu.
- Pomian, K. (2006). *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Przymuszała, L. i Światała-Trybek, D. (2021). *Leksykon dziedzictwa kulinarnego Śląska*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Rottermund, A. (2014). Wprowadzenie. W: A. Rottermund (red.), *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne*. Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO, 15–17.
- Simonides, D. (2012). *Szczęście w garści. Z familoka w szeroki świat*. Opole: Wydawnictwo Nowik.
- Świątkiewicz, W. (2005). Symbole górnośląskiej kultury. *Gazeta Uniwersytecka. Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego* (wydanie specjalne, czerwiec), 10–11.
- Światała-Trybek, D. (2002). „Gołębiorze” na Górnym Śląsku. Rozważania o subkulturze hodowców gołębi. W: H. Rusek (red.), „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*”, t. 6: *Dawne i współczesne oblicza europejskie – jedność w różnorodności*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 237–249.
- Tofiliska, J. (2007). *Katowice. Nikiszowiec. Miejsce, ludzie, historia*. Katowice: Muzeum Historii Katowic.
- Tofiliska, J. (2016). *Giszowiec. Monografia historyczna*. Katowice: Muzeum Historii Katowic.
- Wieczorkiewicz, A. (2008). *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata podróży*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Żywirska, M. (1964). Pożywienie. W: J. Ligęza i M. Żywirska (red.), *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 100–106.

Dorota Światała-Trybek – dr hab., prof. UO; pracuje w Katedrze Nauk o Kulturze i Religii w Uniwersytecie Opolskim. Zajmuje się problemami z obszaru tradycyjnej i współczesnej kultury, dziedzictwa materialnego i niematerialnego, antropologii jedzenia, turystyki kulturowej. Jest autorką ośmiu monografii i dwóch antologii folklorystycznych, w tym: *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku* (Opole 2000); *Tragedia w kopalni. Kulturowe konteksty katastrof i wypadków górniczych* (Opole 2014); *Leksykon dziedzictwa kulinarnego Śląska* (współ z L. Przymuszałą, Opole 2018); *Dobra rada złota warta, czyli porady dla śląskich gospodyń (na materiałach z XIX i pierwszej połowy XX wieku)* (Chorzów 2022). Pełni funkcję wiceprzewodniczącej Rady Wykonawczej ds. badań i praktyk kulturowych Międzynarodowej Organizacji Sztuki Ludowej (International Organization of Folk Art – IOV) Sekcja Polska, współpracuje z wieloma instytucjami kultury, w których prowadzi wykłady i warsztaty.

Agnieszka Wargowska-Dudek

<http://orcid.org/0000-0001-8935-0637>

Fundacja Sztuki Przygody i Przyjemności ARTS

yagawargowska@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2023.4001.08

Ochrona dziedzictwa kulturowego na przykładzie polskich tańców narodowych – praktyki depozytariusza Henryka Dudy

...kroki zawsze przychodziły skądinąd... one nigdy nie
pochodzą z nóg.

(Rembowska, 2009).

STRESZCZENIE

Taniec charakteryzuje się słabiej bądź mocniej skonwencjonalizowanymi formami scenicznymi, jak np. tańce narodowe każdego niemal państwa na świecie. Przekazywane międzypokoleniowo stanowią dziedzictwo danego narodu i podlegają dalszej transmisji. Niniejszy tekst traktuje polskie tańce narodowe jako element dziedzictwa niematerialnego kultury. Opisuje proces kształtowania się kanonu tańców w wersji scenicznej w dwudziestolecu międzywojennym i powojennej Polsce; ma na celu zwrócenie uwagi na systematyzowanie się tej dziedziny. To proces powstały dzięki środowisku artystów-tancerzy w Polsce, choreografom i pedagogom tańca, ale również muzykom, badaczom i etnografom. Szczególną uwagę skupiono na Henryku Dudzie – choreografie, który odegrał ważną rolę w procesie ustalania kanonu polskich tańców narodowych. Ponieważ na jego działalność mieli wpływ inni, szczególnie pedagodżki i choreografki, w pracy zostały przedstawione także ich sylwetki. Dobre praktyki poprzeczniczek i osobowość Henryka Dudy jako depozytariuszy stanowią przykład dobrego modelu ochrony dziedzictwa tańców narodowych.

SŁOWA KLUCZE: tańce narodowe, kodyfikacja, kanon, dziedzictwo kultury niematerialnej, depozytariusz

ABSTRACT

Protection of Cultural Heritage: the Example of Polish National Dances.
The Practices of Henryk Duda

Dance can display more or less conventionalized stage forms, such as the national dances of almost every country in the world. Passed down generations,

Sugerowane cytowanie: Wargowska-Dudek, A. (2023). Ochrona dziedzictwa kulturowego na przykładzie polskich tańców narodowych – praktyki depozytariusza Henryka Dudy. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 95–107. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.08.

they are the heritage of nations and are subject to further transmission. This text treats Polish national dances as an element of intangible cultural heritage. It describes the formation of the canon of dances in their stage version in the interwar and post-war Poland while it aims to point out the systematisation of this field. The process was managed by artists-dancers in Poland, choreographers and dance educators, but also musicians, researchers and ethnographers. Particular attention is focused on Henryk Duda, a choreographer, who played an important role in establishing the canon of Polish national dances. However, as his work was influenced by others, especially female pedagogues and choreographers, the work also presents their profiles. The good practices of their predecessors and the personality of Henryk Duda as holders of tradition provide an example of a good model for the preservation of the heritage of national dances.

KEYWORDS: national dances, codification, canon, intangible cultural heritage, holder of tradition

Dziedzictwo, jego ochrona i służące temu akty prawne

Dziedzictwo w swoim pierwotnym znaczeniu odnosiło się do dziedziczenia po przodkach bardziej w warstwie materialnej, potem odnoszącej się wyłącznie do zabytków¹. Dzięki konwencji UNESCO z 2003 r. dziś zwraca się uwagę na zintegrowany charakter myślenia o dziedzictwie jako całości i traktuje równorzędnie jego elementy materialne oraz niematerialne (Łukaszewska-Haberkowa, 2021). Bez wątpienia oba jego rodzaje są ważnym elementem identyfikacji grup i narodów, mającym wpływ na zachowanie odrębności i różnorodności kultur, a w szerszej perspektywie również na bogactwo intelektualne i duchowe ludzkości. Istotność dziedzictwa niematerialnego wskazuje i uznaje utworzona w 2008 r. lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO.

Taniec na liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO

Jednym z pierwszych tańców wpisanych na listę w 2008 r. był *Slovácko Verbuňk*², taniec chłopców i mężczyzn z południowych Moraw. Z kolei

1 Por. *Karta Ateńska* z 1931 r.

2 *Slovácko Verbuňk*. Pozyskano z: *Slovácko Verbuňk, recruit dances – intangible heritage – Culture Sector – UNESCO* (dostęp: 28.09.2022).

w 2009 r. zostało na nią wpisane tango³ – argentyńska i urugwajska jego tradycja, która znana jest dziś na całym świecie. Wydaje się, że również rok 2021 miał dla tańca szczególne znaczenie. Począwszy od wpisania na listę tańca i ekspresji związanych z panamskim świętem Bożego Ciała⁴, poprzez dodanie wietnamskiej sztuki tańca *Xòe ludu Tai*⁵, rumbi kongijskiej⁶, aż do włączenia inuickiego tańca perkusyjnego, śpiewu z Danii⁷ i sztuki Nory – dramatu tanecznego z Tajlandii⁸. Różnorodność zgłaszanych form tanecznych świadczy o świadomości o ich istotnej roli w przekazywaniu i utrwalaniu tradycji i kultur narodów na całym świecie. W Polsce środowisko związane ze sztuką taneczną doprowadziło 12 października 2015 r. do wpisania pięciu polskich tańców narodowych: poloneza, mazura, krakowiaka, kujawiaka i oberka na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Aby otworzyć proceduralną drogę do starania się o wpis na listę światową, na krajową listę osobno dokonano wpisu poloneza. Dzięki temu 31 stycznia 2022 r. Narodowy Instytut Dziedzictwa zawnioskował o to, by polonez – polski taniec narodowy – został wpisany na światową listę reprezentatywną dziedzictwa niematerialnego UNESCO.

Ochrona dziedzictwa kulturowego na przykładzie polskich tańców narodowych – dobre praktyki i osobowość depozytariusza na przykładzie działalności Henryka Dudy

Polskie tańce narodowe

Analizując najmniejszą z możliwych skali, każda niemal prowincja jakiegoś kraju różniąc się położeniem geograficznym, czy choćby sąsiedztwem, ma odmienne od siebie tańce. W trakcie procesów historycznych, zmian obyczajowych i społecznych powstawały jeszcze inne tańce, będące zlepkiem tańców z kilku regionów w danym kraju, które obejmowały

3 <https://ich.unesco.org/en/RL/tango-00258> (dostęp: 28.09.2022).

4 Por. <https://ich.unesco.org/en/RL/dances-and-expressions-associated-with-the-corpus-christi-festivity-01612> (dostęp: 28.09.2022).

5 <https://ich.unesco.org/en/RL/art-of-xe-dance-of-the-tai-people-in-viet-nam-01575> (dostęp: 28.09.2022).

6 <https://ich.unesco.org/en/RL/congolese-rumba-01711> (dostęp: 28.09.2022).

7 <https://ich.unesco.org/en/RL/inuit-drum-dancing-and-singing-01696> (dostęp: 28.09.2022).

8 <https://ich.unesco.org/en/RL/nora-dance-drama-in-southern-thailand-01587> (dostęp: 28.09.2022).

elementy każdego z nich. Takie kompozycje ruchowe łączyły w sobie charakter całego narodu, stając się wtedy narodowymi (Czerniawski, 1860).

Polskie tańce narodowe zostały uznane za kanon polskiej kultury i stały się dziedzictwem, własnością całego narodu i wszystkich jego warstw. Za Tomaszem Nowakiem (2019, s. 13) można powtórzyć, że: „tańce narodowe są (...) pewnym konstruktem społecznym, wykształconym w toku uświadczenia sobie różnic między tym, co swoje, a tym, co obce”.

I tak polonez – taniec polski z XVII w. – miał korzenie w chłopskim tańcu chodzonym (pieszym) z posuwistym krokiem. Według Turskiej (Kraków, 1983) jego trójdzielność ustaliła się w XVIII w. W swojej formie szlacheckiej dostojny i paradny, stanowił coś w rodzaju defilady przed królem. Jak pisał Brodziński (1874, s. 256): „Kto widzi Polaka w polskim stroju tańczącego, przyzna, iż ten taniec jest tryumfem osób dobrze zbudowanych, umiejących swój chód powagą i szlachetnością, a rysy twarzy męzką wesołością ożywić”. Bale rozpoczynał polonez, a kończył mazur – dynamiczny taniec wywodzący się ze środkowej Polski. W europejskich salonach zwano go „królową tańców”, jak pisze Guzy (2003, s. 8–9). Stęszewska (1960, s. 77–90) zauważa, że forma muzyczna mazurka istniała znacznie wcześniej niż forma muzyczna poloneza. Krakowiak jest tańcem regionu wyżynnego: skoczny, wesoły, zamaszysty, o metrum parzystym, o szybkim tempie – podobnie jak muzyka regionów południowej Polski. Odwrotnie jest z tańcami terenów nizinnych, spokojnych jak krajobraz, w którym się wytworzyły. Liryczny, melancholijny, minorowy kujawiak, który przekształca się w kumulację energii w oberku, o czym świadczą jego nazwy (Chodkowski, 2006): obertas, swijok, drygant, okrągłak, okrągły, okrągłok, owijok, wrywany, wyrwas, zawijacz.

Właściwa tym tańcom, a odrębna od innych tańców europejskich struktura rytmiczno-muzyczna i oryginalny charakter pozwalają określić ich przynależność do narodu polskiego i jego kultury. Te pięć tańców, ich muzyka i choreografia, z czasem uzyskiwały rangę artystycznej twórczości Polaków. Cytowany wcześniej Kazimierz Brodziński, nazywany przez Czerniawskiego (1860) „najpierwszym dostrzegaczem znaczenia tańców polskich”, w rozprawie *O tańcach polskich* dał prawdopodobnie pierwszą charakterystykę podstawowych kroków, figur, gestów i sytuacji tanecznych w polonezie, krakowiaku, mazurku i kozaku, który pomimo swojej popularności nie wszedł do kanonu (Brodziński, 1829).

W czasie rozbiorów wzrosła rola tańców w umacnianiu tożsamości narodowej i integracji. Najbogatsze materiały dotyczące zwyczajów ruchowych różnych regionów Polski zawierają się w tomach opracowań Oskara Kolberga (1865–1890). Regionalne pochodzenie narodowych tańców zacierało się stopniowo w świadomości społecznej, ale ich formy użytkowe pojawiały się na wsiach, w salonach mieszczańskich, szlacheckich

domach i w pałacach arystokracji⁹. Z czasem zanikały z żywego obiegu i zaczęto podnosić temat ich ważności oraz prezentować polskie tańce narodowe na scenie w różnych ich odmianach.

W okresie międzywojennym Polska była jednym z silniejszych ośrodków tańca współczesnego w Europie, a jego unikatową cechą było poszukiwanie i korzystanie z narodowych wzorców (Iwańska, 2014). Po II wojnie światowej taniec ludowy/narodowy wraz zespołami zawodowymi, ale również amatorskimi, stał się „wizytówką” Polski Rzeczpospolitej Ludowej (dalej: PRL). Był to proces związany z konkretnymi osobami choreografów, rozwojem odrębnych dróg prezentacji folkloru na scenie.

Pierwsza z prób wprowadzenia tańców narodowych do szerszego obiegu rozpoczęła się we Lwowie. Z okazji IV (1903) Złotu Sokolstwa pojawiły się popisy tańców narodowych i pierwsze prelekcje na ich temat w kontekście kultury fizycznej (Nowak, 2019). Jak podaje Bednarzowa (1983), warszawskim autorytetem tego nurtu była Zofia Kwaśnicowa, która zapoczątkowała prace badawcze nad teoretyczną problematyką tańca i powiązaniem go z ogólną teorią wychowania fizycznego. Autorka (Kwaśnicowa, 1938) uważała, że działania pedagogów powinny podążać równoległe w trzech kierunkach: działalności pedagogicznej, wychowawczej, w końcu działalności propagandowo-artystycznej. Wcześniej tematykę podjęto w Studium Wychowania Fizycznego Uniwersytetu Poznańskiego (Piasecki, 1935).

W innym nurcie przebiegało nauczanie w szkołach tańca dwudziestolecia międzywojennego, według tekstu Olgi Roesler-Żeromskiej:

W szkole Janiny Mieczysławskiej w Warszawie¹⁰, choć stylizowano baletowo tańce polskie, to jednak kierowniczka szkoły (...) zawsze zwracała uwagę na to, by różnych polskich tańców nie mieszać ze sobą (1949, s. 3).

Nie sposób nie wspomnieć Feliksa Parnella, który w dwudziestoleciu międzywojennym założył zespół baletowy Balet Polski Parnella. Koncertował z nim w Europie, pokazując na scenie oprócz spektakli baletowych polskie tańce narodowe. Odznaczał się charakterystycznym stylem, łączącym m.in. formy baletowe, stylizowany taniec ludowy, pantomimę, akrobatykę i aktorstwo (Mamontowicz-Łojek, 1972).

9 *Polskie tańce narodowe – Słownik tańca XX i XXI wieku*. Pozyskane z: <http://sloowniktanca.uni.lodz.pl/polskie-tance-narodowe/> (dostęp: 06.11.2022).

10 W Warszawie w dwudziestoleciu międzywojennym do najbardziej znanych należały szkoły Janiny Mieczysławskiej, Tacjanny i Stefana Wysockich, Adolfiny Paszkowskiej czy Franciszki Kutnerówny.

Po II wojnie światowej Jadwiga Hryniewiecka i Irena Ostrowska (1971) podejmują temat obecności tańców narodowych na scenie, podniesionych do rangi sztuki. Hryniewieckiej zależało na poszukiwaniu nowych środków, które zdolne byłyby pogłębić przeżycia widza. Autorka podkreślała też rolę instruktorów-choreografów, kreujących nowe funkcje tańców ludowych i narodowych oraz kierunki dalszych ich przemian. To od nich zależy, czy taniec „stanie się (...) pustym popisem formalnie traktowanych «wyczynów» sportowo-tanecznych, czy też stanie się sztuką” (Hryniewiecka, 1961, s. 7). W podobnym nurcie można umieścić propagowanie tańców narodowych w teatrze ludowym u Jadwigi Mierzejewskiej oraz w działalności Henryka Dudy. Ten ostatni czerpał z dorobku ruchu tanecznego, rozwijając go, dodając własne artystyczne propozycje.

W PRL zgodnie z ideologią i propagandą socrealistyczną liczba zespołów folklorystycznych zaczęła znacznie wzrastać, dzięki subwencjom państwa tańce narodowe stawały się ważnym elementem kultury. Były upowszechniane poprzez grono instruktorów, tancerzy i choreografów wywodzących się z różnych środowisk, o różnym wykształceniu tanecznym i etnograficznym. W wyniku tego układy miały swoje nowe wersje i rozwiązania sceniczne, przygotowywane według różnych programów i tradycji (Nowak, 2019). Depozytariusze, bo tak można również nazwać choreografów polskich tańców, reprezentowali nie tylko odziedziczone praktyki z przeszłości, ale bardziej lub mniej twórczo je przekształcali. Zatem tańce narodowe jako zjawisko niematerialnego dziedzictwa kulturowego są jednocześnie tradycyjne i współczesne, ewaluują, zmieniają kontekst i funkcje, zachowując mniej lub bardziej swoją pierwotną substancję znaczeniową.

Osobowość i działalność Henryka Dudy jako przykład modelu ochrony dziedzictwa kulturowego

Życie Henryka Dudy (1925–2007) – tancerza, pedagoga tańca, choreografa, reżysera, mima i menadżera – związane było z tańcem obecnym w jego życiu od najmłodszych lat. Już jako dziecko od swojego dziadka uczył się tańców śląskich: tak rozpoczęła się droga, na której spotkały się taniec i kultura ludowa. Współpracował z wybitnymi osobowościami, które (współ)kształtowały widzenie tańca ludowego w formie scenicznej XX w. i wywarły wpływ na jego życie zawodowe.

Edukację taneczną rozpoczął w zespole prowadzonym przez prof. Konopkę w Opolu. Od 1949 r. tańczył w zespołach w Krakowie pod kierunkiem Franciszki Zozulowej i Jadwigi Miazkowej. Tańce narodowe oraz taniec klasyczny studiował w Studium Tańca Ludowego i Artystycznego w Krakowie pod kierunkiem Kazimierzy

Kłossówny-Świechłowej – przedwojennej tancerki baletu Teatru Wielkiego w Warszawie. Uczył się też w Państwowej Szkole Baletowej w Warszawie u Krystyny Rokitnickiej.

Brał udział jako tancerz w II Światowym Festiwalu Młodzieży i Studentów w Budapeszcie¹¹. W tym czasie rozpoczął współpracę ze znanymi choreografkami: Jadwigą Hryniewiecką i Jadwigą Mierzejewską. To właśnie z Mierzejewską w latach 1955–1961 współtworzył inscenizacje tańców narodowych jako widowisk plenerowych podczas Centralnych Dożynek na Stadionie Dziesięciolecia w Warszawie.

Henryk Duda współpracował z teatrami w Polsce, tworząc reżyserie i choreografie do spektakli i reżyserie telewizyjne. Wykładał taniec w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie oraz w Münchner Kammerpiele Otto-Falckenbergschule w Monachium. W 1967 r. wygrał konkurs w Ministerstwie Kultury i Sztuki PRL i jako polski choreograf został zaproszony do Japonii, gdzie w 12 uniwersytetach uczył polskich tańców narodowych i regionalnych, a delegacje japońskie uczestniczyły w prowadzonych przez niego seminariach polskich tańców narodowych w Polsce.

Życie dzielił jako profesjonalista z ruchem amatorskim, wprowadzając tańce polskie, w tym narodowe, na scenę. Już podczas studiów założył i prowadził Zespół Pieśni i Tańca Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Krakowie. Następnie został choreografem Zespołu Pieśni i Tańca „Krakowiacy”, w kolejnych latach był kierownikiem Zespołu Pieśni i Tańca „Nowa Huta” oraz choreografem Zespołu Tańca Estradowego w Zakładowym Domu Kultury Huty im. Lenina. Pracował jako choreograf Zespołu Pieśni i Tańca „Słowianki”. Był współzałożycielem Zespołu Pieśni i Tańca „Ziemia Myślenicka”.

W 1957 r. powstał jeden z nielicznych tekstów Henryka Dudy (1957), w którym autor umieścił propozycje rozwiązań scenicznych tańców narodowych na potrzeby wojskowych zespołów amatorskich.

Wzorzec postępowania w kontekście tańców narodowych i działania lidera

Przekaz międzypokoleniowy, historyczny, wiedza i umiejętności połączone z jego osobistymi pogłębionymi studiami choreograficznymi stanowi wielonarstwowy zasób, który zaowocował ukształtowaniem się jego własnego stylu. Nie sposób w tym miejscu pominąć dyskusji, która toczyła się

11 Światowy Festiwal Młodzieży i Studentów – międzynarodowe wydarzenie organizowane przez Światową Federację Młodzieży Demokratycznej (WFDY) wraz z Międzynarodową Unią Studentów od 1947 r.

wokół prezentacji scenicznej tańców. Według klasyfikacji Jędrzeja Cierniaka (1963) można ją rozróżnić na: rekonstrukcję najbardziej zbliżoną do pierwowzoru oraz rozróżnienie w formie spektaklu stylizowanego – do drugiego można dodatkowo wprowadzić zakres stopnia stylizacji. Józef Burszta (1985) jako etnolog postulował, aby stylizacja wykorzystywała autentyczne elementy, bez ich zmiany, w taki sposób, by szła dotąd, dokąd sięgają jej granice gatunkowe. Kierując się logiką Judith Lynne Hanny (1987), że subiektywna filozofia oraz koncept danego twórcy/tancerza nadaje tańcu indywidualny wyraz, można uznać, że choreograf nadaje choreografii bądź układowi tanecznemu – niepowtarzalny rys. Duda wprowadzał na scenę tańce opracowane artystycznie, pomiędzy rekonstrukcją a głęboką stylizacją.

Nauczycielki/poprzedniczki/współtwórczynie ruchu folklorystyczno-tanecznego

Jadwiga Hryniewiecka była wybitną choreografką i reformatorką polskiego tańca pierwszej połowy XX w. Na zaproszenie Tadeusza Sygietyńskiego została pierwszym choreografem „Mazowsza”. Założycielka amatorskiego ZTL „Harnam” w Łodzi. W swojej działalności pedagogicznej i choreograficznej łączyła różne nurty, towarzyszyła jej fascynacja tańcami narodowymi i staropolskimi, udział w ruchu amatorskim i zwracanie uwagi na indywidualność tancerza. Dbała i zabiegała o tzw. czystość tańców polskich wraz z pozostałymi choreografkami, m.in. Jadwigą Mierzejewską¹².

Obok powyższych wpływ na kształtowanie się Henryka Dudy miały wspomniane już pedagożki i choreografki szkół baletowych: Krystyna Rokitnicka, Franciszka Zozulowa i Jadwiga Miazakowa.

Dobre praktyki w ochronie dziedzictwa kulturowego

Kodyfikacja tańców jako dobre praktyki ochrony dziedzictwa

Ukształtowane pod wpływem różnych czynników, w różnych epokach i środowiskach elementy choreotechniki polskich tańców narodowych wymagały współcześnie swego rodzaju uporządkowania i modyfikacji. Próbę kodyfikacji tańców podjęli choreografowie, tancerze, pedagodzy tańca powołani do Rady Ekspertów ds. Folkloru Ministerstwa Kultury

12 J. Burszta uważał ją za wybitną nauczycielkę, por. *Kultura ludowa, Kultura narodowa*.

i Sztuki w latach 1987–1989. Zostały wtedy usystematyzowane następujące tańce: polonez, mazur, kujawiak, oberek i krakowiak. Kodyfikowane, systematyzowane i modyfikowane były kroki, figury parowe i zespołowe. W radzie ekspertów zasiedli m.in. Henryk Duda, Jan Łosakiewicz, Małgorzata Kucharska-Nowak, Anatol Kocyłowski, Ignacy Wachowiak i Zofia Stęszewska¹³. W ten sposób powstał ustandaryzowany zestaw tańców narodowych oraz towarzyszący mu wypracowany ich zapis na kasecie wideo pt. *Polskie tańce narodowe* (Łosakiewicz) i wydana w 1990 r. broszura *Polskie tańce narodowe – systematyka*. Autorem opracowania był Czesław Sroka (1990), wychowanek Zofii Kwaśnicowej, co w naturalny sposób implikowało nawiązanie do jej koncepcji.

Praktyki i wzorzec postępowania na przykładzie działania Henryka Dudy

Henryk Duda z jednej strony był kontynuatorem tradycji niesionej przez jego nauczycielki, praktykiem, obserwatorem i uczestnikiem. Z drugiej strony był też badaczem i interpretatorem tekstów kultury, w myśl Rembiewskiej (2009), że „kroki zawsze przychodziły skądinąd (...) one nigdy nie pochodzą z nóg”. Był tancerzem wykorzystującym w pracy swoje własne ciało i różne style taneczne, w końcu też samodzielnym twórcą proponującym własne rozwiązania, ponieważ sama kontynuacja tradycji poprzedniczek wiąże się również z dostrzeganiem różnic pomiędzy nimi.

To, co łączyło jego podejście z postawą Hryniewieckiej, to m.in. ruch amatorski, w którym chodzi o zacieranie granicy pomiędzy tańcem profesjonalnym/zawodowym a amatorskim. Przyświecała temu idea dostępności działań organizacyjnych, które dadzą szansę każdemu na uczestnictwo w kulturze. Duda, pracując w zespołach pieśni i tańca, podkreślał, że wychowuje „tancerza amatora na profesjonalnym poziomie” oraz odbiorcę tej sztuki tanecznej.

W latach 50. rozpoczęła się w Polsce moda na imprezy folklorystyczne, czego najbardziej adekwatnym reprezentantem stały się masowe, ogólnopolskie dożynki, mające swoje podłoże ideologiczne. Hryniewiecka uczestniczyła we wspomnianych dożynkach tylko dwa razy, ponieważ uważała, że „masa gubi jednostkę i zatracą jej indywidualność” (1990, s. 25). Henryk Duda natomiast operował zarazem jednym – „wielkim” obrazem w barwnych strojach podczas imprez masowych za Mierzejewską, jak i drugim – podejściem indywidualnym do jednostki za Hryniewiecką.

13 Centrum Animacji Kultury. Archiwum Akt Nowych w Warszawie.

Kontynuował metodykę przedwojennych szkół tańca, np. kolejność wprowadzania tańców: od krakowiaka i jego kroku podstawowego, który jest prostszy niż podstawowy krok mazura czy poloneza. Potem wprowadzał kolejne: krzesany, hołubiec i figury, dbając o postawę, która stanowiła jakąś formę do pozostałych polskich tańców. Potwierdza to tekst Olgi Roesler-Żeromskiej o programie zajęć praktycznych w przedwojennych szkołach tańca (1949).

Opierał się na ćwiczeniach rytmicznych – harmonijnym ruchu w przestrzeni według Émile’a Jaquesa Dalcroze’a (Wojnar, 1965.). Przygotowywał tancerzy – ich nogi, ciało do wykonania *pas* tanecznych według zasad tańca klasycznego (Waganowa, 1952). Używał rozwiązań łączenia kroków klasycznych tworzących konkretne figury, rozwiązań scenicznych z uwzględnieniem tego, kto wprowadził dany krok czy figurę do tańca. To dawało obraz, w którym kierunku idzie stylizacja i w jakim momencie została wprowadzona jako rozwiązanie konkretnego choreografa. Na przykład w swoich krakowiakach wprowadzał „figurę czapkową” ułożoną przez Franciszkę Zozulową.

Henryk Duda, podobnie jak poprzedniczki, zwracał uwagę na „czystość naszych tańców”, by elementy „obce” nie były wprowadzane do tańców w celu wywołania większego efektu. Przykładem podnoszonym przez niego na próbach było m.in. wprowadzanie elementów tańców historycznych, np. tzw. okienek *allemande* z tańca niemieckiego, które dostały się do kujawiaków z Wielkopolski.

Kompozycja sceniczna była jednym z ważniejszych charakterystycznych cech jego stylu: wprowadzenie jakiegoś rozwiązania choreograficznego, rozwinięcie go i powtórzenie, tak aby widz mógł zobaczyć całość obrazu i do niego wrócić, a nie oglądał tylko zmieniające się elementy. Budował choreografie polskich tańców narodowych, uwzględniając ich dyktujący rozwiązania sceniczne charakter. Ważne w tym było, by zachować nastrój: „godność majestatyczna poloneza, bojowa reprezentatywność mazura, zwycięska wesołość krakowiaka, rzewna poezja kujawiaka i buńczuczna zapamiętała siła oberka” (Hryniewiecka i Ostrowska, 1967, s. 4).

Podsumowanie

Dlaczego Henryk Duda jest przykładem depozytariusza służącego ochronie dziedzictwa kultury niematerialnej?

Tworzył własny, szczególnie zawód tancerza-choreografa-etnografa. Udowodniał, że w tańcu utrata jedności z całokształtem życia niekoniecznie musi spowodować utratę waloru znaczeniowego na rzecz funkcji

estetycznych, by nie sprawić, aby taniec był tylko piękną formą ruchu (Hajduk-Nijakowska, 2013). Dostrzegając swoje korzenie i uwzględniając przekaz międzypokoleniowy w myśl nieistniejącej jeszcze konwencji UNESCO, według której dziedzictwem są różnorodne znaczące praktyki kulturowe realizowane przez członków danej wspólnoty w określonej przestrzeni kulturowej i w określonym kontekście kulturowym z użyciem związanych z nimi określonych artefaktów, wytworów, z którymi członkowie tej wspólnoty nadal się utożsamiają, tj. czują się ich spadkobiercami i kontynuatorami. Dodawał własne treści odpowiednie dla czasu, w którym tworzył. Jak piszą Adamowski i Smyk (2013), wzorcowy depozytariusz dziedzictwa „Przenosi w inny czas i w inne miejsce elementy dziedzictwa kulturowego, śledzi przeróżne sposoby jego współczesnego odkrywania, zastosowania, wykorzystania...”, a to właśnie czynił Henryk Duda.

Był tancerzem z wykształceniem baletowym i uprawiającym wiele stylów tanecznych, choreografem w ruchu zawodowym i amatorskim, etnografem/badaczem analizującym teksty kultury, by rozpoznać charakter tańca i wprowadzić odnalezione elementy do swoich układów. Był reżyserem uwzględniającym wszystkie elementy spektaklu scenicznego z największymi szczegółami, ekspertem mającym wpływ na ustalenie kanonu polskich tańców narodowych z pamięcią o artystkach/choreografkach/pedagożkach (Jadwidze Hryniewieckiej, Jadwidze Mierzejewskiej, Krysztynie Rokitnickiej, Franciszce Zozulowej i Jadwidze Miazakowej).

BIBLIOGRAFIA

- Adamowski, J. i Smyk, K. (red.). (2013). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, t. 1. Lublin–Warszawa: UMCS i Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Bednarzowa, B. (1983). *Taniec w programach i systemach wychowania fizycznego. Tańce: rytm – ruch – muzyka. Wybór dla potrzeb wychowania fizycznego*. Warszawa: Sport i Turystyka.
- Brodziński, K. (1829). O tańcach polskich. *Melitele*, nr 1.
- Brodziński, K. (1829). Wyjątek z pisma o tańcach przez Kazimierza Brodzińskiego. *Melitele*, nr 1, 174–175.
- Brodziński, K. (1874). *Pisma*. T. VII. Poznań. Pozyskane z: http://rcin.org.pl/Content/46039/PDF/WA248_39210_F-353_brodz-pisma7_o.pdf (dostęp: 06.12.2022).
- Burszta, J. (1974). *Kultura ludowa – Kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta, J. (1985). *Chłopskie źródła kultury*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- Chodkowski, A. (2001). *Encyklopedia muzyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cierniak, J. (1963). *Źródła i nurty polskiego teatru ludowego*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Czerniawski, K. (1847). *Charakterystyka tańców przez Karola Czerniawskiego*. Warszawa.
- Czerniawski, K. (1860). *O tańcach narodowych naszych z poglądem historycznym i estetycznym na tańce różnych narodów, a w szczególności na tańce polskie*. Warszawa.
- Dokument z Nara o autentyzmie* (1994). Pozyskano z: www.icomos.org/charters/nara-e.pdf (dostęp: 17.11.2022).
- Duda, H. (1957). *Polskie tańce narodowe. Wokół teatru*. Kraków.
- Guzy, M. (2003). *Polskie tańce narodowe*. Kraków.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2013). Ochrona dziedzictwa czy postfolklorizm narodowy? W: J. Adamowski i K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Lublin – Warszawa.
- Hanna, J.L. (1987). *To Dance is Human. A Theory of Nonverbal Communication*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hryniewiecka, J. (1961). *Pięć tańców polskich*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury
- Hryniewiecka, J. i Ostrowska, I. (1967). *Polskie tańce narodowe w formie towarzyskiej*. Warszawa: Centralna Poradnia Amatorskiego Ruchu Artystycznego
- Iwańska, A. (2014). Polski taniec modern 1918–1939 (na tle reformatorskich prądów w europejskiej sztuce tanecznej). *Kultura Etna*, 06, 60.
- Komorowska, M. (2018). *Polskie Tańce Narodowe. Słownik tańca XX i XXI wieku*. Pozyskano z: <http://sloowniktanca.uni.lodz.pl/polskie-tance-narodowe/> (dostęp: 06.11.2022).
- Kwaśnicowa, Z. (1933). Ogólne wytyczne przy opracowaniu i nauczaniu polskich tańców ludowych. *Wychowanie Fizyczne*, nr 1–2, 21–28.
- Lange, R. (1938). Polskie tańce ludowe. *Wychowanie Fizyczne*, nr 2, 63–72.
- Łukaszewska-Haberkowa, J. (2021). Krakowska koronka klockowa. Teoria i praktyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W: A. Niedźwiedz i I. Okręglika (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*. Kraków: Muzeum Krakowa, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Mamontowicz-Łojek, B. (1972). *Terpsychora i lekkie muzy. Taniec widowiskowy w Polsce w okresie międzywojennym (1918–1939)*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Nowak, T. (2017a). *Klasyfikacja i kategorie stosowane na portalu – próba opisu i objaśnienia*. Pozyskano z: <http://www.tance.edu.pl/pl/o-projekcie/klasyfikacja> (dostęp: 15.11.2022).

- Nowak, T. (2017b). Hryniewiecka Jadwiga. *Słownik tańca XX i XXI wieku*. Pozyskano z: <http://sloowniktanca.uni.lodz.pl/hryniewiecka-jadwiga/> (dostęp: 5.11.2022).
- Nowak, T. (2017c). *Klasyfikacja i kategorie stosowane na portalu – próba opisu i objaśnienia*. Pozyskano z: <http://www.tance.edu.pl/pl/o-projekcie/klasyfikacja> (dostęp: 15.11.2022).
- Nowak, T. (2019). *Taniec narodowy w polskim kanonie kultury. Źródła, geneza, przemiany*. Warszawa: Bel Studio Sp. z o.o.
- Piasecki, E. (1935). *Zarys teorii wychowania fizycznego*. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich.
- Rembowska, A. (2009). *Teatr Tańca Piny Bausch. Sny i rzeczywistość*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Roesler-Żeromska, O. (1949). Taniec w teatrze amatorskim. *Poradnik Świetlicowy*, nr 111/112.
- Sroka, C. (1990). *Polskie tańce narodowe – systematyka*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Stęszewska, Z. (1960). Z zagadnień historii poloneza. *Muzyka*, nr 2, 77–90.
- Turska, I. (1983). *Krótki zarys historii tańca i baletu*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Twórcy Śląska*. Pozyskano z: https://web.archive.org/web/20070810094305/http://www.zespolslask.pl/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=63 (dostęp: 03.11.2022).
- Waganowa, A. (1952). *Zasady tańca klasycznego*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Agnieszka Wargowska-Dudek – menadżerka kultury z doświadczeniem w instytucjach samorządowych, organizacjach pozarządowych i zespołach folklorystycznych. Pedagożka tańca, choreografka ze specjalizacją taniec ludowy. Członkini Rady przy Ministrze Kultury i Dziedzictwa Narodowego (do roku 2015) oraz Małopolskiej Rady Działalności Pożytku Publicznego (do roku 2013). Od 2008 roku prezeska i założycielka Fundacji ARTS, realizuje projekty sieciujące, międzysektorowe, międzynarodowe i badawcze. Współzałożycielka Komitetu na rzecz ratowania drewnianej bożnicy w Wiśniowej z początku XX w.

Anna Góral<http://orcid.org/0000-0001-8868-3958>

Uniwersytet Jagielloński

anna.goral@uj.edu.pl

Katarzyna Kopec<http://orcid.org/0000-0002-2426-0275>

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: katarzyna.kopec@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.4001.09

Monitoring dziedzictwa kulturowego. Analiza współczesnych praktyk w zakresie gromadzenia danych

STRESZCZENIE

Monitorowanie wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy staje się koniecznością uzasadniającą m.in. zachowanie dziedzictwa we współczesnych społeczeństwach. Dostarcza ono argumentów pokazujących znaczenie dziedzictwa kulturowego dla wzmacniania zrównoważonego funkcjonowania otoczenia społeczno-gospodarczego. Ostatnie lata XX w. pokazały duże zainteresowanie tematyką wskaźników odnoszących się do pomiaru sektora kultury – zarówno na arenie międzynarodowej (UNESCO Framework for Cultural Statistics), jak i europejskiej (np. European Network for Cultural Statistics) czy krajowej. Ważne badania podejmowano ponadto w skali lokalnej czy regionalnej, dążąc do uchwycenia wartości dziedzictwa kulturowego (np. badanie Cultural Heritage Counts for Europe realizowane w latach 2013–2015). Celem artykułu jest zidentyfikowanie oraz scharakteryzowanie praktykowanych obecnie podejść do monitorowania wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy. Na podstawie analizy *desk research* oraz studium przypadku przyjrano się modelowym rozwiązaniom w zakresie gromadzenia danych statystycznych na temat dziedzictwa kulturowego w Australii, Islandii, Niemczech, Stanach Zjednoczonych, Szwajcarii oraz Wielkiej Brytanii. W toku analizy wyodrębniono cztery podejścia do gromadzenia danych na temat dziedzictwa kulturowego i jego wpływu na rozwój społeczno-gospodarczy, których omówienie stanowi oś tematyczną tekstu.

SŁOWA KLUCZE: dziedzictwo kulturowe, wskaźniki, wpływ, rozwój społeczno-gospodarczy, zarządzanie

ABSTRACT

Monitoring Cultural Heritage. An Analysis of Contemporary Practices for Data Collection

Monitoring the impact of cultural heritage on socio-economic development is becoming a necessity, including justifying the preservation of heritage in contemporary societies. It provides arguments showing the importance of cultural heritage for strengthening the sustainable functioning of the socio-economic environment. The last decades of the 20th century involved great interest in the topic of indicators relating to the measurement of the cultural sector – on the international arena (UNESCO Framework for Cultural Statistics), on the European arena (eg European Network for Cultural Statistics) and the national one. Important research was also undertaken on local or regional scales, striving to capture the value of cultural heritage (e.g., the Cultural Heritage Counts for Europe study carried out in 2013–2015). The aim of the article is to identify and characterize the currently practiced approaches to monitoring the impact of cultural heritage on socio-economic development. Based on the desk research analysis and case study method, model solutions for collecting statistical data on cultural heritage in Australia, Iceland, Germany, the United States, Switzerland and the United Kingdom were examined. As a result, four approaches to collecting data on cultural heritage and its impact on socio-economic development were distinguished.

KEYWORDS: cultural heritage, indicators, impact, social and economic development, management

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł wpisuje się w widoczny od kilku lat trend systematyzowania badań nad statystyką kultury, w ramach którego dziedzictwo kulturowe staje się ważnym elementem rezonującym na otoczenie społeczno-gospodarcze. Ostatnie lata przyniosły duży wzrost zainteresowania badaniami w zakresie oddziaływania kultury i dziedzictwa kulturowego na otoczenie społeczno-gospodarcze. Owocami tych prac są liczne raporty (Cultural Heritage Counts for Europe), wytyczne (np. Unesco Culture 2030 Indicators) czy opracowania naukowe (MacDowall, Badham, Blomkamp i Dunphy, 2015; Jelincic, 2021; Murzyn-Kupisz, Hołuj i Działek, 2022), które pokazują, jak istotne znaczenie mają obiekty dziedzictwa kulturowego dla współczesnych społeczeństw. Istotnym założeniem wielu z tych przedsięwzięć jest próba stworzenia rzetelnego, przejrzystego i publicznie dostępnego systemu monitorowania i ewaluowania oddziaływania dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy (Nokka, 2017).

Jednym z wielu wyzwań wskazywanych przez badaczy podejmujących się tego zadania jest jednak trudność w formułowaniu adekwatnych wskaźników statystycznych na potrzeby ewaluacji oddziaływania dziedzictwa kulturowego czy w szacowaniu rezultatów podejmowanych inicjatyw i projektów w obszarze dziedzictwa kulturowego, jak i planowaniu dalszych działań uwzględniających wyniki ewaluacji. Badacze, ale także praktycy zajmujący się zjawiskiem, podejmując próby określenia ram dla kwantyfikacji wpływu kultury i dziedzictwa na szeroko rozumiany rozwój, jako punkt wyjścia przyjmują różne definicje dziedzictwa, wyobrażenia na temat wpływu dziedzictwa na otoczenie oraz wizje zarządzania dziedzictwem. Powoduje to, że w skali międzynarodowej aktualnie funkcjonuje wiele odmiennych podejść do gromadzenia danych na temat dziedzictwa kulturowego – ich zakresu oraz sposobu ich gromadzenia.

Problem badawczy sformułowany na potrzeby niniejszych badań dotyczył zidentyfikowania oraz scharakteryzowania obecnie praktykowanych podejść do prowadzenia monitoringu wpływu dziedzictwa na rozwój społeczno-gospodarczy. Na potrzeby rozwiązania postawionego problemu badawczego sformułowano trzy pytania badawcze:

1. Jakie rozwiązania w zakresie gromadzenia danych dotyczących wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy można wyróżnić w praktyce działania organizacji specjalizujących się w tematyce zarządzania dziedzictwem kulturowym?
2. Jakie aspekty dziedzictwa kulturowego i jego wpływu na rozwój społeczno-gospodarczy są przedmiotem zainteresowania organizacji specjalizujących się w tematyce zarządzania dziedzictwem kulturowym?
3. Jakie rodzaje danych są gromadzone przez organizacje specjalizujące się w tematyce zarządzania dziedzictwem kulturowym?

Artykuł został zorganizowany w następujący sposób: po wprowadzeniu nakreślone zostało tło teoretyczne, w którym zwrócono szczególną uwagę na aktualnie podejmowane, zarówno na gruncie teorii, jak i praktyki, próby wypracowania systemów monitorowania wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy. Następnie omówiono metodę badawczą oraz przedstawiono wyniki przeprowadzonych badań. Całość zamyka podsumowanie.

Tło teoretyczne

Punktem wyjścia dla wielu badań i raportów wciąż pozostają definicje dziedzictwa stworzone przez UNESCO na potrzeby konwencji z 1972 r. o ochronie światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego oraz z 2003 r.

o dziedzictwie niematerialnym. Współcześni teoretycy dziedzictwa, podejmując próby określenia tego zasobu, coraz większą uwagę zwracają na jego różnorodność i wielość form, a także jego wpływ na rzeczywistość i relacje z interesariuszami, traktując je jako integralne elementy definiujące dziedzictwo (Smith, 2006; Vecco, 2010). Stewart Hall podkreśla, że:

to ludzie wypełniają rzeczy określonymi wartościami, nadając im w ten sposób znaczenia. Te jednak, wraz z upływem czasu, ewoluują wraz ze zmianą w postrzeganiu otaczającej nas rzeczywistości (Hall, 1997, s. 61).

Ten złożony charakter dziedzictwa kulturowego sprawia, że zasób ten wymyka się próbom standaryzacji systemu pomiaru oraz ewaluacji jego oddziaływania (MacDowall, Badham, Blomkamp i Dunphy, 2015). Wielowymiarowość tego obszaru widoczna jest na poziomie trudności z wytyczeniem precyzyjnych ram koncepcyjnych dla obszaru dziedzictwa kulturowego (Torre, 2002), wykraczaniem poza schematy struktur organizacyjnych czy dyscyplin naukowych (MacDowall, 2015). Ogromnym wyzwaniem metodologicznym staje się ponadto współgranie dających się porównać wskaźników ilościowych oraz jakościowych ujęć wartości kulturowej. Starania o wiarygodne sposoby mierzenia wpływu dziedzictwa kulturowego intensyfikowane są poprzez pokusę stosowania rozwiązań adaptowanych do monitorowania i kwantyfikowania potencjału działalności biznesowej, co ma służyć racjonalizacji działań w tym obszarze. We wskaźnikach odnoszących się do kultury można jednak zauważyć istotną trudność polegającą na pomiarze symbolicznej wartości kultury. Jej wpływ może mieć charakter stopniowalny, pośredni i trudny do uchwycenia (Blomkamp, 2015).

Można wskazać na opracowania proponujące wskaźniki pomiaru wpływu węższych obszarów zdefiniowanych w ramach dziedzictwa kulturowego. Są to analizy odnoszące się do określonego rodzaju dziedzictwa materialnego np. industrialnego (Landorf, 2009), zrównoważonego rozwoju dziedzictwa w regionach objętych działaniami wojennymi (Vecco, Srakar, 2018), roli dziedzictwa kulturowego w zrównoważonym rozwoju miasta (Appendino, 2018). Tak projektowane doświadczenia w obszarze budowania wskaźników pomiaru wpływu na rozwój społeczno-gospodarczy uzasadniają ich adaptowanie w cyrkularnym zarządzaniu obiektami dziedzictwa kulturowego (Garzillo, Balenciaga, Izulain, Escribano i Wildman, 2020; Plevoets i Cleempoel, 2019).

Ekosystem dziedzictwa kulturowego (Murzyn-Kupisz, 2013; Baycan i Girard, 2011) obejmuje kilka wymiarów oddziaływania dziedzictwa kulturowego, wśród których istotną rolę odgrywają interakcje pomiędzy ludźmi a wytwarzanymi przez nich artefaktami (Góral, 2017). To one

stanowią oś procesów (Thurley, 2005) zachodzących wewnątrz różnych społeczności interpretujących i odtwarzających dziedzictwo w nowych pokoleniach (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Wielowymiarowość zasobów dziedzictwa umożliwia analizę ich oddziaływania na różnych polach. Literatura wymienia trzy główne grupy efektów oddziaływania dziedzictwa kulturowego (Murzyn-Kupisz, Hołuj i Działek, 2022; Rizzo i Mignosa, 2013): efekty ekonomiczne (np. ekonomiczny wpływ turystyki kulturowej, miejsc i obiektów historycznych oraz programów rewitalizacji obszarów miejskich), efekty społeczne (np. poprawa jakości życia mieszkańców, wpływ na spójność społeczną, tożsamość lokalną) oraz efekty ekologiczne (np. powtórne wykorzystanie obszarów zagospodarowanych).

Metodologia

Aby rozwiązać postawiony problem badawczy, określony jako zidentyfikowanie oraz scharakteryzowanie obecnie praktykowanych podejść do prowadzenia monitoringu wpływu dziedzictwa na rozwój społeczno-gospodarczy, oraz odpowiedzieć na postawione pytania badawcze, przyjęto perspektywę pluralistyczną (Sułkowski, 2005). Podstawową metodą badawczą przyjętą w niniejszych badaniach było *desk research*. W badaniach społecznych są to źródła niewywołane przez badacza, jednocześnie utrwalone, a będące wytworami społeczeństwa (Babbie, 2005). W toku badań analizie poddano:

- strony internetowe wybranych instytucji międzynarodowych zajmujących się problematyką dziedzictwa kulturowego – w tym UNESCO, Eurostat;
- międzynarodowe raporty dotyczące statystyki kultury i dziedzictwa kulturowego;
- wybrane raporty i analizy dotyczące statystyki dziedzictwa;
- literaturę naukową poświęconą problematyce wykorzystania wskaźników statystycznych do pomiaru wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy.

Następnie sięgnięto do metody studium przypadku, którą wykorzystano do zrozumienia procesów i zjawisk zachodzących w ramach konkretnych przypadków (Eisenhardt, 1984). W ramach studium przypadku przyjrano się modelowym rozwiązaniom w zakresie gromadzenia danych statystycznych na temat dziedzictwa kulturowego w następujących krajach: Australia, Islandia, Niemcy, Stany Zjednoczone, Szwajcaria oraz Wielka Brytania. Wybór tych krajów podyktowany był następującymi przesłankami:

- zachowanie różnorodności językowej krajów wybranych do analizy – reprezentują one cztery grupy językowe: kraje anglojęzyczne

(Wielka Brytania, Australia, Stany Zjednoczone), francuskojęzyczne (Szwajcaria), niemieckojęzyczne (Niemcy) oraz kraje skandynawskie (Islandia);

- różnorodność geograficzna krajów wybranych do analizy – kraje te znajdują się w różnych częściach świata (trzy kontynenty: Ameryka Północna, Europa, Australia), co pozwala zachować względną reprezentację różnych regionów świata oraz podkreślić heterogeniczność dziedzictwa;
- sposób rozumienia dziedzictwa kulturowego, tzw. filozofia rozumienia dziedzictwa kulturowego – kraje te cechuje różna filozofia rozumienia dziedzictwa i jego wartościowania, różnorodność zasobów dziedzictwa. Podejście do dziedzictwa przekłada się nie tylko na sposoby jego interpretacji, różnorodne nurty akademickie, ale w efekcie determinuje również system zarządzania, ochrony i opieki nad dziedzictwem w danym państwie (Tomaszewski, 2013).

Poszczególne modelowe rozwiązania w zakresie gromadzenia danych statystycznych na temat dziedzictwa kulturowego i jego wpływu na rozwój społeczno-gospodarczy opracowano na podstawie analizy danych zastanych.

W ostatnim etapie badania, aby dopełnić obraz problematyki różnych podejść do gromadzenia danych o dziedzictwie kulturowym, przeprowadzono indywidualne wywiady pogłębione (Kostera, 2003) z przedstawicielami krajowych, w analizowanych przypadkach, oraz międzynarodowych organizacji zajmujących się statystyką dziedzictwa.

Pozyskane dane opracowano w sposób umożliwiający przedstawienie złożonego całościowego obrazu badanych zjawisk związanych z gromadzeniem danych na temat dziedzictwa kulturowego i jego wpływu na rozwój społeczno-gospodarczy. W toku analizy, na podstawie zebranego materiału, wyodrębniono cztery podejścia do gromadzenia danych na temat dziedzictwa kulturowego i jego wpływu na rozwój społeczno-gospodarczy, które omówione zostały w dalszej części tekstu.

Wyniki badań

W wyniku przeprowadzonych badań wyodrębniono cztery podejścia do prowadzenia monitoringu wpływu dziedzictwa na rozwój społeczno-gospodarczy: stały monitoring posiadanych zasobów, standaryzacja danych na temat dziedzictwa kulturowego, opracowywanie zestawu wskaźników statystycznych służących pomiarowi wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy oraz projektowanie badań w odpowiedzi na bieżące zmiany i potrzeby społeczne.

Podejście 1. Stały monitoring posiadanych zasobów

Podejściem, które jest charakterystyczne dla organizacji zajmujących się statystyką kultury i dziedzictwa na poziomie krajowych, w badanych przypadkach, oraz międzynarodowych organizacji zajmujących się statystyką kultury, jest stały monitoring posiadanych zasobów dziedzictwa kulturowego. Cechuje się on dążeniem do zbierania jak najszerszego spektrum danych dotyczących dziedzictwa kulturowego. Zakres zbieranych danych na temat dziedzictwa w badanych krajach jest bardzo różnorodny i odzwierciedla filozofię postrzegania dziedzictwa kulturowego oraz publicznych polityk kulturalnych. Niemniej wśród najczęściej zbieranych danych można wskazać następujące:

1. Liczba i typy posiadanych zasobów dziedzictwa kulturowego, w tym także instytucji kultury, przy czym typologia obiektów i miejsc tworzących zasób dziedzictwa jest regulowana wewnętrznymi standardami państw i organizacji międzynarodowych prowadzących monitoring.
2. Zatrudnienia w sektorze kultury, z uwzględnieniem instytucji takich jak np. muzea.
3. Uczestnictwo w kulturze (w tym w dziedzictwie kulturowym).
4. Wydatki na kulturę i dziedzictwo kulturowe, z podziałem na wydatki pochodzące z budżetów państwa i budżetów samorządowych, organizacji pozarządowych i podmiotów prywatnych (w tym gospodarstw domowych).

Dane te zbierane są na różnych poziomach:

1. Poziom pierwszy – gromadzone dane mają charakter ilościowy, są publicznie dostępne, bezpłatne, gromadzone cyklicznie (np. rokrocznie lub co dwa lata), są to dane statystyczne, przeprowadzane na reprezentatywnej próbie (np. dane GUS, amerykańskiego U.S. Census Bureau, szwajcarskiego Office fédéral de la statistique/Bundesamt für Statistik, niemieckiego Statistisches Bundesamt).
2. Poziom drugi – gromadzone dane również mają charakter ilościowy, są publicznie dostępne i bezpłatne, często gromadzone są rokrocznie (lub rzadziej), nie są jednak reprezentatywne dla kraju (np. dane australijskiego Government of the Australian Capital Territory, dane Statistisches Bundesamt oparte na danych przekazanych z jednostek poszczególnych krajów związkowych w Niemczech).
3. Poziom trzeci – dane mają charakter ilościowy, jednak dostęp do nich może być ograniczony, ponieważ są gromadzone nieregularnie lub metodologia gromadzenia czy analizy danych może ulec zmianie (np. szwajcarska ankieta na temat znaczenia dziedzictwa w Szwajcarii „Enquête sur l'importance du patrimoine en Suisse”/ „Umfrage zur Bedeutung des Kulturerbes in der Schweiz”).

4. Poziom czwarty – gromadzone dane mają charakter jakościowy lub jakościowo-ilościowy, często analizują dane zjawisko z perspektywy antropologicznej lub etnograficznej (np. amerykańskie badanie „Culture Counts in Communities. A Framework for Measurement”).

Podjęcie 2. Standaryzacja danych na temat dziedzictwa kulturowego

Drugim ze zidentyfikowanych podjęć, charakterystycznym dla międzynarodowych instytucji i organizacji zajmujących się zarówno problematyką dziedzictwa kulturowego, jak i badaniami statystycznymi (UNESCO, Eurostat), jest dążenie do standaryzacji danych na temat dziedzictwa kulturowego. Proces standaryzacji umożliwiłby prowadzenie analiz porównawczych w wymiarze międzynarodowym.

Pierwsze działania w tym zakresie podjęte zostały przez Instytut Statystyki UNESCO w 1986 r., kiedy opracowano tzw. *Framework for Cultural Statistics*, gdzie zdefiniowano ramy dla metodologii gromadzenia danych na temat kultury⁶. Założenia te zostały zaktualizowane w roku 2009, kiedy opublikowano nowe ramy dla statystyki kultury⁷, oraz w roku 2019, kiedy UNESCO opublikowało *The Culture | 2030 Indicators*⁸. W zamierzeniach autorów tych dokumentów mają one pełnić funkcję narzędzi służących organizacji procesu gromadzenia danych statystycznych na temat kultury i tym samym pomiaru wpływu kultury na rozwój społeczno-gospodarczy. Co istotne, w nowszym dokumencie proponowane są liczne zestandaryzowane definicje i pojęcia związane z kulturą, co ma umożliwić porównywanie danych w skali międzynarodowej.

Podobne dążenia można zaobserwować również na poziomie Unii Europejskiej, gdzie za zbieranie danych statystycznych odpowiada Europejski Urząd Statystyczny Eurostat. Europejskie statystyki kultury opierają się na „Europejskich ramach statystyk kultury” opracowanych w 2012 r. Publikacja *Culture statistics – 2019 edition*⁹ jest czwartą edycją danych porównawczych opublikowanych przez Eurostat. Opracowanie *Culture Statistics* przedstawia wybór ujednoliconych w skali europejskiej wskaźników dotyczących kultury (zatrudnienie w kulturze, handel międzynarodowy dobrami kultury, uczestnictwo w kulturze, wykorzystanie internetu w celach kulturalnych, wydatki gospodarstw domowych oraz budżetów państw na kulturę). Dane porównawcze pokazują trendy w poszczególnych państwach członkowskich UE, państwach członkowskich Europejskiego Stowarzyszenia Wolnego Handlu EFTA i państwach kandydujących do UE.

Podejście 3. Opracowywanie zestawu wskaźników statystycznych służących pomiarowi wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy

Podejściem, które rozwija się zwłaszcza w krajach anglosaskich, takich jak Wielka Brytania, Australia czy Nowa Zelandia, jest dążenie do opracowania zestawu wskaźników, które służyłyby ocenie wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy. Wykorzystywane w tych krajach wskaźniki statystyczne do pomiaru wpływu dziedzictwa na rozwój społeczno-gospodarczy można podzielić na trzy kategorie:

1. Wskaźniki pokazujące stan posiadanych zasobów.
2. Sposoby wykorzystania dziedzictwa kulturowego (oddziaływanie społeczne i ekonomiczne).
3. Zarządzanie posiadanym zasobem dziedzictwa (w tym dostępne programy wsparcia, finansowanie dziedzictwa).

Przykładowy zestaw wskaźników służących ocenie wpływu dziedzictwa na rozwój społeczno-gospodarczy w Australii został przedstawiony w Tabeli 1.

Tabela 1. Wskaźniki zaproponowane w Australii w *Vital Signs* do oceny wpływu dziedzictwa na rozwój społeczno-gospodarczy

Nazwa wskaźnika
Temat 1: Wpływ ekonomiczny
Wydatki turystów na zakup dóbr i usług kulturalnych
Wsparcie kultury i dziedzictwa przez rząd (sektor publiczny)
Wsparcie kultury i dziedzictwa przez sektor prywatny
Praca wolontarystyczna na rzecz kultury, sztuki i dziedzictwa
Temat 2: Wartość kulturowa
Zasoby kultury i dziedzictwa
Innowacje
Zasięg globalny
Temat 3: Zaangażowanie i wpływ społeczny
Uczestnictwo (rozumiane jako obecność) w kulturze
Uczestnictwo (rozumiane jako partycypacja) w kulturze
Dostępność

Źródło: opracowanie własne.

Tworzone w ten sposób zestawy wskaźników statystycznych służące pomiarowi wpływu dziedzictwa kulturowego na rozwój społeczno-gospodarczy mają bardzo praktyczny wymiar, są silnie powiązane z politykami publicznymi tworzonymi w analizowanych krajach z myślą o kulturze i/lub dziedzictwie kulturowym. Przykładem takiego wykorzystania wskaźników jest wdrożony w Australii „The Cultural Tourism Accelerator Program”. Program ten został stworzony w odpowiedzi na problem z niskim uczestnictwem w kulturze oraz w ogóle niską aktywnością kulturalną Australijczyków zamieszkujących centralną część kontynentu. Podobne działania inicjowane są w Wielkiej Brytanii. Obserwując trendy zmniejszania się kadry posiadającej kwalifikacje do prowadzenia prac konserwatorskich w obiektach zabytkowych, w roku 2021 rozpoczęto realizację „The Hamish Ogston Foundation Heritage Building Skills Programme”. Jest to 5-letni program staży i praktyk zawodowych wdrażany w północnej Anglii.

Tym samym zestawy wskaźników służą z jednej strony uporządkowaniu wiedzy na temat roli dziedzictwa kulturowego w rozwoju społeczno-gospodarczym, a z drugiej – przewidywaniu trendów, które następnie wykorzystane zostaną do projektowania konkretnych rozwiązań mających na celu wsparcie sektora kultury i dziedzictwa kulturowego. Warto jednak zwrócić uwagę, że zarówno sposób definiowania wskaźnika statystycznego w badanych krajach, jak i później pomiaru jest różny. Mogą to być bowiem pojedyncze konkretne dane, jak np. w Nowej Zelandii, lub zestawienia co najmniej dwóch surowych danych statystycznych, które następnie poddawane są łącznie interpretacji celem wskazania pewnych trendów, co jest charakterystyczne np. dla Wielkiej Brytanii czy Australii.

Podejście 4. Projektowanie badań w odpowiedzi na bieżące zmiany i potrzeby społeczne

Istotnym zjawiskiem obserwowanym w obszarze podejść do gromadzenia danych na temat dziedzictwa kulturowego jest elastyczność i szybkość reagowania na bieżące zmiany i potrzeby społeczne. W badanych przez nas krajach można zaobserwować praktykę projektowania i realizacji badań w reakcji na aktualne potrzeby. Co istotne, potrzeba przeprowadzania takich badań jest wpisana w krajowe strategie rozwoju oraz polityki kulturalne, gdyż dzięki temu możliwe jest szybkie reagowanie na pojawiające się potrzeby i wyzwania. Zadanie to, w zależności od podejścia do gromadzenia danych o dziedzictwie kulturowym w danym kraju, jest realizowane w różnym trybie:

1. Bezpośrednio przez organizacje i instytucje odpowiedzialne za zarządzanie dziedzictwem.
2. Bezpośrednio przez agendy rządowe.
3. Zlecane przez agendy rządowe podmiotom zewnętrznym specjalizującym się w badaniach naukowych.

Przykładowo Historic England każdego roku poza regularnym monitoringiem dziedzictwa kulturowego realizuje również projekty specjalne poświęcone tematom bieżącym, w ten sposób dopełniając obraz roli dziedzictwa kulturowego w rozwoju społeczno-gospodarczym, który wyłania się na podstawie danych gromadzonych regularnie. Tematy przewodnie projektów specjalnych realizowanych w ramach „Heritage Counts” zostały przedstawione w tabeli 8. Badania te służą również doskonaleniu systemu regularnego zbierania danych na podstawie wskaźników statystycznych. Przykładowo kiedy zaobserwowano zwiększoną aktywność Brytyjczyków w ramach cyfrowego uczestnictwa w dziedzictwie kulturowym, dodano do katalogu zbieranych informacji wiele danych odnoszących się właśnie do tego obszaru funkcjonowania dziedzictwa w społeczeństwie. Także w 2021 r. dodatkowo zebrano dane dotyczące wpływu pandemii COVID-19 na sektor dziedzictwa kulturowego.

Podsumowanie

Przeprowadzone badania pokazały, że dziedzictwo jest konstruowane, skoncentrowane, kształtowane i zarządzane przez, i w odpowiedzi na, wymagania otoczenia społeczno-gospodarczego, które współtworzy oraz potrzeby jego zróżnicowanych interesariuszy. Jako takie, dziedzictwo jest otwarte na stałą rewizję i zmianę, jednocześnie będąc źródłem i wynikiem nierzadko sprzecznych interesów, np. społeczności lokalnej, właścicieli obiektów dziedzictwa czy polityków odpowiedzialnych za tworzenie polityk publicznych (Góral, 2017).

Analizując zebrany materiał, można zauważyć, że we wszystkich badanych przypadkach organizacje odpowiedzialne za gromadzenie danych na temat dziedzictwa kulturowego dążą do maksymalizacji zakresu zbieranych danych, tym samym chcąc stworzyć jak najpełniejszy obraz oddziaływania dziedzictwa na rozwój i uchwycić wszystkie aspekty i obszary jego wpływu. Przy czym, co również należy podkreślić, trend ten odzwierciedla jednocześnie zindywidualizowane potrzeby w obszarze kwantyfikacji dziedzictwa, czego przejawem są m.in. kolejne tematy podejmowane przez badaczy, np. dotyczące śladu węglowego dziedzictwa kulturowego, co czyni Wielką Brytania, czy zwiększania zakresu danych (wskaźników) na temat wpływu dziedzictwa na jakość życia, co można

zaobserwować w przypadku Australii i Nowej Zelandii. Tym samym na arenie międzynarodowej można też mówić o pewnym rozdźwięku. Z jednej strony bowiem międzynarodowe organizacje, takie jak UNESCO czy Eurostat, postulują standaryzację danych, z drugiej strony wyraźnie zauważalna jest tendencja w kierunku coraz większej różnorodności zbieranych danych na temat dziedzictwa kulturowego.

Kolejna istotna obserwacja w analizowanym temacie dotyczy rodzaju gromadzonych danych. O ile w analizowanych przypadkach początkowo zakres zbieranych danych miał wyłącznie ilościowy charakter, to aktualnie można zauważyć, że badacze coraz częściej sięgają także do danych jakościowych, chcąc tym samym lepiej zrozumieć obserwowane zjawiska. Kwantyfikowanie obszaru nieuchwytnych, niematerialnych społecznych wymiarów i przejawów dziedzictwa kulturowego jako czynnika pozwalającego zrozumieć jego długofalowy wpływ na jednostki i społeczeństwa staje się wyraźnym, choć niezwykle wymagającym badaniem.

Niniejszy tekst był przeglądem obecnie praktykowanych podejść do prowadzenia monitoringu wpływu dziedzictwa na rozwój społeczno-gospodarczy. W analizie zwrócono uwagę zarówno na rozwiązania systemowe stosowane w praktyce monitorowania danych dotyczących społeczno-gospodarczego oddziaływania dziedzictwa kulturowego w wybranych państwach, jak i na rodzaje wskaźników służących gromadzeniu danych oraz aspekty dziedzictwa poddawane pomiarowi. Szczególnie ważnym wyzwaniem w przyszłych badaniach z tego obszaru będzie analiza warunkowań badań porównawczych na temat oddziaływania dziedzictwa kulturowego. Bardzo istotną kwestią stanie się ponadto pytanie o zasadność porównywania danych z tego zakresu i trudności związane z prowadzeniem pomiaru oddziaływania dziedzictwa kulturowego.

BIBLIOGRAFIA

- Appendino, F. (2018). Heritage-related Indicators for Urban Sustainable Development: A Systematic Review. *Urban Transportation and Construction*, 4(1), <https://doi.org/10.18686/utc.v4i1.32>
- Babbie, E. (2005). *Podstawy badań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baycan, T. i Girard, L. (2011). Heritage in socio-economic development: direct and indirect impacts. ICOMOS, Paryż. Pozyskano z: https://openarchive.icomos.org/id/eprint/1299/1/IV-2-Article9_Baycan_Girard.pdf (dostęp: 01.12.2022).
- Blomkamp, E. (2015). A Critical History of Cultural Indicators. W: L. MacDowall, M. Badham, E. Blomkamp i K. Dunphy (red.), *Making Culture*

- Count. *The Politics of Cultural Measurement*. Londyn: Palgrave Macmillan, 11–26.
- Cultural Heritage Counts for Europe (2015). CHCfE Consortium, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków. Pozyskano z: http://blogs.encatc.org/culturalheritagecountsforeurope/wp-content/uploads/2015/06/CHCfE_FULL-REPORT_v2.pdf (dostęp: 01.12.2022).
- Eisenhardt, K. (1984). Building Theories from Case Study Research. *The Academy of Management Review*, 14(4), 532–550.
- Garzillo, C., Balenciaga, I., Izulain, A., Escribano, T.R. i Wildman A. (2020). *Adaptive Reuse of Cultural Heritage. An Examination of Circular Governance Models from 16 International Case Studies. CLIC Project*. Pozyskano z: <https://iclei-europe.org/publications-tools/?c=search&uid=ewTajJT> (dostęp: 01.12.2022).
- Góral, A. (2017). Ekologia dziedzictwa. Przyczynek do tematu. *Zarządzanie Publiczne*, 2(38), <https://doi.org/0.4467/20843968ZP.16.011.7226>
- Hall, S. (red.) (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londyn: Sage/Open University.
- Jelincic, D.A. (2021). Indicators for Cultural and Creative Industries' Impact Assessment on Cultural Heritage and Tourism. *Sustainability*, 13, 7732, <https://doi.org/10.3390/su13147732>
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, 1–2 (56), 52–65.
- Konwencja ramowa Rady Europy w sprawie znaczenia dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa z 27 października 2005 r., Narodowy Instytut Dziedzictwa. Pozyskano z: www.nid.pl/upload/iblock/844/8445eeelced20fe93856a52376d47eaa.pdf (dostęp: 21.10.2017)
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 r., UNESCO. Pozyskano z: www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz._niemater_2003.pdf (dostęp: 15.05.2022).
- Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego z 16 listopada 1972 r., UNESCO. Pozyskano z: www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_swiatowego_dziedzictwa.pdf (dostęp: 01.12.2022).
- Kostera, M. (2003). *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Landorf, Ch. (2009). A Framework for Sustainable Heritage Management: A Study of UK Industrial Heritage Sites. *International Journal of Heritage Studies*, 15, 494–510, <https://doi.org/10.1080/13527250903210795>
- MacDowall, L., Badham, M., Blomkamp, E. i Dunphy, K. (2015). *Making Culture Count*. Londyn: Palgrave Macmillan.

- Marilena, V. (2010). A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible. *Journal of Cultural Heritage*, 11(3), 321–324, <https://doi.org/10.1016/j.culher.2010.01.006>.
- Murzyn-Kupisz, M. (2013). The socio-economic impact of heritage projects conducted by private investors. *Journal of Cultural Heritage*, 14, 2, 156–162.
- Murzyn-Kupisz, M., Hołuj, D. i Działek, J. (2022). *Spoleczno-ekonomiczne oddziaływanie dziedzictwa kulturowego Stan badań oraz perspektywy i potrzeby badawcze w kontekście polskim*. Warszawa–Kraków: Narodowy Instytut Dziedzictwa, Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej, Uniwersytet Jagielloński.
- Nocca, F. (2017). The Role of Cultural Heritage in Sustainable Development: Multidimensional Indicators as Decision-Making Tool. *Sustainability*, 9, 1882, <https://doi.org/10.3390/su9101882>
- Plevoets, B. i Cleempoel, K. (2019). *Adaptive Reuse of the Built Heritage: Concepts and Cases of an Emerging Discipline*. Londyn: Routledge.
- Rizzo, I. i Mignosa, A. (2013). *Handbook on the Economics of Cultural Heritage*. Cheltenham–Northampton: Edward Elgar.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Londyn: Routledge.
- Sułkowski, Ł. (2005). *Epistemologia w naukach o zarządzaniu*. Warszawa: PWE.
- Thurley, S. (2005). Into the Future. Our Strategy for 2005–2010. *Conservation Bulletin. English Heritage*, nr 49.
- Tomaszewski, A. (2013). *Ku nowej filozofii dziedzictwa*. Kraków: MCK.
- Torre, M. i Mason, R. (2002). *Assessing the Values of Cultural Heritage*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute. Pozyskano z: https://www.getty.edu/conservation/publications_resources/pdf_publications/values_cultural_heritage.html (dostęp: 01.12.2022).
- Unesco Culture 2030 Indicators (2019). Paris: UNESCO World Heritage Centre, Sustainable Development Goals. Pozyskano z: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000371562> (dostęp: 01.12.2022).
- Vecco, M. i Srakar, A. (2018). The unbearable sustainability of cultural heritage: An attempt to create an index of cultural heritage sustainability in conflict and war regions. *Journal of Cultural Heritage*, nr 33, 293–302, <https://doi.org/10.1016/j.culher.2018.06.009>

Anna Góral – doktor nauk o zarządzaniu, adiunkt w Zakładzie Zarządzania Kulturą w Instytucie Kultury UJ. Od wielu lat związana z sektorem pozarządowym i publicznym. Autorka szeregu publikacji naukowych poruszających zagadnienia zarządzania dziedzictwem kulturowym, a zwłaszcza roli współpracy międzysektorowej w rozwoju dziedzictwa. Aktualnie jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problematyki zarządzania różnorodnością w organizacjach, aktywności obywatelskiej oraz nowych form organizacji.

Katarzyna Kopeć – doktor nauk o zarządzaniu, absolwentka zarządzania kulturą (Hochschule Zittau/Görlitz, Uniwersytet Jagielloński). Obecnie adiunkt w Instytucie Kultury UJ. Badawczo zajmuje się m.in. polityką kulturalną, szczególnie społeczno-kulturowymi kontekstami finansowania kultury (monografie „Finansowanie kultury w ramach społecznej odpowiedzialności biznesu”, „Rola publicznego finansowania w kształtowaniu rynku książki w Polsce”) oraz społeczno-ekonomicznym wpływem dziedzictwa kulturowego.

Anna Matuchniak-Mystkowska<http://orcid.org/0000-0001-5172-3637>

Uniwersytet Łódzki

anna.matuchniak@eksoc.uni.lodz.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.4001.10

Miejsca, ludzie, zdarzenia – wielka historia i społeczność lokalna

STRESZCZENIE

Zarysowana w tytule problematyka socjologiczna „historia i pamięć” wymaga ujęcia z perspektywy historycznej (jakie zdarzenia – II wojna światowa), przestrzennej (miejsce – Dłutów pod Łodzią, gdzie we wrześniu 1939 r. walciono z niemieckim najeźdźcą, Dobiegniew, Choszczno, Borne Sulinowo, Łambinowice, gdzie w latach 1939–1945 były usytuowane obozy jenieckie Wehrmachtu: Oflag II C Woldenberg, II B Arnswalde, II D Gross Born, stagi Lamsdorf), biograficznej (kogo dotyczyły – polskich żołnierzy, a potem jeńców wojennych oraz kultywujących ich pamięć społeczności lokalnych).

To wielokrotne studium przypadku prowadzone metodą obserwacji uczestniczącej, wspomaganą innymi metodami badawczymi, wykorzystuje koncepcje Czarnowskiego, Ossowskiego, Kłoskowskiej, Sułkowskiego, Bourdieu (ojczyzna prywatna i ideologiczna, kultura narodowa, układy kultury, instytucje, pole kultury), sytuując się w ramach socjologii kultury i socjologii historycznej. Badane są podmioty i przedmioty pola kultury, po pierwsze instytucje kultury (muzea, izby pamięci, centra kultury, stowarzyszenia) oraz instytucje edukacyjne, religijne, polityczne i administracyjne; po drugie miejsca pamięci *in situ*, jak tereny walk, tereny pobożowe, nekropolie, pomniki. To analizowanie śladów wielkiej historii w małych miejscowościach, a także przekształcania pamięci komunikacyjnej w pamięć kulturową i upamiętniania trudnej historii w społecznościach lokalnych.

SŁOWA KLUCZE: II wojna światowa, obozy jenieckie, pamięć społeczna, społeczność lokalna

ABSTRACT

Places, People, Events – Great History and Local Communities

The sociological subject matter of “history and remembrance” as outlined in the title requires approaching from the historical perspective (what events – World War II), localisation (where it took place – Dłutów near Lodz fighting with German invaders in September 1939, Dobiegniew, Choszczno, Borne

Sugerowane cytowanie: Matuchniak-Mystkowska, A. (2023). Miejsca, ludzie, zdarzenia – wielka historia i społeczność lokalna. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 125–143. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.10.

Nadesłano: 27.11.2022

Zaakceptowano: 08.03.2023

Sulinowo, Łambinowice, where German POW camps were located in 1939–1945: Oflag II C Woldenberg, II B Arnswalde, II D Gross Born, stalags Lamsdorf), biographical (whom it concerns – Polish soldiers, then prisoners of war, and also local communities cultivating social memory).

Numerous case studies conducted by the participant observation method were supported by other investigation techniques using concepts by Czarnowski, Ossowski, Kłoskowska, Sułkowski and Bourdieu (private homeland and ideological country, national culture, cultural systems, institutions, cultural fields), placing itself within sociology of culture and historical sociology. Subjects and objects of cultural fields are studied: firstly, cultural institutions (museums, memorial chambers, cultural centres and associations), on top of educational, religious, political and administration institutions; secondly, places of remembrance *in situ* like battlefields, post-camp grounds, necropolises and monuments. This involves an analysis of major historical event traces in small settlements, also in addition to converting communicative memory into a cultural one, and remembrance of difficult history in local communities.

KEYWORDS: World War II, POW camps, social memory, local community

Wprowadzenie teoretyczno-metodologiczne

Koncepcje socjologiczne

Ramy teoretyczne tego opracowania, sytuującego się w socjologii kultury i socjologii historycznej, tworzą koncepcje: Stefana Czarnowskiego (dawność a terażniejszość w kulturze), Stanisława Ossowskiego (ojczyzna prywatna, ojczyzna ideologiczna, korelaty kultury), Antoniny Kłoskowskiej (kultura narodowa, społeczne ramy kultury), Bogusława Sułkowskiego (układy kultury, instytucje kultury), Pierre'a Bourdieu (pole kultury, kapitał), Barbary Szackiej i in. (historia i pamięć) (Czarnowski, 1956; Ossowski, 1984; Kłoskowska, 1996; 1983; 1972; Sułkowski, 2011; Bourdieu, 2005; 2001; Matuchniak-Krasuska, 2015; 2014; 2010; *Między codziennością a wielką historią*, 2010). Zarysowana w tytule problematyka socjologiczna wymaga ujęcia z perspektywy historycznej (jaki zdarzenia), przestrzennej (gdzie do nich doszło), biograficznej (kogo dotyczyły). Prezentacja socjologiczna, podobnie jak literacka, uwzględnia czas, miejsce i akcję.

Czas i miejsce akcji

Niektóre ważne wydarzenia historyczne zdarzyły się w wielkich miastach i stąd nazwa, np. powstanie warszawskie, inne w małych miejscowościach czy wręcz w ich pobliżu, jak bitwy pod Raclawicami, pod Kockiem, nad

Bzurą czy obrona Westerplatte. Warto zauważyć, że pamięć komunikacyjna (rodzinna oraz lokalna) dotyczy XX w. – I i II wojny światowej, wojny polsko-bolszewickiej, powstań śląskich. Pamięć społeczna obejmuje wiele znaczących, choć odległych w czasie wydarzeń, jak chrzest Polski, bitwa pod Grunwaldem, hołd pruski, rozbiory Polski.

II wojna światowa dotknęła wszystkich Polaków oraz przedstawicieli kilkudziesięciu narodowości z kilku kontynentów. Przedmiotem mojego zainteresowania są właśnie niektóre wydarzenia z lat 1939–1945 – wojna obronna 1939 r. oraz okupacja i niewola niemiecka na ziemiach polskich, a dokładniej pamięć o nich w społecznościach lokalnych, w małych ojczyznach, w których toczyła się wielka historia. Ślady przeszłości są podstawą tworzenia miejsc pamięci i muzeów *in situ*, wspieranych przez uczestników i świadków historii, a następnie patriotów kultywujących pamięć o ważnych zdarzeniach i bohaterach (bliskich, znanych i nieznanym). Takie fakty historyczne są istotne dla budowania identyfikacji z ojczyzną prywatną i ideologiczną, zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i zbiorowym, w odkrywaniu i docenianiu korzeni.

Terenem badań były wsie i miasteczka: Dłutów pod Łodzią, gdzie w wrześniu 1939 r. walczono z niemieckim najeźdźcą, a także Dobiegniew, Dziedzice, Choszczno, Borne Sulinowo, Łambinowice, gdzie w latach 1939–1945 były usytuowane obozy jenieckie Wehrmachtu (Oflag II C Woldenberg, II B Arnswalde, II D Gross Born, stalagi Lamsdorf). W latach II wojny światowej Niemcy założyli na terenie Rzeszy oraz ziemiach okupowanych 800 obozów jenieckich dla 10 mln jeńców wojennych z wielu krajów – oflagi dla oficerów, stalagi dla podoficerów i żołnierzy szeregowych. Poprzedzające nazwę miejscowości numery rzymskie oznaczają okręg wojskowy Wehrmachtu, a litery – czas powstania obozu. Warto nadmienić, że Lamsdorf/ Łambinowice k. Opola był jednym z największych niemieckich kompleksów jenieckich w Europie, Oflag II C Woldenberg w Dobiegniewie – największym obozem dla polskich żołnierzy, a Oflag II D Gross Born w Bornem Sulinowie – najcięższym.

Założenia metodologiczne

To wielokrotne studium przypadku dotyczące niewielkich miejscowości było prowadzone metodą obserwacji uczestniczącej, wspomaganą innymi metodami i technikami badawczymi (wywiady, analiza dokumentów osobistych i urzędowych, archiwaliów i muzealiów, materiałów werbalnych i wizualnych, zastanych i zdobywanych przez badacza). W trakcie tych wielokrotnych, wieloletnich obserwacji uczestniczących występowałam w różnych rolach społecznych: tubylca, turysty, pielgrzyma, fotografa,

badacza, tłumacza, konferansjera, jurora, referenta, wykładowcy, autorki publikacji naukowych, członka stowarzyszeń patriotycznych. Zastosowałam zatem metodę badań sukcesywnych, idąc śladami Bourdieu, co pozwalało uwzględnić w pełni „współczynnik humanistyczny” zalecany przez Znanieckiego i realizować „socjologię rozumiejącą”, której określenie nawiązuje do *entretien compréhensif* Kaufmanna. Fotografie archiwalne i współczesne ukazują te miejsca oraz formy upamiętniania wielkiej historii; tylko nieliczne mogą być zamieszczone w artykule.

W badaniach socjologicznych wykorzystując rodzinną pamięć komunikacyjną i studia indywidualnych przypadków (biografie żołnierzy i historie instytucji) do konstruowania pamięci kulturowej, utrwalonej w publikacjach o oflagach, pomnikach wojennych, lokalnych instytucjach kultury. Studia z socjologii historycznej rozpoczęłam od rekonstrukcji biografii mojego dziadka kpt. Konrada Majcherskiego, oficera 25. pułku piechoty z Piotrkowa Tryb., jeńca wojennego numer 613 X/A, dysponując relacjami i dokumentami osobistymi (listami, fotografiami, pamiątkami), uzupełnianymi danymi urzędowymi oraz wspomnieniami innych żołnierzy. Zdobyte doświadczenie przydało się do opracowania kilkudziesięciu kolejnych życiorysów. Używając określeń Ossowskiego nadających się nie tylko do sztuki, ale i do dziejów, pokazując, jak realizm indywidualny służy budowaniu realizmu rodzajowego i prawdziwej historii (Matuchniak-Krasuska, 2014; 2016; Matuchniak-Mystkowska, 2021; *Niewola i nadzieja*, 2018; *Woldenberczycy*, 2022).

Przedmioty lokalnego pola kultury

Analiza socjologiczna wymaga opisu poszczególnych miejscowości i znajdujących się na ich terenie miejsc pamięci *in situ* (tereny walk, tereny poobozowe, nekropolie, pomniki), instytucji kultury (muzeów, izb pamięci, centrów kultury), instytucji edukacyjnych (szkoły), religijnych (kościół/parafie), wojskowych, patriotycznych (stowarzyszenia) oraz tych politycznych i administracyjnych, czyli przedmiotów i podmiotów lokalnego pola kultury w terminologii Bourdieu, konstytuujących odpowiednio kapitał kulturowy i kapitał społeczny (Bourdieu, 2001; 2005; Matuchniak-Krasuska, 2010). W ujęciu Ossowskiego kultura to postawy i dyspozycje do określonych reakcji na wytwory człowieka oraz twory natury, określane mianem korelatów kultury (1984). Znaczące miejsca i zachowane ślady materialne to właśnie korelaty kultury, cenne dla historii i pamięci społecznej. W takich miejscach, „pod gołym niebem”, umieszczane były pomniki *in situ*, pomniki miejskie oraz pomniki i nagrobki cmentarne. Inna kategoria korelatów kultury – archiwalia i muzealia, przechowywane są „pod dachem” w muzeach, izbach pamięci, kościołach, domach prywatnych.

Miejsca pamięci – tereny obozowe i nekropolie

W Woldenbergu – obecnie Dobiegniewie, od maja 1940 do stycznia 1945 r. istniał Oflag II C, największy obóz jeniecki dla 7 tys. polskich oficerów i żołnierzy. Na powierzchni 25 hektarów zbudowano 25 baraków mieszkalnych oraz świetlice batalionowe, węzły sanitarne, kuchnie obozowe, kantinę, kaplicę, salę teatralną. Obecnie teren byłego Oflagu II C to miejsce zarośnięte krzakami, baraki dla polskich jeńców nie istnieją; nie była to przecież solidna architektura. Po wojnie urządzono tam PGR i hodowlę świń oraz warsztaty i magazyny. Ostały się nieliczne domy na tzw. przedoboziu; teraz są to prywatne mieszkania. W jednym z budynków poniemieckich mieści się muzeum, aktualnie rozbudowane i zmodernizowane. Transformacja funkcji pozwoliła na utrzymanie części infrastruktury, ale dopuściła do zniszczenia całego obozu, który powinien być prawdziwym muzeum *in situ*.

Teren Oflagu II D Gross Born jest zarośnięty lasem, trudno dostrzec ślady baraków i ogrodzeń z drutów kolczastych, przetrwały pielęgnowane dwa cmentarze jenieckie, polski i radziecki. W Choszczynie teren i zabudowa Oflagu II B Arnswalde zachowały się, utrzymując też swoją funkcję koszar – niemieckich przed wojną, a polskich po wojnie.

W trakcie wojen w XIX i XX w. w okolicach Lamsdorf istniało kilka obozów jenieckich. W latach 60. XIX w. powstał tu pruski poligon wojskowy, z którego pozostały budynki dawnej wartowni i kasyna oficerskiego oraz domy mieszkalne. W latach 70. XIX w. utworzono pierwszy obóz dla kilku tysięcy jeńców francuskich, w czasie I wojny światowej – kolejny, dla około 90 tys. jeńców państw ententy. W czasie II wojny światowej Lamsdorf był jednym z największych niemieckich kompleksów jenieckich w Europie, gdzie przetrzymywano 300 tys. żołnierzy wielu narodowości: Brytyjczyków, Polaków, Francuzów, Jugosłowian, Belgów, Włochów; największą grupę (ok. 200 tys.) stanowili jeńcy radzieccy. W lesie zachowały się pozostałości poligonowej zabudowy Stalagu VIII B (344) Lamsdorf, do którego we wrześniu 1939 r. przywożono żołnierzy polskich oraz ludność cywilną, a potem jeńców innych armii walczących z Niemcami. Na terenie po Stalagu 318/VIII F (344), gdzie przetrzymywano jeńców radzieckich, a następnie powstańców warszawskich, zachowały się fragmenty kilku baraków mieszkalnych, kamienne koryta z obozowej łaźni, zbiorniki przeciwpożarowe i studnia. Częściowa rekonstrukcja baraku na terenie obozu w Łambinowicach jest dobrym przykładem dbałości o materialne zabytki z przeszłości, kontrastującym z zaniedbaniami w Dobiegniewie. W budynku zbudowanym dla niemieckiej komendantury poligonu w latach 30. XX w. jest siedziba muzeum. Po modernizacji w 1994 r. dysponuje salami wystawowymi i konferencyjnymi oraz

pokojami gościnnymi, a po aktualnej rozbudowie także nowym budynkiem dla celów ekspozycyjnych i edukacyjnych.

W każdej z opisywanych miejscowości znajdują się cmentarze wojskowe oraz cmentarze ogólne z kwaterami i grobami żołnierzy.

Na cmentarzu w Łambinowicach, jednej z największych i najdłuższej działających nekropolii wojskowych, są indywidualne groby żołnierzy z wojny francusko-pruskiej z 1870–1871 r. i z I wojny światowej, z podanymi nazwiskami, stopniami wojskowymi i wyznaniem, oraz zbiorowe mogiły ofiar II wojny światowej dowodzące dehumanizacji. Na Starym Cmentarzu Jenieckim są groby Rosjan, Rumunów, Włochów, Serbów, Brytyjczyków i Francuzów z lat 1914–1918. W poszczególnych kwaterach usytuowane są pomniki o charakterze figuratywnym (charakterystyczny jest pomnik serbski ukazujący pochyloną klęczącą kobietę trzymającą w dłoniach wieniec nagrobny – bolejącą Niobe) lub geometrycznym (krzyże i obeliski), opatrzone inskrypcjami biblijnymi, elementami symbolicznymi religijnymi i państwowymi (krzyże, anioły, orły) oraz informacjami, kto komu postawił ten pomnik. Całkowicie odmienny charakter ma Cmentarz Jeńców Radzieckich z lat 1942–1945; masowe, bezimienne, dziś niewidoczne mogiły kryją prochy około 40 tys. jeńców, wśród których są także Polacy wcieleni do Armii Czerwonej. Starając się o upamiętnienie ofiar niemieckich zbrodni, w 1964 r. w najwyższym punkcie wzniesienia cmentarnego umieszczono monumentalny pomnik z granitu i betonu, gdzie w dwa gigantyczne znicze wkomponowano trzy leżące figury ludzkie z metalu, a na tablicy umieszczono napis ku czci zmarłych z dziesięciu krajów: Belgii, Czechosłowacji, Francji, Holandii, Jugosławii, Polski, USA, Wielkiej Brytanii, Włoch, ZSRR. W stylizowanej formie stanowi logo Centralnego Muzeum Jeńców Wojennych. W sierpniu 1997 r. na terenie byłego Stalagu 318/VIII F (344) Lamsdorf, tuż obok drutów kolczastych, ustawiono granitowy blok zwieńczony krzyżem, opatrzone kotwicą, krzyżem harcerskim i tablicą dedykacyjną – Pomnik Powstańców Warszawskich. Tereny poobozowe z pozostałościami zabudowy, cmentarze wojenne z nagrobkami i pomnikami tworzą tzw. Drogę Pamięci, którą można zwiedzać pieszo, rowerem lub samochodem.

Na cmentarzu w Dłutowie jest kwatera z jednakowymi grobami kilkudziesięciu polskich żołnierzy poległych w wojnie obronnej 1939 r. Opoдал spoczywa czterech członków załogi bombowca „Łoś” zestrzelonego w okolicach Dłutowa; to mogiła zbiorowa, ale nie anonimowa, bo na tablicy nagrobkowej widnieją nazwiska poległych „w obronie polskiego nieba”, a do krzyża przymocowane jest śmigło. Tuż obok jest indywidualny grób nieznanego żołnierza. Mieszkańcy pamiętający historię mówią, że leży tu ułan z koniem; polegli razem i pochowani są razem.

Zwiedzającego nekropolie przekonuje refleksja Stefana Czarnowskiego: „Społeczeństwo składa się z drobnej garstki żyjących i niezmiernie rzeszy umarłych. Żyją oni wokoło nas i w nas samych w postaci swoich wytworów materialnych i duchowych” (1956, s. 108).

Pomniki

Pomnik, tak jak każdy symbol, ukazuje, nakazuje i łączy. Ukazuje sferę niewidzialną, jak Bóg, honor, ojczyzna. Nakazuje szacunek dla materialnych desygnatów tych wartości, co znajduje wyraz w normach prawnych zakazujących beczczenia symboli narodowych i religijnych: flag, godeł, krzyży, pomników, grobów. Upamiętnia ludzi i wydarzenia, skłania do refleksji nad przeszłością, teraźniejszością, przyszłością i łączy podziwiających wspólne wartości, pełniąc istotne funkcje społeczne.

Pomnik wojenny przedstawia bohatera jednostkowego czy grupowego, jedno wydarzenie (bitwę, zwycięstwo) czy pewien ciąg wydarzeń (II wojna światowa), ludzi czy przedmioty. Samoloty, czołgi, armaty funkcjonują jako pomniki lub jako eksponaty muzealne, pełniąc odpowiednio funkcje upamiętniania lub informowania (np. czołg na cokole w Bornem Sulinowie, czołg w Muzeum II wojny światowej w Gdańsku). Każdy z pomników wymaga odrębnej, wielowątkowej analizy estetycznej, historycznej, socjologicznej, co zostało przedstawione w innym tekście (Matuchniak-Krasuska, 2015). Pomnik jest zawsze dziełem zbiorowym, posiadającym twórcę kolektywnego: inicjatorów, organizatorów, decydentów, sponsorów, autora i realizatorów oraz zwolenników i przeciwników. Walka o pomniki jest walką o zachowanie wartości w pamięci zbiorowej. Pod pomnikami odbywają się uroczystości religijne i patriotyczne, a zatem są to miejsca orientacji i koncentracji społecznej. Pomniki stoją przede wszystkim na głównych placach i ulicach miast, przy kościołach i na cmentarzach, rzadziej na wsiach czy na odludziu w miejscach wydarzeń historycznych.

W Dłutowie pomniki usytuowane w lesie oraz na cmentarzu opowiadają historię wojny obronnej 1939 r. Monumenty w Choszczynie, Bornem Sulinowie, Dobiegniewie i Dziedzicach – lata okupacji niemieckiej i niewoli jenieckiej w oflagach II B Arnswalde, II D Gross Born, II C Woldenberg, a także walk z 1945 r. Ich rozwiązania plastyczne są bardzo różne: akcesoria militarne, postaci ludzkie, symbole religijne i patriotyczne, kompozycje geometryczne, głazy. Integralną częścią pomników bywają tablice z napisami wskazującymi intencje monumentu: bohaterów, poległych, ich nazwiska, zasługi, a także oddających im hołd. Łączne występowanie różnych elementów plastycznych i semantycznych tworzy dzieło wizualno-werbalne – pomnik/ symbol złożony.

We wskazanym korpusie badawczym eksponaty przedmiotowe – militarne to przede wszystkim makietę samolotu „Łoś” umieszczona w lesie dłutowskim. Na marmurowej tablicy widnieją nazwiska załogi, okoliczności zdarzenia (zestrzelenie we wrześniu 1939 r.), data upamiętnienia (wrzesień 2009 r.), a także biały orzeł – godło Polski oraz biało-czerwona szachownica oznaczająca polski samolot wojskowy. W tej kategorii mieści się też stojący w koszarach wojskowych w Choszczynie pomnik upamiętniający różnych bohaterów zbiorowych (polskich i francuskich jeńców wojennych Oflagu II B Arnswalde), skomponowany z cokołu, dwóch armat, głazu z tablicą eksplikacyjną w dwóch językach. Uhonorowano ich także usytuowanym w centrum miasta ascetycznym monumentem o zgeometryzowanej formie z napisem „Pamięci jeńców Oflagu II B – społeczeństwo Choszczyna”, a obok umieszczono krzyż.

W Dobiegniewie w 1966 r. w centrum miasta postawiono pomnik Czynu Żołnierskiego – gigantyczny miecz, a na ternie byłego oflagu II C pomnik-nagrobek poświęcony wszystkim, którzy przetrwali niewolę niemiecką w tym obozie. Jedyne pomnik Żołnierza Września „Woldenberczyka” to postać ludzka – jeńiec wojenny ubrany w długi wojskowy płaszcz i czapkę rogatywkę, trzymający książki wskazujące na edukacyjne i kulturalne zajęcia w niewoli. Za nim widnieje fragment ogrodzenia z drutami kolczastymi, sugerujący, że oficer jest już na wolności. Poniżej, na tablicy jest fragment powstałego w oflagu utworu *Testament* oraz dedykacja. „Mimo wszystkie wasze wady, W sercach waszych taka wiara, Taki ogień, takie granie, że z upadku, klęsk i nocy, zawsze przyjdzie budowanie!” – Jerzy Hryniewiecki. W hołdzie Woldenberczykom, polskim oficerom i szeregowcom, jeńcom Oflagu II C mieszkańcy Dobiegniewa. 2 września 2002 roku”. Interesujące, że ze względów finansowych najpierw powstała część „ludzka” pomnika, a dopiero po dziesięciu latach – słup z drutami kolczastymi, stanowiący istotny element formalny. I pomnik, i jego miniatura eksponowana w Muzeum Woldenberczyków są ukazywane na pocztówkach i okładkach publikacji o Oflagu II C Woldenberg (*Oflag II C*, 2022). Obydwa wspomniane monumenty stoją blisko siebie i blisko kościoła NMP na placu pchor. Tadeusza Starca, dowodząc, że pomniki nie są „samotne” ani przestrzennie, ani symbolicznie.

W Dziedzicach (dawne Deetz) stoi masywny głaz z tablicą ukazującą ewakuację Oflagu II C i wyzwolenie jeńców w styczniu 1945 r. Podobny monument upamiętnia walki o Wał Pomorski i wyzwolenie obozu jeńckiego II D w Bornym Sulinowie. Przy wejściu na teren byłego Oflagu II D Gross Born stoją jeszcze trzy pomniki. Pomnik polski z 1998 r. oraz pomnik francuski z 2003 r. to kamienne krzyże z symbolami religijnymi, patriotycznymi i dedykacjami. Klasyczny krzyż łaciński stoi w lesie przy zachowanych schodkach do kaplicy obozowej, której podobnie jak baraków już nie ma.

Znaczące jest nie tylko miejsce, ale i budulec z tamtych czasów – żelbetowe belki konstrukcyjne baraku owinięte drutem kolczastym; prawdziwe symbole krzyża i korony cierniowej Chrystusa. Powojenna kreacja czyni zadość cierpieniom w niewoli, choć dziwi, że dopiero od 2004 r.

Tablice informacyjne z datami wydarzeń i nazwiskami bohaterów, a czasem także z symbolami patriotycznymi i religijnymi, stanowią integralną część pomników „przestrzennych” lub też samodzielne monumenty „płaskie” umieszczane na ścianach kościołów, szkół, muzeów. W Dłutowie szkole podstawowej patronują Lotnicy Września 1939 r. W Dobiegiewie szkoła podstawowa nosi imię Żołnierzy Września – Woldenberczyków, a gimnazjum miało za patrona ppor. Ryszarda Koncewicza – jeńca Oflagu II C, sportowca i trenera piłki nożnej. W Dziedzicach jest szkoła im. pchor. Tadeusza Starca, zabitego z premedytacją przez niemieckich wachmanów w 1944 r. W kościele w Choszczynie kilka tablic upamiętnia bohaterów indywidualnych (Piłsudski) oraz zbiorowych: polskich i francuskich jeńców wojennych, wszystkich Polaków walczących w II wojnie światowej, tych pomordowanych w Katyniu i innych miejscach kaźni sowieckiej, Sybiraków, poległych w katastrofie smoleńskiej. W Bornem Suliniowie dwie tablice informują, że to Zespół Szkół im. Bohaterów Oflagu II D; wymienieni są też zabici przez Niemców jeńcy, w tym dowódca konspiracji obozowej plk Witold Dzierżykraj-Morawski, rozstrzelany w obozie koncentracyjnym Mauthausen w 1944 r. Napis „Czas przemija, pamięć trwa...” może służyć za motto budowania pomników i obchodzenia rocznic ważnych wydarzeń.

Pomniki wojenne mają walory artystyczne, informacyjne, integracyjne; znaczące jest podobieństwo funkcji społecznych pomimo różnic formalnych. Przy pomnikach odbywają się uroczystości rocznicowe o charakterze religijno-patriotycznym, w których biorą udział władze lokalne, mieszkańcy, żołnierze i harcerze, rodziny poległych żołnierzy, członkowie stowarzyszeń patriotycznych.

Muzealia i archiwalia

Muzealia i archiwalia przechowywane są w izbach pamięci i muzeach, a także w kościołach (Matka Boska Woldenberska w Dobiegiewie). Te korelaty kultury, przedmioty pola kultury, świadczą o funkcjonowaniu podmiotów pola kultury. Zbiory Centralnego Muzeum Jeńców Wojennych tworzą archiwalia, muzealia oraz zbiory biblioteczne pochodzące z zakupów, darowizn, depozytów oraz prac archeologicznych na terenach poobozowych. Archiwalia to dokumenty polskich i niemieckich kometantur obozów (listy WAST – niemieckie listy transportowe), gazety

obozowe, plakaty dokumentujące życie kulturalne czy sportowe, fotografie, listy (20 tys. jednostek). Unikatowy charakter ma korespondencja Andrzeja i Krystyny Mystkowskich, licząca ponad 500 sztuk listów i kart pocztowych, jedyny kompletny i zachowany zbiór, opracowany i wydany w formie książki (*Niewola i nadzieja*, 2018). Zbiór muzealiów, liczący ponad 11 tys. obiektów, to przede wszystkim przedmioty używane przez jeńców wojennych w czasie niewoli, jak części umundurowania (guziki, pasy, czapki, epolety) czy wyposażenie żołnierskie (manierka, popielniczka) – muzealia historyczne. Muzealia artystyczne to sztuka czysta – rzeźby, rysunki, grafiki, obrazy olejne i akwarele (portrety, pejzaże, martwe natury) i sztuka użytkowa – legitymacje, dyplomy, plakaty teatralne i sportowe. W obozach powstała sztuka wielkich idei, ale niewielkich form i skromnych materiałów (Matuchniak-Krasuska, 2014). Wartość artystyczna tych dzieł sztuki, wykonywanych przez profesjonalistów oraz amatorów, jest różna, natomiast wartość historyczna – niezwykła. Pozostałe muzea lokalne posiadają zbiory tego typu, choć mniej liczne.

Podmioty pola kultury

Podmioty lokalnego pola kultury *sensu stricto* to izby pamięci, muzea, domy/centra kultury, biblioteki. Ważne są placówki edukacyjne – szkoły, a w nich nauczyciele, uczniowie, harcerze. W krzewieniu patriotyzmu istotną rolę odgrywa kościół i parafia, duchowni i wierni świeccy. Instytucje administracyjne i polityczne oraz jednostki wojskowe także mają wpływ na funkcjonowanie instytucji kultury, edukacji i pamięci zbiorowej, wykazując słuszność tezy Bourdieu o funkcjonowaniu kapitału społecznego oraz o „homologii pól” (*Lokalne pola produkcji kulturalnej w Polsce i we Francji*, 2010).

Muzea historyczne

Skoncentruję się na powstaniu i funkcjonowaniu lokalnych izb pamięci oraz muzeów historycznych, zajmując się tylko kilkoma przypadkami z około stu takich placówek istniejących w Polsce.

Centralne Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach-Opolu, unikatowe w skali europejskiej, to muzeum martyrologiczne zajmujące się jeńcami wojennymi, zwłaszcza ofiarami niemieckiego i radzieckiego systemu totalitarnego z II wojny światowej. Jako samodzielna placówka lokalna, ale podległa Ministerstwu Kultury i Sztuki, powstało w 1965 r., a po okresie podporządkowania władzom lokalnym w latach 1999–2018 ponownie jest współprowadzone przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego,

co podnosi rangę i ułatwia funkcjonowanie oraz finansowanie. CMJW gromadzi jenieckie artefakty, chroni je, opracowuje i udostępnia. Prowadzi badania naukowe, działalność wydawniczą, wystawienniczą, edukacyjną. Wystawy stałe i czasowe pełnią przede wszystkim funkcje informacyjne, zachęcając do odwiedzenia Łambinowic jako miejsca pamięci narodowej stanowiącego dziedzictwo regionalne, narodowe, europejskie.

Działalność wystawiennicza łączy się z działalnością edukacyjną, bo wystawy czasowe są przystosowane do prezentacji nie tylko w muzeach, ale także szkołach, bibliotekach, ośrodkach kultury. Na wystawach w muzeum są oryginalne dzieła sztuk plastycznych, a w albumach i katalogach – ich reprodukcje i omówienia. Sztuka teatralna ujmuje trudną historię w ciekawy sposób, wykorzystując naturalną scenę obozową – spektakl *Przerzucane słowa* ukazuje komunikację powstańców warszawskich poprzez grypsy przerzucane przez druty kolczaste. Organizowane są również warsztaty teatralne, dziennikarskie, historyczne, plenery plastyczne, konkursy, promocje książek, spotkania ze świadkami historii, ludźmi nauki i kultury, ułatwiające zwłaszcza młodym widzom poznanie i zrozumienie złożonej historii XX w. Ta forma „pedagogiki pamięci” łączy oddziaływanie intelektualne i emocjonalne, poznanie i przeżywanie. Silny antywojenny przekaz jest podstawą działalności edukacyjnej tej instytucji. Jedyne CMJW z dwiema siedzibami w Opolu i w Łambinowicach, w dużym mieście i małej miejscowości historycznej, jest placówką, która powstała „odgórnie”, dzięki działaniom władz wojewódzkich i centralnych wspierających inicjatywy mieszkańców.

We wszystkich analizowanych przypadkach na początku było wojenne doświadczenie indywidualne i zbiorowe, a potem chęć jego upamiętniania w miejscu walki, cierpienia, śmierci, w hołdzie poległym, ku przestrodze żyjących. Muzeum Woldenberczyków w Dobiegniewie w 1987 r. założyli byli polscy oficerowie – jeńcy wojenni, którzy za drutami Oflagu II C spędzili ponad pięć lat w niemieckiej niewoli. Po wyzwoleniu ofiarowali swoje pamiątki do muzeum (nieśmiertelniki, mundury, listy, fotografie, znaczki pocztowe, grafiki, obrazy, rzeźby), zajęli się wspieraniem miejscowej społeczności m.in. przez budowę szkoły „tysiąclatki”, która obecnie nosi ich imię. To przykład przejścia z I układu kultury według Kłoskowskiej do II instytucjonalnego z uwzględnieniem Stowarzyszenia Woldenberczyków – układu B według Sułkowskiego. Muzea nadal starają się pozyskać cenne artefakty od osób prywatnych, stąd akcja CMJW w Opolu „od pamiątki rodzinnej do muzealium”. Dysponując możliwościami technicznymi i kadrą naukową, jako jedyne z badanych muzeów zajmuje się opracowaniem archiwaliów i muzealiów.

Muzeum Wojskowości, Szkolnictwa i Wsi w Dziedzicach to przykład małego muzeum powstałego w 2005 r. i prowadzonego przez

lokalne stowarzyszenie, kultywujące pamięć jeńców Oflagu II C. Ciekawe i dobrze zaprezentowane zbiory kultury ludowej, klasy szkolnej, pamiątki jenieckie umożliwiają nie tylko zwiedzanie ekspozycji, ale i organizowanie warsztatów dla dzieci i młodzieży.

Izba Muzealna Oflagu II B Arnswalde w Choszczynie znajduje się w koszarach wojskowych, co oczywiście utrudnia zwiedzanie. Ślady Oflagu II D Gross Born początkowo odkrywali leśnicy oraz pasjonaci historii; była to zatem aktywność indywidualna, związana z pracą czy zainteresowaniami. Z czasem przekształciła się w działalność społeczną służącą pamięci zbiorowej, czego przykładem jest Izba Muzealna w Bornem Sulinowie utworzona i prowadzona przez Dariusza Czerniawskiego. Ta kolekcja prywatna jest ekspozowana w Budyńku Kulturalno-Oświatowym mieszczącym się obok szkoły, co ułatwia współpracę placówek edukacyjnych, kulturalnych i wystawienniczych, oddalonych od terenów poobozowych o kilkanaście kilometrów.

Przedmiotem badań były więc muzea historyczne – muzea pamięci: prywatne, lokalne, wojskowe, publiczne. Wszystkie placówki lokalne, a zatem z II układu kultury, powstały dzięki aktywności żołnierzy, a potem ich rodzin, wyrosły zatem z I układu kultury i stowarzyszeń patriotycznych (Stowarzyszenie Woldenberczyków, Amicales des Oflagów II B et II D). A równocześnie, z uwagi na zainteresowanie jeńców wojennych i ich potomków, przejawiające się w systematycznym odwiedzaniu tych miejsc i placówek, przekazywaniu pamiątek i darów oraz wspomnień, funkcjonują w IV instytucjonalnym, ale ponadlokalnym układzie kultury. W te miejsca pamięci przyjeżdżają turyści-pielgrzymi z całej Polski, Europy (zwłaszcza Francji, Anglii, także z Niemiec) i świata (USA, Kanada, Australia).

Spoleczne funkcje muzeów pamięci

Analiza funkcji instytucji kultury polega na powiązaniu rodzajów funkcji z podmiotami i przedmiotami społecznymi, których dotyczą. Pamięć i upamiętnianie mają swój wymiar indywidualny, ale i zbiorowy, istnieją w kilku społecznych ramach kultury: rodzinnych i przyjacielskich, instytucjonalnych, najsłabiej w medialnych.

Podstawowa funkcja muzeum odnosząca się do kultury materialnej polega na gromadzeniu zbiorów, ich konserwacji oraz opracowaniu naukowym i udostępnianiu realnym i wirtualnym (muzeum *collectio*). W porównaniu z muzeami sztuki uderza różnorodność tych obiektów muzealnych (terenów, nekropolii, pomników, archiwaliów, muzealiów), więc zajmowanie się zbiorami jest złożone, trudne, kosztowne. Brak możliwości konserwacji, zwłaszcza obiektów zewnętrznych, powoduje

ich bezpowrotne zniszczenie (przykład baraków jenieckich). Toczy się walka z czasem i z lasem. Usunięcie materialnych śladów przeszłości ułatwia manipulowanie historią, a także umożliwia nowe zagospodarowanie przestrzeni. U podłoża polityki zaniechania leżała ideologia komunistyczna w czasach PRL, a obecnie – wszechobecna komercja. Małe niebogie gminy z trudem utrzymują instytucje i miejsca pamięci. Działania terażniejszości służą zachowaniu przeszłości dla przyszłości i sprzyjają upamiętnianiu. Natomiast zaniechanie przyczynia się do zapomnienia. Odniesienia do czasu ujmują koncepcja muzeum *pro memoria*.

Zwiedzanie terenów obozowych, wystaw stałych i czasowych, lekcje muzealne, spotkania i uroczystości, różne działania połączone (historyczno-przyrodniczo-artystyczne) pełnią wobec publiczności trzy funkcje: informacyjną, estetyczną, emocjonalną, w rozmaity sposób. Rysują się tu trzy dylematy, wymagające wyboru alternatywnego lub zastosowania zasady „złotego środka”. Pierwszy dylemat „wiedza *versus* emocje” dotyczy przekazywania informacji lub też dążenia do zrozumienia; funkcje poznawcze konkurują tu z emotywnymi. Drugi dylemat dotyczy funkcji poznawczych i formy przekazywania informacji: poprzez materialne świadectwa (zabytki, dokumenty) lub/i poprzez symulację przeszłości (wizualizacje, rekonstrukcje historyczne). Trzeci dylemat dotyczy treści: historia oręcza i chwali (muzeum – *templum*) czy historia społeczna (muzeum – *forum*) (Barańska, 2014; Bogumił, 2011). Wprawdzie niezbędna jest estetyzacja miejsca pamięci, ale bez nastawienia na rozrywkę, bo to świat powagi. CMJW znajduje różnorodne i właściwe rozwiązania tych problemów. Na terenie poobozowym w Łambinowicach postawiono ascetyczny monument – „Ścianę refleksji” oraz wiele drewnianych sylwetek ludzkich symulujących, że zwiedzający są stłoczeni wśród jeńców. Istotny jest problem edukacji różnych publiczności (młodzieży, dorosłych, profesjonalistów, potomków świadków historii, obcokrajowców). Szczególną kategorią zwiedzających są byli jeńcy wojenni oraz ich bliscy, występujący tu w podwójnej roli: informowanych o historii współtowarzyszy i przodków oraz dostarczających informacji, dokumentów historycznych i pamiątek. Problemy społecznego funkcjonowania muzeum w określonej przestrzeni i w określonym świecie społecznym ujmują koncepcja muzeum i *communitas*, zwracająca uwagę na tradycyjny i współczesny model muzeum oraz ich związki z pewnymi interesami i układami społecznymi.

Analiza socjologiczna wykazuje, że badane muzea pamięci, te centralne i te lokalne, znakomicie spełniają funkcje społeczne: identyfikacyjną, prestiżową, integracyjną, odnosząc się do więzi jednostki ze społecznością lokalną, tradycją narodową i rodzinną, środowiskiem konserwatorów i profesjonalistów. Przyczyniają się do konstruowania tożsamości w jej wielu wymiarach, w tym wartościowania własnej biografii oraz

wyjaśniania przeszłości przodków w kontekście historii narodu, a zatem do zrozumienia „kultury narodowej u korzeni”.

Relacje między podmiotami lokalnego pola kultury

Relacje między instytucjami kulturalnymi (muzeami, izbami pamięci a domami i centrami kultury, bibliotekami), a następnie instytucjami edukacyjnymi, religijnymi oraz administracyjnymi i politycznymi, stanowiące obszerny przedmiot badań, mogą być jedynie wspomniane w artykule.

Warto zauważyć, że muzea historyczne stanowią 1/10 wszystkich muzeów w Polsce (ok. 100 na 936), a muzea pamięci/ martyrologiczne stanowią niewielką specyficzną kategorię tych elitarnych instytucji kultury. Wszystkie muzea w Polsce gromadzą corocznie 25-milionową publiczność, w tym ok. 2 mln uczniów. Natomiast domy i centra kultury są bardziej popularne, znajdują się prawie w każdej gminie; połowa jest usytuowana na wsi, stanowiąc tam jedyne lokalne instytucje kultury (Matuchniak-Mystkowska, 2018). W Polsce funkcjonuje 4255 różnych ośrodków kultury, które współpracują z bibliotekami, grupami nieformalnymi, lokalnymi artystami, muzeami, innymi domami kultury (*Oswajając zmienność*, 2021). Nie prowadząc rozległych badań, mogę jedynie potwierdzić istnienie takiej współpracy inicjowanej przez muzea w analizowanych przeze mnie miejscowościach. Powiązania muzeów historycznych i izb pamięci oraz centrów kultury dotyczą lokalizacji, zarządzania, współpracy merytorycznej. Wszystkie z badanych muzeów lokalnych pełnią też funkcje centrów kultury – *museum-forum*. Samodzielnie oraz we współpracy organizują wydarzenia rocznicowe (6 października – przybycie pierwszego transportu powstańców warszawskich do Stalagu 344 Lamsdorf) i kulturalne (spotkania z cyklu „Twarze Opolą”). Muzeum Woldenberczyków w Dobiegniewie, mieszczące się w budynku na terenie byłego Oflagu II C, było samodzielną placówką lokalną, a obecnie jest podporządkowane centrum kultury, które znajduje się w miasteczku. Natomiast Izba Muzealna w Bornem Sulinowie mieści się w Budynku Kulturalno-Oświatowym, w jednym miejscu są zatem dwie instytucje.

Wyrażna jest wspólna działalność instytucji kultury i szkół mających za patronów polskich żołnierzy. Organizowane są konkursy, warsztaty, konferencje (recytacja poezji obozowej w Dobiegniewie, „Jeśli nie pamięć to co? Edukacja w miejscach pamięci narodowej”, „Miejsca po niemieckich obozach jenieckich w Polsce. Zapomniane czy odkrywane” w Łambinowicach i Opolu). Nauczyciele, uczniowie, harcerze uczestniczą w przedsięwzięciach edukacyjnych i uroczystościach upamiętniających. Istotne jest też zaangażowanie duchownych i wiernych świeckich oraz wykorzystanie

kościół i budynków parafialnych jako miejsc ekspozycji tablic pamiątkowych czy organizacji koncertów, wystaw, spotkań. Uroczystości rocznicowe mają typowy przebieg: msza św. w kościele, procesja na cmentarz (znicze, kwiaty, przemówienia, fotografie pamiątkowe i dokumentacyjne), występy artystyczne w domu kultury, poczęstunek w plenerze czy pod dachem.

Instytucje administracyjne i polityczne miały i mają wpływ na funkcjonowanie instytucji kultury, edukacji i pamięci zbiorowej, potwierdzając słuszność tezy Bourdieu o „homologii pól” i dominacji pola polityki. Aktualnie to polityka wspierania upamiętniania, a w PRL – cenzura i walka z pamięcią. Dobrymi wskaźnikami są daty powstawania nagrobków, pomników, muzeów, stowarzyszeń, układające się w trzy okresy: kompletny zakaz w czasach stalinowskich, odwilż postalinowska, a od lat 80. XX, zwłaszcza XXI w., działania nadrabiające stracony czas.

Istotna jest harmonijna współpraca tych instytucji, działania edukacyjne, kulturalne, artystyczne, religijne, integracyjne, prestiżowe. Ważne wydarzenia rozgrywały się przecież tu u nas, stąd patriotyczne uroczystości rocznicowe. Łączy się aktywność kulturalną i turystyczną dla promowania miejscowości i regionu. Bez aktywności środowisk lokalnych nie przetrwa pamięć o zdarzeniach i bohaterach II wojny światowej. Ale bez tej pamięci społeczność lokalna byłaby uboższa i mało znacząca. Pamięć historyczna ma istotne znaczenie dla integracji społeczności lokalnej (w tym międzypokoleniowej, pokonywania różnic środowiskowych, politycznych), budowania jej tożsamości, pojawienia się motywacji hubrystycznej, konstruowania więzi z małą ojczyzną prywatną i z ojczyzną ideologiczną – my wszyscy jesteśmy Polakami i w naszej małej miejscowości działy się ważne zdarzenia i byli prawdziwi bohaterowie.

Podsumowanie – upamiętnianie trudnej historii i trudna historia upamiętniania

Na zakończenie cytuję fragment wiersza ppor. Aleksandra Bema, jeńca Oflagu II C Woldenberg o znaczącym tytule *Nam nie wolno zapomnieć*:

Kto wróci synom ojców, łzy matek zapłaci,
Odbuduje zniszczenia wojennej maszyny?
Więc nie wolno zapomnieć, nie wolno wybaczyć
Tych krzywd i upokorzeń, które dziś cierpimy
(Matuchniak-Krasuska, 2014, s. 218)

A od siebie dodaję dedykację: „Tym, co polegli, tym, co przetrwali, i tym, co pamiętają”.

BIBLIOGRAFIA

- Barańska, K. (2013). *Muzeum w sieci znaczeń. Zarządzanie z perspektywy nauk humanistycznych*. Kraków: Attyka.
- Bogumił, Z. (2011). Miejsca pamięci versus symulacja przeszłości – II wojna światowa na wystawach historycznych. *Kultura i Społeczeństwo*, 4.
- Bourdieu, P. (2001). *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*. Kraków: Universitas.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*. Warszawa: Scholar.
- Czarnowski, S. (1956). *Kultura*. Warszawa: PWN.
- Dembek, W. (red.). (2021). *Oflag II C Woldenberg – to brzmi jak tajemnica*. Falenty: SW.
- Kłoskowska, A. (1972). *Społeczne ramy kultury*. Warszawa: PWN.
- Kłoskowska, A. (1983). *Socjologia kultury*. Warszawa: PWN.
- Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.
- Kwiatkowski, P.T., Nijakowski, L., Szacka, B. i Szpociński, A. (2010). *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*. Warszawa: Scholar.
- Matuchniak, A. (2017). Dylematy pamięci jenieckiej. Rozważania socjologa. W: V. Rezler-Wasielewska (red.), *O niewoli 70 lat po wojnie*. Opole: CMJW.
- Matuchniak-Krasuska, A. (2010). *Zarys socjologii sztuki Pierre'a Bourdieu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Matuchniak-Krasuska, A. (2014). *Za drutami oflagów. Studium socjologiczne*. Opole: CMJW.
- Matuchniak-Krasuska, A. (2015). Z Dłutowa do Dobiegniewa – od kampanii wrześniowej do niewoli niemieckiej. Analiza socjologiczna pomników wojennych w środowisku lokalnym. W: T. Ferenc i M. Domański (red.), *Pomniki wojenne. Formy, miejsca, pamięć*. Łódź: ASP.
- Matuchniak-Krasuska, A. (2016). *Za drutami oflagów. Jeniec wojenny 613X/A*. Opole: CMJW.
- Matuchniak-Krasuska, A. i in. (red.) (2010). *Lokalne pola produkcji kulturalnej w Polsce i we Francji*. Łódź: WUŁ.
- Matuchniak-Mystkowska, A. (2018). Pole kultury w Polsce. Szkic socjologiczny. *Kultura Współczesna*, 1.
- Matuchniak-Mystkowska, A. (2021). *Sport jeniecki w Oflagach II B Arnswalde, II C Woldenberg, II D Gross Born. Analiza socjologiczna*. Łódź: WUŁ.
- Matuchniak-Mystkowska, A., Mystkowski, J. i Stanek, P. (oprac.). (2018). *Niewola i nadzieja. Korespondencja wojenna Andrzeja i Krystyny Mystkowskich*. Opole: CMJW.
- Ossowski, S. (1984). *Ojczyzna i naród*. Warszawa: PWN.
- Pazda, A. (red.). (2022). *Woldenberczycy bliscy i znani – żołnierze Września 1939 i Powstania Warszawskiego*. Poznań: Stowarzyszenie Woldenberczyków.

- Sułkowski, B. (2011). Społeczne ramy kultury czterdzieści lat później. Pięć modeli komunikacji kulturowej. *Kultura i Społeczeństwo*, 2–3.
- Wiśniewski, R. i in. (red.). (2021). *Oswajając zmienność. Kultura lokalna z perspektywy domów kultury*. Warszawa: NCK.

Anna Matuchniak-Mystkowska – profesor socjologii, wieloletni kierownik Katedry Socjologii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego – zajmuje się socjologią kultury i sztuki, socjologią historyczną, socjologią francuską, ruchami społecznymi, instytucjami kultury i publicznością. Jest autorką wielu artykułów, rozdziałów w monografiach i kilku książek: *Zarys socjologii sztuki Pierre’a Bourdieu* (2010), *Za drutami oflagów. Studium socjologiczne* (2014), *Za drutami oflagów. Jeniec wojenny 613X/A* (2016), *Sport jeniecki w Oflagach II B Arnswalde, II C Woldenberg, II D Gross Born. Analiza socjologiczna* (2021).



Fot. Dłutów, 1) samolot-pomnik, 2) nagrobek lotników, 3) uroczystości w kościele



4. Pomnik Woldenberczyka
w Dobiegniewie



5. Krzyż na terenie Oflagu II D Gross Born



6. Monument na cmentarzu w Łambinowicach

Patrycja Chudzicka-Dudzik<http://orcid.org/0000-0003-3430-0581>

Uniwersytet Łódzki

patrycja.chudzicka@uni.lodz.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.4001.11

Konstrukcje kobiecości w polskim filmie. Szkic do analizy

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest prześledzenie obrazu kobiety w polskiej kinematografii na tle najważniejszych przemian polityczno-gospodarczych oraz kulturowych w kraju, począwszy od niestabilnych lat międzywojennych, poprzez okres komunizmu, aż do w pełni demokratycznego państwa o gospodarce wolnorynkowej. Autorka dowodzi, że społeczne pojmowanie kobiecości poddawane jest procesowi rekonstruowania lub modyfikowania zawsze wtedy, gdy zmieniają się realia historyczne i obyczajowe, a będące efektem owej rekonstrukcji reprezentacje kobiecości stają się definicją, według której funkcjonują pożądane i akceptowane w danej społeczności modele kobiety. Zjawisko to jest szczególnie widoczne na przykładzie kultury polskiej, której przemiany dokonywały się dotąd w cieniu politycznych transformacji, a dla której ważnym nośnikiem wartości pozostaje kino. Podjęta w artykule analiza nie tylko pokazuje, jak zmieniający się kontekst społeczno-historyczny kształtował kulturowe wizerunki kobiet i sposób rozumienia kobiecości przez polskich twórców filmowych, ale również określa najważniejsze i najbardziej typowe dla polskiej kultury konstrukcje kobiecości i kobiece wzorce osobowe.

SŁOWA KLUCZE: kobieta w kulturze wizualnej, wizerunki kobiet, film polski

ABSTRACT

Constructions of Femininity in Polish Film. A Draft Analysis

The article aims to analyse the representation of women in Polish cinematography against the background of crucial political, economic and cultural transformations in the country, starting from the unstable interwar years, through the communist period, to a fully democratic state with a free market economy. The author argues that the social perception of femininity is modified whenever historical realities and social conventions change. Those reconstructed models of womanhood provide a defining framework for women's expected

and acceptable behaviours and attitudes in a given community. This has been particularly evident in Poland, where cultural transformations have constantly been intertwined with political and economic changes, while cinema remains a vital medium to convey cultural values and raise important social issues. The study examines how the changing socio-historical context has shaped the category of womanhood in Polish (film) culture and discusses the most distinctive constructions of femininity and female role models it has developed.

KEYWORDS: woman in visual culture, women's representation, Polish film

Sztuka ukazuje świat i działającego w nim człowieka, uwikłanego w rozmaite sploty losów, konfliktów i przeżyć; jest ona zwierciadłem człowieka istniejącego w świecie, w konkretnych warunkach społecznych i historycznych (Gołaszewska, 1989, s. 42).

Problem relacji między filmem a rzeczywistością był bardzo długo jednym z głównych przedmiotów zainteresowania i debat w ramach studiów filmoznawczych. Jak konstatuje we wprowadzeniu do książki *I film stworzył kobietę* Alicja Helman, obecnie jest już faktem niezaprzeczalnym, że to film odgrywa nadrzędną rolę w stosunku do życia, dostarczając mu pomysłów, kreując trendy i wyznaczając cele¹. „Jego kreacje, choć niekiedy absolutnie fantastyczne, wkraczają w rzeczywistość na prawach imitacji, bardzo się starając, by zachować związek z oryginałem”, pisze autorka. Zauważa jednak, że gdyby przedstawienia filmowe były jedynie fikcjami, wykreowanymi wyobraźnią filmową, nie miałyby w sobie takiej siły, aby inspirować rzeczywistość (Helman, 1999, s. 11–12). Innymi słowy, widzowie chcą i muszą rozpoznawać znane im z ich własnego życia elementy, aby móc utożsamiać się z prezentowanymi na ekranie postaciami i sytuacjami. Sue Thornham potwierdza, że filmowe obrazy, choć nie mogą być uznawane za odbicie, ani nawet próbę naśladowania rzeczywistości, odzwierciedlają wyznawane przez społeczeństwo wartości. Przywołuje w tym celu Althusseriańską definicję ideologii jako zbioru przedstawień rzeczywistości, które – jakkolwiek stanowią wytwory ściśle określonej struktury społecznej – jawią się nam, pozostającym pod ich wpływem, jako „uniwersalne” i „naturalne” aspekty naszego życia:

1 Na kulturotwórczą funkcję filmu zwracał uwagę już Aleksander Jackiewicz, wybitny teoretyk i krytyk filmowy: „Jeżeli powiadam, że film jest przede wszystkim kulturą, oznacza to, że jest on zarazem sztuką, często wielką (...) i źródłem poznania. W takim rozumieniu film to potężne narzędzie w rozwoju społecznym. Często tak mówimy, ale nie potrafimy jeszcze dostatecznie z owej jego siły korzystać” (Jackiewicz, 1983, s. 474).

Wrażenie realizmu, jakiego doznajemy, oglądając film, wynika nie tyle z zdolności odzwierciedlenia przezeń rzeczywistości świata zewnętrznego, ile z faktu, że film organizuje swoje własne znaczenia zgodnie z naszym poczuciem „zdrowego rozsądku”. Filmowi bohaterowie ucieleśniają zatem wartości naszej społeczności, podczas gdy czarne charaktery reprezentują siły, które zdają się jej zagrażać. Owe „mapy znaczeń”, dzięki którym dane społeczeństwo nadaje sens otaczającemu je światu i zgodnie z którymi organizuje swoje instytucje społeczne, są tym, co stanowi o jego ideologicznej formacji (...). Są one zawsze wytworem ściśle określonych stosunków władzy, których nadrzędnym celem jest obrona status quo i aktywne promowanie wartości oraz interesów będących udziałem dominujących grup społecznych (Thornham, 1998, s. 215–216).

Każdy tekst kulturowy – wraz z prezentowanymi przez niego wizerunkami kobiet i mężczyzn – powstaje zatem w ramach jakiegoś systemu ideologicznego, który stanowi swoiste szkielet, przez które widzimy i rozumiemy otaczający nas świat. Stuart Hall podkreśla, że tak rozumiana „ideologia” nie stanowi odrębnego konceptu, ale raczej łańcuch znaczeń, którymi posługuje się dane społeczeństwo. Tym samym, nie może być ona rozumiana jako wytwór jednostki, ale efekt złożonego procesu grupowego, który zachodzi w mentalności całego społeczeństwa; ideologia jest bowiem skuteczna jedynie wtedy, gdy dotyczy dużej grupy ludzi (Hall, 1995, s. 19). Dlatego też, podejmując temat reprezentacji płci w filmie, nie sposób pominąć znaczenia ich kontekstu kulturowego, a więc czynników historycznych, socjopolitycznych czy nawet ekonomicznych, które nadają filmowym wizerunkom szczególny, typowy dla danej społeczności i czasu charakter. Jest to tym istotniejsze, że owe społeczno-kulturowe uwarunkowania funkcjonują w przypadku filmu w sposób wyjątkowy, odmienny niż w innych sztukach przedstawiających. Jak zauważa Jurij Łotman:

Zdolność tekstu filmowego do wchłaniania semiotyki stosunków życiowych oraz tradycji narodowej i społecznej sprawia, że jest on w znacznie większej mierze niż jakikolwiek spektakl teatralny nasycony powszechnymi, nieartystycznymi kodami epoki. Kinematograf ściśle związany jest z życiem spoza granic sztuki (Łotman, 1983, s. 175).

W przypadku filmowych reprezentacji kobiet opisywany mechanizm oznacza nieustanne odwoływanie się do pewnego zasobu konwencji, kulturowych stereotypów i sposobów myślenia o kobietach istniejących w mentalności i strukturach społecznych danej wspólnoty. Tak konstruowane obrazy kobiecości stają się wyznacznikiem akceptowanych i oczekiwanych przez społeczeństwo atrybutów lub zachowań, podczas gdy nieprzystające do preferowanego modelu kobiety postawy skazywane są

przez twórców filmowych na potępienie, a w najlepszym razie symboliczny niebyt. Celem artykułu jest analiza przeobrażającego się na przestrzeni dziesięcioleci wizerunku kobiety w polskim kinie, które uchodzi za szczególne źródło wiedzy o polskiej kulturze i burzliwych przemianach społeczno-politycznych, jakim ulegała przez przeszło stuletni okres rozwoju polskiej kinematografii: począwszy od niestabilnych lat międzywojennych, poprzez okres komunizmu, aż do w pełni demokratycznego państwa o gospodarce wolnorynkowej. Pozwoli to zbadać, jak zmieniający się kontekst społeczno-historyczny kształtował kulturowe wizerunki kobiet i sposób rozumienia kobiecości przez polskich twórców filmowych, a także wyodrębnić kilka najważniejszych i najbardziej typowych dla polskiej kultury konstrukcji kobiecości i kobiecych wzorów osobowych.

Obrazy kobiecości w kinie przedwojennym

Początki polskiej kinematografii sięgają roku 1900, kiedy Kazimierz Prószyński rozpoczął realizację pierwszych filmów o działalności straży pożarnej, pogotowia i policji; po nich nastąpiły eksperymenty z filmem fabularnym². W grudniu 1906 r. w Krakowie rozpoczęło działalność pierwsze stałe kino, a obraz filmowy zaczął odgrywać istotną rolę w życiu kulturalnym polskiego społeczeństwa, zwłaszcza wielkomiejskiego. Coraz częściej w centrum zainteresowania estetyków, publicystów i literatów zaczęły znajdować się też zagadnienia związane ze społecznymi konsekwencjami popularności kinematografu, problemy relacji pomiędzy filmem a innymi dziedzinami sztuki, a także rozważania o ewentualnej odrębności filmu. Dobrej passy polskiego kina nie przerwał nawet wybuch I wojny światowej. W okresie międzywojennym funkcjonujące według zasad rynkowych kino nie tylko prezentowało się całkiem dobrze na tle ówczesnej produkcji europejskiej, ale też nierzadko utożsamiane było ze sztuką (zob. Haltof, 2004, s. 13–60). Ponadto, w momencie odzyskania przez kraj niepodległości zniknęły opory polskiego społeczeństwa wobec reprezentowanej przez film kultury popularnej, która dotąd utożsamiana była z agresywną i zagrażającą świadomości narodowej kulturą rozpowszechnianą przez zaborcę (Hendrykowska, 1999, s. 28–29).

Równocześnie z rozwojem kinematografii w społeczeństwie polskim dokonywały się przemiany związane tak z faktem odzyskania państwowości, jak i ze zmieniającą się obyczajowością, „w której kobieta pracująca o ambicjach zawodowych (często z przyczyn ekonomicznych

2 Za pierwszy polski film fabularny uważa się *Powrót birbanta* z 1902 r., nakręcony przez K. Prószyńskiego przy pomocy biopleografu.

utrzymująca dom) nie była już niczym wyjątkowym” (Hendrykowska, 1999, s. 27). Okres I wojny światowej bowiem, paradoksalnie, przyczynił się do polepszenia sytuacji polskich kobiet, które zastępując walczących na frontach mężczyzn w ich codziennych obowiązkach, zdołały poszerzyć zakres swojej swobody. Jak podkreśla Regina Renz w artykule poświęconym pozycji kobiety w polskim społeczeństwie XX w., pojawienie się kobiet w zawodach, które wcześniej były dla nich niedostępne, nie tylko przysłużyło się ich emancypacji społecznej, ale również zaowocowało bardziej sprzyjającymi warunkami do udziału kobiet w życiu publicznym, co w rezultacie potwierdzone zostało przyznaniem im praw wyborczych, prawa do nauki na wszystkich poziomach edukacji oraz prawa do pracy i zrzeszania się. Nową jakością codziennemu życiu Polek nadawała również zwiększająca się samodzielność finansowa, możliwość uprawiania sportów, dbania o zdrowie i higienę oraz zmieniająca się moda: bardziej funkcjonalna i dopasowana do potrzeb codzienności (Renz, 2000, s. 412). Małgorzata Hendrykowska podsumowuje przemiany społeczne tamtego okresu następująco:

W latach dwudziestych i trzydziestych w obowiązujące dotychczas normy i konwencje dotyczące miejsca kobiety w życiu społecznym wkradło się sporo zamieszania. Kobiety organizowały własne igrzyska sportowe, nosiły krótkie włosy i coraz krótsze spódniczki, tańczyły shimmy i charlestona, publicznie paliły papierosy i siadały za kierownicą samochodów. W 1928 roku Kościół katolicki w Polsce zmienił obowiązującą od 1614 roku formułę przyrzeczenia ślubnego dla kobiet, w którym kobieta nie musiała już ślubować posłuszeństwa przyszłemu mężowi (Hendrykowska, 1999, s. 27–28).

Zachodzące w warstwie obyczajowej i mentalnej polskiego społeczeństwa zmiany miały decydujący wpływ na wykształcenie się nowych wzorów osobowych kobiety, co oczywiście znalazło swoje odzwierciedlenie również w filmie.

Warto zauważyć, iż szczególną funkcję w tej przeobrażającej się rzeczywistości spełniały przedwojenne filmy obyczajowe, o których przyjęło się mówić, że realizowane były „pod gust” mieszczański i prezentowały typową mieszczańską ideologię. Jednak – jak podkreśla Rafał Marszałek w tekście *Kapelusz i chustka* – formuła „filmu dla wszystkich”, choć wchłaniała mieszczański świat wartości, nie ograniczała się wyłącznie do niego, jednocząc „filmowe wzorce obyczaju ponad granicami klas społecznych” (Marszałek, 2008, s. 33). Za najpopularniejszy gatunek filmowy tego okresu należy uznać melodramat; podstawową treścią niemal każdego filmu polskiego była bowiem miłość, najczęściej „panienki ze dworu do ubogiego młodzieńca lub vice versa” (J. Bossak, za: Gierszewska, 2002,

s. 14). Stąd kobiecy wizerunek w kinie przedwojennym oparty był w dużej mierze na konstrukcji kobiecości łagodnej, wrażliwej i uległej. Piękne z zasady bohaterki cechowała niezwykła dobroć, opiekuńczość, uczuciowość i zdolność do największych poświęceń w imię miłości (*Iwonka, Czarna perła*). Z drugiej jednak strony, pokutował tu też stereotyp kobiety jako istoty mało samodzielnej, łatwowiernej i zbyt emocjonalnej. Realizująca się przez działalność filantropijną (*Uśmiech losu*) bohaterka kina przedwojennego poszukiwała w życiu prawdziwej miłości, którą, mimo wielu przeszkód, z reguły odnajdywała tuż obok. Jedynie nieliczne postaci kobiece wykraczały poza ówczesne schematy – skłócone wewnętrznie, żyjące pod presją miłości, lojalności i obowiązku, ostatecznie nie znajdowały dla siebie miejsca w otaczającej rzeczywistości (*Tajemnica przystanku tramwajowego, Córka generała Pankratowa*)³.

Istotną rolę w podtrzymywaniu tego wizerunku odgrywały – liczne i niezwykle pożądane przez publiczność kinową – próby przenoszenia na ekran literatury popularnej, wśród nich adaptacje powieści takich autorek jak Gabriela Zapolska (*O czym się nie mówi*), Helena Mniszkówna (*Trędotwata, Gehenna*) czy Irena Zarzycka (*Dzikuska*). Filmowe przedstawienia literackich pierwowzorów, choć reprezentujących szeroki wachlarz osobowości i postaw, sprowadzały się do nieustannego akcentowania kobiecej wrażliwości, delikatności i pokory, ale też eksponowania zmysłowości i uwodzicielskiego czaru bohaterek, na plan dalszy odsuwając kwestie edukacji, zawodowych aspiracji kobiet czy pełnionych przez nie funkcji publicznych. Owa stereotypowość i powtarzalność kobiecych postaci podnoszona była nierzadko przez ówczesnych publicystów i krytyków filmowych⁴, zaniepokojonych konwencjonalną tematyką i ckliwą atmosferą filmowych adaptacji literatury (por. Makuszyński, 1925; Heymanowa, 1931).

Pewne modyfikacje w powyższym obrazie przyniosły, wspomniane już, lata 30. i charakteryzujące je przeobrażenia w obyczajowości Polaków i Polek. Zmianom uległa też sytuacja społeczna: „dojrzewała nowa generacja widzów nie obciążonych tragizmem przeżyć historycznych, kraj wychodził z zapaści kryzysowej i coraz powszechniejszy stawał się wymóg

3 Co ciekawe, dramatyczne losy bohaterek wielu przedwojennych melodramatów sygnalizowane były widzowi nierzadko już w tytułach filmów. Znajdujemy zatem wśród nich historie kobiet, które dopuściły się kłamstwa (*Szłamalam, Kłamstwo Krystyny*), padły ofiarą męskiej zabawy (*Zabawka*) czy stały się ofiarami handlu żywym towarem (*Szlak hańby, Kobiety nad przepaścią*).

4 Szczególnie negatywne emocje budziła wśród piszących o kinie tzw. złota seria wytwórni „Sfinks”. Składające się na nią produkcje filmowe – przez krytyków nazywane „trędotwatomii filmami pana Hertza” (zob. Winter, 1925) – świetnie trafiały jednak w gust widzów, każdorazowo podbijając wyniki oglądalności.

lekkiej, bezproblemowej rozrywki” (Wyszyński, 1999, s. 19). Melodramatyczne opowieści o beznadziejnie zakochanych i wykorzystywanych panienkach zostały więc zastąpione komediami obyczajowymi ze szczęśliwym zakończeniem i nowym typem bohaterki. Propagowany w komedii model kobiecości stanowił pochwałę kobiety aktywnej i wykształconej (*Czy Lucyna to dziewczyna, Jadzia*), odważnie dążącej do wyznaczonego celu i świadomie wykorzystującej posiadane talenty (*Ada! To nie wypada!*) lub polityczne wpływy (*Pani minister tańczy*). Warto jednak zauważyć, że choć kobieta przeobraziła się na ekranie w równoprawną partnerkę mężczyzny, pozostawał on wciąż głównym punktem odniesienia wszelkiej jej postaw i wyborów (*Dziewczyna szuka miłości, Przez tzy do szczęścia*). Mężczyzna w filmie międzywojennym występował bowiem niezmiennie w dwóch nadrzędnych rolach: prawodawcy erotycznego obyczaju oraz strażnika rodzinnego ogniska.

Ideologiczne koncepcje kobiety w kinie okresu PRL

Niezwykle ważny element analizy kobiecych wizerunków na tle przemian społeczno-historycznych stanowi ubiór. W filmowym świecie bowiem „symbolika rzeczy z reguły poprzedza charakterystykę postaci” (Marszałek, 2008, s. 29), wykorzystując zgodność stroju i wewnętrznych treści obrazu. Ponadto, ubiór stanowi matrycę zmieniającej się obyczajowości. I tak, w dwudziestoleciu międzywojennym w użycie weszły suknie luźne i niekrępujące, eksponujące jednak kobiecą seksualność, podczas gdy okres powojenny charakteryzowało ograniczenie wpływu mody przez ujednoczenie stroju. Zjawisko to wiązało się ściśle ze wskazaniami nowej ideologii, która na przełomie lat 40. i 50. nadała „wyraźny kierunek sposobom bycia i wyborom celów życiowych” (Marszałek, 2008, s. 36). W zakresie kształtowania kobiecej obyczajowości doktryna socrealistyczna zakładała odejście od tradycyjnego wyobrażenia kobiecości w jej zewnętrznych atrybutach, takich jak strój, fryzura czy sposób zachowania na rzecz zmaskulinizowanych i aseksualnych sylwetek kobiet. Innymi słowy, parafrazując tytuł artykułu R. Marszałka, bohaterka kina powojennego na dowód kulturowego zerwania z przeszłością zmuszona została do zamiany kapełusza i futra na chustkę i kombinezon (zob. Ostrowska, 2005).

Zmiana kulturowego wizerunku kobiety w Polsce po II wojnie światowej wpisywała się w szerszy kontekst przemian społeczno-politycznych, które miały się dokonać w kraju za sprawą nowego ustroju. Jak bowiem zauważa Renata Siemieńska:

Historia dostarcza licznych przykładów, że zmianom ustrojów politycznych, ekip będących u władzy, a odwołujących się do odmiennych ideologii, towarzyszy zazwyczaj kreowanie nowych wizerunków kobiet przez kontrolowane przez państwo środki masowego przekazu. Mają one podkreślać głębokość zmian – które zdaniem ekipy, która doszła właśnie do władzy – obejmą całe społeczeństwo, będą symbolizować nowe aspiracje i zmiany społeczne stanowiące część lansowanej ideologii (Siemińska, 2001, s. 14).

W przypadku powojennej Polski emancypacja kobiet oraz pojawienie się nowego modelu obywatelki podyktowane było jednak nie tylko założeniami programowymi partii komunistycznej, ale również konkretnymi realiami społecznymi, jak dwie wielkie migracje, ze wschodu na zachód oraz ze wsi do miasta, straty w ludności, będące wynikiem zakończonej niedawno wojny czy konieczność odbudowy wyniszczonych działaniami wojennymi kraju. Niespotykana dotąd aktywność zawodowa kobiet przyczyniła się zatem do rozpowszechnienia w pierwszej dekadzie po wojnie modelu superkobiety – „w pełni uświadomionej politycznie (...), aktywne włączającej się w proces budowy lepszej rzeczywistości” (Zwierzchowski, 2000, s. 453). Ten społeczny konstrukt kobiecości znalazł swoje odzwierciedlenie również w socrealistycznej narracji filmowej (*Przygoda na Mariensztacie, Irena do domu!*).

Utożsamiany z awansem społecznym kobiet porządek socjalistyczny w niczym, jak się wkrótce okazało, nie zmienił podejścia w zakresie podziału ról społecznych. Już pierwszy kryzys gospodarczy lat 50., a także towarzysząca mu narastająca krytyka maskulinizacji wizerunków kobiecych, spowodowały ponowne odsunięcie kobiety do sfery prywatnej i pojawienie się w mediach wizerunku Matki Polki, narodowej ikony kobiecości realizującej się poprzez macierzyństwo i stojącej na straży domowego ogniska (*Ostatni etap, Zagubione uczucia, Matka Królów*)⁵. Afirmacja macierzyństwa i uznanie dla tradycyjnie pojmowanych kobiecych obowiązków domowych stały się odtąd jednymi z głównych motywów prezentowanych w polskim kinie (por. Oleksy, 2000). W następnych latach w wyniku propagowanego przez media ideału kobiety jako wiernej żony, kochającej matki i zaradnej gospodyni, z jednej strony, oraz niemożności utrzymania rodziny z jednej pensji, z drugiej, Polka została poddana konieczności sprostanania podwójnej roli wynikającej z pracy zawodowej i odpowiedzialności za rodzinę.

5 O wszechogarniającej – i nierzadko wręcz metafizycznej – obecności mitu Matki Polki w polskiej kulturze oraz genezie tego zjawiska, łączonego z kulturą szlachecką, katolicyzmem i kulturą ludową, piszą Elżbieta Ostrowska (1997; 2004) i Joanna Sz wajcowska (2006).

Warto podkreślić, że w latach późniejszych – głównie ze względu na opresyjność mitu Matki Polki – powstały (aczkolwiek nieliczne) filmy, którym udało się zburzyć ten stereotypowy obraz kobiecości, czy to poprzez dekonstrukcję, czy też całkowite jego zburzenie (*Krzyż walecznych*, *Bez miłości*, *Kobieta samotna*, *Kroll*). Głębokie zakorzenienie mitu w kulturze polskiej pozwalało jednak na jego odnawianie w zależności od potrzeb ideologicznych i uwarunkowań sytuacją społeczno-gospodarczą kraju. Szczególnie ciekawy dowód stabilności i trwałości ideału Matki Polki w polskim kinie stanowi postać Agnieszki, głównej bohaterki dwóch filmów Andrzeja Wajdy: *Człowieka z marmuru* (1976) i jego kontynuacji, *Człowieka z żelaza* (1981), która przechodzi zadziwiającą metamorfozę pomiędzy pierwszym a drugim filmem. Podczas gdy w *Człowieku z marmuru* jawi się jako energiczna, niezależna i zbuntowana wobec systemu kobieta, w *Człowieku z żelaza* niejako „dorasta” do roli żony i matki, która bez słowa sprzeciwu przyjmuje spotykające ją cierpienia i przeciwności losu, przedkładając kwestie narodowe nad własne potrzeby i pragnienia.

Wizerunki kobiet we współczesnym filmie polskim

Odwrót od tradycyjnego modelu kobiety dominującego w polskiej powojennej kulturze wizualnej nastąpił wraz z transformacją ustrojową z socjalizmu na demokrację i gospodarkę wolnorynkową, która powszechnie uważana jest za najistotniejszy czynnik kształtujący polskie kino ostatniego pięćdziesięciolecia⁶. Po 1989 r. Polacy i Polki stali się uczestnikami globalnej kultury masowej, podporządkowanej „wszechogarniającej, (...) esencjonalnie amerykańskiej koncepcji świata” (S. Hall, za: Radkiewicz, 2006, s. 43), co znalazło swoje odbicie również w kreowanych przez polskie filmy fabularne wizerunkach kobiet. Zasadniczo podporządkowane zostały one konwencjom dominującego nurtu kina,

6 Warto zaznaczyć, że polska produkcja filmowa znalazła się po 1989 r. w dość specyficznej sytuacji. Załamanie gospodarcze lat 80. oraz przemiany ustrojowe, które dokonały się w 1989 r., wymusiły znaczące przekształcenia zarówno w strukturze produkcji i finansowania, jak i w sposobach porozumiewania się z publicznością. Istotnej zmianie uległ również sposób myślenia twórców oraz zakres podejmowanych przez nich tematów. Wiodący w dotychczasowej produkcji motyw: wróg w postaci totalitarnego państwa, nagle zniknął, a problemy życia codziennego i zwykłych ludzi okazały się zupełnie różne od tych dotychczasowych (Haltof, 2004, s. 215–219). Do głosu zaczęło również dochodzić nowe pokolenie filmowców (tzw. młode wilki), odrzucające ideę, że „kino jest służbą publiczną, instrumentem walki o lepsze społeczeństwo. W ich przekonaniu kino to czysta rozrywka, której wartość powinna być mierzona wyłącznie ilością sprzedanych biletów” (Mazierska, 2002, par. 4).

głównie amerykańskiego, powielając obowiązujące w kulturze zachodniej modele kobiecości. Stąd współczesne reprezentacje Polek w filmie nie odbiegają od powszechnie uznanych stereotypów i schematycznych kalek. Nadto, w postkomunistycznym polskim kinie do głosu doszły patriarchalne i seksistowskie nastawienia, które we wcześniejszych okresach były zazwyczaj maskowane, ustępując miejsca postawom narodowo-patriotycznym (Mazierska i Ostrowska, 2006, s. 6–7). W tworzonym niemal wyłącznie przez mężczyzn⁷ polskim kinie ekranowa kobieta stanowi zatem nie tylko projekcję męskiej wyobraźni, wrażliwości i oczekiwań, ale nierzadko również męskich uprzedzeń, lęków i kompleksów. Zjawisko to wpisuje się więc w schemat opisany przez Claire Johnson w jej klasycznym dla feministycznej krytyki filmowej artykule *Kino kobiety jako kino buntu*. „W obrębie seksistowskiej ideologii – pisze autorka – oraz kina zdominowanego przez mężczyzn, przedstawia się kobietę jako to, czym ona jest dla mężczyzny” (Johnson, 1991, s. 15).

Najczęściej prezentowane we współczesnym kinie wizerunki Polek to kobiety energiczne, niezależne i bezkompromisowe, nierzadko jednak również bezwzględne i wyrachowane⁸. W grupie tej mieści się zarówno stereotyp ukazujący kobietę jako istotę głęboko erotyczną, prowokującą, często wulgarną i fałszywą (typ dziwki – *Femina*, *Psy*, *Prostytutki*, *Billboard*, *Chłopaki nie płaczą*, *Reich*, *Dzień świra*, *Edi*), jak i obraz kobiety silnej, zdobywczej, która zagraża, wykorzystuje i niszczy (typ modliszki – *Wirus*, *Ajlawju*, *Ciemna strona Wenus*). W przypadku obu tych kategorii nadrzędnym celem działań podstępnej kobiety jest oszukanie lub osaczenie mężczyzny, podporządkowanie go sobie, a w konsekwencji: wykorzystanie (*Zakołchani*), udrczenie (*Nic śmiesznego*, *Tato*), a czasami nawet zabicie (*Szamanka*). Specyficzną grupę kobiecych postaci stanowią filmowe reprezentacje kobiet sukcesu, które realizując swoje zawodowe aspiracje w ramach nowego systemu ekonomiczno-politycznego, nie tylko wkroczyły na męskie terytorium przywództwa w polityce (*Koniec gry*, *Tato*) i biznesie (*Lepiej być piękną i bogatą*, *Komedia małżeńska*, *Dzieci i ryby*), ale również „podjęły rywalizację i zaczęły być groźne” (Stachówna, 2001, s. 58). Pokazywane przez reżyserów z fascynacją i podziwem, ale też z wyraźnym lękiem i niechęcią, ekranowe liderki to najczęściej kobiety interesowne, zimne i pozbawione typowo kobiecych cech: wrażliwości,

7 Przykładowo, w latach 1990–2000 na ekrany polskich kin wprowadzono 202 polskie filmy fabularne, spośród których jedynie 17 zrealizowanych zostało przez kobiety (Stachówna, 2001, s. 55).

8 Kategorię poboczną stanowią w tym względzie filmy odwołujące się do omawianego wcześniej mitu Matki Polki. Znajdziemy wśród nich zarówno filmy, w których funkcjonuje ona jako centralna figura narracji (*Panny i wdowy*, *Skarga*, *Wszystko, co najważniejsze*, *Za co?*), jak i takie, w których pojawia się jedynie na marginesie głównego wątku, stanowiąc jednak ważny dowód znaczenia i trwałości mitu w systemie przedstawieniowym polskiego kina.

delikatności i wyrozumiałości. Jednocześnie są przebojowe, energiczne, zdobywcze, często bezlitosne w ocenach i postępowaniu.

W kontekście filmowych przedstawień polityczek i kobiet interesu na wzmiankę zasługuje fakt, że z końcem lat 90. w sposobie ich prezentowania przez polskich twórców filmowych nastąpiły pewne modyfikacje; wiązały się one jednak nie tyle z przemianą samego wizerunku ekranowej liderki, ile ze zmianą jej pozycji względem centrum narracji filmowej. Trudna sytuacja gospodarcza kraju oraz rosnące, zwłaszcza wśród kobiet, bezrobocie przyczyniły się do stopniowego marginalizowania kobiet w życiu publicznym, a w konsekwencji, w ich filmowych przedstawieniach. Dlatego w produkcjach filmowych ostatniego dwudziestolecia kobiety sprawujące władzę odgrywają w przeważającej mierze role drugoplanowe, na które składa się jednak szeroki zakres stanowisk związanych z zarządzaniem ludźmi. Wśród filmowych kobiet liderów pierwszej dekady XXI w. znaleźć więc można zarówno prezeskę fundacji (*Tydzień z życia mężczyzny*), dyrektorkę firmy handlowej (*Nie ma zmiłuj*), kierowniczkę działu w agencji reklamowej, szefową firmy cateringowej (*Dlaczego nie*), redaktorkę naczelną pisma kobiecego (*Lejdis*), jak i headhunterkę w międzynarodowej korporacji (*Nigdy nie mów nigdy*). Ich charakterystyka nie odbiega jednak od wcześniej przyjętych przez twórców filmu schematów – ekranowe liderki to niezmiennie zawistne, chciwe i bezwzględne manipulatorki.

Chociaż tendencje do prezentowania współczesnej kobiety w roli elementu tła lub ikony zredukowanej do pozbawionego oryginalności, stereotypowego wizerunku pozostają wciąż obecne w polskim filmie, warto podkreślić, że najsilniej dawały one o sobie znać w pierwszej dekadzie istnienia nowego porządku politycznego. W ostatnich kilkunastu latach bowiem twórcy kina, w szczególności zaś zwiększająca się w tym gronie liczba kobiet filmowców, coraz częściej podejmują próby przełamania istniejącego schematu. Przykłady stosowania strategii reinterpretacyjnych, demystyfikacyjnych i subwersywnych zabiegów stylistycznych w celu rozmontowywania skonwencjonalizowanych konstrukcji kobiecości w polskim filmie odnaleźć można m.in. w twórczości Doroty Kędzierszawskiej (*Nic, Pora umierać*), Kingi Dębskiej (*Moje córki krowy, Zabawa, zabawa*), Małgorzaty Szumowskiej (*Ono, 33 sceny z życia, Body/Ciało, Śniegu już nigdy nie będzie*) czy Anny Jadowskiej (*Teraz ja, Dziękuję róże, Kobieta na dachu*). Wprowadzenie do kina narracyjnego perspektywy opartej na doświadczeniu, emocjach, dążeniach i potrzebach kobiet działa na korzyść pluralizmu tematycznego, stylistycznego i ideologicznego, ale też otwiera system przedstawieniowy polskiego kina na wielość i różnorodność kobiecych tożsamości. Należy więc mieć nadzieję, że w kolejnych latach polskie kino będzie w jeszcze większym stopniu niż dotychczas eksponowało obecność, zróżnicowanie

i podmiotowość kobiet, a silne i pozytywne postaci kobiece – kobiety dobre, oddane jakiejś sprawie i godne głębokiego szacunku – przestaną stanowić jedynie tło dla ekspansywnych kobiet emanujących seksem.

Wnioski

Podsumowując przegląd wizerunków kobiet w polskim filmie, warto przytoczyć obserwację Jolanty Klimczak-Ziółek, wyrażoną w jej pracy na temat przedstawień kobiecości w mediach. Autorka utrzymuje, że „kobiecość jako konstrukt kulturowy kształtowana jest w procesie społecznego negocjowania znaczeń”, które zachodzi w ramach głównego „dyskursu normalizującego i dyscyplinującego” obowiązujące w danym miejscu i czasie zachowania oraz wartości (Klimczak-Ziółek, 2006, s. 100). Społeczne pojmowanie kobiecości jest więc poddawane procesowi rekonstruowania czy modyfikowania zawsze wtedy, gdy zmieniają się realia historyczne i obyczajowe, a będące efektem owej rekonstrukcji reprezentacje kobiecości stają się definicją, według której funkcjonują pożądaną i akceptowaną w danej społeczności modelem kobiety. Zjawisko to jest szczególnie widoczne na przykładzie kultury polskiej, której przemiany dokonują się w cieniu politycznych transformacji, coraz to się z nimi zlewając lub rozchodząc. I tak, o ile w kinie przedwojennym na typy prezentowanych bohaterki filmowych wpływ miały przede wszystkim zmieniająca się obyczajowość oraz zapotrzebowania społeczne, o tyle w filmie okresu PRL medialne przedstawienia kobiet służyły przede wszystkim celom propagandowym, stając się nierzadko przedmiotem oczywistej manipulacji ze strony władzy. Specyfika kobiecych wizerunków we współczesnym kinie polskim wiąże się tymczasem w znacznej mierze z kryzysem męskości, który nastąpił w polskim społeczeństwie po upadku komunizmu, czyniąc poniekąd normą w polskim filmie „jawnie mizogiczne przedstawianie kobiet” (Falkowska, 1995, s. 35).

BIBLIOGRAFIA

- Falkowska, J. (1995). A Case of Mixed Identities: The Representation of Women in Post-Socialist Polish Films. *Canadian Woman Studies*, nr 16 (1), 35–37.
- Gierszewska, B. (oprac.). (2002). *Mniszkówna... i co dalej w polskim kinie? Wybór tekstów z czasopism filmowych dwudziestolecia międzywojennego*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Gołaszewska, M. (1989). *Kultura estetyczna*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

- Hall, S. (1995). The Whites of Their Eyes: Racist Ideologies and the Media. W: G. Dines i J.M. Humez (red.), *Gender, Race and Class in Media. A Text-reader*. Thousand Oaks, London: Sage Publications, 18–22.
- Haltof, M. (2004). *Kino polskie*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Helman, A. (1999). Wprowadzenie. W: G. Stachówna (red.), *I film stworzył kobietę*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 11–15.
- Hendrykowska, M. (1999). Swojska i dziarska Jadzia Smosarska. W: G. Stachówna (red.), *I film stworzył kobietę*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 27–38.
- Heymanowa, S. (1931). Wytwórnice złego powietrza. *Kino*, nr 46, 5.
- Jackiewicz, A. (1983). *Moja filmoteka. Kino polskie*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Johnson, C. (1991). Kino kobiece jako kino buntu. *Film na Świecie*, nr 384, 13–21.
- Klimczak-Ziółek, J. (2006). Kobiecość jako konstrukt kulturowy dyskursu medialnego. W: K. Piątek i E. Jurczyńska-McCluskey (red.), *Między tradycją a nowoczesnością. Współczesna kobieta polska z perspektywy socjologicznej*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Techniczno-Humanistycznej.
- Łotman, J. (1983). *Semiotyka filmu*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Makuszyński, K. (1925). Światłem na światło!... *Wiadomości Filmowe*, nr 1, 4.
- Marszałek, R. (2008). Kapelusze i chustki. W: I. Kurz (red.), *Film i historia. Antologia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 27–50.
- Mazierska, E. (2002). Witches, Shamans, Pandoras – Representation of Women in the Polish Postcommunist Cinema. *Scope: An Online Journal of Film and Television Studies*, nr 2 (June). Pozyskano z: <http://www.nottingham.ac.uk/film/journal/articles/witches-shamans-pandoras.htm> (dostęp: 27.12.2021).
- Mazierska, E. i Ostrowska, E. (2006). Introduction. W: E. Mazierska i E. Ostrowska, *Women in Polish Cinema*. New York, Oxford: Berghahn Books, 1–12.
- Oleksy, E.H. (2000). Wróbelka za złamanym skrzydłem (...) i kieliszek czystszej. Konstrukcje kobiecości w polskiej powojennej kulturze wizualnej. W: E.H. Oleksy i E. Ostrowska (red.), *Gender – Film – Media*. Kraków: Rabid, 177–187.
- Ostrowska, E. (1997). Obraz Matki Polki w kinie polskim – mit czy stereotyp? *Kwartalnik Filmowy*, nr 17, 131–140.
- Ostrowska, E. (2004). Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej. W: M. Radkiewicz (red.), *Gender. Konteksty*. Kraków: Rabid, 215–227.
- Ostrowska, E. (2005). Socrealistyczne maskarady patriarchy. W: M. Jakubowska, T. Kłys i B. Stolarska (red.), *Między słowem a obrazem. Księga*

- pamiątkowa dla uczczenia jubileuszu Profesor Eweliny Nurczyńskiej-Fidelskiej*. Kraków: Rabid, 205–212.
- Radkiewicz, M. (2006). „*Młode wilki*” polskiego kina. *Kategoria gender a debiuty lat 90*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Renz, R. (2000). Kobieta w społeczeństwie polskim w XX wieku. W: K. Janik (red.), *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w dziejach nowożytnych od XVI do XX wieku*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 410–420.
- Siemieńska, R. (2001). Stereotypy kobiet a akceptacja ich uczestnictwa w polityce. W: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Wizerunki kobiet*. Poznań: Wydawnictwa Naukowe WSNHiD.
- Stachówna, G. (2001). Suczka, Cycofon, Faustyna i inne kobiety w polskim filmie lat dziewięćdziesiątych. W: M. Radkiewicz (red.), *Gender w humanistyce*. Kraków: Rabid, 55–63.
- Szwajcowska, J. (2006). The Myth of the Polish Mother. W: E. Mazierska i E. Ostrowska, *Women in Polish Cinema*. New York, Oxford: Berghahn Books, 15–33.
- Thornham, S. (1998). Feminist Media and Film Theory. W: S. Jackson i J. Jones (red.), *Contemporary Feminist Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 213–231.
- Winter, I. (1925). Trędowate filmy pana Hertza (garść prawdy). *Express Filmowy i Teatralny*, nr 14, 3.
- Wyszyński, Z. (1999). *Powróćmy jak za dawnych lat*. Grossówna i Barszczewska – boginie filmu polskiego lat trzydziestych. W: G. Stachówna (red.), *I film stworzył kobiety*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 17–26.
- Zwierzchowski, P. (2000). Irena nie chce iść do domu! (Kobieta w filmie socrealistycznym). W: K. Janik (red.), *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w dziejach nowożytnych od XVI do XX wieku*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 451–458.

Patrycja Chudzicka-Dudzik – asystent w Katedrze Amerykanistyki i Mass Mediów, współpracuje z Ośrodkiem Naukowo-Badawczym Problematyki Kobiet Uniwersytetu Łódzkiego. Swoje zainteresowania badawcze koncentruje wokół zagadnień związanych z kinem i mediami w kontekście płci kulturowej. Współredaktorka tomu *Konteksty feministyczne. Gender w życiu społecznym i kulturze*. Członkini Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami oraz Polskiego Towarzystwa Studiów Amerykanistycznych. Uczestniczka kilkudziesięciu konferencji i warsztatów naukowych w kraju i za granicą. Badaczka w międzynarodowych projektach naukowych. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą odbiorowi filmowych wizerunków kobiet przez polską publiczność kobiecą.

Agnieszka Knap-Stefaniuk
<http://orcid.org/0000-0002-9201-9889>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
agnieszka.knap.stefaniuk@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.4001.12

Social Competences and Their Development in Culturally Diverse Teams – the Results of In-depth Group Interviews

ABSTRACT

Social competences in the workplace have been of interest to researchers for years. They are among the key competences for lifelong learning and relate to all types of behaviour that enable individuals to participate and cooperate effectively – both socially and professionally – in various environments (European Parliament, 2006).

Employees' social competences play a vital role in the workplace as they influence relationships within teams. These relationships affect team effectiveness, thus are particularly significant in culturally diverse work environments.

In the theoretical part of the article, the author explains the term “social competences,” describes their elements, and discusses their role in the effective functioning of multicultural teams. In the empirical part, she presents the methodology of her study, the results obtained, and the conclusions derived from them.

The study described in the article (two in-depth group interviews) was conducted in 2022, and its participants were managers of different nationalities who work in multinational companies and have been managing culturally diverse teams for a minimum of three years. The Author assumed the preliminary nature of the study and intends to continue it in the future within the area analysed in the article. Based on the review of the literature and the results of her study, the author has demonstrated a vital role played by employees' social competences in culturally diverse workplaces. In the opinion of the managers who participated in the study, the most important social competences include verbal and non-verbal communication, social intelligence, and building positive interpersonal relations. As far as the most effective ways of developing these competences in members of multicultural teams are concerned, they listed individual trainings, workshops, and coaching.

KEYWORDS: competences, social competences, multicultural teams, managers, employees, cultural differences

Suggested citation: Knap-Stefaniuk, A. (2023). Social Competences and Their Development in Culturally Diverse Teams – the Results of In-depth Group Interviews. © *Perspectives on Culture*, 1(40), ss. 159–176. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.12.

Submitted: 27.09.2022

Accepted: 28.02.2023

STRESZCZENIE

Kompetencje społeczne i ich rozwój w zespołach zróżnicowanych kulturowo – wyniki pogłębionych wywiadów grupowych

Problematyka kompetencji społecznych pracowników jest analizowana przez badaczy od lat. Kompetencje społeczne to jedne z kluczowych kompetencji, które odrywają ważną rolę w uczeniu się przez całe życie i odnoszą się do wszystkich zachowań pozwalających jednostkom na efektywny udział i współpracę w różnych środowiskach, w obszarze życia zarówno społecznego, jak i zawodowego (European Parliament, 2006). Kompetencje społeczne pracowników mają bardzo istotne znaczenie, bowiem wpływają na relacje w zespołach. Od tych relacji zależy sprawność i skuteczność funkcjonowania zespołów, co jest bardzo istotne w warunkach zróżnicowania kulturowego środowiska pracy.

W części teoretycznej artykułu wyjaśniono pojęcie „kompetencje społeczne”, opisano elementy tych kompetencji. Omówiono również rolę kompetencji społecznych w skutecznym funkcjonowaniu wielokulturowych zespołów. W dalszej kolejności przedstawiono w artykule metodologię i wyniki przeprowadzonych badań oraz wynikające z nich wnioski.

Badania opisywane w artykule (dwa wywiady grupowe pogłębione) przeprowadzono w 2022 r. z menedżerami różnych narodowości, którzy pracują w międzynarodowych przedsiębiorstwach i minimum od trzech lat zarządzają zróżnicowanymi kulturowo zespołami. Autorka przyjęła, że badania mają charakter wstępny i w przyszłości mogą być kontynuowane w zakresie analizowanej w artykule problematyki. Na podstawie literatury przedmiotu i w nawiązaniu do wyników badań wykazano istotną rolę kompetencji społecznych pracowników w środowisku różnic kulturowych. Menedżerowie zarządzający wielokulturowymi zespołami jako najbardziej istotne kompetencje wymienili: komunikację werbalną i niewerbalną, inteligencję społeczną i budowanie pozytywnych relacji interpersonalnych. Natomiast w zakresie rozwiązań związanych z rozwojem kompetencji społecznych pracowników zespołów wielokulturowych zwrócili uwagę szczególnie na indywidualne treningi, szkolenia i coaching indywidualny.

SŁOWA KLUCZE: kompetencje, kompetencje społeczne, zespoły wielokulturowe, menedżerowie, pracownicy, różnice kulturowe

Introduction

There is no denying that progressing globalization affects all aspects of organizations' functioning, including an increasingly growing role of human resources. As nowadays employees are among the most valuable

assets for organizations, understandably, the demand for their high social competences rises. In the 21st century, employees need these competences not only to achieve goals of their teams and companies but also to be able to function efficiently and to adapt flexibly to changing international and intercultural work environments.

Variants of social interactions are innumerable, thus every person needs a set of adequate social skills and abilities. Their role has been analysed in the subject literature for years, and their growing significance in both personal and professional life is emphasised in them all (Reitz, 2012; Jennings & Greenberg, 2009). Social skills and abilities are usually termed social competences, and this concept is gaining researchers' increasing attention.

Social competences are defined as the ability to interact socially in an adept way, that is, to get along with other people, to initiate, develop, and maintain close and healthy relationships, and to react to social situations in an adequate and flexible manner.

A person's social competences stem from a wide range of his cognitive abilities, emotional processes, behavioural skills, social awareness, as well as personal and cultural values that are pertinent to interpersonal relationships. No wonder they are so important in culturally diverse environments, in which the complexity of social interactions is much higher than culturally homogeneous ones.

Good relations with co-workers, team members, and other employees of a company are conducive to achieving organizational success. If managers possess relevant knowledge and understanding of the diversity of their employees' social competences – particularly those from multicultural teams – they can easily discover regularities and patterns of their social behaviours, which will facilitate the management.

The aim of the article is to demonstrate the significance of social competences of those employees who are members of multicultural teams and to list the activities that can be used to develop these competences. The author formulated the following research questions: what social competences are particularly important in the opinion of the managers of multicultural teams? What solutions for the development of multicultural team members social competences do the managers suggest?

The author used the results of the interviews she conducted with the managers to analyse selected social skills based on the model of social competences described by Agryle (Agryle, 2002). The author referred to this model in her previous studies and publications devoted to social competencies (e.g. Knap-Stefaniuk & Sowa-Behtane, 2020).

Social competencies – definition of the term

The view that employees are an organization's most valuable asset is nowadays widespread both in the literature and management practices. It was formulated based on the development of management sciences and the new perception of human resources' role stemming from the shift towards the knowledge economy. In this new economy, knowledge and its application are the key sources of an organization's economic development and value in the market. Employees' competences treated as a source of this value are of particular significance, because the long-term value growth depends on a high level of an organization's employees' various competencies, social competences being not the least important among them.

Competencies can be divided into two broad categories: personal competences and task or job-based competences. They can be treated as observable performance, standards or quality of the employee performance outcome, or a person's attributes (Hoffman, 1999; Lee & Salleh, 2009; Levenson, 2005; Palan, 2005; Woodruffe, 1992).

According to Parry (1998), competences are a cluster of related knowledge, attitudes, and skills which have an impact on a person's job, correlate with his or her performance in the workplace, can be measured against accepted standards, and can be improved through training. Lonnblad and Vartiainen (2012) treat competences as a set of observable dimensions of a person's performance, including knowledge, skills, attitudes, and behaviours, as well as collective team, process, and organizational capabilities, all of which are closely related to high performance and allow an organization to develop a sustainable competitive advantage. Generally speaking, competences can be viewed as either competent behaviour or as a person's trait (Jurek, 2012). Within the behavioural approach, competences are defined as proper, effective, and economically efficient behaviours, which is particularly relevant in professional contexts.

Researchers from various fields of science (including psychology, management, and broadly understood education), have been analysing social competences for years. Many argue that there is no one-size-fits-all definition of social competences (Arghode, 2013; Buchs & Butera, 2015; Dirks, Treat and Weersing, 2007; Lang, 2010; Mazurek-Kucharska, 2008; Stump, Ratliff, Wu, & Hawley, 2009; Witt & Ferris, 2003). Moreover, this term is used interchangeably with social skills, relational skills, interactional skills, or communicative skills (Jakubowska, 1996). However, all authors admit that social competences are soft competences.

The term "social competences" can be analysed in a number of ways. For example, they can be understood as relational skills, which enable a person to initiate and manage various interpersonal relationships. R. White defines

social competences as skills that lead to effective interactions with the outside world and equates social competences with social skills (Sęk, 2004, pp. 74–75). Social competences are also defined as a set of basic social skills which affect effective functioning in situations when entering into relationships with other people is required (Tomorowicz, 2011). Another definition of these competences sees them as complex skills which condition successful coping in social situations and which are acquired by an individual through social training (Matczak, 2001; Matczak & Martowska, 2013).

Social competences are also defined as an ability to behave in socially appropriate manners following social expectations (Gresham, 1995). A socially competent person can flexibly adapt their social behaviours relying on social information they have at their disposal (Taborsky & Oliveira, 2012). This ability, based on behavioural flexibility, enhances a person's social interactions and relationships (Savickas, 2005).

It is worth emphasising here that social competences linked with behavioural attributes affect the performance of both individuals and organisations (Lee & Salleh, 2009; Mazurek-Kucharska, 2011), which is why employees' social competencies are so important in building positive team relationships, task completion, goal achievement, problem solving, finding new solutions, and taking on challenges.

While investigating social competences, researchers have also paid attention to their components. For example, J. Borkowski lists the following components of social competences (Borkowski, 2003, p. 117): social knowledge (systematic learning and broadening one's knowledge), self-knowledge, social experience understood as the sum of life experiences, knowledge of the principles of small social group and large community functioning, social personality, i.e. the ability to understand one's own emotional states and the emotional states of other people, social intelligence, i.e. the ability to resolve conflict, moral maturity, social authority, in addition to other abilities and skills.

For Kostelnik (Kostelnik et al., 2002), the components of social competences are: adopting social values, developing a sense of personal identity, acquiring relevant interpersonal skills, learning how to optimize personal behaviours to comply with societal expectations, efficient planning and decision-making, and developing cultural competence.

However, the best-known model describing the structure-elements of social competences is M. Argyle's concept (Argyle, 1999, pp. 133–141, 247). Argyle describes social competences as the ability to possess and master skills that are used in social and antisocial situations in order to achieve desired outcomes in interpersonal relations (Argyle, 2002).

According to Argyle, social competences form a set of various skills which enhance social interactions and include: rewarding (e.g. positive

reinforcement of a relationship through verbal and non-verbal communication), assertiveness (exerting desired impact without harming a given social interaction), self-presentation (impression-oriented behaviour), verbal and non-verbal communication, empathy (the ability to notice and take into account other people's views and feelings), and knowledge of social life rules, i.e. social intelligence (Agryle, 2002).

Summing up, employees' social competences and the development of these competences are crucial for successful team management. Socially incompetent employees have little or no social knowledge, are afraid of entering into close social relationships with others, of being the focus of attention and of being evaluated by other employees and the team, are unable to cope successfully with unforeseen or complex social situations, and have low motivation to work in a team. Undoubtedly, all these features negatively affect team performance and the entire organization, thus developing social competences should be among the main objectives of contemporary education systems and institutional instruction (Gedvilienė, 2012).

The role of social competences in the efficient functioning of multicultural teams

Progressing globalization has led to an increase in diversity within societies and organisations, and organisations worldwide are facing the challenge of developing new effective solutions to deal with omnipresent rapid change (Mockaitis, Zander, & De Cieri, 2018). These challenges include finding new ways of organizing work in multicultural teams and developing employees' social competences, as these exert a great impact on interactions and teamwork.

Cultural diversity in the workplace is constantly on the increase, and culturally diverse workforce means that employees from different cultures have different knowledge, different experiences, different thinking patterns, and different ways of analysing and solving problems (Martin, 2014). This diversity is particularly valuable in companies which operate on a global scale.

Furthermore, the strengths of multicultural teams include their ability to integrate specialised and dispersed capabilities, understand local needs, share knowledge and ideas, generate new solutions and team knowledge (Maznevski & Distefano, 2000), as well as draw from cultural diversity to create new solutions while respecting values, beliefs, attitudes, perspectives, and experiences in members of culturally diverse teams. However, in

order to meet the challenges of managing such teams and building positive interactions and cooperation in them in order to overcome cultural divides and barriers, it is essential to care for and develop high social competencies of team members.

On the other hand, the functioning of multicultural teams is not devoid of problems resulting from their inherent complexities, which include diversity, team leadership, processes, and outcomes (Caligiuri & Bonache, 2016; Halverson & Tirmizi, 2008; Jonsen, Maznevski, & Davison, 2012; Stahl, Mäkelä, Zander, & Maznevski, 2010; Stahl, Maznevski, Voigt, & Jonsen, 2010).

Managers of efficient multicultural teams employ the following four strategies to successfully deal with problems (Brett, Behfar, & Kern, 2006): adaptation (openly admitting the existence of cultural gaps and working around them), structural intervention (changing the team structure), managerial intervention (setting norms at the very beginning or turning for help to a higher-level manager), and exit (removing a troublesome team member when nothing else has worked).

The challenges faced by managers working with multicultural teams are not only those related to cultural differences but also those related to team members' social competences. These competences are particularly important in the smooth functioning of multicultural teams, as they significantly influence the performance of teams in such areas as creativity, innovation, quick problem solving, and flexibility (Trefry, 2001).

Low levels of employee social competences have a negative impact on the functioning of teams, relationships between team members, their cooperation and achievements. They also negatively affect more complex team cooperation, as the flexibility of team members is limited, and the joint achievement of goals requires their greater commitment (Trefny, 2001). That is why managers who take action promptly – after analysing and assessing the level of social competences of their team members – can successfully implement appropriate measures to develop social competences of their subordinates. These competences, especially in culturally diverse teams and when supported by committed managers, increase the speed with which teams work, ensure effective knowledge and experience sharing, and facilitate creative problem-solving, flexibility, and openness to challenges.

The development of employees' social competences is conducive to creating a new quality of team management which is based on satisfying and, most importantly, strong social relationships. Employees' high social competences are crucial for their harmonious cooperation in teams, particularly multicultural ones, which can undoubtedly build a competitive advantage for the entire organization.

Summing up, social competences understood as a set of skills are essential in strengthening social ties (Agryle, 2002). In the author's opinion, this is particularly important in organizations which employ culturally diverse teams, whose managers are responsible for the joint performance of all team members. The relationships and interactions between the employees of such teams, which are strongly correlated with their level of social competences, are essential in achieving organizational goals and functioning successfully as a team.

Methodology

The author conducted the study described in the article – two semi-structured interviews with open-ended questions – in September 2022. It was a qualitative study, its technique was an in-depth group interview, and the research tool was an in-depth group interview scenario developed specifically for the purpose of this study.

The author employed her social and professional networks (snowball sampling) for recruiting managers for the interviews. The criterion for the selection of the respondents was their work experience on a managerial position (minimum three years of managing a team with employees from at least three different cultures). Both surveys were conducted online, via the ZOOM application, and lasted 90 and 95 minutes, respectively.

Before each interview, managers were informed of the aim of the interview, the confidentiality of the study (anonymity), and the possibility of opting out of the interview at any moment. The first interview, with all the respondents' consent, was recorded, while the second one was not because two respondents did not agree to it. The information collected during both interviews was transcribed, coded, categorised, and, whenever possible, the author also prepared a quantitative analysis of the empirical material. Five managers took part in interview one and five in interview two, and they came from different countries: Poland, Spain, Italy, Czechia, and Portugal. The characteristics of these ten respondents who took part in the study are given in Tables 1 and 2.

Table 1. Characteristics of the respondents (in-depth group interview no. 1)

Respondents (managers)	nationality	Age	gender	work experience on a managerial position	the number of employees' nationalities in the team led by the manager	industry in which the manager's company operates
Manager 1	Polish	46	Female	11	4	food industry
Manager 2	Spanish	44	Male	8	5	hospitality industry
Manager 3	Italian	37	Male	4	4	tourism industry
Manager 4	Czech	51	Female	13	4	consulting industry
Manager 5	Portuguese	55	Male	15	5	aviation industry

Source: Author's own study based on the interviews with the managers (2022).

As can be seen from the table above (Table 1), the first in-depth group interview was conducted with three male and two female managers aged between 37 and 55, with managerial experience of 4–15 years, who manage culturally diverse teams with employees from four or five cultures in companies from five different industries: food, hospitality, tourism, consulting, and aviation.

Table 2. Characteristics of the respondents (in-depth group interview no. 2)

Respondents (managers)	nationality	Age	gender	work experience on a managerial position	the number of employees' nationalities in the team led by the manager	industry in which the manager's company operates
Manager 1	Polish	41	Male	6	3	automotive industry
Manager 2	Spanish	45	Male	10	4	tourism industry
Manager 3	Italian	49	Female	9	4	food industry
Manager 4	Czech	50	Female	12	4	financial industry
Manager 5	Portuguese	38	Male	4	5	hospitality industry

Source: Authors' own study based on the interviews with the managers (2022).

The respondents of the second in-depth group interview were three male and two female managers aged between 38 and 50, whose work experience as managers ranged between four and twelve years, and who worked on culturally diverse teams with employees from three to five different cultures. The participants of this interview also represented five different industries: automotive, tourism, food, finance and hospitality. Both interviews were conducted in English.

The managers' opinion on employees' social competences and challenges linked to their development

At the beginning of each group interview, the author informed the managers about different ways of defining the term "social competences" (including those described in this article) and asked them to develop their own definition of this term that would be accepted by all the respondents. In the first interview, the managers defined social competences as relational skills on the basis of which a person can build interpersonal relationships and manage these relationships appropriately. In the second interview, the managers agreed on defining social competences as social skills which determine a person's ability to function effectively in relations with others in a variety of situations.

During both interviews, the managers were asked to give their opinions regarding the importance of employees social competences in their teams (which were all culturally diverse teams). It is worth emphasising that all the respondents who took part in both interviews unanimously confirmed a great role played by employees' social competences, especially in the case of multicultural teams. They observed that these competences affect the ways in which teams operate, their efficiency, speed, flexibility, decision-making, reactions to difficult situations, problem solving, as well as introducing and managing change. Moreover, according to the managers, employees' social competences affect their daily work in such areas as: communication within the team, relations between team members, motivation to act, support for others in project work, search for the most creative solutions, sharing knowledge and experiences, relations and cooperation with other teams, and the image of the team in the organisation.

During the interviews, the managers were also asked to choose five (or fewer) social competences they considered the most important from the perspective of their experience in managing culturally diverse teams. They were given a list of competences compiled by the author including Agryle's classification presented in the theoretical part herein. The responses of

managers from the first and second in-depth group interviews are presented in Tables 3 and 4.

Table 3. Employees' social competences in managers' opinion (in-depth group interview no. 1)

Social competencies	Manager 1 (Poland)	Manager 2 (Spain)	Manager 3 (Italy)	Manager 4 (Czechia)	Manager 5 (Portugal)
rewarding					
assertiveness				x	
self-presentation	x			x	
verbal and non-verbal communication	x	x	x	x	x
Empathy		x	x		x
social intelligence	x	x	x	x	x
building positive interpersonal relations	x	x	x		x
solving interpersonal conflicts				x	
developing self-identity and group identity	X	x	x		x

Source: Authors' own study based on the interviews with the managers (2022).

Table 4. Employees' social competences in managers' opinion (in-depth group interview no. 2)

Social competencies	Manager 1 (Poland)	Manager 2 (Spain)	Manager 3 (Italy)	Manager 4 (Czechia)	Manager 5 (Portugal)
rewarding					
assertiveness				x	x
self-presentation					
verbal and non-verbal communication	x	x	x	x	x
Empathy	x				
social intelligence	x	x	x	x	x
building positive interpersonal relations	x	x	x	x	x
solving interpersonal conflicts		x	x	x	
developing self-identity and group identity	x	x	x		x

Source: Author's own study based on the interviews with the managers (2022).

In the first interview, the following social competences were chosen the most often: verbal and non-verbal communication (five responses), social intelligence (five responses), building positive interpersonal relations

(four responses), and developing self-identity and group identity (four responses). Assertiveness, self-presentation, and solving interpersonal conflicts were chosen only once each. None of the managers chose rewarding.

In the second interview, the managers' most frequent choices were as follows: verbal and non-verbal communication (five responses), social intelligence (five responses), building positive interpersonal relations (five responses), developing self-identity and group identity (four responses), and solving interpersonal conflicts (three responses). Assertiveness was chosen by two managers and empathy by one. Rewarding and self-presentation were not chosen at all.

The managers were also asked to list activities which, in their opinion, can be used in developing employee social competences. The responses from the first group included: dedicated trainings and various activities aimed at providing employees with necessary knowledge and shaping their desired attitudes (the Polish manager); improving social competences through participation in an interactive learning process, broadening knowledge and practicing the acquired knowledge in specific situations (the Spanish manager); interpersonal trainings aimed at modifying previous attitudes/behaviours and trainings in specific social competences (the Italian manager); workshops aimed at eliminating bad habits which might result in low social competences, and interpersonal trainings (the Czech manager); individual coaching sessions in the area of developing different social competences (the Portuguese manager).

During the second interview, the respondents listed the following activities: individual and group coaching sessions aimed at developing social competences (the Polish manager); workshops (providing knowledge of different competences) and individual coaching sessions (practicing these competences in different situations) (the Spanish manager); individual trainings and individual coaching sessions aimed at developing social competences (the Italian manager); analysing and assessing social competences (e.g. through tests) and then adjusting specific training activities to competence levels (the Czech manager); individual and group trainings which develop employees' social competences (the Portuguese manager).

Discussion

Many authors argue that improving employee competencies is beneficial to organizations in the financial terms of profit or productivity (Asree, Zain, & Razalli, 2010; Brooks & Nafukho, 2006; Levenson, 2005; Rose, Kumar, & Abdullah, 2006). In the area of non-financial benefits, educating employees and developing their competencies increases their engagement and

career development (Adanu, 2007; Inkson, 2008; Junaidah, 2008; Levenson, 2005; Lockhart, 2013), while developing competences linked with behavioural attributes affects employees and thus organization performance (Lee & Salleh, 2009). That is why the role and relevance of employees' social competencies is increasingly recognized in contemporary management, especially in case of culturally diverse teams. When employees' social competences are skilfully drawn on and effectively developed, they contribute to building the company's competitive advantage through unique relationships inside and outside.

The interviews revealed that the respondents accurately define the term "social competences" and are able to describe the role and significance of these competences in the work of multicultural teams. In their opinion, the key social competences are verbal and non-verbal communication, social intelligence, and building positive interpersonal relations, while the development of employees' social competences should be achieved through various solutions such as individual trainings, workshops, and coaching sessions.

The development of employees' social competences is particularly significant in culturally diverse work environments. Managers who work in these environments should analyse the competences of their subordinates and ensure the development of their potential, as the efficiency and effectiveness of multicultural teams depend on these competences, both in terms of the relations within a team and with other teams.

Limitations and Recommendations for Future Research

The study was conducted on a small research sample because, as was mentioned above, it was of a preliminary nature. A larger sample, also in qualitative terms, will provide an opportunity for a more in-depth analysis of the research problem (e.g., by investigating the knowledge and experiences of other nationality managers).

It is also worth considering conducting larger quantitative studies, both among managers and employees from different cultures, as comparing their opinions on their employees' social competences and their development may lead to interesting conclusions.

Conclusion

The interviews conducted and the analysis of the literature allow drawing the following conclusions regarding the significance of employees social competences and their development.

- Employees' social competences have a huge impact on the functioning of individual employees and teams. In order to improve the functioning of teams (internal and external relations within them), especially those with culturally diverse members, it is necessary to improve employees' knowledge of their social competences and to develop these competences through a number of trainings, workshops, and coaching sessions.
- Employees' social competences affect individual and team performance. They influence productivity, performance, and goal achievement.
- Through their social competences, employees exert a significant impact on cooperation and interpersonal relations within teams and on their own and the team's image.

Summing up, the development of employees social competences, especially in multicultural work environments, is a must. The level of these competences affects the quality of interpersonal relations, openness to initiate and maintain contacts with representatives of other cultures, joint work on task performance and goal setting, effective communication, conflict resolution (including cultural conflicts), and identification with the team and the organisation. Managers and HR professionals should ensure the proper development of the employees' social competences, as the success of an organisation greatly depends on its –(especially socially) competent employees.

BIBLIOGRAPHY

- Adanu, T.S.A. (2007). Continuing professional development (CPD) in state-owned university libraries in Ghana. *Library Management*, 28(6/7), 292–305, <https://doi.org/10.1108/01435120710774440>.
- Agryle, M. (2002). *Psychologia stosunków międzyludzkich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arghode, V. (2013). Emotional and social intelligence competence: Implications for instruction. *International Journal of Pedagogies & Learning*, 8(2), 66–77.
- Asree, S., Zain, M., & Razalli, M.R. (2010). Influence of leadership competency and organizational culture on responsiveness and performance of firms. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 22(4), 500–516, <https://doi.org/10.1108/09596111011042712>.
- Brett, J., Behfar, K., & Kern, M.C. (2006). Managing multicultural teams. *Harvard Business Review*, Vol. 84(11), 84–91.
- Borkowski J. (2003). *Podstawy psychologii społecznej*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

- Brooks, K. & Nafukho, F.M. (2006). Human resource development, social capital, emotional intelligence: Any link to productivity? *Journal of European Industrial Training*, 30(2), 117–128, <https://doi.org/10.1108/03090590610651258>.
- Buchs, C. & Butera, F. (2015). Cooperative learning and social skills development. In: R. Gillies (ed.), *Collaborative Learning: Developments in Research and Practice*. New York, NY: Nova Science, 201–217.
- Caligiuri, P. & Bonache, J. (2016). Evolving and enduring challenges in global mobility. *Journal of World Business*, 51, 127–141.
- Dirks, M.A., Treat, T.A., & Weersing, V.R. (2007). Integrating theoretical, measurement, and intervention models of youth social competences. *Clinical Psychology Review*, 27, 327–347.
- European Parliament (2006). *Recommendation 2006/962/EC of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 on key competences for lifelong learning [Official Journal L 394 of 30.12.2006]*. Available at: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv%3Ac11090>.
- Gedviliene, G. (2012). *Social competences of Teachers and Students: The Case Study of Belgium and Lithuania*. Kaunas: Vytautas Magnus University.
- Gresham, F.M. (1995). Best practices in social skills training. In: A. Thomas & J.G. Grimes (eds.), *Best Practices in School Psychology*. Washington, DC: National Association of School Psychologists, 1021–1030.
- Halverson, C.B. & Tirmizi, S.A. (eds.). (2008). *Effective multicultural teams: theory and practice*. Springer Science & Business Media.
- Hoffman, T. (1999). The meanings of competency. *Journal of European Industrial Training*, 23(6), 275–285.
- Inkson, K. (2008). Are humans resources? *Career Development International*, 13(3), 270–279, <https://doi.org/10.1108/13620430810870511>.
- Jakubowska U. (1996). Wokół pojęcia „kompetencja społeczna” – ujęcie komunikacyjne. *Przegląd Psychologiczny*, 39, 29–40.
- Jennings, P.A. & Greenberg, M.T. (2009). The prosocial classroom: Teacher social and emotional competence in relation to student and classroom outcomes. *Review of Educational Research*, 79(1), 491–525.
- Jonsen, K., Maznevski, M.L., & Davison, S.C. (2012). Global virtual team dynamics and effectiveness. In: *Handbook of research in international HR management*, 363–392.
- Junaidah, H. (2008). Competencies acquisition through self-directed learning among Malaysian managers. *Journal of Workplace Learning*, 20(4), 259–271, <https://doi.org/10.1108/13665620810871114>.
- Jurek, P. (2012). Metody pomiaru kompetencji zawodowych. *Zeszyt Informacyjno-Metodyczny Doradcy Zawodowego*, Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej, nr 54, 1–282.
- Knap-Stefaniuk, A. & Sowa-Behtane, E. (2020). Social competences of employees working in intercultural teams. In: K.S. Soliman (ed.),

- Education excellence and innovation management: a 2025 Vision to sustain economic development during global challenges.* International Business Information Management Association (IBIMA), 3967–3977.
- Kostelnik, M.J., Whiren, A.P., Soderman, A.K., Stein, L.C., & Gregory, K. (2002). *Guiding children's social development: Theory to practice* (4th ed.). New York: Delmar. In:
- Han H.S., Kemple K.M., Components of Social competences and Strategies of Support: Considering What to Teach and How, *Early Childhood Education Journal*, Vol. 34(3), December 2006, 241–246.
- Lang, N.C. (2010). *Group work practice to advance social competences: A specialized methodology for social work*. New York: Columbia University Press.
- Lee, K.L. & Salleh, A.L. (2009). Moderating Effects of Subordinates Competency Level on Leadership and Organization Citizenship Behavior. *International Journal of Business and Management*, 4(7), 139–145.
- Levenson, A. (2005). Do competencies drive organizational performance? Can they? Evidence and implications for professional and HR competencies. *Effective Organizations*, 6(March), 1–28.
- Lockhart, J.C. (2013). Executive Education: Can it Be Too Good? *Journal of Executive Education*, 12(1(5)), 1–12.
- Lonnblad, J. & Vartiainen, M. (2012). *Future Competences – Competences for New Ways of Working*. Publication series B:12 University of Turku, Brahea Centre for Training and Development.
- Lee, K.L. & Salleh, A.L. (2009). Moderating Effects of Subordinates' Competency Level on Leadership and Organization Citizenship Behavior. *International Journal of Business and Management*, 4(7), 139–145.
- Martin G.C. (2014). The Effects of Cultural Diversity in The Workplace. *Journal of Diversity Management*, Vol. 9, no. 2, 89–92.
- Matczak, A. (2001). Temperament a kompetencje społeczne. In: W. Ciarkowska & A. Matczak (eds.), *Różnice indywidualne: wybrane badania inspirowane Regulacyjną Teorią Temperamentu Profesora Jana Strelaua*. Warszawa: Interdyscyplinarne Centrum Genetyki Zachowania UW.
- Matczak, A. & Martowska, K. (2013). *Profil kompetencji społecznych. Podręcznik*. Warszawa: PTP.
- Maznevski, M.L. & Distefano, J.J. (2000). Global leaders are team players: Developing global leaders through membership on global teams. *Human Resource Management*, 39(2–3), 195–208.
- Mazurek-Kucharska, B. (2008). Kompetencje społeczne we współczesnej psychologii i teorii zarządzania. Przegląd wybranych podejść i problemów. In: S. Konarski (ed.), *Kompetencje społeczno-psychologiczne ekonomistów i menedżerów. Teoria, badania, edukacja*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.
- Mazurek-Kucharska, B. (2011). Social Competences of Employees. Feeling of Injustice of Professional Competence Assessment in Opinions of

- Company Workers. *Edukacja Ekonomistów i Menedżerów*, 22(4), 93–109, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0009.5541>.
- Mockaitis A.I., Zander L., & De Cieri H. (2018), The benefits of global teams for international organizations: HR implications. *The International Journal of Human Resource Management*, Vol. 29(14), 2137–2158.
- Palan, R. (2005). Competency Development for Superior Performance. In: Abdul Ghani PG Hj Metusin & O.K. Beng (eds.), *HRD for Developing States and Companies*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 56–57.
- Parry, S.B. (1998). Just What is Competency? (And Why Should You Care?). *Training*, 35(6), 58–64.
- Reitz, S. (2012). *Improving social competences via E-learning?: The example of human rights education*. Frankfurt: Lang, Peter, GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Rose, R.C., Kumar, N., & Abdullah, S.A. (2006). Leadership and Competency on Organizational Performance. *SCMS Journal of Indian Management*, 3(4), 47–55.
- Savickas, M. (2005). The theory and practice of career construction. In: S.D. Brown & R.W. Lent (eds.), *Career Development and Counselling: Putting Theory and Research to Work*. Hoboken, N.J: John Wiley and Sons, 42–70.
- Sęk, H. (2004). *Spoleczna psychologia kliniczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stahl, G.K., Mäkelä, K., Zander, L., & Maznevski, M.L. (2010). A look at the bright side of multicultural team diversity. *Scandinavian Journal of Management*, 26(4), 439–447.
- Stahl, G.K., Maznevski, M.L., Voigt, A., & Jonsen, K. (2010). Unraveling the effects of cultural diversity in teams: A meta-analysis of research on multicultural work groups. *Journal of International Business Studies*, 41(4), 690–709.
- Stump, K.N., Ratliff, J.M., Wu, Y.P., & Hawley, P.H. (2009). Theories of social competences from the Top-Down to the Bottom-up: A case for considering foundational human needs. In: J. L. Matson (ed.), *Social behavior and skills in children*. New York: Springer.
- Taborsky, B. & Oliveira, R.F. (2012). Social competences: an evolutionary approach. *Trends in Ecology & Evolution*, 27, 679–688, <https://doi.org/10.1016/j.tree.2012.09.003>.
- Tomorowicz A. (2011). The structure of social skills in interactive embrace. *Via Medica*, t. 8, nr 3, 91–96.
- Trefry, M. (2001). *Multicultural teams: Insight from experiences in Luxembourg*. Proceedings of the European International Business Association Annual Conference, Paris, France, December, 13–15.

- Witt, G.R. & Ferris, L.A. (2003). Social skill as moderator of the conscientiousness performance relationship: Convergent results across four studies. *Journal of Applied Psychology*, 88, 809–820.
- Woodruffe, C. (1992). What is meant by a competency? In: R. Boam & P. Sparrow (eds.), *Designing and Achieving Competency: A Competency-Based Approach to Developing People and Organizations*. Berkshire, England: McGraw-Hill, 16–30.

Agnieszka Knap-Stefaniuk – PhD in Economics obtained at the SGH/Warsaw School of Economics (The Socio-Economic Collegium), BA and MBA titles from Thames Valley University, and a graduate of the School of Trainers at Wsztechnica UJ. She was a member of the PKA (State Accreditation Committee) team for Economic Sciences and Head of the Department at the Institute of Human Resource Management at the Polish Open University, lecturer at BA, MSc, and MBA studies, and a member of the Rector's Committee and the Scientific Council. Between 2007 and 2015, she was Dean of the Krakow Faculty of Wyższa Szkoła Zarządzania (Polish Open University); from 2015 to 2017 she was Dean of the Krakow Faculty of Vistula University. She was a lecturer of the BA and MA studies in AFiB Vistula (Assistant Professor at the Institute of Management). Since 2018, she has held a position of the Vice Director of the Institute of Political and Administrative Sciences for Didactic Affairs at the Faculty of Education at Jesuit University Ignatianum in Krakow. She works as a trainer, consultant, and facilitator for businesses such as Lexmark, Galeco, Biprocemwap, and Capgemini. She has written numerous papers on Human Resource Management. She specializes in issues related to strategic and international HRM, leadership, motivation, and contemporary challenges in HRM, such as corporate culture, competency management, and talent management. She is particularly interested in intercultural management, identification and development of key competencies for the management systems and leadership, and in broadly understood multiculturalism. She conducts lectures and workshops at universities in Spain, Portugal, Italy, and Czechia. She is a member of the Polish Economic Society, the Scientific Society for Contemporary Management, and the Polish Association of Cultural Studies.

Hanna Wadas

<http://orcid.org/0000-0002-3399-6233>

Akademia Ignatianum w Krakowie

hannapl97@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.4001.13

Okrutna pobożność. Kilka uwag o przedstawieniach Ifigenii w sztuce starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest omówienie wybranych przedstawień ikonograficznych ofiary Ifigenii występujących w sztuce starożytnej Grecji i Rzymu w kontekście literackim i kulturowym. Całość tekstu została podzielona na dwie części oraz dopełniona materiałem ilustracyjnym. Pierwsza część analizuje pięć wyobrażeń plastycznych poświęconych ofierze Ifigenii w tradycji greckiej. Są to na ogół sceny zachowane na wazach z V/IV w. p.n.e. Druga część ukazuje recepcję i transformację tych przedstawień w sztuce rzymskiej na trzech wybranych przykładach datowanych na I w. p.n.e. – I w. n.e. Jednym z zamysłów autorki było ukazanie literackich inspiracji omawianych przedstawień. Mit o Ifigenii stanowił bowiem źródło inspiracji dla wielkich dramatów greckich Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa oraz wpływał pośrednio przez tragiczków na artystów pracujących w glinie, marmurze i kamieniu. Przedstawienia plastyczne nawiązujące do mitologii greckiej były szeroko rozpowszechnione w sztuce rzymskiej: rzeźbie, reliefie, mozaice, malarstwie. Wynikało to z fascynacji literaturą, *paideia* i retoryką Hellady. Tradycja grecka miała również wpływ na rzymskie postrzeganie zaświatów, stąd znajdowała też odbicie w sztuce funeralnej. Czyny greckich herosów podkreślały cnoty rzymskich obywateli, takie jak *pietas*, *virtus* i *concordia*.

SŁOWA KLUCZE: Ifigenia w sztuce, mit o Ifigenii, ofiara Ifigenii, dramaty Eurypidesa, krwawa ofiara

ABSTRACT

A Cruel Piety. A Few Remarks on the Iconography of Iphigenia in the Ancient Greek and Roman Art

The purpose of this article is to discuss selected iconographic representations of the sacrifice of Iphigenia in ancient Greek and Roman art placed in a literary and cultural context. The entire text is divided into two parts and supplemented with iconography. The first part analyzes five artistic representations dedicated to the sacrifice of Iphigenia in the Greek tradition. These are

Sugerowane cytowanie: Wadas, H. (2023). Okrutna pobożność. Kilka uwag o przedstawieniach Ifigenii w sztuce starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 177–192. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.13.

Nadesłano: 22.09.2022

Zaakceptowano: 28.02.2023

generally scenes preserved on vases dated from the 5th– 4th centuries BC. The second part shows the reception and transformation of these depictions in Roman art using three selected examples dating from the 1st century BC to 1st century AD. One of the author's intentions was to show the literary inspiration behind the discussed iconography. The myth of Iphigenia served as a source of inspiration for the great Greek dramas of Aeschylus, Sophocles, Euripides, and indirectly, through them it influenced the artists working in clay, marble and stone. The iconographic representations referring to Greek mythology were widespread in Roman art: sculpture, relief, mosaics and painting. This was due to fascination with the literature, paideia and rhetoric of the Hellad. The Greek tradition also influenced Roman perceptions of the hereafter, hence it was also reflected in funereal art. The deeds of Greek heroes highlighted the virtues of Roman citizens, such as *pietas*, *virtus* and *concordia*.

KEYWORDS: Iphigenia in Art, Myth of Iphigenia, Iphigenia's Sacrifice, Euripides' dramas, Blood Sacrifice

Mit o Ifigenii¹ jest fascynującym zagadnieniem badawczym nie tylko ze względu na swą wielowątkowość i wieloperspektywiczność, ale również jako potwierdzenie przenikliwego stwierdzenia Cypriana Kamila Norwida, że nie tarcza i miecz bronią języka, lecz arcydzieła. Autorzy starożytni wydobywali z niego różne, niekiedy sprzeczne z sobą aspekty, lecz nie ulega wątpliwości, że głównym źródłem inspiracji, zarówno dla pisarzy greckich, jak i rzymskich, były dwa arcydzieła literackie: *Ifigenia w Aulidzie* i *Ifigenia w Taurydzie* Eurypidesa. Należy jednak pamiętać, że literatura antyczna jest powiązana ze sztukami plastycznymi, o czym świadczą częste odniesienia starożytnych do dzieł architektury (Pauzaniusz), malarstwa (Cyceron) czy rzeźby (Kwintyliusz). Obecność Ifigenii w pracach artystycznych wynika stąd, iż czerpały one pełnymi garściami z opowieści mitologicznych. Niniejszy artykuł skupia się na omówieniu wybranych wyobrażeń ikonograficznych córki Agamemnona w sztuce starożytnej Grecji i Rzymu².

1 Ifigenię (gr. Ἰφῑγένεια) często utożsamiano z Artemidą jako boginią porodu. Stąd etymologia imienia to ἰς (siła), ἰφι + γίνομαι (ta, która urodziła się silna lub bogini, która daje siłę kobietom w czasie rozwiązania). Patrz: Σταυροπούλου, 2016.

2 Głównym źródłem artykułu jest korpus ikonograficzny zebrany w *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Ikonografia poświęcona Ifigenii znajduje się w tomach V.1 oraz V.2. Katalog cyfrowy LIMC zawiera obecnie około 107 dzieł sztuki z motywem córki Agamemnona, wśród których dominują wazy, sarkofagi oraz malowidła ściennie. Najwięcej odniesień związanych jest z ofiarą w Aulidzie oraz z rozpoznaniem się rodzeństwa w Taurydzie. Patrz: <https://weblimc.org/page/home/Iphigenia> (dostęp: 25.08.2022).

Ifigenia w sztuce greckiej

W *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* zostały zebrane 33 dzieła sztuki greckiej nawiązujące w większości do Eurypidesowej wersji mitu. Katalog został podzielony na trzy części. Pierwsza z nich skupia się na przedstawieniach córki Agamemnona w Aulidzie. Na omawianych malowidłach wazowych, kamiennych reliefach, terakotowych misach, marmurowych rzeźbach przeważa scena prowadzenia Ifigenii na ołtarz ofiarny przez wojownika. W rytuale uczestniczą również inne postacie, m.in. mężczyzna z obnażonym mieczem sprawujący funkcję kapłana (interpretacje wskazują na Kalchasa bądź Agamemnona) i Artemida z ofiarą zastępczą – łąnią. Druga część korpusu skupia się na losach Ifigenii w Taurydzie. Pojawiają się tutaj dzieła (głównie kraterzy i amfory), których ikonografia przedstawia Orestesa i Pyladesa w niewoli przed obliczem kapłanki, przekazanie listu, ucieczkę z posągiem bogini łowów z Kraju Taurów. Ostatnia, najkrótsza część poświęcona jest wyobrażeniu Ifigenii w grupie kobiecych postaci mitologicznych, wśród których można zidentyfikować m.in. Danae, Helenę, Klitajmestrę i Kasandrę (*LIMC*, 1990).

W świetle współczesnych badań nie można oddzielić przedstawień figuralnych na wazach greckich w okresie klasycznym od widowisk scenicznych. Jak podaje Oliver Taplin (2007), już we wczesnym apulijskim malarstwie wazowym wykazywano zainteresowanie teatrem greckim i jego symboliką. Artyści umieszczali na naczyniach m.in. postać Dionizosa lub aktora z maską w dłoni (zazwyczaj tę wykorzystywaną do odgrywania kobiecej roli)³. Malarze byli zarazem widzami sztuk teatralnych i z inscenizacji czerpali inspirację do swych dzieł. Nie można jednak przenosić tej zależności na czasy wcześniejsze i późniejsze (Hart, 2020). Na przełomie V/IV w. w samej Wielkiej Grecji (*Μεγάλη Ελλάδα*) powstały dziesiątki tysięcy waz, z których większość została wykonana z dobrej jakości i bogato zdobionej ceramiki. Do naszych czasów przetrwało około 20 tysięcy naczyń, z tych 541 jest zdobionych scenami zaczerpniętymi z tragedii greckich a większość z nich nawiązuje do dramatów Eurypidesa, który wciąż tworzył w czasach powstawania najstarszych okazów (Hart, 2020).

3 Uczony wymienia m.in. apulijski krater dzwonowy atrybuowany Malarzowi Tarporley, przedstawiający Dionizosa z maską (c. 400 r. p.n.e.), oraz tego samego rodzaju naczynie przypisywane Malarzowi York ukazujące aktora z dwiema maskami (c. 370 r. p.n.e.).

Ifigenia prowadzona na ofiarę przez dwóch wojowników, lekty attycki, c. 480–470 r. p.n.e.

Zachowane tylko fragmentarycznie naczynie pochodzi z warsztatu Dourisa – greckiego artysty czynnego w Atenach na przełomie VI/V w. Przypisuje mu się autorstwo około 30 sygnowanych i ponad 200 atrybuowanych dzieł sztuki, wykonanych w technice czerwono-figurowej. Jego dekoracje nawiązują tematycznie do motywów mitologicznych (np. wojna trojańska) lub scen z życia codziennego⁴.

Na omawianym białym lekycie artysta przedstawił Ifigenię prowadzoną na ofiarę przez dwóch trzymających miecze wojowników. Królowa ma spuszczone głowę, prawą ręką ujmuje chiton, a lewą, na podobieństwo panny młodej, podnosi rąbek welonu⁵. Naczynie jest najstarszym potwierdzonym przedstawieniem Ifigenii w sztuce greckiej, o czym dodatkowo świadczy inskrypcja z imieniem córki Agamemnona oraz prowadzącego ją na śmierć wojownika Teukrosa – jednego z uczestników wojny trojańskiej. Nad ołtarzem zachowały się również litery *AP*, które prawdopodobnie nawiązują do Artemidy (*LIMC*, 1990). Lekyt wprowadza główne atrybuty związane z ikonografią poświęconą Ifigenii: ołtarz, procesję i miecz, które zazwyczaj występują podczas składania ofiar ze zwierząt (Mangieri, 2018).

Malarze wazowi nie ukazują śmierci Ifigenii, lecz scenę ją poprzedzającą (prowadzenie na ofiarę) oraz substytucyjną (podmiana na łań). Warto podkreślić, że elementy pejzażu rzadko występują w dekoracjach waz greckich, chociaż Douris umieszcza na lekycie palmę. Nie jest to zapewne wyobrażenie przypadkowe, ponieważ według mitologii greckiej pod tym właśnie drzewem Leto wydała na świat Artemidę i Apolla⁶. Należy nadmienić, iż artysta stworzył wazę przed powstaniem *Orestei* Ajschylosa (c. 458 r. p.n.e.) oraz tytułowych dramatów Eurypidesa, dlatego prawdopodobnie czerpał on wiedzę o Ifigenii z przekazu ustnego (Mangieri, 2018).

4 O twórczości Dourisa patrz: Buitron-Oliver, 1995.

5 Ifigenia unosząca rąbek welonu jest różnie interpretowana przez badaczy. M.L. Cunningham (1984) widzi w tym przedstawieniu nawiązanie do Ajschylosowego *Agamemnona* (v. 231–247). W przywołanym fragmencie król rozkazuje, przed złożeniem córki w ofierze, nałożyć jej na usta „wędzidło” (χαλινός) w obawie przed klątwą, którą mogłaby rzucić na swój ród. Według uczonej scena ma charakter ponurej parodii ceremonii zaślubin. Ifigenia odsłania welon, ale nie jest to bynajmniej radosny gest panny młodej, gdyż czyni to, aby umożliwić nałożenie „wędzidla” i oddać swoje życie w ofierze.

6 Drzewo palmowe, rzadko występujące w Grecji, było uważane za szczególne i wyjątkowe. Homerowy Odyseusz porównuje piękno Nauzyki do palmy (*Od.* VI, v. 162–169). Patrz też: *Three Homeric Hymns to Apollo, Hermes and Aphrodite. Hymns 3, 4 and 5*, 2010.

Mdlejąca Ifigenia prowadzona na ofiarę, attycka ojnochoe c. 430–420 r. p.n.e.

Nieznanym twórcą attyckiej czerwono-figurowej ojnochoe został określony mianem „Malarza Szuwałowa” przez Johna Beazleya, angielskiego historyka sztuki, od nazwiska znanego rosyjskiego kolekcjonera z końca XVIII w. Okres twórczości artysty przypada na lata 440–410 p.n.e.⁷

Należy pamiętać, że pierwsze wersje mitu o córce Agamemnona nie pochodzą z tragedii Eurypidesa i Sofoklesa. Najwcześniejsze znane nam podania o ofierze Ifigenii pojawiają się w *Cypriach* (c. VII w. p.n.e.) oraz w Hezjodowym *Katalogu niewiast* lub *Ehoiai* (VIII/VII w.). W IX księdze *Iliady* (v. 140–146) Agamemnon proponuje Achillesowi małżeństwo z jedną z jego córek – Chryzotemidą, Laodiką lub Ifigenią, która występuje pod zniekształconym imieniem Ifianissy. Możliwe, że Homer odrzuca wydarzenia w Aulidzie, gdyż tak wielkiemu wodzowi jak Agamemnon nie przystoi dopuszczenie się tak okrutnego czynu, jakim jest złożenie własnej córki na ołtarzu ofiarnym (Gantz, 1993).

Naczynie ukazuje najwcześniejsze wyobrażenie zestawiające naprzeciw siebie ofiarę właściwą i zastępczą. Przedstawienie córki Agamemnona, która traci przytomność prawdopodobnie ze strachu przed czekającym ją przeznaczeniem, wyzbyte jest wszelkiej heroizacji i podkreśla słabość oraz lęk człowieka przed śmiercią (Mangieri, 2018). Jeden z wojowników podtrzymuje omdlałą Ifigenię, prowadząc ją ku ołtarzowi, na którym położone są drwa. Czeką przy nim drugi, brodaty mężczyzna trzymający w lewej ręce miecz, a prawą wskazujący złowieszczą na ołtarz, na którym dokona zapewne krwawego rytuału⁸. Znajdująca się za nim Artemida, którą możemy poznać po łuku, trzyma w ramionach lanie, czym sugeruje zamiar podmiany ofiary (*LIMC*, 1990).

Ifigenia w Taurydzie, attycki krater, c. 375 r. p.n.e.

Od początku IV w. p.n.e. w malarstwie wazowym południowej Italii pojawiają się postacie ubrane w bardzo bogate szaty, które bezpośrednio nawiązują do inscenizacji teatralnych. Obecnie znanych jest osiem

7 O twórczości Malarza Szuwałowa patrz: Lezzi-Hafter, 1976.

8 W malarstwie wazowym ołtarz ofiarny nie jest pokryty krwią, lecz tylko nią poplamiony, o czym świadczą plamy umieszczane zazwyczaj na jego frontalnej stronie. Ślady krwi zatem należy interpretować jako następstwo rytualnego pokropienia ołtarza, a nie wytrysku z rany złożonej ofiary. Patrz: Ekroth, 2005.

przedstawień odnoszących się do mitu Ifigenii w kraju Taurów, ukazujących królową w momencie wręczania listu Pyladesowi (Taplin, 1997).

Attycki krater, ekspozycja Muzeum Archeologicznego w Ferrarze, zalicza się do tej grupy. Wazę cechuje rozbudowana dekoracja ikonograficzna. W jej centralnej części namalowana jest świątynia Artemidy z jej posągiem wewnątrz. Po bokach przybytku stoją Ifigenia i przypisana jej służka. U stóp córki Agamemnona siedzą dwaj nadzy przyjaciele – Pylades i Orestes. Po prawej stronie Atrydy zasiada na tronie miejscowy tyran – Thoas. Co prawda, wyobrażenia te nie odnoszą się tylko do wybranej sceny ze sztuki Eurypidesa, ale są kompilacją kilku. Pisemna wiadomość, którą trzyma w dłoni Ifigenia, jest wskazówką podpowiadającą odbiorcy, że artysta inspirował się dramatem najmłodszego z trzech wielkich tragiczków. Jako że list adresowany do Orestesa był nowatorskim wkładem Eurypidesa, nasuwa się pytanie, w jakim stopniu jego *Ifigenia w Taurydzie* miała wpływ na rozwój malarstwa figurowego tamtych czasów (Taplin, 1997).

Łania ofiarowana zamiast Ifigenii, apulijski krater wolutowy, c. 370–355 r. p.n.e.

Krater wolutowy jest prawdopodobnie autorstwa apulijskiego artysty Iliupersisa, tworzącego w I poł. IV w. p.n.e.⁹ Naczynie tematycznie nawiązuje do kulminacyjnej sceny dramatu *Ifigenii w Aulidzie* Eurypidesa, który został wystawiony w Atenach w 405 r. p.n.e. już po śmierci tragika (Hart, 2020). O ile na omówionej powyżej wazie Szuwałowa artysta jedynie sugeruje możliwość podmiany ofiary, o tyle Iliupersis decyduje się na ukazanie samego momentu zamiany Ifigenii na łanię. Artysta czyni to w bardzo nowatorski sposób, ponieważ nakłada postać zwierzęcia na postać córki Agamemnona. Scena sprawia wrażenie podwójnej metamorfozy: Ifigenia staje się łanią, a łania Ifigenią. Nóż sprawującego rytuał skierowany jest na zwierzę, które stoi na tylnych nogach, co w zamyśle malarza ma wypuklić antropomorfizację substytutu. Artemida umieszczona jest w górnej części wazy, za królową i naprzeciwko swojego brata – Apollona. W dłoniach trzyma łuk i strzały. Zarówno bogini łowów, jak i Ifigenia mają podobny układ ciała, co wskazuje na duchowe połączenie między nieśmiertelną a jej przyszlą kapłanką. Brodatego mężczyznę za ołtarzem, który podnosi nóż, można utożsamić z Kalchaszem albo Agamemnonem, chociaż berło w jego ręce wskazywałoby raczej na króla. Ceremonii ofiarnej towarzyszą stałe atrybuty: procesja, ołtarz, nóż. Namalowane w centralnej, górnej części naczynia czaszki wołów (bukrania) nawiązują do ofiar składanych ze

9 O Iliupersisie patrz: *Der Neue Pauly: Ezyklopädie der Antike*, 1998.

zwierząt i podkreślają, że mamy do czynienia ze świętą przestrzenią. Artemida w kluczowym momencie dramatu nawiązuje do zabiegu stosowanego przez tragiczków, który określa się jako *deus ex machina* (Mangieri, 2018).

Spotkanie Ifigenii z Orestesem, apulijski krater wolutowy, c. 360 r. p.n.e.

Ernst Gombrich (2020, s. 94) słusznie zauważa, że Grecy w przedstawieniu ciała ludzkiego bardzo cenili swobodę wyrażaną poprzez pozę lub ruch, które miały odzwierciedlać wewnętrzne stany bohaterów:

dowiadujemy się od jednego z uczniów, że do tego właśnie zachęcał artystów wielki filozof Sokrates, sam z wykształcenia rzeźbiarz. Powinni przedstawiać „działania duszy” przez dokładne obserwowanie sposobu, w jaki „uczucia wpływają na poruszające się ciało”.

Analizując dzieło sztuki, widz nie potrzebuje dobrej znajomości tekstu, gdyż odczytuje z komunikacji pozawerbalnej „wypowiadane” uczucia (Gombrich, 2020). Z podobnym zabiegiem mamy do czynienia na kolejnej wazie Iliupersisa. Przedstawiona na niej scena nawiązuje do *Ifigenii w Taurydzie*, która daruje nieznanemu przybyszowi życie w zamian za dostarczenie jej listu do rodziny w Argos. Białe inskrypcje identyfikują głównych bohaterów dramatu. W centralnej części na ołtarzu ofiarnym siedzi z pochyloną głową i złożonymi na lasce rękami Orestes; po jego prawej stronie stoi Ifigenia, a z gestu jej dłoni można wyczytać, że przemawia do siedzącego; po lewej stronie Atrydy stoi natomiast Pylades. Cała scena sprawia wrażenie cichej rozmowy, gdyż tylko córka Agamemnona jest przedstawiona w sposób zdynamizowany. Towarzysząca jej służka stoi za kapłanką obciążona naczyniami potrzebnymi do przeprowadzenia rytuału ofiarniczego. W górnej części wazy artysta namalował Artemidę i Apolla, którzy siedzą przy portyku świątynnym. Również bogowie wydają się pogrążeni w milczącej konwersacji (Hart, 2020). Można zaryzykować tezę, że wszystkie postacie, z wyjątkiem asystentki, uczestniczą w czymś, co sztuka chrześcijańska określała mianem *sacra conversazione*.

Ifigenia w sztuce rzymskiej

W *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* zostały zebrane i omówione 54 dzieła sztuki rzymskiej (mozaiki, reliefy, rzeźby, sarkofagi), które podobnie do greckich, w dużej mierze stanowią nawiązanie do

Eurypidesowej *Ifigenii*. W katalogu przeważają przedstawienia związane z wydarzeniami w Aulidzie oraz w Taurydzie. Do tych pierwszych należy procesja ofiarna, rytualne obcięcie włosów królowny przez Kalchasa, obecność Artemidy z łańcuchem. Natomiast do drugiej kategorii zaliczyć można pierwsze spotkanie rodzeństwa, prośbę Ifigenii do króla Thoasa o przyzwolenie na oczyszczenie posągu bogini łowów w morzu, ucieczkę z Kraju Taurów. Leksykon wymienia również inne wyobrażenia córki Agamemnona. Wśród nich można wyróżnić relief na srebrnym kantharosie (ok. I w. p.n.e.) ukazujący Ifigenię, Orestesa oraz Pyladesa, którzy szukają schronienia w świątyni Apollona Smintheusa¹⁰.

Przedstawienia plastyczne nawiązujące do mitologii greckiej były szeroko rozpowszechnione w sztuce rzymskiej: rzeźbie, reliefie, mozaice, malarstwie. Wynikało to z fascynacji literaturą, *paideią* i retoryką Hellady. Tradycja grecka miała również wpływ na rzymskie postrzeganie zaświatów, stąd znajdowała też odbicie w sztuce funeralnej. Czyny greckich herośw podkreślały i uwypuklały cnoty rzymskich obywateli, takie jak *pietas*, *virtus* i *concordia* (Newby, 2016). W rzymskiej tradycji artystycznej Ifigenia jest przedstawiana albo jako dobrowolna, albo jako zniewolona ofiara, a jej poświęcenie jest albo doprowadzone do końca, albo przerwane. Jej los jest pełen zaskakujących zwrotów, o czym świadczą przyjmowane przez nią pozy: uniesione ręce ku niebu, ugięte kolana, szeroko otwarte oczy. Mowa ciała wskazuje, że Ifigenia jest prowadzona na śmierć wbrew woli i nic nie wskazuje, że uniknie tego tragicznego przeznaczenia (Mangieri, 2018).

Kalchas obcinający włosy Ifigenii, Ołtarz Kleomenesa, II poł. I w. p.n.e.

Ołtarz Kleomenesa to marmurowy relief z II poł. I w. p.n.e. W centrum przedstawienia znajduje się Ifigenia w towarzystwie Kalchasa i nagiego mężczyzny. Królowna prawą ręką podpira podbródek, a lewą ma skrzyżowaną na piersi. Z kolei kapłan lewą ręką poprawia jej welon, a prawą obcina kosmyk włosów. Mężczyzna stojący za Ifigenią, prawdopodobnie

10 Edith Hall (2013) podaje, że dzieło jest jedynym w całości zachowanym przedstawieniem Ifigenii, Orestesa oraz Pyladesa po opuszczenia Kraju Taurów. Na ukazanej scenie bohaterowie szukają schronienia przed pościgiem Thoasa w świątyni Apollona Smintheusa, gdzie spotykają kapłana i kapłankę sanktuarium – Chryzesa i Chryzeidę. Według tej wersji mitu Chryzeida, sławna z *Iliady* branka Agamemnona, wróciła do ojca już brzemienna i urodziła syna Atrydy, Chryzesa, który po odkryciu prawdy o swym pochodzeniu zdecydował się pomóc swojemu rodzeństwu. Wspólnie z Orestesem zabił Thoasa i towarzyszył im do Myken z posągiem Artemidy.

Achilles, prowadzi ją w stronę Kalchasa. Na reliefie znajduje się również Agamemnon, niestety niewidoczny na zamieszczonej ilustracji, który zasłania twarz prawą ręką w geście żałoby¹¹. Ołtarz Kleomenesa był często uważany za pierwowzór późniejszych prac o tej samej tematyce, a jego kompozycja odzwierciedla zaginiony obraz Timantesa, o czym świadczy zakryta twarz króla Argos (Mangieri, 2018). Warto nadmienić, że rytuał obcięcia włosów ma podwójną symbolikę, gdyż może się wiązać zarówno z ceremonią zaślubin, jak i z przygotowaniem ofiary na śmierć (Foley, 1982).

Ofiarowanie Ifigenii, mozaika posadzkowa z willi rzymskiej w Hiszpanii, I w. p.n.e.

Na mozaice z Ampurias w Hiszpanii przedstawiona jest scena poświęcenia Ifigenii przed namiotem o szerokich i białych zasłonach. W centralnej części znajduje się walcowaty ołtarz porośnięty bluszczem. Ubrana w biały welon ofiara prowadzona jest w stronę ołtarza prawdopodobnie przez Ulissesa, na którego wskazywałoby charakterystyczne nakrycie głowy zwane pileusem. Nie można jednoznacznie stwierdzić, czy Ifigenia idzie z własnej woli, czy też jest przymuszona. Prowadzący ją wojownik jedną ręką ujmuje ją za nadgarstek, a drugą trzyma włócznicę. Brodaty mężczyzna, którym może być Agamemnon, odwraca się plecami do córki, na jego twarzy maluje się cierpienie. Rozbudowana grupa postaci obecnych w scenie sugeruje, że mozaika może nawiązywać do obrazu Timantesa. W tle, w prawym górnym rogu, widzimy Artemidę, która trzyma ręką jelenia za poroże, co zapowiada zamiar podmiany ofiary (Blázquez i Cabrero, 2012; Mangieri, 2018)¹².

Ifigenia niesiona na ofiarę, rzymskie malowidło naścienne w Pompejach, c. 69–79 r. n.e.

Jednym z pierwszych znanym nam malarzy, który przedstawił ofiarę Ifigenii, był Timantes z Cythnos (Ο Τιμάνθης ο Κύθνιος), tworzący w IV w. p.n.e. Jego najbardziej cenione dzieło kładło nacisk na emocjonalny stan uczestników ofiary, wśród których najbardziej cierpiącego – Agamemnona – ukazano z zakrytym obliczem. Chociaż obraz nie

11 O gestach żałobnych w antycznej sztuce funeralnej patrz: Margariti, 2019.

12 O welonie Ifigenii w nawiązaniu do mozaiki w Ampuries patrz: Armstrong i Ratchford, 1985.

zachował się do naszych czasów, znawcy przedmiotu uważają, że odkryty w Pompejach fresk (znajdujący się obecnie w Muzeum w Neapolu) jest inspirowany tym arcydziełem, na które powoływali się również Ciceron, Waleriusz Maksymus, Pliniusz Starszy i Kwintyliusz¹³. Według Pliniusza Ifigenia stała na ołtarzu przepełniona smutkiem, natomiast jej wuj (Menelaos) zakrywał twarz Agamemnona jakąś tkaniną, aby nie patrzył na śmierć córki. Ciceron i Kwintyliusz wymieniają jeszcze Kalchasa i Odyseusza, którzy uczestniczą w tej tragedii. Z zachowanych opisów nie wiemy, czy scena przedstawia wersję Ajschylosa (*Ifigenia złożona w ofierze*), czy Eurypidesa (*Ifigenia uratowana*). Ifigenia stoi przed ołtarzem, czekając na wypełnienie swojego przeznaczenia.

Podobnie jak Grecy, również i Rzymianie cenili pomysł Timantesa polegający na zakryciu oblicza Agamemnona. Malowidło z Pompejów przedstawia dwóch mężczyzn niosących Ifigenię, którzy podczas tej czynności gestykują i patrzą w niebo. Kalchas stoi po prawej stronie Ifigenii i trzymając nóż w ręce, spogląda w niebo. Twarz wieszczki zastygła w kontemplacyjnej pozie. Agamemnon stoi zwrócony plecami do córki, prawą ręką zakrywa twarz w geście żałoby. Artemida w prawym górnym rogu z łukiem i strzałami patrzy w stronę kobiecej postaci z łańką, która może być albo służącą, albo uratowaną królową. Kobięca figurka w towarzystwie dwóch łań przedstawi zapewne Ifigenię jako kapłankę Artemidy. Jest to jedyne przedstawienie córki Agamemnona, która jawnie opiera się przed złożeniem w ofierze (Mangieri, 2018).

Motyw ofiary Ifigenii był również popularny w sztuce etruskiej II/I w. p.n.e. Pojawiał się on zwłaszcza na urnach pogrzebowych, z których do naszych czasów zachowało się około trzydziestu, głównie z Perugia i Voltery. Przedstawienie sceny poświęcenia jest zawsze monotematyczne i opiera się na tym samym schemacie kompozycyjnym, nie wliczając towarzyszących Ifigenii bohaterów, którzy się zmieniają. Kompozycja na ogół składa się z grupy centralnej obejmującej jednego lub kilku mężczyzn stojących po lewej stronie ołtarza, nad którym trzymają córkę Agamemnona, oraz brodatej postaci po prawej stronie, która w jednej ręce trzyma nóż, a w drugiej paterę (Mangieri, 2018).

Warto wspomnieć, iż istnieje stosunkowo bogata ikonografia poświęcona Ifigenii w sztuce bizantyjskiej, która oprócz wątków klasycznych nawiązuje również do tradycji wczesnochrześcijańskich. O córce Agamemnona wzmiankowali m.in. ojcowie Kościoła, wśród nich – św. Augustyn¹⁴.

13 Patrz: Marcus Tullius Cicero, *M. Tulli Ciceronis ad M. Brutum orator*, 1884; Valerius Maximus, *Memorable Deeds and Sayings. One Thousand Tales from Ancient Rome*, 2004; Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, 1961; Quintilian, *Institutio Oratoria. Books I–III*, 1980; Fullenwider, 1989.

14 Patrz: *Saint Augustine the City of God. Books XVII–XXII*, 1953.

W przeciwieństwie do wyżej omawianych obiektów sztuki greckiej i rzymskiej większość wyobrażeń z motywem królowej w ikonografii bizantyjskiej umieszczano w iluminowanych rękopisach, co wykazują badania Kurta Weitzmanna, jednego z największych XX-wiecznych specjalistów w tej dziedzinie¹⁵.

Podsumowując, rytuały ofiarne, a w szczególności ofiary ze zwierząt były częstym motywem wykorzystywanym w sztuce greckiej. Wśród ofiar ludzkich opisywanych przez mity do najbardziej znanych wyobrażeń plastycznych należy ofiara dwóch księżniczek: mykeńskiej Ifigenii i trojańskiej Polikseny. W ikonografii rzymskiej wyobrażenia ofiar ze zwierząt przedstawiano na ogół na kamiennych reliefach oraz na malowidłach ściennych. Bardzo często wśród składających ofiary przedstawiano cesarza w towarzystwie asystentów. Malowidła ścienne zdominowały natomiast sceny mitologiczne, w które wkomponowywano wyobrażenia ofiar składanych ze zwierząt¹⁶. Natomiast w rzymskiej tradycji ikonograficznej poświęconej Ifigenii można wyróżnić dwa nurty. Pierwszy inspirowany był twórczością Eurypidesa i znajdował swe odzwierciedlenie w znanym malowidle ściennym Domu Tragicznego Poety z Pompejów, wzorowanym na niezachowanym obrazie Timantesa. Drugi opierał się na tradycji wywodzącej się od Lukrecjusza, który potępiał krwawe rytuały ofiarnicze, uważając je za zabobon. Moralista w swojej wykładni nie wspomina o miłosierdziu bogów, gdyż stałoby to w sprzeczności z jego tezą, że są oni nieugięci i okrutni (Croisille, 1963).

15 Patrz: Weitzmann, 1949; Weitzmann, 1984.

16 Patrz hasło: *Sacrifice in the Arts* w *The Classical Tradition*, 2013.

Ikonografia



Ilustracja 1. *Ifigenia prowadzona na ofiarę przez dwóch wojowników*, lekyt attycki, c. 480–470 r. p.n.e., atrybuowany Dourisowi, Museo Archeologico Regionale di Palermo 1886 (NI1886)



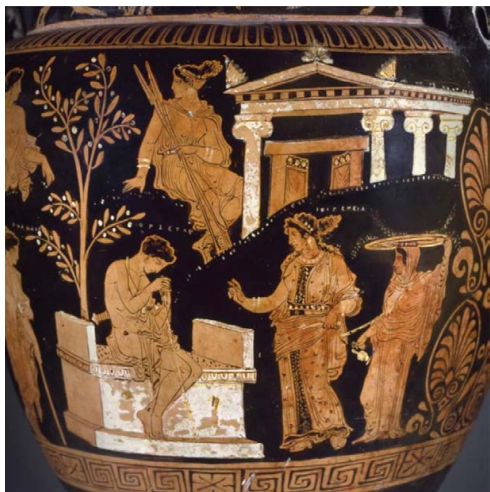
Ilustracja 2. *Mdlejąca Ifigenia prowadzona na ofiarę*, attycka czerwono-figurowa oinochoe z kolekcji Szuwałowa, c. 430–420 r. p. n. e., Antikensammlung Kunsthalle zu Kiel B538



Ilustracja 3. *Ifigenia w Taurydzie*, attycki krater czerwono-figurowy, c. 375 r. p.n.e., atrybuowany „Malarzowi Ifigenii”, Museo Archeologico Nazionale di Ferrara T1145

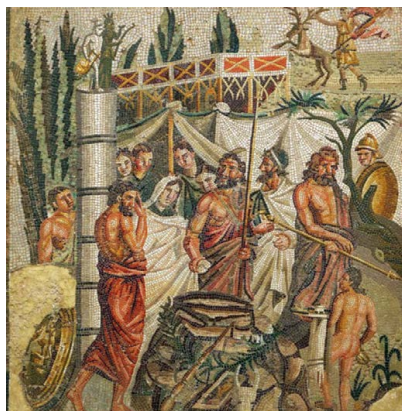


Ilustracja 4. *Łania ofiarowana zamiast Ifigenii*, apulijski krater wolutowy, c. 370–355 r. p.n.e., London, British Museum F159



Ilustracja 5. *Spotkanie Ifigenii z Orestesem*, apulijski krater wolutowy, c. 360 r. p.n.e., Naples, Museo Archeologico Nazionale di Napoli 82113

Ilustracja 6. *Kalchas obcinający włosy Ifigenii*, Ołtarz Kleomenesa, I w. p.n.e., Florencja, Galeria Uffizi 612



Ilustracja 7. *Ofiarowanie Ifigenii*, mozaika posadzkowa z willi rzymskiej w Hiszpanii, I w. p.n.e., Ampurias (Katalonia), Museo Monográfico de las Excavaciones

Ilustracja 8. *Ifigenia niesiona na ofiarę*, rzymskie malowidło naścienne w Domu Tragicznego Poety w Pompejach, c. 69–79 r. n.e., Naples, Museo Archeologico Nazionale di Napoli 9112

BIBLIOGRAFIA

Źródła drukowane

- Butler, H.E. (transl.). (1980). Quintilian, *Institutio Oratoria. Books I–III*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chodkowski, R. (przekł.). (2017). Ajschylos. Tragedie, t. 2. *Oresteja: Agamemnon, Ofiarnice, Boginie łaskawe*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Chodkowski, R. (przekł.). (2018). Eurypides. Tragedie, t. 2. *Elektra, Ifigenia w Kraju Taurów, Ijon, Helena, Fenicjanki, Orestes, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Rezos*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Chodkowski, R. (przekł.). (2020). Homer, *Odyseja*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Heerdegen, F. (recens.). (1884). Marcus Tullius Cicero, *M. Tulli Ciceronis ad M. Brutum orator*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.
- Jeżewska, K. (przekł.). (1972). Homer, *Iliada*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Richardson, N. (ed.). (2010). *Three Homeric Hymns to Apollo, Hermes and Aphrodite. Hymns 3, 4 and 5*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, H.J. (transl.). (2004). Valerius Maximus, *Memorable Deeds and Sayings. One Thousand Tales from Ancient Rome*. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Walsh, G.G. i Honan, D.J. (transl.). (1953). *Saint Augustine the City of God. Books XVII–XXII*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Zawadzcy, I. i T. (przekł.). (1961). Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.

Opracowania

- Armstrong, D. i Ratchford, E.A. (1985). Iphigenia's Veil: Aeschylus, *Agamemnon* 228–48. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 32(1), 1–12.
- Blázquez, J.M. i Cabrero, J. (2012). Antioch Mosaics and their Mythological and Artistic Relations with Spanish Mosaics. *Journal of Mosaic Research*, (5), 43–57.
- Buitron-Oliver, D. (1995). *Douris: A Master-Painter of Athenian Red-Figure Vases*. Mainz: Philipp Von Zabern.
- Cancik, H. i Schneider, H. (red.). (1998). *Der Neue Pauly: Ezyklopädie der Antike*, bd 5, Stuttgart: Metzler.
- Croisille, J.M. (1963). Le sacrifice d'Iphigénie dans l'art romain et la littérature latine. *Latomus*, 22(2), 209–225.
- Cunningham, M.L. (1984). Aeschylus, *Agamemnon* 231–247. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, (31), 9–12.

- Ekroth, G. (2005). Blood on the Altars? On the Treatment of Blood at Greek Sacrifices and the Iconographical Evidence. *Antike Kunst*, (48), 9–29.
- Foley, H.P. (1982). Marriage and Sacrifice in Euripides *Iphigeneia in Aulis*. *Arethusa*, 15(1–2), 159–180.
- Fullenwider, H. (1989). *The Sacrifice of Iphigenia in French and German Art Criticism, 1755–1757*. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 52(4), 539–549.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Gombrich, E.H. (2020). *O sztuce*. Warszawa: Rebis.
- Grafton, A. Most, G.W. i Settis, S. (red.). (2013). *The Classical Tradition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hall, E. (2013). Tragic Myth as Medium of Social and Cultural History: Black Sea Artemis and the Cults of the Roman Empire. W: O. Dally, T. Hölscher, S. Muth i R.M. Schneider (red.), *Medien der Geschichte – Antikes Griechenland und Rom*. Berlin: De Gruyter, 108–132.
- Hart, M.L. (2020). Text and Image: Euripides and Iconography. W: A. Markantonatos (red.), *Brill's Companion to Euripides*, t. 2. Leiden–Boston: Brill, 663–697.
- Hornblower, S. i Spawforth, A. (red.). (1996). *The Oxford Classical Dictionary. Third Edition*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. (1990), t. V.1–V.2. Switzerland: Artemis Verlag Zürich und München, 706–734; 466–482.
- Lezzi-Hafter, A. (1976). *Der Schuwalow-Maler, eine Kannenwerkstatt der Parthenonzeit*. Mainz: Philipp Von Zabern.
- Lydakis, S. (2004). *Ancient Greek Painting and Its Echoes in Later Art*. Los Angeles: Melissa Publishing House.
- Mangieri, A.F. (2018). *Virgin Sacrifice in Classical Art. Women, Agency, and the Trojan War*. New York: Routledge.
- Margariti, K. (2019). Gesturing Emotions: Mourning and Affection on Classical Attic Funerary Reliefs. *Babesch*, 96, 65–86.
- Michałowski, K. (red.). (1974). *Encyklopedia sztuki starożytnej. Europa, Azja, Afryka, Ameryka*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Newby, Z. (2016). *Greek Myths in Roman Art and Culture. Imagery, Values and Identity in Italy, 50 BC–AD 250*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Σταυροπούλου, Σ.Κ. (2016). Η μορφή της Ιφιγένειας στις τραγωδίες «Ιφιγένεια εν Ταύροις» και «Ιφιγένεια εν Αυλίδι», Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτισμικών Σπουδών: Καλάματα.
- Taplin, O. (1997). Pictorial Record. W: P.E. Easterling (red.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 69–90.
- Taplin, O. (2007). *Pots and Plays. Interactions between Tragedy and Greek Vase-painting of the Fourth Century B.C*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum.

- Weitzmann, K. (1949). Euripides Scenes in Byzantine Art. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 18/2, 159–210.
- Weitzmann, K. (1984). *Greek Mythology in Byzantine Art*. New Jersey: Princeton University Press.
- Winniczuk, L. (red.). (1986). *Słownik kultury antycznej*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Hanna Wadas – absolwentka filologii klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Obecnie doktorantka kulturoznawstwa na Akademii Ignatianum w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na kulturze klasycznej, ze szczególnym uwzględnieniem dramatu greckiego oraz wpływu zakonu jezuitów na rozwój sinolatynistyki w okresie nowożytnym (XVI–XVIII w.).

Łukasz Burkiewicz<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Akademia Ignatianum w Krakowie

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.4001.14

Kastylijczyk Pero Tafur i jego egipska misja dyplomatyczna z 1437 r. w służbie cypryjskich Lusignanów¹

STRESZCZENIE

Pomiędzy pozostającym pod panowaniem francuskiej dynastii Lusignanów Cyprzem a sultanatem Mameluków dochodziło do stosunkowo częstej wymiany posłów na przestrzeni XV stulecia. W 1426 r. Mamelucy, sprowokowani wspieranymi przez Lusignanów i działającymi z cypryjskich portów piratami atakującymi żeglugę muzułmańską i wybrzeże syryjsko-palestyńskie, dokonali inwazji na wyspę. W jej trakcie pokonali wojska Lusignanów w bitwie pod Chirokitią, króla Janusa pojмали w niewolę i uprowadzili do Kairu, a Królestwo Cypru znalazło się pod zwierzchnictwem Mameluków. Władcy Cypru, zarówno Janus, jak i jego następcy Szarlota i Jakub II, podejmowali próby zrzucenia tego zwierzchnictwa, na przykład wysyłając poselstwa z prośbami o pomoc finansową i militarną m.in. do Polski (1432). Opisy misji dyplomatycznych kierowanych przez królów Cypru do Egiptu pochodzą z kilku źródeł, w tym z relacji kastylijskiego szlachcica Pero Tafura, który w latach 1436–1439 odbył podróż aż po trzech kontynentach. Został on w 1437 r. wysłany przez króla Cypru Jana II do Kairu przed oblicze sultana w celu ustalenia formy płacenia corocznego trybutu. Relacja Tafura jest również interesująca z uwagi na opisy ceremoniałów obecnych wówczas na dworze sultana oraz specjalnych procedur, którym musieli się poddawać dyplomaci zamierzający uzyskać audiencję u władcy Mameluków.

SŁOWA KLUCZE: Pero Tafur, Kastylia, Cypr, Egipt, Mamelucy

ABSTRACT

- 1 Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach programu Miniatura 3 o numerze 2019/03/X/HS3/00745 (Podróż jako element kulturotwórczy. Relacje międzykulturowe na przykładzie kroniki z podróży „Embajada a Tamorlan” (1403–1406)).

Sugerowane cytowanie: Burkiewicz, Ł. (2023). Kastylijczyk Pero Tafur i jego egipska misja dyplomatyczna z 1437 r. w służbie cypryjskich Lusignanów. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 193–206. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.14.

Castilian Pero Tafur and His 1437 Egyptian Diplomatic Mission in the Service of the Cypriot Lusignans

Between Cyprus, which remained under the rule of the French Lusignan dynasty, and the Mamluk Sultanate, there were relatively frequent exchanges of deputies throughout the 15th century. In 1426, the Mamluks, provoked by actions of pirates supported by the rulers of Cyprus against Muslim shipping and the Syrian-Palestinian coast, invaded the island. In the course of it, they defeated the Lusignan army at the Battle of Khirokitia, and captured King Janus as a captive and abducted him to Cairo. As a result, the Kingdom of Cyprus came under Mamluk sovereignty. The rulers of Cyprus, Janus and his successors Charlotte and James II, made attempts to shed this sovereignty, for example, by sending envoys to Poland (1432), among others. Descriptions of the diplomatic missions maintained by the kings of Cyprus to Egypt come from several sources, including the account of the Castilian nobleman Pero Tafur, who visited three continents between 1436 and 1439. He was sent by King John II to Cairo in 1437 before the Sultan to end the onerous need for Cypriots to pay an annual tribute. Tafur's account is also interesting for its descriptions of the ceremonies then present at the Sultan's court and the special procedures that diplomats intending to obtain an audience with the Mamluk ruler had to undergo.

KEYWORDS: Pero Tafur, Castile, Cyprus, Egypt, Mamluks

W niniejszym artykule chciałbym przedstawić ważny, aczkolwiek mało znany epizod z dziejów piętnastowiecznego Królestwa Cypru, odnoszący się zarówno do dziejów tej wyspy, relacji z podróży kastylijskich w późnym średniowieczu (*libros de viajes*), jak i stosunków pomiędzy rządzącymi Cyprum Lusignanami a panującymi w Egipcie i Syrii Mamelukami. Ten stosunkowo egzotyczny zbiór powiązań – łączący połóżną na zachodnich krańcach Europy Kastylię ze znajdującymi się po drugiej stronie basenu śródziemnomorskiego Cyprum i Egiptem – spotyka się w temacie niniejszego opracowania, którym jest misja dyplomatyczna kastylijskiego szlachcica i podróżnika Pero Tafura. Odbył on ją w 1437 r. w imieniu króla Jana II z Lusignan (1432–1458) na dwór sułtana Mameluków Al-Aszrafa Sajf ad-Din Barsbaja (1422–1438) (Coureas, 2019).

Łacińskie Królestwo Cypru, państwo pozostające spadkobiercą Królestwa Jerozolimskiego po jego upadku w 1291 r., niemal przez cały okres swojego istnienia stanowiło obiekt zainteresowania krajów sąsiednich, rozpatrywany zarówno z militarnego, politycznego, jak i gospodarczego punktu widzenia (Coureas, 2005; Burkiewicz, 2010)². Cypr był również najdalej

2 Na temat łacińskiego Cypru na polskim gruncie napisano już немало (oczywiście pomijam bogatą literaturę cypryjską i zachodnioeuropejską, w szczególności angielskojęzyczną). W pierwszym rzędzie należy wymienić monografię zatytułowaną *Historia Cypru* autorstwa

wysuniętym na wschód punktem łańciskiej obecności w Lewancie, co z kolei wpływało na to, że na wyspę docierali kupcy, dyplomaci, wszelkiego rodzaju awanturnicy poszukujący przygód czy w końcu pielgrzymi i podróżnicy, wśród których znajdował się również Pero Tafur. Zanim jednak przejdę do przedstawienia okoliczności misji dyplomatycznej wspomnianego Kastylijczyka do sułtana Egiptu, chciałbym scharakteryzować sytuację polityczną w tej części świata.

Cypr, który przez długi czas nie uznawał zwierzchnictwa Konstantynopola (jako prowincja należąca do bizantyńskiego świata), w 1191 r. został opanowany przez krzyżowców Ryszarda Lwie Serce, który rok później sprzedał wyspę Gwidonowi z Lusignan (1192–1194). Ten był król jerozolimski, jako *Cipri Dominus* (ale nie król Cypru) i lennik władcy Anglii, założył dynastię, która panowała na wyspie do 1474 r. W tym okresie Lusignanowie sprawowali władzę również w Królestwie Jerozolimskim i kreowali kierunki polityki łańciskiej w Lewancie, stając na czele antytyreckiej ligi morskiej (Setton, 1, 1976, s. 183–190; Edbury, 1991, s. 159). Piotr I (1358/59–1369) – uchodzący za najbardziej wyrazistego władcę Cypru z dynastii Lusignan – doprowadził do zorganizowania wyprawy, niekiedy opisywanej jako krucjata, przeciwko mamelukkiej Aleksandrii³. Upadek państw frankijskich w Palestynie i Syrii oraz zniszczenie Aleksandrii sprawiły, że porty cypryjskie, a w szczególności Famagusta, przejęły rolę pośrednika w handlu z muzułmanami, co przyczyniło się do wzmocnienia pozycji wyspy (Coureas, 1995). Oczywiście rozwój ten nie pozostał niezauważony przez państwa sąsiednie; pierwsi do ataku przystąpili Genuieńcy, którzy jeszcze w latach 70. XIV w. narzucili Lusignanom ogromne kontrybucje oraz zajęli najbogatsze miasto i port na wyspie, Famagustę (Hill, 1948, s. 412–415). W kolejnych latach wspieranie przez władców wyspy piratów operujących przeciwko żegludze muzułmańskiej z portów cypryjskich doprowadziło do otwartego konfliktu z panującymi w Egipcie i Syrii Mamelukami. W 1426 r. wyspa została najechana przez Mameluków, którzy zwyciężając w bitwie pod Chirokitią, pojmali w niewolę króla Janusa (1398–1432) oraz narzucili swoje zwierzchnictwo

Mariusza Misztala (2013). O średniowiecznym Cyprze pisał również autor niniejszego tekstu, zob. m.in. Burkiewicz, 2008; 2013; 2014 i kilkanaście innych prac, które z powodu oczywistych ograniczeń objętościowych tekstów nie mogły zostać w tym miejscu wymienione. Ponadto istotną pozycją dotyczącą dziejów Cypru w szerszym zakresie jest dwutomowa monografia *Cypr: dzieje, literatura, kultura* (Borowska, Kordos i Maliszewski, 2014) oraz nowe tłumaczenie na język polski kroniki Leoncjusza Machierasa *Wykład o słodkiej ziemi Cypru Cronaca, to jest Kronikę, zwany* (Machieras, 2022).

3 Wyprawa aleksandryjska – na temat której powstało co najmniej kilkanaście opracowań – była jednym z elementów polityki krucjatowej władców Cypru, zob. m.in. Atiya, 1938; Housley, 1994; Edbury, 1977; Bliznyuk, 2001; Dąbrowska, 1994; Burkiewicz, 2007; 2017.

Królestwu Cypru związane m.in. z koniecznością uiszczania corocznego trybutu⁴. Co prawda władcy Cypru poszukiwali wsparcia militarnego i finansowego na dworach europejskich w celu uwolnienia się od zwierzchnictwa Egiptu, ale bez większego skutku (Hill, 1948, s. 492–494). W tym celu Lusignanowie wysłali również poselstwo do Władysława Jagielly, prosząc o rękę córki władcy Polski Jadwigi dla syna króla Cypru, o czym wspomina Jan Długosz (*Ioannis Dlugossii*, 2001, s. 62–63)⁵, a cypryjski kronikarz Leoncjusz Machieras również o tym pisze, myśląc nieco fakty (Machieras, 2022, s. 356)⁶.

Kłęska w starciu z Mamelukami była początkiem końca panowania Lusignanów na Cyprze; w kolejnych latach wyspą targaly spory wewnętrzne, stała się miejscem rywalizacji pomiędzy Wenecją i Genuą, formalnie pozostając lennikiem Mameluków. Królowie Cypru byli zmuszeni utrzymywać kontakty ze swoim suwerenem z Kairu, wysyłając do sultana posłów mających na celu zdobywanie informacji o nastrojach na dworze mameluckim i również pośredniczenie w przekazywaniu corocznego trybutu (Coureas, 2008; 2013a).

W jaki sposób Pero Tafur znalazł się na Cyprze i został dyplomata króla Cypru? Stawiając takie pytanie, należy najpierw przedstawić rosnące od końca XIV w. zainteresowanie Azją sygnalizowane przez europejskich monarchów. Na początku XV w. chrześcijańska Europa była zwrócona w kierunku Konstantynopola, obawiając się o losy stolicy Cesarstwa Bizantyńskiego zagrożonego stale postępującą ofensywą osmańską,

-
- 4 Inwazja Mameluków na Cypr miała dramatyczne konsekwencje dla wyspy. Król Cypru Janus z Lusignan doznał osobistego upokorzenia po tym, jak dostał się do niewoli egipskiej w wyniku przegranej bitwy pod Chirokitią. Pojmany na polu bitwy szczęśliwie uniknął śmierci. Zakuty w kajdany został przewieziony do Egiptu i publicznie upokorzony w Kairze przed obliczem sultana Barsbaja. Ceremonia upokorzenia władcy chrześcijańskiego państwa miała charakter symboliczny: król Cypru szedł boso na czele pochodu jeńców, co jakiś czas musiał całować ziemię, był ogolony, a stopy miał zakute w łańcuchy, jednocześnie był zmuszony wlec po ziemi własną królewską chorągiew odwróconą na znak klęski. Dodatkowo w trakcie tego upokarzającego marszu musiał dosiadać osła. Sultan Mameluków doszedł do porozumienia z Janusem i kilka miesięcy później uwolnił go z niewoli za cenę 200 tysięcy dukatów, a królestwo zostało obłożone rocznym trybutem w wysokości 5 tysięcy dukatów (płacony w kamlotach) oraz zmuszone do uznania zwierzchnictwa sultana, który oficjalnie został wicekrólem Cypru. Ponadto Cypr został zobowiązany do regularnego dostarczania do Egiptu pszenicy i jęczmienia. Zob. Hill, 1948, s. 486, 490; Burkiewicz, 2011a; 2011b; Coureas, 2013b.
 - 5 O cypryjskiej misji do Polski pisałem kilkakrotnie, zob. Burkiewicz, 2011a; 2011b; w kontekście starań o rękę Jadwigi, zob. Burkiewicz, 2018.
 - 6 Krótki zapis w kronice Leoncjusza Machierasa przekazuje informację o tym, że marszałek Baldwin z Norèš przybył do Konstantynopola z misją zaaranżowania ślubu syna króla Janusa z córką cesarza, która w 1433 r. zmarła. Zapis ten jest błędny i najprawdopodobniej dotyczy wyprawy do Polski, a nie do Konstantynopola, gdyż panujący wówczas w Bizancjum cesarz Jan VIII nie posiadał dzieci (z żadnego z trzech małżeństw), zob. Burkiewicz, 2018, s. 25.

a z drugiej strony spoglądając z nadzieją na postępy zbliżającego się do rubieży Europy Timura (Knobler, 1995, s. 341)⁷. Spośród kilku monarchów, którzy wówczas sygnalizowali zainteresowanie sytuacją na rubieżach Europy w kontekście podbojów Timura, byli m.in. władcy dwóch chrześcijańskich królestw Półwyspu Iberyjskiego – Aragonii oraz Kastylii i Leónu. Niecałe 90 lat później zostały one zjednoczone w ramach jednej monarchii, która rozpoczęła proces ekspansji, doprowadzając do powstania jednego z największych w historii imperiów (Parry, 1977). Marcin I (1396–1410) – wspomniany władca Aragonii z początków XV stulecia – w marcu 1403 r. na wieść o zdobyciu rok wcześniej obsadzonej przez joannitów Smyrny przez wojska Timura napisał dramatyczny list do Bonifacego XIII, opisując wodza Czagatajów⁸ jako okrutnego sprawcę nieszczęść chrześcijan (Delaville le Roulx, 1886, s. 284–285). Ten sam król Aragonii w korespondencji z cesarzem bizantyńskim Manuelem II Paleologiem (1391–1425) nakazywał umiarkowaną radość po pokonaniu przez Timura pod Ankarą (1402) Bajazyda, nazywając obydwu „niewiernymi” (Jackson, 2007, s. 291). Kiedy jednak w 1404 r. na dworze Marcina I w Walencji pojawił się dominikanin Jan, będący arcybiskupem perskiej Sułtania i odbywający wówczas misję dyplomatyczną w służbie Timura i jego syna Miran Szacha, władca Aragonii – zapewne pod wrażeniem umiejętności dyplomatycznych Jana – przesłał utrzymany w serdecznym tonie list do Timura, oferując nawiązanie kontaktów handlowych i zawarcie sojuszu (Rubió i Lluch, 1947, s. 700–701).

Kolejnym wspomnianym wyżej monarchą z Półwyspu Iberyjskiego wyrażającym szczególnie zainteresowanie sprawami Wschodu był król Kastylii i Leónu Henryk III (1390–1406). Jednym z najważniejszych elementów jego polityki zagranicznej stały się kontakty z Timurem. Skierował on do Timura co najmniej dwie misje dyplomatyczne, z których druga z lat 1403–1406 szczególnie zapisała się w dziejach kontaktów świata zachodnioeuropejskiego z Azją Środkową. Na jej czele stał dworzanin króla Henryka III o imieniu Ruy González de Clavijo, który wraz z towarzyszami podróży przez Morze Śródziemne, Rodos, Konstantynopol, Trapezunt, Erzindżan, Erzerum, Tebryz, następnie Sułtanię i Teheran, dotarł do stolicy imperium Timura w Samarkandzie, a później powrócił do Kastylii, gdzie na podstawie odbytej wyprawy zostało spisane

7 Świetne studium ówczesnej sytuacji w Europie przedstawia Aziz S. Atiya w swojej, co prawda już wydanej blisko 100 lat temu, ale wciąż aktualnej pozycji, zob. Atiya, 1938.

8 Turecko-mongolskie państwo Timura, zbudowane na ogromnych obszarach Azji Środkowej, nazywam – za Marianem Małowistem – imperium Czagatajów, stanowiącym kontynuację ulusu Czagataja, drugiego syna Czyngis-chana; zob. Małowist, 1985, s. 17–18.

dzieło będące jedną z najważniejszych kastylijskich relacji podróżniczych: *Ambasada do Tamerlana (Embajada a Tamorlán)*⁹.

Trzy dekady po powrocie Clavijo z Samarkandy w podróż wyruszył Pero Tafur, dworzanin syna Henryka III, króla Jana II (1406–1454), będący również dyplomatą w jego służbie. Tafur w trakcie swojej podróży w latach 1436–1439 odwiedził trzy kontynenty: Europę, Azję i Afrykę, czyli niemal cały ówczesny znany ludziom ekumen. Podczas swojej podróży odwiedził i opisał takie miasta w Italii, jak Genua, Ferrara, Florencja, Mediolan, Wenecja i Rzym; był w Ziemi Świętej, Egipcie, na Cyprze, Rodos, Chios; do Konstantynopola dotarł dwukrotnie, był w Trapezuncie, Adrianopolu i w Kaffie na Krymie; odwiedził również Wiedeń, Pragę, Budę oraz miasta niemieckie i flandryjskie (Ramírez de Arellano, 1902; Vives Gatell, 1949; Labarge, 1983; Meregalli, 1987; Villalba Ruiz de Toledo, 2005; Martínez García, 2010; Castro Hernández, 2016). W odróżnieniu od podróży Clavijo wyprawy podejmowane przez Tafura nie miały jednego konkretnego powodu; niektórzy badacze przypisują mu motywacje kupieckie, inni uważają go za prekursora turystyki (Labarge, 1983, s. 237–239). Wiele lat po powrocie ze swojej podróży, prawdopodobnie zmotywowany upadkiem Konstantynopola, Pero Tafur postanowił spisać swoje wspomnienia i w ten sposób powstało dzieło zatytułowane *Wędrowki i przygody Pero Tafura w różnych stronach świata (Andanças e viajes de Pero Tafur, por diversas partes del mundo avidos)*¹⁰.

Relacja z wyprawy Clavijo – nie do końca wiadomo, kto był jej autorem – oraz z podróży Tafura należą do kategorii relacji podróżniczych określanych terminem *libros de viajes* (Rubio Tovar, 1986; Beltrán Llavador, 1991; López Estrada, 2002; Alburquerque-García, 2006). Australijska badaczka literatury hiszpańskojęzycznej Karen M. Daly zauważyła, że tym, co odróżnia kastylijskie *libros de viajes* z pierwszej połowy XV stulecia od poprzednich tego typu narracji, jest podejście do kwestii cudów w relacji podróżniczej; relacje z podróży odbytych przez Clavijo i Tafura po prostu zrywają z tradycją „literatury fantastycznej” (Daly, 2012). Co ciekawe, ten gatunek literacki stanowi inspirację do licznych badań literaturoznawczych, również o charakterze recepcyjnym, w szczególności odnoszących się do jedwabnego szlaku (Zygmunt, 2016; 2018; 2019; 2020a; 2020b; 2021).

Znając tło wyprawy Pero Tafura na Wschód, należy odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób ten kastylijski podróżnik stał się posłem króla

9 Podstawowe wydawnictwo tej relacji to edycja autorstwa hiszpańskiego badacza Francisco Lópeza Estrady (1943; 1999).

10 Podstawowa edycja relacji w języku hiszpańskim to Tafur, 1874; polecam nowe wydanie z 1982 r. (Tafur, 1982); z kolei w języku angielskim zob. Tafur, 1926.

Cypru i podjął się niezwykle ważnej misji dyplomatycznej w jego imieniu. Co więcej, zadanie to zostało mu powierzone pomimo faktu, że nie pochodził z otoczenia króla, nie był jego dworzanielem ani członkiem jego służb dyplomatycznych (Coureas, 2019, s. 727). Kluczem do odpowiedzi na tak postawione pytanie jest postać Carcerana Suáreza de los Cernadilla – urodzonego w kastylijskiej Segowii szlachcica¹¹ – uczestnika bitwy pod Chirokitią, właściwie cypryjskiego bohatera, który w trakcie bitwy uratował życie królowi Janusowi (Hill, 1948, s. 480; Tafur, 1997, s. 6–7, 12–13). Zarówno wspomniany już wcześniej kronikarz Leoncjusz Machieras, jak i jego następcą Georgios Boustronios (2005), również towarzyszył królowi Jakubowi II z okresu przed koronacją i po niej, kontynuując kronikę Machierasa, wspominają o Carceranie Suárezie i podkreślają jego służbę dla trzech władców Cypru na przestrzeni całego XV stulecia: Janusa, Jana II i Szarloty (1458–1464). Suárez najprawdopodobniej znalazł się na Cyprze, jak wielu mu podobnych mieszkańców Kastylii i Katalonii, którzy w poszukiwaniu przygód udawali się w kierunku wschodnim. Suárez przebywał wraz z królem Janusem w niewoli egipskiej i za swoje zasługi dla rodziny królewskiej został obdarzony ręką nieznaną z imienia córki króla Janusa (1427) oraz urzędem admirała floty cypryjskiej. W późniejszych latach pełnił funkcję dyplomaty na usługach dworu królewskiego (Khalifa, 2022).

W omawianym okresie Cypr stał się miejscem, do którego przybywali mieszkańcy różnych chrześcijańskich państw Europy. Byli wśród nich również Polacy. Jan Długosz wspomina o Piotrze z Bnina, który osiadł na Cyprze podczas swojej podróży po Bliskim Wschodzie i pozyskał u króla Janusa duże względy, stając się jego doradcą (*Ioannis Dlugossii*, 2001, s. 62). Na przełomie roku 1431 i 1432 znalazł się wśród uczestników delegacji cypryjskiej, która wyruszyła do Polski (Burkiewicz, 2011b).

Pero Tafur dotarł na Cypr w 1437 r. i szybko znalazł wsparcie w mówiącym tym samym językiem Carceranie Suárezie, który zarekomendował go jako odpowiedniego kandydata do odbycia misji dyplomatycznej do sultana Mameluków. Trudno powiedzieć, dlaczego sam Suárez nie wyruszył na misję do Kairu; nie znajdujemy odpowiedzi na to pytanie w materiale źródłowym. Celem misji Tafura stało się przekonanie sultana Barsbaja do zaniechania kosztownej dla władców Cypru praktyki wysyłania przez niego licznej delegacji po odbiór rocznego trybutu. W 1431 r. władca Egiptu wysłał na Cypr delegację liczącą nie mniej niż trzystu Mameluków, których zadaniem było uroczyste odebranie daniny. Rok później – już po śmierci króla Janusa – delegacja była także liczna, gdyż jej zadaniem było również przypomnienie nowemu władcy wyspy

11 George Hill mylnie nazywa go Katalończykiem, zob. Hill, 1948, s. 475, 480.

o jego obowiązkach wobec sultana Mameluków. Król Jan II chciał zakończyć tę obciążającą skarb królewski praktykę i zasugerował władcy Egiptu, aby na Cyprze stale przebywał tylko jeden dostojnik mamelucki z zadaniem zbierania trybutu. W odpowiedzi Barsbaj wysłał co prawda jednego emira, ale wraz ze świtą liczącą czterdziestu ludzi (Ziada, 1934, s. 50–51).

Tafur opisuje stosunkowo dokładnie swój pobyt w Kairze. Wiemy, że znalazł się tam w 1437 r. Po swoim przybyciu do stolicy sułtanatu przez trzy dni był tam gościem głównego sułtańskiego interpretatora (*tarjumān*), Żyda pochodzącego z Sewilli. Tafur wspomina, że *tarjumān* otrzymywał pensję w wysokości 200 dukatów od władców Cypru za pomoc, którą okazał w przeszłości królowi Janusowi podczas jego pobytu w niewoli egipskiej w 1432 r. Trzeciego dnia pobytu tłumacz odebrał Tafurowi przywiezione przez niego listy od króla Jana II i dostarczył je do Barsbaja. Sułtan wraz ze swoimi doradcami zapoznał się z nimi, po czym ponownie je zakleił i oddał tłumaczowi, a ten następnie wręczył je Tafurowi, ostrzegając go jednocześnie, aby nie zdradził swojej wiedzy o otwarciu listów sułtanowi (Tafur, 1997, s. 12–15).

Czwartego dnia doszło do spotkania Tafura z sułtanem. Relacja Kastylijczyka jest niezastąpiona, jeśli chodzi o przedstawienie szczegółów związanych z ceremoniałem wówczas obowiązującym na dworze sułtana mameluckiego. Pierwszym gestem, który Tafur musiał wykonać po dotarciu przed oblicze sułtana, było ucałowanie ziemi. Następnie Kastylijczyk oddał listy od władcy Cypru towarzyszącemu mu tłumaczowi, który wykonał gest pozdrowienia, kładąc je na głowie Tafura i przykładając mu je również do ust. Korespondencja była sporządzona w łacinie lub w języku francuskim (Tafur podkreślił, że w „innym języku” niż miejscowy) i została odczytana sułtanowi po turecku, gdyż na jego dworze – co podkreślił Kastylijczyk – nie mówiło się w żadnym innym języku, co było dla niego zaskakujące, gdyż spodziewał się, że urzędnicy mameluccy będą znali język arabski. Sułtan po zapytaniu Tafura o Jana II z Lusignan, Carcerana Suáreza i innych dostojników cypryjskich powiedział, że pozytywnie rozpatrzył trzy prośby władcy Cypru. Po pierwsze, Barsbaj zgadzał się nie wysłać jak zazwyczaj na wyspę licznej delegacji Mameluków w celu odebrania trybutu, gdyż jest to zbyt dużym obciążeniem dla Lusignanów. Po drugie, sułtan wyraził zgodę na przyjęcie trybutu w postaci kamlotów w cenach obowiązujących w Egipcie, czyli wyższych niż te obowiązujące na Cyprze. Po trzecie, władca Mameluków zezwolił na sprzedaż cypryjskiej soli w całym sułtanacie bez konieczności płacenia cła. Na zakończenie Tafur otrzymał od Barsbaja bogato zdobioną orientalną szatę wykonaną z zielono-czerwonej tkaniny ozdobionej złotem i podszytej futrem gronostajowym. Tafur zauważył, że zazwyczaj tego typu szaty były przekazywane jako symbol zwierzchnictwa nad wasalem, co i tym razem miało

taki charakter. Kastylijczyk wysłał odpowiedź sultana do króla Cypru za pośrednictwem statku, gdyż sam chciał jeszcze zostać w Egipcie i zamierzał odwiedzić klasztor św. Katarzyny na Synaju (Tafur, 1997, s. 16–17; Coureas, 2019, s. 727–728).

W lipcu 1458 r. zmarł król Jan II, czyli władca, który zlecił misję dyplomatyczną Pero Tafurowi, a tron Cypru objęła jego córka Szarlota. Niebawem przeciwko jej władzy wystąpił jej brat przyrodni Jakub, który przekonał sultana Mameluków do uznania go za spadkobiercę tronu (Edbury, 1993, s. 23). Jakub wraz z Mamelukami przepędził Szarlotę z wyspy i koronował się w 1463 r., przy okazji doprowadzając do usunięcia Genuńczyków z Famagusty i dokonując pogromu już wówczas mu niepotrzebnych i stacjonujących na Cyprze oddziałów Mameluków. Swoje zainteresowanie skierował w stronę Wenecji, upatrując w niej sojusznika. Przymierze zostało ugruntowane ślubem króla Cypru z wenecką patrycjuszką Katarzyną Cornaro. W lipcu 1473 r., niecały rok po przybyciu Katarzyny na Cypr, zmarł Jakub II, a jego syn i następca Jakub III z Lusignan (1473–1474), który urodził się jako pogrobowiec, zmarł w roku następnym (Arbel, 1993). Właściwie już wówczas Cypr stał się weneckim protektoratem. Katarzyna abdykowała 24 czerwca 1489 r., przekazując wyspę swojej ojczyźnie (Quirini-Popławska, 1997, s. 151–152).

Uzależnienie polityczne Cypru od Egiptu utrzymujące się od 1426 r. spowodowało, że Genuńczyki i Wenecjanie stali się głównymi beneficjentami handlu z Egiptem. Co więcej, włoskie republiki kupieckie nie chciały zmiany sytuacji, w której znalazło się państwo Lusignanów, ponadto zależało im na jego słabej pozycji w regionie. Po przejściu przez Republikę św. Marka panowania na wyspie Wenecjanie nadal utrzymywali zobowiązanie Lusignanów, które płacili w naturze (środki pochodziły z Cypru, a nie z samej Wenecji), zapewniając sobie ochronę interesów w regionie i dostęp do rynków egipskich i syryjskich (Coureas, 2013b). Po 1489 r. posłowie weneccy docierający do Egiptu również zajmowali się handlem oraz legalizacją władzy Republiki św. Marka na wyspie, utrzymując pozorne podporządkowanie wyspy rezydującemu w Kairze sultanowi (Coureas, 2009, s. 725).

Carceran Suárez, Piotr z Bnina i Pero Tafur to tylko niektóre przykłady zasilania dworu cypryjskich Lusignanów przez migrację z innych państw europejskich. Lusignanowie byli dynastią pochodzenia francuskiego, taki też tworzyli dwór, ale również istotne znaczenie w ich otoczeniu miała arystokracja bizantyńska, mówiąca w języku greckim i z tego kręgu kulturowego pochodząca. W związku z tym pojawiający się na wyspie awanturnicy, podróżnicy i pielgrzymi pochodzący ze świata łacińskiego, bliskiego Lusignanom, byli przez nich mile widziani i angażowani do różnych istotnych obszarów władzy, m.in. do służby dyplomatycznej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Boustronios, G. (2005). *A narrative of the chronicle of Cyprus 1456–1489*. Przekł. N. Coureas. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Bustron, F. (1886). *Chronique de l'île de Chypre*, red. R. de Mas Latrie. Paris: Imprimerie nationale, Collection de documents inédits sur l'histoire de France; mélanges historiques.
- Ioannis Dlugossii (2001). *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, liber XI/XII (1431–1444). Consilium edited C. Baczkowski et al., textum recensuit Cz. Pirożyńska, moderatore G. Wyrozumski, comment. confecit L. Korczak. Varsoviae: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Machieras, L. (2022). *Wykład o słodkiej ziemi Cypru Cronaca, to jest Kronikę, zwany*. Przełożyła z dialektu cypryjskiego, wstępem, przypisami, słownikiem i indeksami opatrzyła M. Borowska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mansouri, T. (2001). *Chypre dans les sources arabes médiévales*. Nicosia: Centre de Recherche Scientifique.
- Pero Tafur (1874). *Andanças e viajes de Pero Tafur, por diversas partes del mundo avidos*, red. Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- Pero Tafur (1926). *Travels and Adventures 1435–1439*. Translated from Spanish and edited by Malcolm Letts. London: G. Routledge & sons, Ltd.
- Pero Tafur (1982). *Andanças e viajes de un hidalgo español*. Estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell ; y presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos Jiménez de la Espada ; con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada e índices por Carmen Sáez, Rafael Morales y Juan Luis Rodríguez. Barcelona: El Albir.
- Pero Tafur (1997). *Pero Tafur and Cyprus*, przekł. C.I. Nepaulsingh. Albany–New York: Greece and Cyprus Research Center.
- Rubió i Lluch, A. (1947). *Diplomatari de l'Orient català: 1301–1409*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Ruy González de Clavijo (1943). *Embajada a Tamorlán*. Estudio y edición de un manuscrito del siglo XV por Francisco López Estrada. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Nicolás Antonio.
- Ruy González de Clavijo (1999). *Embajada a Tamorlán*. Estudio y edición de un manuscrito del siglo XV por Francisco López Estrada. Madrid: Clásicos Castalia.

Opracowania

- Albuquerque-García, L. (2006). *Los libros de viaje como género literario*. W: M. Lucena Giraldo i J. Pimentel (red.), *Diez estudios sobre viaje*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 67–89.
- Arbel, B. (1993). The Reign of Caterina Corner (1473–1489) as a Family Affair. *Studi Veneziani*, 26, 67–85.
- Atiya, A.S. (1938). *The Crusade in the Middle Ages*. London: Methuen and Company.
- Beltrán Llavador, R. (1991). Los libros de viajes medievales castellanos. *Revista de Filología Románica*, 1, 121–164.
- Bliznyuk, S.V. (2001). A Crusader of the Later Middle Ages: King of Cyprus Peter I Lusignan. W: Z. Hunyadi i J. Laszlovszky (red.), *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*. Budapest: Central European University Press, 51–57.
- Borowska, M., Kordos, P. i Maliszewski, D. (2014). *Cypr: dzieje, literatura, kultura*. T. 1–2. Warszawa: Sub Lupa.
- Burkiewicz, Ł. (2007). Podróż króla Cypru Piotra I z Lusignan po Europie w latach 1362–1365 i jego plany krucjatowe. *Studia Historyczne*, 197 (1), 3–29.
- Burkiewicz, Ł. (2008). *Na styku chrześcijaństwa i islamu. Krucjaty i Cypr w latach 1191–1291*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Jagiellonica przy Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Burkiewicz, Ł. (2010). Królestwo Cypru jako obiekt zainteresowań państw śródziemnomorskich w latach 1192–1489. Próba zarysowania problemu. *Prace Historyczne Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 137, 27–42.
- Burkiewicz, Ł. (2011a). Polski epizod w cypryjskich dążeniach do zrzucenia zwierzchnictwa sułtanatu mameluków. *Studia Gdańskie*, 29, 163–182.
- Burkiewicz, Ł. (2011b). A Cypriot royal mission to the Kingdom of Poland in 1432. *Crusades*, 10, 103–112.
- Burkiewicz, Ł. (2014). Cypr pod panowaniem dynastii Lusignanów i Republiki Wenecji (1192–1571). W: M. Borowska, P. Kordos i D. Maliszewski (red.), *Cypr: dzieje, literatura, kultura*. T. 1. Warszawa: Sub Lupa, 243–264.
- Burkiewicz, Ł. (2017a). An outline of Latin culture in Cyprus in the period of Franco-Venetian dominance on the island (1191–1571). *Perspektywy Kultury*, 17 (2), 137–160.
- Burkiewicz, Ł. (2017b). A Crusading Policy of the Rulers of the Kingdom of Cyprus after the Fall of Acre (1291). W: J. Smołucha, J. Jefferson i A. Wadas (red.), *Holy War in Late Medieval and Early Modern East-Central Europe*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 185–199.
- Burkiewicz, Ł. (2018). Jadwiga Jagiellonka (1408–1431) i jej (prawie) cypryjska korona. W: J. Smołucha, A. Iwańczak i A. Januszek-Sieradzka (red.), *Świat*

- kobiet w Polsce i Czechach w średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 15–37.
- Burkiewicz, Ł. (2021). Kilka uwag na temat pochówku we wczesnej kulturze timurydzkiej (pocz. XV wieku) na podstawie kastylijskiej kroniki *Embajada a Tamorlán* (Ambasada do Tamerlana). W: T. Klimowicz, A. Rybińska i M. Tarajko (red.), *Cmentarz – dziedzictwo materialne i duchowe*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 123–138.
- Burkiewicz, Ł. (2021). *Libros de viajes*. A Study of Castilian Travel Accounts from the 15th Century on the Eve of the Great Geographical Discoveries. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis | Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia*, 19, 19–34.
- Burkiewicz, Ł. (2022). The 15th-century Castilian travel chronicles as an example of cross-cultural relations between representatives of the Christianitas Latina and the Asian East. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis | Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia*, 20, 25–35.
- Castro Hernández, P. (2016). Monstruos, prodigios y maravillas en los viajes de Pero Tafur. *Medievalista*, 20, 1–25.
- Coureas, N. (1995). Western Merchants and the Ports of Cyprus up to 1291. W: V. Karageorghis i D. Michaelides (red.), *Cyprus and the Sea*. Nicosia: University of Cyprus, 255–262.
- Coureas, N. (2005). Apple of Concord: The Great Powers and Cyprus, 400–1960. *Κυπριακαί Σπουδαί*. 67–68: 447–462.
- Coureas, N. (2008). Mamluks in the Cypriot chronicle of George Boustronios and their place within a wider context. W: K. D’Hulster i J. Van Steenbergen (red.), *Continuity and change within the realms of Islam: Studies in honour of Professor Urbain Vermeulen*. Leuven: Peeters, 135–149.
- Coureas, N. (2013a). Losing the war but winning the peace: Cyprus and Mamluk Egypt in the fifteenth century. W: U. Vermeulen, K. D’Hulster i J. Van Steenbergen (red.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras VII*. Leuven: Peeters, 351–361.
- Coureas, N. (2013b). The tribute paid to the Mamluk sultanate, 1426–1517: The perspective from Lusignan and Venetian Cyprus. W: U. Vermeulen, K. D’Hulster i J. Van Steenbergen (red.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras VII*. Leuven: Peeters, 363–380.
- Coureas, N. (2019). Envoys between Lusignan Cyprus and Mamluk Egypt, 838–78/1435–73: the Accounts of Pero Tafur, George Boustronios and Ibn Taghrī Birdī. W: F. Bauden i M. Dekkiche (red.), *Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies Studies on Diplomacy and Diplomatics*. Leiden–Boston: Brill, 725–740.
- Dąbrowska, M. (1994). Peter of Cyprus and Casimir the Great in Cracow. *Byzantiaka*, 14, 257–267.
- Daly, K.M. (2012). Here there be no dragons: Maravilla in two fifteenth-century Spanish libros de viajes. *Notandum*, 15/29, 25–34.

- Delaville Le Roulx, J. (1886). *La France en Orient au xive siècle. Expéditions du maréchal Boucicaud*. T. 44 (1). Paris: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- Edbury, P.W. (1977). The Crusading policy of King Peter I of Cyprus, 1359–1369. W: P.M. Holt (red.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of Crusades*. Warminster: Aris and Phillips, 90–105.
- Edbury, P.W. (1991). *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374*. Cambridge: University Press.
- Hill, G. (1948). *A History of Cyprus*. Vol. 2: *The Frankish Period, 1192–1432*. Cambridge: University Press.
- Housley, N. (1994). Cyprus and the Crusades, 1291–1571. W: N. Coureas i J. Riley-Smith (red.), *Cyprus and the Crusades*. Papers given at the International Conference Cyprus and the Crusades, Nicosia, 6–9 September, 1994, 187–206. Nicosia: Cyprus Research Centre and SSCLE.
- Jackson, P. (2007). *Mongolowie i Zachód*. Warszawa: Bellona.
- Khalifa, C. (2022). *The itinerary of Carceran Suarez, from Segovia in Spain to Nicosia in Cyprus, at the court of the Lusignan kings (15th century)*. Referat wygłoszony na konferencji *Geographical Mobility and Cultural Itineraries during the Late Middle Ages. Mobilitat geogràfica i itineraris culturals a l'Edat Mitjana* zorganizowanej przez Uniwersytet w Gironie w dniach 20–22.04.2022.
- Knobler, A. (1995). The Rise of Timūr and Western Diplomatic Response, 1390–1405. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 5 (3), 341–349.
- Labarge, M.W. (1983). Pero Tafur: A Fifteenth-Century Spaniard. *Florilegium*, 5, 237–246.
- López Estrada, F. (2002). *Libros de viajeros hispánicos medievales*. Madrid: Ediciones Laberinto.
- Małowist, M. (1985). *Tamerlan i jego czasy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Martínez García, P. (2010). Andanças e viajes: El otro Pero Tafur. *Edad Media: Revista Histórica*, 11, 263–284.
- Meregalli, F. (1987). Las memorias de Pero Tafur. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 6, 297–305.
- Misztal, M. (2013). *Historia Cypru*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Parry, J.H. (1974). *Discovery of the Sea*. New York: Dial Press.
- Quirini-Popławska, D. (1997). *Urbs populosissima, opulentissima, liberaissima. Mit czy rzeczywistość późnośredniowiecznej Wenecji?*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ramírez de Arellano, R. (1902). Estudios biográficos: Pero Tafur. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 41, 278–298.
- Rubio Tovar, J. (1986). *Libros españoles de viajes medievales*. Madrid: Taurus.
- Setton, K.M. (1976). *The Papacy and the Levant, 1204–1571*, vol. 1. Philadelphia: The American Philosophical Society.

- Villalba Ruiz de Toledo, F.J. (2005). El viaje de Don Pero Tafur (1436–1439). *Arbor*, 711–712, 537–550.
- Vives Gatell, J. (1949). Andanças e viajes de un hidalgo español (Pero Tafur, 1436–1439), con una descripción de Roma. *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19, 127–207.
- Ziada, M. (1934). The Mamluk conquest of Cyprus in the fifteenth century. *Bulletin of the Faculty of Arts*, 2 (1), 43–66.
- Zygmunt, K. (2018). La Ruta de la Seda: entre el relato medieval, la novela histórica y los textos contemporáneos. *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris*, 23, 63–78.
- Zygmunt, K. (2019). Viajes a Oriente, ayer y hoy: la Embajada a Tamorlán en el imaginario viajero actual. W: R. Beltrán (red.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente (siglos XIV–XVII)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 343–370.
- Zygmunt, K. (2020a). Construyendo una poética para el relato de viaje en la Edad Media: entre la Embajada a Tamorlán y Andanças y viajes de Pero Tafur. W: J. Badía i L.C. Souto (red.), *Entresiglos: de la Edad Media al Siglo de Oro (II). Estudios en homenaje al profesor Joan Oleza*. València: Universitat de València, Departamento de Filología Española, 556–566.
- Zygmunt, K. (2020b). El descubrimiento de la fauna exótica en los relatos de viajes: de las descripciones medievales a las imitaciones en la novela histórica contemporánea. *Lectura y signo*, 11, 59–81.
- Zygmunt, K. (2021). *Viajar y escribir en la era del turismo de masas: relatos de viajes contemporáneos por la Ruta de la Seda*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Łukasz Burkiewicz – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (Uniwersytet Jagielloński), absolwent studiów Executive MBA w Szkole Biznesu Politechniki Krakowskiej i Central Connecticut State University (New Britain, US), absolwent studiów licencjackich z kulturoznawstwa śródziemnomorskiego i magisterskich z zakresu historii oraz zarządzania i marketingu (wszystkie kierunki w Uniwersytecie Jagiellońskim), a także studiów Social Media and Content Marketing (Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie). Adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji (wcześniej w Instytucie Kulturoznawstwa) w Akademii Ignatianum w Krakowie i wykładowca w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Jego zainteresowania naukowe są zogniskowane wokół dwóch obszarów: 1) dziejów kulturowych i politycznych we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w późnym średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej, w tym również ówczesnych podróży do Azji Środkowej, oraz 2) zarządzania, marketingu i ekonomiki w obszarach kultury, w tym zarządzania międzykulturowego. Dyrektor czasopism naukowych w AIK. Redaktor naczelny „Perspektyw Kultury”.

Jerzy Gapys<http://orcid.org/0000-0003-0097-077>

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

jgapys@ujk.edu.pl**Zbigniew Kowalczyk**<http://orcid.org/0000-0001-6872-3510>

Szkoła Podstawowa im. św. Jana Pawła II w Wilczkowicach

zbyszekowalczyk@wp.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.4001.15

Ruch pielgrzymkowy i bractwa różańcowe w dekanacie radoszyckim 1918–1939

STRESZCZENIE

Przedmiotem badań są zbiorowe formy kultu religijnego o charakterze masowym, tj. ruch pielgrzymkowy i udział wiernych w bractwach różańcowych w dekanacie radoszyckim w latach 1918–1939. W badanym dekanacie radoszyckim, podobnie jak na terenie diecezji sandomierskiej, wierni masowo uczestniczyli w pielgrzymkach, głównie do sanktuarium na Jasnej Górze. Wynikało to nade wszystko z faktu, że religijność ludności dekanatu (dominowali włościanie) miała wyraźny rys maryjny. Również masowe uczestnictwo wiernych w bractwach różańcowych wiązało się po części z tym fenomenem. Opisywane formy zbiorowego kultu religijnego to przestrzeń, gdzie realizowane były potrzeby religijne wiernych oraz prowadzona w miarę możliwości formacja duchowa wiernych. Źródła poza statystyką niewiele mówią o ich aktywności. Można przyjąć jedynie (co potwierdzają publikacje dotyczące diecezji sandomierskiej i kraju), że Kościół nie wykorzystał w pełni potencjału członków bractw i ruchu pielgrzymkowego. Wynikało to m.in. z faktu, iż zaangażowane w te formy kultu były głównie niższe warstwy społeczne charakteryzujące się niewystarczającym zapleczem intelektualnym i społecznym.

SŁOWA KLUCZE: Kościół katolicki, II Rzeczpospolita, diecezja sandomierska, życie religijne, organizacje religijne

ABSTRACT

Pilgrimage Movement and Rosary Brotherhoods in the Deanery of Radoszyce 1918–1939

The subject of research are mass forms of religious worship, i.e., the pilgrimage movement and the participation of the faithful in rosary brotherhoods

Sugerowane cytowanie: Gapys, J. i Kowalczyk, Z. (2023). Ruch pielgrzymkowy i bractwa różańcowe w dekanacie radoszyckim 1918–1939. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 207–226. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.15.

Nadesłano: 02.06.2022

Zaakceptowano: 23.02.2023

in the deanery of Radoszyce in 1918–1839. In the studied deanery of Radoszyce, as in the diocese of Sandomierz, the faithful took part in mass pilgrimages, mainly to the Jasna Góra Shrine. It resulted above all from the fact that the religiosity of the deanery's population (peasants dominated) had a clear Marian trait. Also, the mass participation of the faithful in rosary confraternities was partly related to this phenomenon. The described forms of collective religious worship were a space where the religious needs of the faithful and the spiritual formation of the faithful were carried out as far as possible. Sources, apart from statistics, say little about their activity. It can only be assumed (as confirmed by the publications on the Sandomierz diocese and the country) that the Church did not fully use the potential of members of the brotherhoods and the pilgrimage movement. This resulted, inter alia, from the fact that those involved in these forms of worship were mainly the lower social classes characterized by insufficient intellectual and social background.

KEYWORDS: Catholic Church, Second Polish Republic, Sandomierz diocese, religious life, religious organizations

Życie religijne w parafii przejawia się na wiele sposobów. Jednym z bardziej wymiernych jest udział wiernych w różnego rodzaju organizacjach religijnych i innych zbiorowych formach kultu religijnego. Szczególnie interesujące jest zaangażowanie wiernych w te o charakterze powszechnym i masowym. Takimi zjawiskami był katolicki ruch pielgrzymkowy do miejsc świętych oraz uczestnictwo członków wspólnoty kościelnej w bractwach różańcowych. Te ostatnie w okresie międzywojennym należały do najliczniejszych organizacji religijnych, zaś pielgrzymki cieszyły się niesłabnącym zainteresowaniem, coraz częściej przyjmując charakter pielgrzymek ponadlokalnych czy nawet ogólnokrajowych (Kraś, 2011, s. 235). Celem niniejszego opracowania jest zaprezentowanie dwóch zjawisk religijno-społecznych, tj. ruchu pielgrzymkowego i udziału wiernych w bractwach różańcowych (Bractwo Różańcowe i Żywy Różaniec) w dekanacie radoszyckim w latach 1918–1939. Zestawienie w jednym opracowaniu tych dwóch form religijności ma swoje uzasadnienie. Obydwe miały charakter masowy oraz związane były silnie z kultem maryjnym. Pielgrzymki wiernych z parafii w dekanacie radoszyckim były organizowane na Jasną Górę – do głównego sanktuarium maryjnego w Polsce. Jedną z podstawowych praktyk religijnych pielgrzymów jasnogórskich stanowiła wspólna modlitwa różańcowa (Jabłoński, 1986, s. 141). Ponadto uczestnikami pielgrzymek i członkami bractw byli przeważnie reprezentanci szerszych kręgów społecznych.

Na początek przeanalizujemy ruch pielgrzymkowy w badanym dekanacie. Według A. Jackowskiego za pielgrzymkę uznaje się

wędrówkę podjętą z motywów religijnych do miejsca uważanego za święte ze względu na szczególne działanie w nim Boga lub bóstwa, aby tam spełniać określone akty religijne, pobożności i pokuty (Jackowski, 1991, s. 13).

Ta definicja jest w zasadzie zbieżna z wyjaśnieniem tego terminu w instrukcji dla katolickich pielgrzymek z okresu międzywojennego. Pielgrzymkę wówczas definiowano jako podróż do miejsc świętych lub mających wysokie znaczenie religijne, podjętą z pobudek religijnych, w celu manifestowania czci religijnej, pogłębienia pobożności i zyskania łask Bożych¹.

Ruch pielgrzymkowy w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym miał dwojaki charakter. Wierni pielgrzymowali do lokalnych sanktuariów i kościołów oraz miejsc znanych w całym kraju. Najczęściej odwiedzanymi ośrodkami były wówczas Wilno, Jasna Góra i Kalwaria Zebrzydowska (Kraś, 2011, s. 235). Ogółem w dwudziestoleciu międzywojennym ruch pielgrzymkowy w Polsce oszacowano na ok. 12 mln pielgrzymów (Jabłoński, 2006, s. 153). W badanym dekanacie radoszyckim największą popularnością cieszyły się pielgrzymki na Jasną Górę, zaś w skali lokalnej – pielgrzymki organizowano najczęściej w związku z odpustami w okolicznych parafiach. Istotnym elementem badań jest wskazanie motywów pielgrzymowania. Zapewne obok motywów osobistych (intencje prywatne), można podać też i inne powody. Przyjmuje się, że w pątnicznym ruchu parafialnym ważną rolę odgrywały również czynniki patriotyczne i integrujące wspólnotę. Najczęściej integracja ta miała charakter religijno-patriotyczny i dokonywała się wokół kultu Maryi, która dla Polaków była Matką i Królową Polski (Jabłoński, 1986, s. 61). Pielgrzymowanie na początku lat 20. miało charakter dziękczynny za długo oczekiwaną wolność. Pod koniec lat 30. w obliczu narastających nastrojów wojennych modlono się o zachowanie pokoju (Jabłoński, 2006, s. 152–153).

W parafiach dekanatu radoszyckiego odnotowujemy obie formy pielgrzymowania, tj. peregrynację do ogólnonarodowych sanktuariów oraz do okolicznych miejsc świętych, jak też pielgrzymki związane z uroczystościami w diecezji sandomierskiej. Na początku przyjrzyjmy się tej pierwszej formie ruchu pątniczego. W dekanacie radoszyckim pielgrzymowano głównie do Częstochowy. Podstawowym źródłem dla przedstawienia ruchu pielgrzymkowego są księgi zapisów pielgrzymek grupowych znajdujące się w jasnogórskim archiwum, ponieważ poza Miedzierzą i Przedborzem żadna z parafii nie prowadziła własnych zapisów na ten temat. Ze źródeł wynika, że w okresie międzywojennym we wszystkich parafiach dekanatu organizowano pielgrzymki na Jasną Górę (por. tab. 1). Związane to było zapewne z bliskością geograficzną miasta (ok. 100 km) oraz

1 Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu (dalej: ADS), Akta Pielgrzymek (1930–1983), *Instrukcja dla katolickich pielgrzymek z 9 grudnia 1934 r.*

z wielowiekową tradycją peregrynacji do obrazu Czarnej Madonny. Był to przejaw szerzącego się kultu maryjnego wśród wiernych w Polsce. Zjawisko masowego pielgrzymowania do Częstochowy nastąpiło około II połowy XIX w. (Jabłoński, 1985, s. 133). W czasie I wojny światowej rządy Austrii i Niemiec zakazały pielgrzymek do Częstochowy. Początkowe lata niepodległej Polski ze względu na wojnę polsko-bolszewicką, jak też panującą epidemię tyfusu w latach 1919–1921, to również czas ograniczonego ruchu pątniczego na Jasną Górę (Jabłoński, 1995, s. 50)². Niewielka frekwencja, i to głównie grup z bliskiej okolicy, skutkowała tym, że do maja 1921 r. nie prowadzono zapisów kompanii przybywających do sanktuarium³. Stąd też pierwsze zapisy pielgrzymek z dekanatu radoszyckiego pojawiają się dopiero w 1921 r. (Jabłoński, 1995, s. 47). Dane w księgach jasnogórskich nie odzwierciedlają całości ruchu pątniczego. Mają jednak olbrzymią wartość. Pozwalają w ogólnym stopniu poznać skalę zjawiska i ocenić stan pielgrzymowania w poszczególnych parafiach. Paulin o. Pius Przeździecki twierdził, że dane w księgach zapisów pielgrzymek nie są miarodajne. Zarejestrowana jest w nich tylko część zgłoszonych pielgrzymek. Działo się tak z powodu ogromnego tłoku. Niektórzy nie mogli się dostać do zakrystii, aby zgłosić swoją kompanię. Inni, którzy przyszli po raz pierwszy, nie wiedzieli, że przybycie powinno się zgłosić w celu zarejestrowania.

Analizując zjawisko ruchu pątniczego na Jasną Górę w parafiach dekanatu radoszyckiego, zauważamy pewne prawidłowości. Typowe było przybywanie kompanii wiernych z poszczególnych parafii głównie w sierpniu i na początku września. Widzimy wyraźny podział; część parafii organizowała pielgrzymki na uroczystość Matki Boskiej Częstochowskiej (26 sierpnia), inne na uroczystość Narodzenia Matki Bożej (8 września). Na uroczystość w dniu 26 sierpnia przybywały do Częstochowy zwykle grupy z Radoszyc, Fałkowa, Mnina, Przedborza i Żeleźnicy. Z kolei pielgrzymi z Czerмна, Lipy, Pilczycy, Stanowisk i Miedzierzcy zwykle przybywali do Częstochowy na uroczystość Narodzenia Matki

2 Ministerstwo Zdrowia Publicznego informowało o niebezpieczeństwie epidemiologicznym i zalecało ograniczenie pielgrzymowania. Zalecenia te popierał również Episkopat Polski. Z podobnymi apelami występowało za pośrednictwem biskupów, w tym biskupa sandomierskiego, Starostwo w Częstochowie. Proszono wiernych, aby z uwagi na tyfus i czerwonkę powstrzymywali się od odbywania pielgrzymek, *W sprawie kompanii na Jasną Górę*, Kronika Diecezji Sandomierska (dalej: KDS), 1920, nr 1, s. 199. W celu zapewnienia podstawowych warunków sanitarno-epidemiologicznych Zarząd Miasta Częstochowy i Komisja Sanitarno-Pątnicza wprowadziły obowiązkowe jednomarkowe opłaty od każdego pątnika. Obowiązkiem duchowieństwa parafialnego, w tym sandomierskiego, było poinformować o tym wszystkich idących do Częstochowy, *W sprawie pielgrzymek do Częstochowy*, KDS, 1921, nr 4, s. 83.

3 Archiwum Jasnej Góry w Częstochowie (dalej: AJG), sygn. 2384, Wstęp do „*Wýkaz kompanii przybywających na Jasną górę 1913–1927*”.

Bożej. Pielgrzymka radoszycka, która w 2014 r. szła do Częstochowy po raz 164, jest najstarszą pielgrzymką w diecezji radomskiej, do której parafia Radoszyce obecnie należy. Po raz pierwszy pielgrzymi powędrowali na Jasną Górę w 1850 r. Od tego roku nieprzerwanie, również w okresie dwudziestolecia międzywojennego, pątnicy wyruszają w trasę, by dotrzeć na Jasną Górę na odpust w dniu 26 sierpnia. Pod koniec badanego okresu na popularności zyskiwały pielgrzymki związane z uroczystościami Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia). Przybywali wówczas na Jasną Górę głównie pielgrzymi z Przedborza, sporadycznie pojawiali się też pątnicy z Czerмна, Pilczycy, Radoszyc i Stanowisk⁴.

Pielgrzymki kompanii z dekanatu radoszyckiego na Jasną Górę były organizowane według przyjętego schematu, właściwego dla ruchu pątniczego. Kompanie prowadził przewodnik, który zajmował się organizacją trasy, miejsca postoju i noclegu, a także modlitwy. Przewodnikami byli zwykle świeccy. Jeśli z grupą pielgrzymował duchowny, to on przejmował obowiązki przewodnika. Bagaż był transportowany wozami jadącymi tuż za idącymi grupami. W zależności od liczby pielgrzymów za kompanią jechało od kilku do kilkunastu furmanek⁵. Zaprzęgi konne interesujących nas parafii były pięknie przystrojone kwiatami, wstążkami, chorągiewkami i proporczykami. Wychodzących pielgrzymów żegnały i witały tłumy parafian. W Radoszycach całowali oni krzyż niesiony na czele kolumny. Był to zwyczaj niespotykany i nieznanym innym pielgrzymom. Wspólny śpiew i modlitwa rekompensowały trudy podróży czasami w niesprzyjającą pogodę. Noc spędzano w wozach lub w stodołach uprzejmych gospodarzy⁶. Zwyczajowo u stóp Jasnej Góry każdą pielgrzymkę witał paulin, który wprowadzał ją do sanktuarium. Wraz z nim na czele kampanii szedł proboszcz lub wikariusz danej parafii. Wejście odbywało się bardzo uroczystie. Parafianom Radoszyc i Stanowisk towarzyszyły ich własne orkiestry (Jaśkiewicz, Turzyński i Osiej, 2004, s. 12). Pątnicy przebywali zwykle w Częstochowie

4 AJG, sygn. 2384, *Wykaz kampanii przybywających na Jasną Górę (1913–1927)*, s. 37–39, 61–65, 117, 144–146, 171–178; AJG sygn. 637, *Tu zapisuj kampanie przybywające na Jasną Górę (1926–1927)*, 11–12, 36; AJG sygn. 2388, *Książka do zapisywania pielgrzymek przybyłych do Matki Boskiej na Jasną Górę od 1927*, s. 54–59, 76–79, 106–109, 136–140, 163–166, 188–189; AJG, sygn. 2601, *Wykaz pielgrzymek przybywających na Jasną Górę 1935–1948*, s. 9–12, 44–49, 63–69, 93–94, 122–133; Archiwum Parafii Miedzierza (dalej: APMie), *Kronika Parafii Miedzierza*, s. 56, 87, 105, 128; Archiwum Parafii Przedbórz (dalej: APPrz), *Lista pielgrzymów parafii Przedbórz do Częstochowy w 1931 roku*.

5 *Z historii pieszych pielgrzymek na Jasną Górę*. Pozyskano z: http://pielgrzymki.opoka.org.pl/aktualnosci/2295.1_Z_historii_pieszych_pielgrzymek_na_Jasna_Gore.html (dostęp: 11.05.2014).

6 Relacja ustna ks. A. Mroczyka, Stanowiska 2013 – zbiory prywatne autora; relacja ustna Janiny Bednarczyk, Wilczkowice 2000 – zbiory prywatne autora; relacja ustna Józefy Basiak, Lewoszewów 2002 – zbiory prywatne autora.

od jednego do trzech dni, po czym drogę powrotną pokonywali również pieszo⁷. Przyjętym zwyczajem było, że powracający pielgrzymi zawsze ofiarowali dla kościoła parafialnego dary. Zwykle były to sprzęty liturgiczne lub innego rodzaju wyposażenie potrzebne do kościoła. Poza tym składali ofiary na Mszę św. w intencji pielgrzymów⁸. Przebywając w Częstochowie, uczestnicy pielgrzymki składali ofiary pieniężne. W zależności od wielkości kompanii parafie omawianego dekanatu składały od 5 do 100 zł. Największe ofiary składała parafia Fałków – od 15 do 100 zł⁹.

Zachowane źródła wskazują, że z parafii dekanatu radoszyckiego peregrynowało do Częstochowy w badanym okresie bez mała 40 tys. osób. Liczba ta jest niepełna z uwagi na niekompletne dane, ale pokazuje ona tendencję, że ruch pielgrzymkowy w dekanacie radoszyckim miał charakter masowy. Dobitnie o tym świadczą choćby dane z parafii Przedbórz (stosunkowo kompletne źródła). W latach 1921–1938 w pielgrzymkach na Jasną Górę wzięło udział około 10 tys. wiernych (tab. 1). Biorąc pod uwagę zasięg terytorialny ruchu pątniczego, warto wspomnieć, że pielgrzymi diecezji sandomierskiej, do której w ówczesnych latach przynależał dekanat radoszycki, na 20 diecezji w całym kraju uplasowali się na czwartym miejscu pod względem liczby osób przybyłych na Jasną Górę w latach 1926–1939. Z całej diecezji sandomierskiej przybyło 821 grup ze 163 parafii w liczbie 222 871 osób, co stanowiło 7,67% ogólnej liczby pielgrzymów w kraju (Jabłoński, 1986, s. 56).

Zauważamy dość dużą fluktuację liczby wiernych w poszczególnych latach. Wyraźny wzrost nastąpił dopiero po 1926 r., i ta tendencja utrzymywała się przez kilka lat. Pierwszy poważny spadek odnotowano na początku lat 30., a kolejny jeszcze poważniejszy trend spadkowy po 1935 r. Zjawisko to wpisuje się w trendy ogólnopolskie, z tym że dotyczy to tylko początkowej cezury. W kraju w 1931 r. liczba pielgrzymów spadła poniżej średniej liczby pielgrzymów przychodzących ze wszystkich diecezji. Tendencje te zaobserwowano we wszystkich 10 parafiach dekanatu. Najjaskrawiej było to widoczne w parafii Miedzierza. O ile w 1930 r. z Miedzierzy do Częstochowy udała się 210-osobowa grupa, a rok i dwa lata później to już tylko

7 Relacja ustna ks. A. Mroczka, Stanowiska 2013 – zbiory prywatne autora; relacja ustna Janiny Bednarczyk, Wilczkowice 2000 – zbiory prywatne autora; relacja ustna Józefy Basiak, Lewoszewów 2002 – zbiory prywatne autora.

8 Relacja ustna ks. A. Mroczka, Stanowiska 2013 – zbiory prywatne autora; relacja ustna Janiny Bednarczyk, Wilczkowice 2000 – zbiory prywatne autora; relacja ustna Józefy Basiak, Lewoszewów 2002 – zbiory prywatne autora.

9 AJG, sygn. 2384, *Wykaz kampanii przybywających na Jasną górę (1913–1927)*, s. 37–39, 61–65, 117, 144–146, 171–178; AJG sygn. 637, *Tu zapisuj kampanie przybywające na Jasną Górę (1926–1927)*, 11–12, 36; AJG sygn. 2388, *Książka do zapisywania pielgrzymek przybyłych do Matki Boskiej na Jasną Górę od 1927*, s. 54–59, 76–79, 106–109, 136–140, 163–166, 188–189; AJG, sygn. 2601, *Wykaz pielgrzymek przybywających na Jasną Górę (1935–1948)*, s. 9–12, 44–49, 63–69, 93–94, 122–133.

80- i 60-osobowe grupy. Tendencja ta utrzymała się w miedzierskiej parafii aż do 1938 r. W ostatnich latach przed wojną, kiedy w skali ogólnokrajowej zanotowano szczyt pielgrzymowania w okresie międzywojennym, w dekanacie radoszyckim nie znajdujemy potwierdzenia tej ogólnopolskiej tendencji. Co prawda w porównaniu z latami 1931–1932 liczba pielgrzymów wzrosła, ale nie była ona znacząco wyższa niż w latach 1926–1930¹⁰.

Najpełniejsze dane dotyczące interesujących nas parafii mamy z roku 1929. Jak wynika z danych liczbowych z dziewięciu parafii (oprócz Lipy – brak danych), ogółem na Jasną Górę udało się 3 369 osób. Najliczniejsze grupy stanowili pątnicy z największych parafii dekanatu, czyli z Przedborza i Radoszyc. Zwykle w drogę wyruszało ok. 500–600 osób. W roku 1935 z Fałkowa i Przedborza udało się na pielgrzymkę aż po 800 osób, nieco mniej, bo 700 osób, pielgrzymowało z Radoszyc. Bardzo licznie udali się także na Jasną Górę tego roku parafianie z najmniejszej parafii dekanatu, z Żeleźnicy – 150 osób i z Pilzycy – 380 osób. W 1936 r. na pielgrzymkę do stóp Czarnej Madonny udała się z Przedborza rekordowa liczba pątników – około 1000 osób. Począwszy od 1921 r., czyli od momentu rejestracji grup, można zaobserwować – na podstawie posiadanych danych – wzrostową tendencję pielgrzymowania w parafiach: Fałków, Lipa Mnin, Radoszyce. Znaczny spadek zanotowano w parafii Czeremo, w latach 20. wyruszało w trasę ok. 300 osób, natomiast w latach 30. ok. 150–180 osób. W parafii Miedzierza niewiele osób uczestniczyło w pielgrzymkach w końcu lat 20. Z posiadanych danych wynika, że z tej parafii chodziło na Jasną Górę najmniej pielgrzymów. W roku 1924 grupę tworzyło tylko 16 osób. W latach 1931–1934 pielgrzymowało z tej wspólnoty od 53 do 80 osób. Stałą liczebność grup można zaobserwować jedynie w parafii Stanowiska – około 300 osób¹¹.

10 AJG, sygn. 2384, *Wykaz kampanii przybywających na Jasną Górę (1913–1927)*, s. 37–39, 61–65, 117, 144–146, 171–178; AJG sygn. 637, *Tu zapisuj kampanie przybywające na Jasną Górę (1926–1927)*, 11–12, 36; AJG sygn. 2388, *Książka do zapisywania pielgrzymek przybyłych do Matki Boskiej na Jasną Górę od 1927*, s. 54–59, 76–79, 106–109, 136–140, 163–166, 188–189; AJG, sygn. 2601, *Wykaz pielgrzymek przybywających na Jasną Górę (1935–1948)*, s. 9–12, 44–49, 63–69, 93–94, 122–133; APMie, *Kroniką Parafii Miedzierza*, s. 56, 87, 105, 128; APPrz, *Lista pielgrzymów parafii Przedbórz do Częstochowy w 1931 roku*.

11 Analizując liczbę pielgrzymów z poszczególnych parafii, trzeba mieć na uwadze wielkość parafii. Mniejsze liczby nie oznaczają słabszego zainteresowania wiernych. Można przyjąć, że liczba pielgrzymów (co widać najlepiej na danych z 1931 r.) z poszczególnych parafii była proporcjonalna do liczby wiernych w parafiach, AJG, sygn. 2384, *Wykaz kampanii przybywających na Jasną Górę (1913–1927)*, s. 37–39, 61–65, 117, 144–146, 171–178; AJG sygn. 637, *Tu zapisuj kampanie przybywające na Jasną Górę (1926–1927)*, 11–12, 36; AJG sygn. 2388, *Książka do zapisywania pielgrzymek przybyłych do Matki Boskiej na Jasną Górę od 1927*, s. 54–59, 76–79, 106–109, 136–140, 163–166, 188–189; AJG, sygn. 2601, *Wykaz pielgrzymek przybywających na Jasną Górę (1935–1948)*, s. 9–12, 44–49, 63–69, 93–94, 122–133; APMie, *Kroniką Parafii Miedzierza*, s. 56, 87, 105, 128; APPrz, *Lista pielgrzymów parafii Przedbórz do Częstochowy w 1931 roku*.

Tab. 1. Liczba wiernych z dekanatu radoszyckiego pielgrzymujących do Częstochowy w latach 1921–1939

Rok	Parafie									
	Czermno	Fałków	Lipa	Miedziera	Mnin	Pilezyca	Przedbórz	Radoszyce	Stanowiska	Żeleźnica
1921	300	500				500	580	400		
1922		330					650	130		
1923							232		300	
1924				16	103		400		310	
1925		480								
1926	300	300	140		280	180	600	300		
1927		500	250	100	20		600	500	300	100
1928			500	450	400		600		350	137
1929	300	350	600	200	400	349	400	500	350	120
1930		335	237	210		250		700		
1931	150	290	150	80	350	200	400	400	300	100
1932	100	250	183	60	300		600	360	120	70
1933	180	450	183	93		300	650	400	200	
1934	150	380	348	53	400		600	400		185
1935		800	234			380	800	700	300	150
1936	200		250	(52)* 230			1 000	600		
1937	150		260	54			700	600		
1938	180	400		284		360	500	700	215	
1939		460	340		300			600	300	
Razem	2 010	5 825	3 675	1 840	2 553	2 509	9 312	7 290	3 040	862

*Kronika parafii podaje, że w pielgrzymce wzięły udział 52 osoby.

Źródło: AJG, sygn. 2384, *Wykaz kampanii przybywających na Jasną Górę 1913–1927*, s. 37, 39, 41, 63, 77, 78, 83, 91, 95, 115, 117, 123, 142, 143; AJG sygn. 637, *Tu zapisuj kampanie przybywające na Jasną Górę 1926–1927*, s. 11–12, 36; AJG sygn. 2388, *Książka do zapisywania pielgrzymek przybyłych do Matki Boskiej na Jasną Górę od 1927*, s. 2, 7, 22–23, 27, 33, 47, 49, 57–59, 76, 80, 89, 103–104, 107, 111, 125, 128, 131–132, 139, 161, 163, 165, 179, 186, 188, 190; AJG, sygn. 2601, *Wykaz pielgrzymek przybywających na Jasną Górę 1935–1948*, s. 10, 12, 16, 18, 20, 42–45, 69, 76, 91, 102–104, 121; APMic, *Kronika Parafii Miedziera*, s. 56, 87, 105, 128; APPrz, *Lista pielgrzymów parafii Przedbórz do Częstochowy w 1931 roku*.

Oprócz powszechnych pieszych pielgrzymek do Częstochowy organizowano także pielgrzymki poszczególnych organizacji katolickich działających w dekanacie radoszyckim. Pielgrzymki organizowane dla członków rozmaitych bractw (skupiały one głównie osoby z niższych warstw) ukierunkowane były na konkretny cel. Były one znakomitą okazją do oddziaływania apostołskiego i pracy formacyjnej (Jabłoński, 2006, s. 161). Dla nich w ramach duszpasterstwa stanowego organizowano piesze lub samochodowe pielgrzymki. Wyjazdy były związane zwykle z uroczystościami obchodzonymi przez te organizacje. W dniach 18–19 września 1937 r. na Zjazd Mężów Katolickich z parafii Miedzierza udało się pociągiem na Jasną Górę 52 mężczyźni¹². Członkinie Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet z Miedzierzy w dniach 13–17 maja 1939 r. odbyły pielgrzymkę pociągiem ze Skarżyska na Jasną Górę, a stamtąd pojechały do Krakowa i Kalwarii Zebrzydowskiej¹³.

Z dekanatu radoszyckiego, choć już nie w tak wielkiej liczbie, pielgrzymowano na Jasną Górę z okazji innych uroczystości religijnych. W 1928 r. (7–9 września) peregrynowali pielgrzymi na Diecezjalny Kongres Eucharystyczny ze Stacją Kongresową na Jasnej Górze. Z dekanatu do Częstochowy udało się sześć kompanii z siedmioma księżmi¹⁴. Według szacunków biskupa Teodora Kubiny sanktuarium nawiedziło wówczas około 500 tys. pątników (Jabłoński, 1995, s. 50). Wierni z dekanatu radoszyckiego w 1932 r. udali się również na Centralne Uroczystości Jubileuszu 550-lecia Jasnej Góry, kiedy do sanktuarium przybyła rekordowa liczba 750 tys. pielgrzymów na uroczystości w dniach 15 sierpnia (WNMP), 26 sierpnia (MBCz) i 8 września (NMB) (Jabłoński, 1986, s. 50).

Wierni z dekanatu radoszyckiego uczestniczyli też w pielgrzymkach z okazji większych uroczystości organizowanych w diecezji sandomierskiej, jak też pielgrzymowali do okolicznych sanktuariów. Jedną z ważniejszych była piesza pielgrzymka do Radomia w związku z obchodami Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego. Zorganizowany z inicjatywy pasterza diecezji biskupa Włodzimierza Jasińskiego kongres zgromadził w dniach 27–29 czerwca 1932 r. rzesze wiernych. W dekanalnej pielgrzymce radoszyckiej reprezentowane były wszystkie parafie. Wobec braku danych trudno określić liczbę osób, które wzięły w niej udział. Biorąc jednak pod uwagę, że tylko z samej Miedzierzy udało się na kongres przeszło 200 osób (ok. 4% ogólnej liczby parafian), można oszacować, że z całego dekanatu, który liczył wtedy ponad 50 tysięcy wiernych, udało się

12 APMie, *Kronika Parafii Miedzierza*, s. 105.

13 APMie, *Kronika Parafii Miedzierza*, s. 137.

14 ADS, Akta Konferencji Ks. Dziekanów i Konferencji Dekanalnych (1926–1929), *Protokół Kongregacji dekanalnej dekanatu radoszyckiego odbytej w Falkowie dn. 23 sierpnia 1928 r.*

do Radomia ok. dwa tysiące osób¹⁵. Pątnikom towarzyszyli proboszczowie z pięciu parafii. Celem kongresu było rozbudzenie i rozwijanie kultu eucharystycznego oraz co, się z tym wiąże, zachęcenie do jak najczęstszego przyjmowania Komunii św. (Stanaszek, 1999, s. 313).

Stosunkowo dużą popularnością cieszyło się też nawiedzanie przez wiernych okolicznych kościołów z okazji odpustów parafialnych. Odpusty przyciągały rzesze pielgrzymów. Z reguły pielgrzymowanie przybierało charakter indywidualny, i to zjawisko przesądzało o powszechnym udziale miejscowej ludności w uroczystościach odpustowych. Znamy również przykłady zbiorowego pielgrzymowania. Doskonale ilustruje to odpust na uroczystość Matki Boskiej Częstochowskiej w parafii Miedziera w dniu 26 sierpnia 1934 r. W tym dniu z Radoszyc przybyła na uroczystości kompania w liczbie przeszło 1000 osób na czele z ks. Gajewskim, wikariuszem z Radoszyc. Kompania odeszła z powrotem dopiero po niesporach. Odprowadził ją ks. Kuropieska, prefekt z Radoszyc¹⁶.

Ruch różańcowy

Opisany powyżej ruch pielgrzymkowy to zjawisko masowe, jednak nie równał się on z innym przejawem religijności w dekanacie radoszyckim, czy szerzej w Kościele katolickim, zwłaszcza w Polsce, z ruchem różańcowym. Wielość, a nade wszystko liczebność organizacji różańcowych była (jest?) bezprecedensowa w historii Kościoła (Kłopotek, 2011, s. 230; Kuźmak, 1973). Rozwój kultu maryjnego i kultów świętych propagowanych przez zakony doprowadził do szybkiego wzrostu bractw w XVI, XVII i XVIII w. To właśnie kult obrazów, jak i coraz liczniejsze pielgrzymki do miejsc słynących z cudów, przyczyniły się do rozkwitu bractw w Polsce. Najistotniejsze jednak znaczenie dla ich rozwoju miały zakony, jak dominikanie – szerzący bractwa różańcowe, karmelici trzewickowi i bosci – opiekujący się bractwami szkaplerznymi, bernardyni – zakładający bractwa św. Anny i żołnierskie bractwa św. Michała Archaniola, a także upowszechniające kult Niepokalanego Poczęcia NMP. Jezuici zakładali w Polsce od 1571 r. sodalicje mariańskie przeznaczone głównie dla studiującej młodzieży w kolegiach jezuickich. Szerzyli oni także bractwa i kult Serca Jezusowego, o którego uznanie zabiegali biskupi polscy w Rzymie w 1765 r.⁶¹ Bractwo Anioła Stróża rozpowszechniali paulini.

15 ADS, Akta Kongregacji Ks. Dziekanów i Konferencji Dekanalnych (1935–1938), *Protokół Kongregacji dekanalnej dekanatu radoszyckiego odbytej w Falckowie dn. 2 czerwca 1932 r.*; APMie, *Kronika Parafii Miedziera*, s. 58.

16 APMie, *Kronika Parafii Miedziera*, s. 66.

Zostało ono założone w 1616 r. na Jasnej Górze. Żadna z organizacji katolickich nie dorównywała liczebnie organizacjom różańcowym: Bractwu Różańcowemu i Żywemu Różańcowi. Obie miały zasięg światowy. Ich bezkonkurencyjna liczebność wynikała nie tylko z zasięgu, ale także z formy kultu – modlitwy różańcowej (Królikowski, 2004, s. 250–251). Modlitwa różańcowa bezpośrednio wiązała się z kultem maryjnym. Wśród pierwszych inspiracji różańcowych znajduje się na pewno bardzo dawny zwyczaj łączenia kwiatu róży z Najświętszą Maryją Panną, stanowiący w znacznym stopniu tło dla chrześcijańskiej modlitwy maryjnej. Już Seduliusz († ok. 430) porównuje Maryję do „delikatnie rozkwitającej róży”. Symbol róży jest odnoszony do Maryi na podstawie tych samych założeń, na jakich zostaje do Niej odniesiony symbol krzewu Mojżeszowego czy runa Gedeona. Mamy tu do czynienia z zastosowaniem niektórych założeń egzegezy typologicznej, która stawia sobie za cel ukazanie wyjątkowego wybrania i posłannictwa Maryi oraz włączenia w historię zbawienia poprzez zestawianie wyjątkowych wydarzeń z Jej życia – takich jak zwiastowanie, cudowne poczęcie, dziewictwo, czyli to wszystko, co uzasadnia Jej w pełni szczególną świętość i piękno – z osobami i wydarzeniami ze Starego Przymierza. W świetle tych tajemnic Maryja rzeczywiście jawi się jako kwiat znajdujący się między cierniami ludzkiego grzechu. Zestawienia typologiczne były bardzo szeroko stosowane w literaturze teologicznej już przez ojców Kościoła oraz kaznodziejów i teologów średniowiecznych. W Polsce XV-wiecznej często odnajdujemy je w polskich pieśniach. Dodatkowo na ich popularność i rozwój wpływała niczym nieskrępowana swoboda organizacyjna. Różaniec był modlitwą prostą, a jednocześnie zawierał szereg istotnych elementów pobudzania wiary. Jej upowszechnieniu sprzyjały liczne odpusty towarzyszące odmawianiu różańca. Wszystko to sprawiło, że różaniec stał się jedną z najbardziej popularnych form kultu (Jabłoński, 2003, s. 21–56).

Bractwem Różańcowym była wspólnota osób, która poprzez modlitwę różańcową wspierała działalność Zakonu Kaznodziejskiego (Woroniecki, 1947). Idea tego typu bractwa wywodzi się od św. Dominika. To właśnie on miał założyć pierwsze Bractwo Różańcowe w Walencji w 1221 r. Było ono nazywane „Braterstwem Maryi”, „Bractwem Zwiastowania Matki Bolesnej” lub „Bractwem Zwiastowania Matki Bolesnej i świętego Dominika”. Początkowo Bractwa Różańcowa nie podlegały przepisom Kodeksu Prawa Kanonicznego. Działy według własnego i niezależnego statutu, który ulegał wielokrotnym zmianom. Pierwszy statut Bractw Różańcowych został wydany w 1476 r. pod nazwą *Quodlibet de veritate fraternitatis Rosaria seu Psalterii Beatae Mariae Virginis*. Od początku opiekę nad Bractwami Różańcowymi sprawował Zakon Kaznodziejski, który posiadał wyłączne prawo ich zakładania. Przywilej ten potwierdził papież Sykstus IV bullą

Pastorem aeterni z 30 maja 1479 r. Podstawowym dokumentem określającym prawa oraz przywileje Bractw Różańcowych jest Konstytucja Apostolska papieża Leona XIII *Ubi Primus* z 1898 r. mówiąca, że głównym celem tego typu bractw jest oddawanie czci Najświętszej Maryi Pannie oraz wyjednanie różnego rodzaju korzyści duchowych poprzez modlitwę różańcową. Do bractwa należały osoby, które zobowiązały się odmawiać w ciągu tygodnia dowolnie wybrane tajemnice różańcowe¹⁷.

Pierwsze polskie Bractwa Różańcowe zostały erygowane 12 stycznia 1481 r. przy dominikańskim kościele św. Wojciecha we Wrocławiu. W Sandomierzu, stolicy diecezji sandomierskiej, powstało ono w 1597 roku¹⁸. W omawianym dekanacie pierwsze bractwo powstało w 1640 r. w Radoszycach, kolejne w Miedzierzy dopiero ponad dwieście lat później 8 czerwca 1887 r.¹⁹ To ostatnie założone przez miejscowego proboszcza ograniczało się do szerzenia modlitwy różańcowej i uczestniczenia w nabożeństwie w uroczystość Matki Bożej Różańcowej. W czasie nabożeństwa, na które przyjeżdżało trzech, czterech kapłanów, odbywała się także procesja do pięciu stacji i śpiewano Ewangelię. Po takich rekolekcjach do bractwa z reguły zapisywała się chętnie grupka osób²⁰. Oprócz wymienionych dwóch parafii, jeszcze w czterech innych istniały Bractwa Różańcowe: w Stanowiskach (od 1915 r.), Żeleźnicy (od 1917 r.), Przedborzu i Czermnie. Proboszcz Żeleźnicy określał żywotność tej organizacji w swojej parafii jako dobrą²¹. W 1934 r. proboszcz Szczepaniak z Miedzierzy, podając do kurii datę założenia bractwa, napisał, że do Bractwa Różańca co rok są przyjmowani nowi członkowie²². Zainteresowanie wiernych w latach następujących nie słabło²³.

17 E-encyklopedia. Bractwo różańcowe. W: http://www.encyklo.pl/index.php5?title=Bractwo_R%C3%B3%C5%BCa%C5%84cowe (dostęp: 23.12.2013).

18 E-encyklopedia. Bractwo różańcowe. W: http://www.encyklo.pl/index.php5?title=Bractwo_R%C3%B3%C5%BCa%C5%84cowe (dostęp: 23.12.2013).

19 ADS, Akta Bractw (1918–1929), Dekanat Radoszyce, *Organizacje religijne przy kościele w Radoszycach – pismo ks. J. Kosińskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 21 sierpnia 1928 r.*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), Dekanat Radoszyce, *Organizacje religijne przy kościele w Miedzierzy – pismo ks. J. Podwysockiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 21 sierpnia 1928 r.*

20 APMie, *Kronika Parafii Miedzierza*, s. 27.

21 ADS, Akta Bractw (1918–1929), Dekanat Radoszyce, *Bractwa w parafii Czermnio – pismo ks. Leona Izdebskiego z dn. 1 września 1928 r.*; ADS, Wykaz Organizacji w Diecezji Sandomierskiej (1931), *Sprawozdanie ks. Jana Kadłubca z istniejących organizacji w parafii z 22 stycznia 1930 r.*; APSta, *Księga członków Bractwa Różańca zaczęte w 1915 r.* (Księga zawiera spis członków bractwa z parafii Stanowiska – 141 osób i parafii Żeleźnica – 67 osób).

22 ADS, Akta Bractw Różańca (1939–1957), *Pismo ks. Stanisława Szczepaniaka do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 6 grudnia 1934 r.*

23 Z uwagi na brak danych nie można dokonać oceny liczebności tego bractwa w żadnej z parafii dekanatu radoszyckiego. Proboszcz sąsiedniej parafii Falków w 1943 r. zwrócił się do kurii

Zgodnie z diecezjalnym statutem, członkiem bractwa mógł być „każdy katolik żyjący według zasad wiary świętej”. Obowiązkiem członków bractwa było m.in. sumienne spełnianie obowiązków swego stanu, obrona wiary i Kościoła, odmówienie w ciągu tygodnia całego różańca, popieranie dzieł charytatywnych i prasy kościelnej. Członkowie organizacji mogli gromadzić składki ustalone na zebraniu ogólnym. Drobne składki wydawane były na zakup prasy, a większe kwoty, jeśli były w posiadaniu bractwa, mogły być wydane na przykład na zakup nieruchomości²⁴.

Drugą, jeszcze bardziej popularną w Kościele powszechnym organizacją był Żywy Różaniec. Bractwo zostało założone w 1826 r. przez Paulinę Jaricot (1799–1862) w Lyonie. W 1887 r. papież Pius IX w specjalnym brewe powierzył zwierzchnictwo nad tą organizacją różańcową generałowi dominikanów²⁵. Zadaniem bractwa było oprócz pogłębiania życia religijnego przeciwdziałanie zeświecczeniu społeczeństwa, zwalczanie bezbożnictwa i sekciarstwa (Mysiek, 1966, s. 478). Uczestnictwo w Żywym Różańcu polegało na przynależności do kółka różańcowego, składającego się z piętnastu osób, zwanego różą. Każda osoba z róży przez miesiąc odmawiała jedną z tajemnic różańcowych. Różami różańcowymi kierował kapłan zwany moderatorem, a jedną różą kierował zelator lub zelatorka, wybierani przez członków róż. Jedenaście kółek tworzyło tzw. unię, na czele której stał nadzelator (Mysiek, 1966, s. 478)²⁶.

W dwudziestoleciu międzywojennym koła Żywego Różańca funkcjonowały w całym kraju. Ze względu na brak danych statystycznych trudno ocenić liczbę członków tego bractwa. Biorąc pod uwagę fakt, że unie różańca istniały w każdej parafii, liczbę członków szacuje się na kilka milionów (Mysiek, 1966, s. 479). W 1938 r. w diecezji sandomierskiej do kółek różańcowych należało około 120 000 członków²⁷. Świadczy to o masowym charakterze tej organizacji. Także w interesującym nas dekanacie możemy mówić o powszechnym zasięgu tej organizacji. W kontekście prośby duchowieństwa dekanatu radoszyckiego o zgodę kurii dla każdego z kapłanów na zakładanie kółek z odpustami dowiadujemy się,

z prośbą, aby uprosiła Zakon Kaznodziejski o wydanie zezwolenia na założenie Bractwa Różańca przy kościele w Falkowie. Wniosek swój motywował licznymi prośbami swoich parafian, chcących wpisać się do bractwa. ADS, Akta Bractw Różańca (1939–1957), *Pismo proboszcza Falkowa do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 8 sierpnia 1943 r.*

24 ADS, Akta Bractw Różańca (1939–1957), *Statut Bractwa Różańca w Diecezji Sandomierskiej podpisany dn. 25 maja 1939 roku przez biskupa Jana Lorkę.*

25 *Żywy Różaniec*, <http://www.rozaniec.dominikanie.pl/003.html> (dostęp: 27.12.2013).

26 Kilka słów o Różańcu świętym, http://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artikul/1119 (dostęp: 27.12.2013); Mysiek, 1966, s. 478.

27 ADS, Akta zjazdów księży dziekanów zaczęte w 1930 roku, *Protokół ze zjazdu 25–26 października 1938 r.*, s. 8; Kasprzycki, 1935, s. 66.

że już na początku badanego okresu (1920 r.) kółka różańcowe istniały we wszystkich parafiach dekanatu²⁸. Z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy również stwierdzić, że istniały w każdej wsi. Potwierdzają to choćby dane z parafii Miedzierza²⁹ oraz listy zelatorów i zelatorek różańca z parafii Przedbórz. Ostatnie dokumenty dowodzą, że Żywy Różaniec rozwijał się dynamicznie we wszystkich wioskach począwszy od 1905 r.³⁰. Niektóre kółka Żywego Różańca przetrwały do dzisiaj (Leśniewicz, mps, s. 81). Dane statystyczne z kilku wybranych lat potwierdzają masowy charakter Żywego Różańca w dekanacie radoszyckim (tab. 2).

Tabela 2. Liczba kótek i członków Żywego Różańca w dekanacie radoszyckim w latach: 1928, 1933, 1938.

Parafia	Rok erekcji	1928 r.		1933 r.		1938 r.	
		liczba					
		kótek	członków	kótek	członków	kótek	członków
Czermno	–	*	*	(14)	210	(21)	315
Falków	–	30	(450)	(65)	975	80	1200
Lipa	Są dawniejsze i są świeże	38	(570)	66	990	77	1155
Miedzierza	1889–1897	(87)	1305	(102)	1530	(104)	1560
Mnin	–	*	*	(100)	1500	(31)	465
Pilczyca	–	36	(540)	*	*	(31)	465
Przedbórz	–	80	(1200)	(110)	1650	(133)	1995
Radoszyce	Przed wojną	40	(600)	(100)	1500	(71)	1065
Stanowiska	Od dawna	20	(300)	*	*	51	765
Żeleznica	1917	5	(75)	(8)	120	(11)	165
Razem		336	3840	901	8475	611	9150

* jest potwierdzenie, że kółka istniały, ale brakuje danych liczbowych (...) dane w nawiasach są wynikiem pomnożenia lub podzielenia przez 15 (1 kółko = 15 członków)

Źródło: ADS, Akta Bractw (1918–1929), Dekanat Radoszyce, *Organizacje religijne przy kościele w Radoszycach – pismo ks. J. Kosińskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 21 sierpnia 1928 r.*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Bractwa w parafii Czermno – pismo ks. Leona Izdebskiego z dn. 1 września*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Pismo ks. J. Sroczyńskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 30 sierpnia 1928 r.*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Organizacje religijne przy kościele w Miedzierzy – pismo ks. J. Podwysockiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 21 sierpnia 1928 r.*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Pismo ks. L. Wojciechowskiego do Dziekana Dekanatu Radoszyckiego z dn. 1 września 1928 r.*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Organizacje religijne przy kościele*

28 ADS, Akta Kongregacji i Konferencji Dekanalnych (1918–1925), *Protokół z konferencji dekanalnej odbytej w Radoszycach dn. 18 maja 1920 r.*

29 APMie, *Kronika Parafii Miedzierza*, s. 28.

30 APPrz, *Lista Zelatorów i Zelatorek Różańca Świętego w parafii Przedbórz w 1932 roku*; APPrz, *Lista Zelatorów i Zelatorek Różańca Świętego w parafii Przedbórz w 1934 roku*.

w Pilczycy – pismo ks. B. Szczygielskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 29 września 1928 r.; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Pismo ks. A. Ręczajskiego do Dziekana Dekanatu Radoszyckiego z dn. 29 sierpnia 1928 r.*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Organizacje religijne przy kościele w Stanowiskach – pismo ks. J. Snopczyńskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu* (brak daty); ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Organizacje religijne przy kościele w Żeleźnicy – pismo ks. J. Kadłubca do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 28 września 1929 r.*; ADS, Akta Bractw (1918–1929), *Organizacje religijne przy kościele w Falkowie – pismo ks. J. Dąbrowskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dn. 24 września 1928 r.*; ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, *Materiały do katalogu diecezjalnego z roku 1933 i 1938.*

Porównując dane z 1928 r. ze statystyką z 1938 r., zauważamy podwojenie liczby członków w Żywym Różańcu. Wyjątkiem była parafia Pilzycy, gdzie liczebność kółek, a co się z tym idzie liczba członków, spadła z 540 członków w 1928 r. do 465 w 1938 r. Sumując powyższe dane, zauważamy, że bractwo liczyło 9 150 osób. Stanowiło to 17% wszystkich katolików dekanatu. Najwięcej członków kółek różańcowych liczyły parafie: Przedbórz (1 995 – 25% wszystkich katolików), Miedzierza (1 560 – 30%), Falków (1 200 – 19%), Lipa (1 155 – 22%). Dopiero piąte miejsce pod tym względem zajmowała najliczniejsza parafia dekanatu, Radoszyce (1 065 – 10%). W pozostałych parafiach liczba członków nie przekraczała tysiąca: Stanowiska (765 – 24%), Mnin (465 – 9%), Pilzycy (465 – 10%), Czeremo (315 – 11%), Żeleźnica (165 – 11%). Warto odnotować, że na dobry wynik w parafii Stanowiska wpływ miał fakt, że aż 12 kół różańcowych tworzyły dzieci szkolne. Informacja to dowodzi, że duchowni angażowali do działalności w tym bractwie już najmłodszych. Dzięki temu Kościół zapewniał sobie realny wpływ na wychowanie dojrzałych katolików. Biorąc pod uwagę jednak stosunek procentowy członków kółek do ogólnej liczby katolików, to największy odsetek wiernych należących do Żywego Różańca obserwujemy w parafiach: Miedzierza, Przedbórz, Stanowiska i Lipa. W tych parafiach od 22% do nawet 30% katolików należało do omawianego bractwa. W skali kraju, jak i badanego dekanatu miejscowe elity nie były raczej zainteresowane ruchem różańcowym, bractwa działały głównie w środowisku robotniczym i chłopskim. Ponadto, organizacja była zdominowana przez kobiety (Stanaszek, 1999, s. 344; Mysłek, 1966, s. 479). Dobitnie o tym świadczy statystyka z dekanatu radoszyckiego; w parafii Stanowiska kobiety stanowiły aż 97% członków Żywego Różańca³¹.

Mimo ogromnego sukcesu organizacyjnego bractwa w dekanacie radoszyckim, analogicznie jak w całej Polsce, borykały się z problemami

31 ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, *Materiały do katalogu diecezjalnego z parafii Stanowiska z 1938 roku.*

w codziennym funkcjonowaniu. Wiązało się to przede wszystkim z brakiem instytucji koordynującej działalność bractwa w diecezjach (centrala krajowa i centrale diecezjalne) i brakiem jednolitego statutu. Taka sytuacja powodowała, że bractwa działały wedle lokalnych wzorców, niekiedy dość chaotycznie. W dużej mierze przekładało się na pracę duszpasterską duchowieństwa (Mysiek, 1966, s. 478–479). Widoczne to też było w parafiach dekanatu radoszyckiego. Potwierdzeniem jest zapis z parafii Miedzierz: „Ta organizacja w diecezji naszej jest w oplakany stan. Prowadzi się chaotycznie, każdy na swój sposób, bez żadnej centrali. Jedna diecezja plocka zajęła się opuszczoną organizacją. Na wzór tej diecezji zorganizował w ścisłe ramki zrzeszenie ks. Podwysocki”³².

Szerokie rzesze skupione w bractwach, jak zauważył ks. Bogdan Stanaszek (Stanaszek, 1999, s. 344), stanowiły olbrzymi potencjał w rękach Kościoła. Mimo rozmaitych problemów formacyjno-organizacyjnych władze diecezjalne starały się ten potencjał ukierunkować, m.in. poprzez organizowanie kongresów dla członków bractwa. Jednym z takich kierunków było wykorzystanie struktur Żywego Różańca do tworzenia Akcji Katolickiej (Stanaszek, 1999, s. 344). Kongres poświęcony m.in. tej kwestii odbył się w 1934 r. w Końskich. Zgromadził ok. 20 000 osób. Uroczystości miały bardzo podniosły przebieg. Procesja odbyta nocą przy pochodniach była manifestacją wiary i ogromnej mocy tkwiącej w organizacjach kościelnych. W procesji oprócz kółek Żywego Różańca wzięły udział organizacje religijne i świeckie, które niosły swoje sztandary. Śpiewany był hymn Unii Żywego Różańca *Milion Rycerzy*, co jeszcze bardziej podkreślało doniosłość uroczystości i potęgę organizacji (Piechota, 1924, s. 299–305). Na Kongresie został wygłoszony referat, w którym mowa była właśnie o ukierunkowaniu pracy kółek Żywego Różańca tak, były stały się one bazą, z której rekrutowaliby się członkowie Akcji Katolickiej (Piechota, 1924, s. 301). Echa tego wydarzenia wybrzmiały i w parafiach dekanatu radoszyckiego. W 1935 r. dziekan ks. Antoni Kasprzycki na zjeździe dziekanów w Sandomierzu przybliżył to zagadnienie w referacie pt. *Żywy Różaniec jako przedszkole Akcji Katolickiej*. Projektując struktury Akcji Katolickiej, ks. Kasprzycki wyraził się: „Praca pójdzie łatwiej w tych parafiach, gdzie jest już zorganizowany Żywy Różaniec”. Kapłan zachęcał dziekanów, aby dokładali wszelkich starań i podejmowali aktywną współpracę z członkami kółek różańcowych. Nakreślając przyszłe cele, uprzedzał: „Miesięczne ogólne zebrania kółek (...) nie wystarczą. (...) Żywy Różaniec nie może dziś zadowolić się modlitwą w kościele i nabożeństwem. (...) potrzebna jest również praca na polu społeczno-religijnem”. W celu organizowania i koordynowania działań organizacji duchowny zgłosił nawet wniosek powołania dyrektora

32 APMie, *Kronika Parafii Miedzierz*, s. 28.

diecezjalnego Żywego Różańca³³. Ksiądz Kasprzycki, chcąc uatrakcyjnić pracę duszpasterską i uczynić ją bardziej owocną, wydawał w latach 1935–1939 miesięcznik „Przewodnik Żywego Różańca” (Adamczyk, 1995, s. 121). W 1938 r. sześć parafii: Czermno, Lipa, Falków, Radoszyce, Stanowiska i Żeleźnica prenumerowały czasopismo i sprowadzały je łącznie w liczbie 286 egzemplarzy. Ponadto księża rozdawali w parafiach ulotki różańcowe dla dorosłych i ulotki różańcowe dla dzieci szkolnych³⁴. Brak jest w źródłach informacji o innej działalności bractwa.

Podsumowując niniejsze rozważania, należy stwierdzić, że ruch pielgrzymkowy i udział wiernych w bractwach różańcowych w Kościele katolickim w okresie międzywojennym należał do zjawisk religijnych o charakterze powszechnym i masowym, szczególnie w Polsce. W badanym dekanacie radoszyckim, podobnie jak na terenie diecezji sandomierskiej, wierni masowo uczestniczyli w pielgrzymkach, głównie do sanktuarium na Jasnej Górze. Wynikało to nade wszystko z faktu, że religijność ludności dekanatu (dominowali włościanie) miała wyraźny rys maryjny. Maryjność ta nie była niczym wyjątkowym w opisywanym dekanacie. W ówczesnym Kościele kult maryjny występował szeroko w społecznościach wiejskich i środowiskach małomiasteczkowych (Renz, 2022, s. 185–208). Również masowe uczestnictwo wiernych w bractwach różańcowych wiązało się po części z tym fenomenem. Opisywane formy zbiorowego kultu religijnego to przestrzeń, gdzie realizowane były potrzeby religijne wiernych oraz prowadzona w miarę możliwości formacja duchowa wiernych. Źródła poza statystyką niewiele mówią o ich aktywności. Można przyjąć jedynie (co potwierdzają publikacje dotyczące diecezji sandomierskiej i kraju), że Kościół nie wykorzystał w pełni potencjału członków bractw i ruchu pielgrzymkowego. Wynikało to m.in. z faktu, iż zaangażowane w te formy kultu były głównie niższe warstwy społeczne charakteryzujące się niewystarczającym zapleczem intelektualnym i społecznym.

33 ADS, Akta zjazdów księży dziekanów zaczęte w 1930 roku, *Protokół ze zjazdu 25–26 października 1938 r.*, s. 8; Kasprzycki, 1935, s. 66.

34 ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, *Materiał do katalogu diecezjalnego z 1938 r.*

BIBLIOGRAFIA I ŹRÓDŁA

Archiwalia

Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu
Akta Bractw (1918–1929), Dekanat Radoszyce
Akta Bractw Różańca (1939–1957)
Akta Konferencji Ks. Dziekanów i Konferencji Dekanalnych (1926–1929)
Akta Kongregacji i Konferencji Dekanalnych (1918–1925)
Akta Kongregacji Ks. Dziekanów i Konferencji Dekanalnych (1935–1938)
Akta Pielgrzymek (1930–1983)
Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki
Akta zjazdów księży dziekanów zaczęte w 1930 roku
Akta zjazdów księży dziekanów zaczęte w 1930 roku
Wykaz Organizacji w Diecezji Sandomierskiej (1931)

Archiwum Jasnej Góry w Częstochowie

sygn. 2388, Książka do zapisywania pielgrzymek przybyłych do Matki Boskiej na Jasną Górę od 1927.
sygn. 637, Tu zapisuj kampanie przybywające na Jasną Górę (1926–1927).
sygn. 2384, Wstęp do „Wykaz kampanii przybywających na Jasną Górę 1913–1927”.
sygn. 2384, Wykaz kampanii przybywających na Jasną Górę (1913–1927).
sygn. 2601, Wykaz pielgrzymek przybywających na Jasną Górę (1935–1948).

Archiwa parafialne

Archiwum Parafii Miedzicza
Archiwum Parafii Przedbórz
Archiwum Parafii Stanowiska

Źródła drukowane, wspomnienia i relacje

Kasprzycki, A. (1935). *Żywy Różaniec jako przedszkole Akcji Katolickiej*, KDS 1935, nr 3, s. 66.
Piechota J. (1934). *Kongres Kółek Żywego Różańca w Końskich*, KDS 1934, nr 10, s. 299–305.
Relacja ustna ks. A. Mrocza, Stanowiska 2013 – zbiory prywatne autorów.
Relacja ustna Janiny Bednarczyk, Wilczkowice 2000 – zbiory prywatne autora.
Relacja ustna Józefy Basiak, Lewoszew 2002 – zbiory prywatne autorów.
Relacja ustna ks. A. Mrocza, Stanowiska 2013 – zbiory prywatne autorów.
Relacja ustna ks. A. Mrocza, Stanowiska 2013 – zbiory prywatne autorów.

Relacja ustna Janiny Bednarczyk, Wilczkowice 2000 – zbiory prywatne autorów;

Relacja ustna Józefy Basiak, Lewoszczów 2002 – zbiory prywatne autorów.

W sprawie pielgrzymek do Częstochowy, KDS, 1921, nr 4, s. 83.

W sprawie kompanij na Jasną Górę, KDS, 1920, nr 1, s. 199.

Opracowania

Adamczyk, M. (1995). Prasa religijna Kielecczyny w dwudziestoleciu międzywojennym (typologia, funkcje, modele). *Kieleckie Studia Bibliologiczne*, t. 2, s. 111–128.

Gapys, J. i Markowski, M.B (red.). (2006). *Duchowieństwo polskie w latach niepodległości 1918–1939 i w okresie II wojny światowej*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe Akademia Świętokrzyska im. Jana Kochanowskiego.

Jabłoński, S.Z. (1986). *Jasna Góra. Ośrodek kultu maryjnego 1864–1914*. Lublin: RW KUL.

Jabłoński, S.Z. (1995). Przemiany w ruchu pielgrzymkowym na Jasną Górę w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939). *Peregrinus Cracoviensis*, z. 1, 45–65.

Jabłoński, Z.S. (2003). Różaniec w życiu kościoła w Polsce w XX wieku. W: *Odkrywanie różańca. Materiały z sympozjum mariologicznego, Kraków, 24–25 kwietnia 2003 roku*. Częstochowa–Kraków: PTM, 21–56.

Jabłoński, Z.S. (2006). Udział Jasnej Góry w życiu społeczno-politycznym w latach niepodległości (1918–1939). W: J. Gapys i M.B. Markowski (red.), *Duchowieństwo polskie w latach niepodległości 1918–1939 i w okresie II wojny światowej*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe Akademia Świętokrzyska im. Jana Kochanowskiego.

Jackowski, A. (1991). *Zarys geografii pielgrzymek*. Kraków: Nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jaśkiewicz, P., Turzyński, P. i Osiej, D. (2004). *W drodze do Matki – 25 lat Radomskiej Pielgrzymki*. Radom.

Kłopotek, R. (2010). Geneza i działalność bractw kościelnych w Europie i w Polsce do końca XVIII wieku. *Studia Gdańskie*, t. 27, 219–233.

Kraś, J. (2011). Istota i znaczenie ruchu pielgrzymkowego w Polsce. *Saeculum Christianum. Pismo Historyczno-Społeczne*, 18/1, 231–244.

Królikowski, J. (2004). Początki różańca w Polsce. *Salvatoris Mater*, 6/3, 249–266.

Kuźmak, K. (1973). *Bractwa Matki Bożej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium z dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*. Rzym: Papieski Instytut Studiów Kościelnych.

Leśniewicz, A. *Duszpasterstwo parafii Falaków w latach 1918–1939*, mps.

- Mysiek, W. (1966). *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939. Zarys historyczny*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Renz, R. (2022). Religia rzymskokatolicka w życiu społeczności lokalnej w okresie międzywojennym (na przykładzie diecezji kieleckiej). *Perspektywy Kultury*, 1(36), 185–208.
- Stanaszek, B. (1999). *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*. Lublin: KUL.
- Woroniecki, J. (1947). *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziej-skiego do Polski*. Katowice: Nakładem Księgarni św. Jacka.

Netografia

- E-encyklopedia. Bractwo różańcowe*. Pozyskano z: http://www.encyklo.pl/index.php5?title=Bractwo_R%C3%B3%C5%BCa%C5%84cowe (dostęp: 23.12.2013).
- Kilka słów o Różańcu świętym*. Pozyskano z: http://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/1119 (dostęp: 27.12.2013).
- Z historii pieszych pielgrzymek na Jasną Górę*. Pozyskano z: http://pielgrzymki.opoka.org.pl/aktualnosci/2295.1,Z_historii_pieszych_pielgrzymek_na_Jasna_Gore.html (dostęp: 11.05.2014).
- Żywy Różaniec*. Pozyskano z: <http://www.rozaniec.dominikaniec.pl/003.html> (dostęp: 27.12.2013).

Jerzy Gapys – pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, od 2020 r. dyrektor Instytutu. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół kilku pól badawczych: dzieje elit społecznych w Polsce w latach 1918–1945; ziemiaństwo polskie 1918–1945, duchowieństwo katolickie 1939–1945, społeczność wiejska w GG 1939–1945, akcja dobroczynna w czasie II wojny światowej. Jest autorem trzech monografii naukowych, ponad 100 artykułów naukowych. Wydał też kilka książek – edycji źródełowych.

Zbigniew Kowalczyk – doktor nauk humanistycznych. Od 1990 r. pracuje w zawodzie nauczyciela. W 1999 r. został dyrektorem Szkoły Podstawowej im. św. Jana Pawła II w Wilczkowicach. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół życia religijnego Kościoła katolickiego w II RP. Jest autorem publikacji naukowych i popularnonaukowych.

Katarzyna Kajdanek
<http://orcid.org/0000-0003-4264-0842>
Uniwersytet Wrocławski
katarzyna.kajdanek@uwr.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.4001.16

Lokalna Europejska Stolica Kultury Wrocław 2016 – społeczne oddziaływanie ESK w regionie Dolnego Śląska

STRESZCZENIE

Europejska Stolica Kultury Wrocław 2016 była drugim, po Krakowie, przykładem organizacji tego cyklu imprez w Polsce. Liczba wydarzeń, szacowana na ponad 2000, spowodowała, że miasto i region (w nierównomiernym stopniu) podlegały oddziaływaniu impulsów kulturalnych o niespotykanej dotąd skali. Ze społecznego punktu widzenia istotne jest przyglądanie się społecznemu efektowi ESK, czyli umieszczonej w kontekście stylów życia i uwarunkowań biograficznych reakcji na te wydarzenia kulturalne oraz temu, jakie może ona mieć konsekwencje dla funkcjonowania mieszkańców regionu (w porównaniu z mieszkańcami miasta centralnego) w obszarze praktyk kulturalnych. Tekst prezentuje wybrane aspekty społecznego efektu ESK obserwowanego na peryferiach regionu Dolnego Śląska. Efekt ESK zdefiniowano jako społeczną reakcję na tę złożoną interwencję kulturalną oraz jej możliwe konsekwencje dla funkcjonowania lokalnych zbiorowości. Podstawą empiryczną analizy są wyniki badań ilościowych wykonanych w ramach projektu ewaluacji ESK. Ujawniły one ograniczenia dostępu do udziału w ESK różnych kategorii społecznych (m.in. kobiet, osób mających dzieci, osób ubogich), zakres uczestnictwa i typ imprez wybranych przez mieszkańców peryferii (ograniczony udział głównie w masowych, otwartych, darmowych, festynowych wydarzeniach rodzinnych) oraz dominujący charakter wyniesionych doświadczeń kształtujących społeczny efekt ESK (skupienie na dobrej zabawie, rekreacyjnym spędzeniu czasu wolnego, powiązaniu uczestnictwa ze spotkaniem z rodziną, znajomymi).

SŁOWA KLUCZE: ESK Wrocław 2016, uczestnictwo w kulturze, relacje centrum-peryferie

ABSTRACT

Local European Capital of Culture Wrocław 2016 – Social Impact of the ECC in the Lower Silesia Region

The European Capital of Culture Wrocław 2016 was the second location, of this series of events in Poland after Krakow. The number of events, estimated at over 2,000, meant that the city and the region were (to an uneven degree)

Sugerowane cytowanie: Kajdanek, K. (2023). Lokalna Europejska Stolica Kultury Wrocław 2016 – społeczne oddziaływanie ESK w regionie Dolnego Śląska. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 227–240. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.16.

subject to the impact of cultural impulses of an unprecedented scale. From a social point of view, it is important to look at the social effect of the ECOC, i.e., the response to these cultural events, placed in the context of lifestyles and biographical circumstances, and the consequences it may have had for the functioning of the region's inhabitants (as compared to the inhabitants of the central city) in terms of cultural practices. The text presents selected aspects of the ECC social effect observed on the periphery of the Lower Silesian region. The ECC effect is defined as the social response to this complex cultural intervention and its possible consequences for the functioning of local communities. The empirical basis for the analysis are the results of quantitative research carried out as part of the ECC evaluation project. These revealed the limitations on access to participation in the ECOC by different social categories (including women, people with children and the poor), the extent of participation and the type of events chosen by peripheral residents (limited participation mainly in mass, open, free, family festive events) and the dominant nature of the experience shaping the social impact of the ECOC (focus on having fun, recreational leisure activities, linking participation to meeting family and friends).

KEYWORDS: ECOC Wrocław 2016, cultural participation, relations between centre and periphery

Wprowadzenie

W 2029 r. kolejne polskie miasto (lub kilka miast) będzie gospodarzem wydarzeń pod wspólną etykietą Europejskiej Stolicy Kultury. ESK Wrocław 2016 było drugim, po Krakowie, przykładem tego cyklu zorganizowanym w Polsce. Tytuł ESK jest uważany za potężne narzędzie polityki lokalnej, które można wykorzystać do realizacji różnych celów i ambicji dotyczących ekonomicznych, przestrzennych, społecznych, a tym bardziej kulturowych aspektów lokalnego i regionalnego rozwoju (Boland i in., 2019; Richards, 2000; Tommarchi i in., 2018). Cele lokalnej polityki kulturalnej miast posiadających ten tytuł są zazwyczaj zgodne z zaleceniami ESK (Komisja Europejska, 2018), ale dokładne znaczenia przypisywane do oczekiwanego wpływu zależą od kontekstu społecznego i celów politycznych formułowanych na różnych szczeblach drabiny decyzyjnej.

Rola regionalnego centrum wobec regionalnych peryferii w procesach programowania i realizacji Europejskich Stolic Kultury nie jest nowym aspektem tego projektu, jednocześnie nigdy nie była to kwestia pierwszoplanowa. Badacze raczej zwracali uwagę na to, jak kolejne edycje ESK rozgrywają się w centrum i na peryferiach Unii Europejskiej, i jak w tych lokalizacjach urefleksyjnieniu jest poddawana

kategoria europejskości (Chmielewski, 2017; Clopot i Strani, 2019; Immler i Sakkers, 2014; Lähdesmäki, 2014; Tölle, 2013; Urbančíková, 2018). W opracowaniach na temat relacji centrum-peryferie kładziono nacisk na oddziaływanie miast-metropolii na region i takiego ich kształtowania, aby realizacja projektu ESK w wielkim mieście przynosiła korzyści także daleko poza nim. W szczegółowych opracowaniach na temat np. ESK w Peczu w 2010 r. (Bakucz, 2002), Marsylii w 2013 r. (Andres i Chapain, 2013; Andres i Grésillon, 2014; Turşie, 2015), Leeuwarden w 2018 r. (Meekees i in., 2017) można prześledzić złożoność planowania i realizacji tak dużego projektu kulturalnego zgodnie z zasadami decentralizacji i policentryczności.

Wydaje się, że pytania o relacje między centrum a peryferiami, także w kontekście planowanej na 2029 r. kolejnej edycji ESK w Polsce, zyskują na znaczeniu. Dzieje się tak ze względu na narastanie tendencji do rozpraszania się miast, nowe trendy demograficzne, które prowadzą do wyludniania się wielu ośrodków miejskich przy jednoczesnym wzroście liczby mieszkańców na terenach formalnie wiejskich ulokowanych na przedmieściach, a także trendy kontrurbanizacyjne i nowe impulsy rozwojowe na obszarach peryferyjnych.

W tym opracowaniu stawiane jest pytanie o przeszłe doświadczenia ESK w Polsce i o to, w jaki sposób Wrocław, jako stolica regionu, która samodzielnie aplikowała o tytuł stolicy kultury, i jednocześnie jako regionalne centrum kulturalne ESK 2016 oddziałal na dolnośląskie zaplecze i realizował tę podwójną rolę. Innymi słowy: jaki był społeczny efekt ESK Wrocław 2016 w regionie?

Efekty ESK jako jednego z narzędzi polityki UE

Zazwyczaj uważa się, że ESK przyniosły planowane rezultaty dla lokalnej gospodarki, w szczególności dla sektora turystycznego. Dotychczasowe badania wskazują na pozytywny wpływ goszczenia ESK i związanego z tym całorocznego wzmocnienia oferty kulturalnej. Analizy ekonomicznych skutków ESK koncentrowały się przede wszystkim na poprawie wizerunku miasta, np. w Rotterdamie w 2001 r. (Richards i Wilson, 2004), Porto w 2001 r. (Balsas, 2004) czy Stambule w 2010 r. (Bıçakçı, 2012), pobudzeniu ruchu turystycznego i napływie inwestycji, np. w Salamance w 2002 r. (Herrero i in., 2006), Liverpoolu w 2008 r. (Y.-D. Liu, 2019; Yi-De, 2016), Koszycach w 2013 r. (Hudec i Dżupka, 2016; Šebová i in., 2014), Pafos w 2017 r. (Farmaki i in., 2019), Matera w 2019 r. (Wise i in., 2018) oraz nowych synergii dla rozwoju gospodarczego opartego na kulturze (Appelblad, 2019). Pozytywne społeczno-kulturowe wpływy

ESK były badane jako związane z poprawą jakości życia (Yi-De, 2016); wzmocnionego poczucia tożsamości miejsca i bardziej wyrazistej lokalnej tożsamości (Bell i Orozco, 2020; Kajdanek, 2018b; Pepe, 2018; Tjarve i Zemite, 2016; Verhoeven, 2013).

W tym opracowaniu głównym wątkiem rozważań jest zatem społeczny efekt ESK w odbiorze mieszkańców spoza wielkiego miast, doświadczenia związane z uczestnictwem w wydarzeniach Europejskiej Stolicy Kultury Wrocław 2016 i siła społecznych efektów ESK, które mogą się przenosić na funkcjonowanie poszerzonego pola kultury w regionie.

Podstawowymi dokumentami, w których organizatorzy komunikowali swoje plany i pomysły na Europejską Stolicę Kultury Wrocław 2016, są książki programowe: „Przestrzenie dla piękna. Projektowane”; „Przestrzenie dla piękna. W działaniu”; „Przestrzenie dla piękna. Podsumowane”. Mają one charakter promocyjny, marketingowy, co wpływa na użycie w nich języka perswazyjnego, a jednak nie zmienia faktu, że stanowią oficjalne źródła informacji o ESK. Organizatorzy jednoznacznie wskazują w nich, że centrum ESK jest Wrocław, który jednak ma oddziaływać na sferę Dolnego Śląska. Z oglądu priorytetowych projektów Dolnośląskiej Platformy ESK+ opisanych w programie wynika, że tylko nieliczne można było zaliczyć do poszerzonego pola kultury, bo wychodziły poza działania mające na celu przepływ treści kultury od nadawców do odbiorców (m.in. projekt Spinacz). Wiele innych projektów jedynie legitymizowało i utrzymywało praktyki kulturalne jako uprawomocnione (np. Art.-bus) lub skupiało się na rozwoju profesjonalnych kadr i managerów kultury (np. Nie-kongres kultury).

Metodologia badania i charakterystyka próby badawczej

Do udzielenia odpowiedzi na główne pytanie badawcze: „Jaki był społeczny efekt ESK Wrocław 2016 w regionie?” wykorzystano finalny pomiar ilościowy – wykonany metodą CAWI (Computer Assisted Web Interview) w jednym z licznych wątków ewaluacji ESK (Pluta i in., 2017) – skupiony na próbie uchwycenia społecznego efektu ESK w zakresie uczestnictwa różnych kategorii mieszkańców regionu (poza Wrocławiem i aglomeracją) w proponowanych wydarzeniach i związanych z nim społecznych doświadczeniach. Próba badawcza dla całego pomiaru wynosiła $N = 1000$, a w tej analizie wykorzystane są wyniki pozyskane od osób mieszkających na Dolnym Śląsku, ale poza Wrocławiem i aglomeracją ($n = 250$).

Aby zmierzyć zwyczajnie związane z konsumpcją kultury, zapytano respondentów, jak często podejmują różne formy aktywności kulturalnej

i rekreacyjnej. W analizie danych liczba zmiennych została zredukowana przy użyciu analizy głównych składowych dla danych katégorycznych (metoda rotacji Varimax z normalizacją Kaisera). Wyróżniono trzy niezależne wymiary i skategoryzowaliśmy jako trzy różne modele aktywności w czasie wolnym: 1) aktywny – kulturalny; 2) aktywny – rozrywkowy; oraz 3) pasywny – domowy. Poszczególne modele uczestnictwa służą do pełniejszej charakterystyki uczestników ESK w regionie i odnoszonych przez nich korzyści z uczestnictwa w ESK Wrocław 2016. Sposoby uczestnictwa i związane z nim oceny i korzyści są w opracowaniu traktowane jako wskaźniki społecznego oddziaływania ESK w regionie.

Zmienne płci, wieku, sytuacji zawodowej i rodzinnej były równomiernie reprezentowane w poszczególnych kategoriach mieszkańców. Pod względem wykształcenia widać radykalne różnice pomiędzy miastem centralnym a pozostałymi rejonami: wśród wrocławian było sześciokrotnie mniej osób z wykształceniem podstawowym i trzykrotnie mniej z wykształceniem zawodowym niż wśród mieszkańców peryferyjnych rejonów województwa oraz o około połowę więcej osób z wykształceniem średnim lub wyższym. Pod względem subiektywnie odczuwanej zamożności rejon peryferyjne Dolnego Śląska korzystnie się wyróżniają. Nieco mniej osób niż średnio w całej próbie oceniło, że żyje biednie lub skromnie. Jednocześnie, mniej osób w regionie niż średnio w całej próbie deklaruje najlepszą sytuację materialną. Najliczniejszą grupą są deklarujący, że żyją na średnim poziomie. Całościowy rozkład cech w podpróbie dolnośląskiej ($n = 250$) na tle całej próby ($N = 1000$) zawiera Tabela 1.

Tabela 1. Charakterystyka próby badawczej pod kątem podstawowych cech społeczno-demograficznych

		% z N = 250 w kolumnie	% z N = 1000 w kolumnie
M 1. Płeć	1. Kobieta	50,4%	51,1%
	2. Mężczyzna	49,6%	48,9%
M 2. W którym przedziale wiekowym obecnie się P. znajduje?	1. 16–24 lata	14,4%	14,1%
	2. 25–34 lata	20,4%	22,4%
	3. 35–44 lata	19,6%	20,1%
	4. 45–54 lata	16%	15,5%
	5. 55–70 lat	29,6%	27,9%
M 3. Jakie jest P. wykształcenie?	1. Bez formalnego wykształcenia/ podstawowe/ gimnazjalne	19,6%	9,9%
	2. Zasadnicze zawodowe	34%	18,7%
	3. Średnie techniczne lub średnie ogólne, pomaturalne	29,2%	40,7%
	4. Wyższe	17,2%	30,7%
M 4. Jakie jest P. miejsce zamieszkania?	1. Wrocław	0%	40,1%
	2. Miasto powyżej 40 tys. mieszkańców	32%	18,2%
	3. Miasto do 40 tys. mieszkańców	40,4%	31,8%
	4. Wieś	27,6%	9,9%
M 5. Jaka jest P. sytuacja zawodowa?	1. Uczę się/studiuję.	12,8%	11,3%
	2. Zajmuję się domem.	7,6%	5,6%
	3. Jestem emerytem, rencistą.	26,8%	23,6%
	4. Jestem bezrobotny/a.	5,2%	3,9%
	5. Pracujący na etacie.	37,2%	38%
	6. Pracuję dorywczo, na umowę cywilno-prawną.	4,4%	5,5%
	7. Prowadzę działalność gospodarczą.	4,8%	9,3%
	8. Inna sytuacja.	1,2%	2,8%
M 6. Jak określił(a)by P. swoją sytuację rodzinną?	1. Jestem na utrzymaniu rodziców.	12,4%	11,7%
	2. Jestem sam/a na własnym utrzymaniu.	19,6%	21,7%
	3. Jestem sam/a i mam dziecko/ dzieci na utrzymaniu.	2%	2,8%
	4. Żyję w związku bez dzieci.	9,2%	11,9%
	5. Żyję w związku z dziećmi na utrzymaniu.	26%	28%
	6. Żyję w związku już bez dzieci na utrzymaniu.	21,6%	17,1%
	7. Żyję sam/a już bez dzieci na utrzymaniu.	9,2%	6,8%

M 7. Jak opisał(a)by P. swoją sytuację materialną?	1. Żyje mi się bardzo biednie, nie starcza nawet na podstawowe potrzeby.	0,4%	2%
	2. Żyje mi się skromnie, muszę na co dzień bardzo oszczędnie gospodarować.	11,2%	11,7%
	3. Żyje mi się średnio – starcza na co dzień, ale muszę oszczędzać na poważniejsze zakupy.	49,2%	44,5%
	4. Żyje mi się dobrze – stać mnie na wiele bez specjalnego oszczędzania.	34,8%	35,7%
	5. Żyje mi się bardzo dobrze – mogę sobie pozwolić na pewien luksus.	4,4%	6%

Źródło: opracowanie własne na podstawie (Pluta i in., 2017).

Wyniki badań

Analiza sposobu uczestnictwa w kulturze mieszkańców regionu Dolnego Śląska pozwoliła wyróżnić trzy typy uczestnictwa. Działania te można rozpatrywać w czterech przeciwstawnych parach: działania podejmowane w przestrzeni publicznej vs. prywatnej, wykonywane w samotności vs. w kontakcie z innymi, bezpłatne vs. płatne oraz zorientowane na rozrywkę vs. kulturę wysoką. Do wyróżnionych typów należą:

1. Aktywny kulturalny (deklarujący takie aktywności jak: uczestnictwo w koncertach muzyki poważnej; chodzenie z dziećmi na imprezy, warsztaty, festyny; wyjścia do teatru, do galerii; odwiedzanie miejsc rekreacji i atrakcji turystycznych Wrocławia (ZOO, parki, *Panorama Racławicka*, Ostrów Tumski itp.).
2. Aktywny rozrywkowy (deklarujący takie aktywności jak: odwiedzanie pubów, restauracji, kawiarni; wyjścia do kina; uprawianie sportu, aktywności ruchowej; oglądanie zawodów sportowych na żywo).
3. Pasywny – domowy (deklarujący takie aktywności jak: spotkania towarzyskie ze znajomymi lub rodziną; odpoczynek w domu, oglądanie TV).

Wyróżnione w ten sposób modele spędzania czasu wolnego zależą przede wszystkim od wieku. Typ aktywny kulturalny jest reprezentowany zwłaszcza wśród osób w wieku 16–24 lata oraz 35–44 lata; typ aktywny rozrywkowy szczególnie mocno w kategoriach 16–24 lata i 25–34 lata; a typ pasywny wśród najmłodszych (16–24 lata) i najstarszych (55–70 lat) kategorii wiekowych. Inne zmienne (płeć, wykształcenie, szczegółowe charakterystyki miejsca zamieszkania) działają wybiórczo i w ograniczonym zakresie.

Do pomiaru uczestnictwa w wydarzeniach kulturalnych ESK 2016 wykorzystaliśmy zestaw dychotomicznych zmiennych związanych z obecnością w różnego rodzaju wydarzeniach. Wydarzenia były opisywane pod względem ich skali, charakteru, miejsca i dostępności. Zakres uczestnictwa mieszkańców regionu w wydarzeniach ESK przedstawia Tabela 2.

Tabela 2. Deklarowany udział mieszkańców regionu w rodzajach wydarzeń ESK Wrocław 2016 (w %)

	Nie		Tak	
	N	% z N w wierszu	N	% z N w wierszu
A. imprezy otwarte, bezpłatne, na które był wolny wstęp	101	40,4%	149	59,6%
B. imprezy płatne, na które trzeba było kupić bilet/zapłacić za wstęp	140	56,0%	110	44,0%
C. wydarzenia masowe, gromadzące dużą publiczność	139	55,6%	111	44,4%
D. imprezy kameralne, gromadzące najwyżej kilkadziesiąt osób	202	80,8%	48	19,2%
E. festyny, zabawy, pikniki, kiermasze, imprezy kulinarne itp.	139	55,6%	111	44,4%
F. imprezy odbywające się w instytucjach kulturalnych (w teatrach, muzeach, galeriach, kinach, salach koncertowych itp.)	193	77,2%	57	22,8%
G. imprezy odbywające się w plenerze, na powietrzu (w parkach, na ulicach, w podwórkach kamienic)	195	78,0%	55	22,0%
H. imprezy odbywające się w klubach, kawiarniach itp. miejscach	217	86,8%	33	13,2%
I. imprezy, w których brał(a) P. aktywny (czynny) udział, jak warsztaty i działania twórcze	229	91,6%	21	8,4%
J. imprezy dla dzieci i rodzin	158	63,2%	92	36,8%
K. imprezy sportowe	197	78,8%	53	21,2%

Źródło: opracowanie własne na podstawie (Pluta i in., 2017).

Uzyskane odpowiedzi na temat poziomu uczestnictwa w określonych typach imprez pozwoliły wyróżnić dwa syntetyczne modele uczestnictwa w wydarzeniach ESK: w wydarzeniach masowych (a, b, c, e, j) oraz w wydarzeniach małej skali (h, i, d, f, g lub k). Podobnie jak w przypadku ogólnych sposobów uczestnictwa w kulturze (poza ESK), jedyną zmienną statystycznie istotną wyjaśniającą zróżnicowanie uczestnictwa jest wiek respondentów ($p < 0,001$), co obrazują tabele 3 i 4.

Uczestnictwo w wielkich wydarzeniach ESK istotnie spada w coraz starszych kategoriach wiekowych, jednak jest relatywnie wysokie: od 97% w najmłodszej do 55% w najstarszej kategorii wiekowej. Uczestnictwo w małych wydarzeniach ESK jest nie tylko niższe we wszystkich kategoriach wiekowych (od 83% w najmłodszej kategorii wiekowej do poziomu, który można opisać jako tąpnięcie poziomu uczestnictwa w najstarszej kategorii wiekowej – 24%).

Istotnym zagadnieniem było sprawdzenie, jakie osobiste korzyści przyniosło mieszkańcom uczestnictwo w ESK w regionie. Pozyskane dane pokazują, że była to przede wszystkim okazja, by ciekawie spędzić czas, budować i wzmacniać relacje społeczne, a także – po prostu – dobrze się bawić. Na podkreślenie zasługuje fakt, że pozytywne oceny doświadczeń ESK mieszkańców regionu są wyższe (mocniejsze) niż mieszkańców Wrocławia biorących udział w ESK. Wyższe oceny w regionie dotyczą takich aspektów ESK jak: przekonanie, że ESK upowszechniło kulturę wśród mieszkańców regionu; że przyczynia się do rozwoju życia kulturalnego w regionie; że pozwala poczuć się dumnym; że pozwala mieszkańcom regionu ciekawie spędzić czas wolny.

Tabela 3. Uczestnictwo w dużych wydarzeniach ESK w podziale na wiek respondentów

16–24 25–34			Wiek					Ogółem
			35–44	45–54	55–70			
Uczestnictwo w dużych wydarze- niach ESK	nie	N	1	8	11	13	33	66
		% z wiek	2,8%	15,7%	22,4%	32,5%	44,6%	26,4%
	tak	N	35	43	38	27	41	184
		% z wiek	97,2%	84,3%	77,6%	67,5%	55,4%	73,6%
Ogółem		N	36	51	49	40	74	250
% z wiek			100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	

Źródło: opracowanie własne na podstawie (Pluta i in., 2017).

Tabela 4. Uczestnictwo w małych wydarzeniach ESK w podziale na wiek respondentów

16–24 25–34			Wiek					Ogółem
			35–44	45–54	55–70			
Uczestnictwo w małych wydarzeniach ESK	nie	N	6	19	18	12	56	111
		% z wiek	16,7%	37,3%	36,7%	30,0%	75,7%	44,4%
	tak	N	30	32	31	28	18	139
		% z wiek	83,3%	62,7%	63,3%	70,0%	24,3%	55,6%
Ogółem		N	36	51	49	40	74	250
% z wiek			100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	

Źródło: opracowanie własne na podstawie (Pluta i in., 2017).

Model regresji logistycznej opisujący zależności pomiędzy wiekiem, typem ogólnego uczestnictwa w kulturze a uczestnictwem w rodzajach wydarzeń ESK pokazał, że:

- prawdopodobieństwo udziału w wielkich wydarzeniach jest blisko trzy razy wyższe w przypadku osób o intensywnej orientacji na aktywne – kulturalne spędzanie czasu wolnego niż w przypadku innych kategorii;
- prawdopodobieństwo udziału w wielkich wydarzeniach było nieco ponad czterokrotnie wyższe w przypadku osób o intensywnej orientacji aktywnej – rozrywkowej w sposobach spędzania czasu wolnego niż w innych kategoriach;
- w wielkich wydarzeniach największe prawdopodobieństwo uczestnictwa (blisko sześciokrotnie wyższe) niż w przypadku innych kategorii miały osoby o pasywnej – domowej orientacji w spędzaniu czasu wolnego;
- prawdopodobieństwo udziału w małych wydarzeniach kulturalnych było blisko dziewięciokrotnie wyższe w przypadku osób o silnej orientacji aktywnej – kulturalnej niż w innych kategoriach;
- prawdopodobieństwo udziału w małych wydarzeniach kulturalnych było nieco ponad trzykrotnie wyższe w przypadku osób o silnej orientacji aktywnej – rozrywkowej niż w innych kategoriach;
- prawdopodobieństwo udziału w małych wydarzeniach nie zmieniło się w kategoriach osób przynależących do typu pasywnych – domowych;
- prawdopodobieństwo uczestnictwa w małych wydarzeniach nieznacznie (o ok. 1,3) wzrastało w kategorii osób w średnim wieku (35–44) w porównaniu z innymi kategoriami.

Wnioski

Przedstawione powyżej dane, interpretowane w powiązaniu z innymi opracowaniami nt. ESK Wrocław 2016 (por. Błaszczuk i Banaszak, 2020; Kajdanek, 2018b, 2018a, 2021; Kajdanek i in., n.d.), skłaniają do sformułowania kilku refleksji, które raczej niż ostatecznymi wnioskami są zaproszeniem do dalszych rozważań. Istotą tych rozważań powinno być to, jak programować wielkie interwencje kulturalne tak, aby uwzględniały nie tylko techniczne (finansowe, transportowe, lokalizacyjne), ale także społeczno-kulturowe uwarunkowania, jakim podlegają uczestnicy wydarzeń.

Po pierwsze, dane pokazały wyraźnie, że tylko wybrane czynniki społeczno-demograficzne (wiek) aktualizowały zainteresowanie ESK i udział w wydarzeniach ESK tak we Wrocławiu, jak i poza nim. „Centralne”

obchody przyciągały przede wszystkim fizycznie i logistycznie zdolnych do tego, aby wziąć udział w wydarzeniach we Wrocławiu. Regionalne obchody były raczej dla osób wykluczonych z powodu wieku (a co za tym idzie sprawności fizycznej, być może zasobów społecznych i ekonomicznych). Co jednak istotne – obok cech położenia społeczno-demograficznego, to wcześniej deklarowane sposoby spędzania czasu wolnego rzucają dodatkowe światło na uczestnictwo w ESK. Okazuje się bowiem, że ESK było ważną okazją dla osób na co dzień raczej preferujących kulturę w domu, aby skorzystać z oferty wielkich wydarzeń. Istotne byłoby rozpoznanie bardziej szczegółowe, jakie korzyści odnieśli z tego tytułu. Z tej perspektywy warto zadawać pytania o to, jak uczynić zasób z lokalnego uczestnictwa w kulturze tych osób, które do centrum wybierały się rzadko (przede wszystkim osób starszych). Drugie istotne pytanie dotyczy specyfiki i charakteru praktyk kulturalnych młodych osób, które tak chętnie wybierały uczestnictwo w kulturze poza regionem, „w mieście”.

Po drugie, uczestnictwo w wydarzeniach ESK pokazuje, że mieszkańcy peryferii regionu zaakceptowali elementy oficjalnej opowieści o ESK, i to nawet silniej niż wrocławianie i wrocławianki. Jak wynika z innych badań (Pluta i in., 2017), uczestnictwo mieszkańców miasta w niektórych kategoriach wydarzeń ESK było niższe, a częściej brali w nich udział mieszkańcy regionu (dotyczyło to zwłaszcza festynów, pikników, imprez otwartych, ale także tych biletowanych). To pozwoliło zbudować przekonanie, że Wrocław był raczej „sceną” niż „tematem” ESK wśród mieszkańców regionu. Takie nastawienie jest ważnym zasobem tożsamościowym ułatwiającym przelamywanie postaw samowykluczenia z wybranych obiegów kultury.

Po trzecie, dane pokazujące większe zadowolenie mieszkańców regionu z udziału w ESK niż mieszkańców Wrocławia (objawiające się poczuciem odniesienia większych korzyści, intensywniejszego odczucia emocji, głębszego przekonania o długofalowych pozytywnych skutkach ESK) każą zadać sobie pytanie, czy ta forma „peryferyjnego entuzjazmu” jest po prostu reakcją na chwilowe wyrównanie ilościowego i jakościowego niedoboru oferty kulturalnej na peryferiach dzięki stworzeniu (jednorazowej) okazji do poszerzenia pola praktyk kulturalnych. A może jest zasobem, który istnieje i ujawniłby się, o ile zaistniałby ku temu odpowiednie okazje.

Po czwarte wreszcie, myśląc o przyszłej edycji ESK w Polsce w 2029 r., warto się zastanowić, jak instytucje programujące kolejną ESK w Polsce ułożą relacje centrum – region (czy w kategoriach dominacji, a może partnerstwa lub decentralizacji). Współczesne trendy jednoczesnej urbanizacji (suburbanizacji, kontrurbanizacji, reurbanizacji) wymuszą refleksję na temat tego, gdzie i czyje są i będą centra i zaplecza życia ekonomicznego, społecznego, kulturalnego w Polsce za kilka lat. Wreszcie, jak otwierać,

poszerzać pola kultury ESK na praktyki zmieniające (lub wręcz uchylające) relacje centrum – peryferie w obszarze uczestnictwa w kulturze.

BIBLIOGRAFIA

- Andres, L. i Chapain, C. (2013). The integration of cultural and creative industries into local and regional development strategies in Birmingham and Marseille: Towards an inclusive and collaborative governance? *Regional Studies*, 47(2), 161–182.
- Andres, L. i Grésillon, B. (2014). ‘European Capital of Culture’: A Leverage for Regional Development and Governance? The Case of Marseille Provence 2013. *Regions Magazine*, 295(1), 8–10.
- Appelblad, H. (2019). Cultural promotion of place as ‘Northern’ space: The case of the umeå 2014–european capital of culture event. W: *Urban Events, Place Branding and Promotion: Place Event Marketing*. Taylor and Francis, 25–46, <https://doi.org/10.4324/9780429424847-2>
- Bakucz, M. (2002). European Capital of Culture on the periphery. *Regional Studies Association International Conference, Regions in Focus*, 2–5.
- Balsas, C.J.L. (2004). City centre regeneration in the context of the 2001 European Capital of Culture in Porto, Portugal. In *Local Economy*, <https://doi.org/10.1080/0269094042000286873>
- Bell, D. i Orozco, L. (2020). Neighbourhood arts spaces in place: cultural infrastructure and participation on the outskirts of the creative city. *International Journal of Cultural Policy*. <https://doi.org/10.1080/10286632.2019.1709059>
- Bıçakçı, A.B. (2012). Branding the city through culture: Istanbul, European Capital of Culture 2010. *International Journal of Human Sciences*, 9(1), 13–17.
- Błaszczak, M. i Banaszak, E. (2020). Społeczne rozumienia kultury. *Studia Socjologiczne*, 2. <https://doi.org/10.24425/sts.2020.132462>
- Boland, P., Murtagh, B. i Shirlow, P. (2019). Fashioning a City of Culture: ‘life and place changing’ or ‘12 month party’? *International Journal of Cultural Policy*, 25(2), 246–265, <https://doi.org/10.1080/10286632.2016.1231181>
- Chmielewski, A. (2017). Rethinking a Central European City. *The Polish Review*, <https://doi.org/10.5406/polishreview.62.2.0003>
- Clopot, C. i Strani, K. (2019). European Capitals of Culture: Discourses of Europeanness in Valletta, Plovdiv and Galway. W: *Heritage and Festivals in Europe*. Taylor & Francis.
- Farmaki, A., Christou, P., Saveriades, A. i Spanou-Tripinioti, E. (2019). Perceptions of Pafos as European Capital of Culture: Tourism stakeholder and resident perspectives. *International Journal of Tourism Research*, 21(2), 234–244, <https://doi.org/10.1002/jtr.2257>
- Herrero, L.C., Sanz, J.Á., Devesa, M., Bedate, A. i del Barrio, M.J. (2006). The economic impact of cultural events: A case-study of Salamanca 2002,

- European Capital of Culture. *European Urban and Regional Studies*, 13(1), 41–57, <https://doi.org/10.1177/0969776406058946>
- Hudec, O. i Džupka, P. (2016). Culture-led regeneration through the young generation: Kosice as the European Capital of Culture. *European Urban and Regional Studies*, 23(3), 531–538, <https://doi.org/10.1177/0969776414528724>
- Immler, N.L. & Sakkers, H. (2014). (Re)Programming Europe: European Capitals of Culture: Rethinking the role of culture. *Journal of European Studies*, <https://doi.org/10.1177/0047244113515567>
- Kajdanek, K. (2018a). Centrum i peryferie Europejskiej Stolicy Kultury. Społeczny efekt ESK w odbiorze mieszkańców Dolnego Śląska. *Kultura na peryferiach*, 109–132.
- Kajdanek, K. (2018b). Deindywiduacja jako pragnienie miejskiej tożsamości. O znaczeniu uczestnictwa w wielkich miejskich wydarzeniach kulturalnych na przykładzie ceremonii otwarcia Europejskiej Stolicy Kultury (ESK Wrocław 2016). *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, <https://doi.org/10.26881/MAES.2018.1.11>
- Kajdanek, K. (2021). Enjoyable events, excited audiences? Event experience during the Special Weekends of the European Capital of Culture Wrocław 2016. *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events*, <https://doi.org/10.1080/19407963.2021.1989693>
- Kajdanek, K., Błaszczyk, M., Banaszak, E. i Pluta, J. (n.d.). Stability and change in patterns of cultural participation in the events of the European Capital of Culture Wrocław 2016. *Leisure Studies*, <https://doi.org/10.1080/02614367.2022.2066712>
- Lähdesmäki, T. (2014). Discourses of Europeanness in the reception of the European Capital of Culture events: The case of Pécs 2010. *European Urban and Regional Studies*, 21(2), 191–205, <https://doi.org/10.1177/0969776412448092>
- Liu, Y. de. (2016). Event and Quality of Life: A Case Study of Liverpool as the 2008 European Capital of Culture. *Applied Research in Quality of Life*, 11(3), 707–721, <https://doi.org/10.1007/s11482-015-9391-1>
- Liu, Y.-D. (2019). Event and Sustainable Culture-Led Regeneration: Lessons from the 2008 European Capital of Culture, Liverpool. *Sustainability*, 11, <https://doi.org/10.3390/su11071869>
- Meekes, J.F., Buda, D.M. i de Roo, G. (2017). Leeuwarden 2018: Complexity of leisure-led regional development in a European Capital of Culture. *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie*, 108(1), 129–136.
- Pepe, A. (2018). The participatory process of a community involved in its biggest event: The case study “Matera European Capital of culture 2019”. In *Capitale Culturale*, <https://doi.org/10.13138/2039-2362/1687>
- Pluta, J., Banaszak, E., Błaszczyk, M. i Kajdanek, K. (2017). *Participation in culture in the perspective of the European Capital of Culture Wrocław 2016*.

Report from CATI research with participation of the residents of Wrocław and the region of Lower Silesia.

- Richards, G. (2000). The European cultural capital event: Strategic weapon in the cultural arms race? *International Journal of Cultural Policy*, 6(2), 159–181, <https://doi.org/10.1080/10286630009358119>
- Richards, G. i Wilson, J. (2004). The impact of cultural events on city image: Rotterdam, cultural capital of Europe 2001. *Urban Studies*, <https://doi.org/10.1080/0042098042000256323>
- Šebová, M., Džupka, P., Hudec, O. i Urbančíková, N. (2014). Promoting and financing cultural tourism in Europe through European capitals of culture: A case study of Košice, European capital of culture 2013. *Amfiteatru Economic*, 16(36), 655–670.
- Tjarve, B. i Zemite, I. (2016). The role of cultural activities in community development. *Acta Universitatis Agriculturae et Silviculturae Mendelianae Brunensis*, <https://doi.org/10.11118/actaun201664062151>
- Tölle, A. (2013). Transnationalisation of development strategies in East Central European cities: A survey of the shortlisted Polish European Capital of Culture candidate cities. *European Urban and Regional Studies*, 23(3), 374–388, <https://doi.org/10.1177/0969776413512845>
- Tommarchi, E., Hansen, L.E. i Bianchini, F. (2018). Problematising the question of participation in Capitals of Culture. *Participations: Journal of Audience & Reception Studies*, 15(2), 154–169.
- Turşic, C. (2015). Re-inventing the centre-periphery relation by the European capitals of culture: case-studies; Marseille-Provence 2013 and Pecs 2010. *Eurotimes*, 19, 71–84.
- Urbančíková, N. (2018). European capitals of culture: What are their individualities? *Theoretical and Empirical Researches in Urban Management*.
- Verhoeven, C.-A. (2013). Houdoe or Houdios? BrabantStad 2018: European Capital of Culture and the extent of identification of Brabant's inhabitants. *Exploring the Social Impacts of Events*, 57–73.
- Wise, N., Aquilino, L. i Armenski, T. (2018). Preparing for Matera 2019: Local resident participation in research and perceptions of destination competitiveness. In *Urban Book Series*, https://doi.org/10.1007/978-3-319-72311-2_9
- Yi-De, L. (2016). Cultural Event and Urban Regeneration: Lessons from Liverpool as the 2008 European Capital of Culture. *European Review*.

Katarzyna Kajdanek – doktor habilitowana, profesorka uczelni w Uniwersytecie Wrocławskim. Specjalizuje się w problematyce socjologii obszarów zurbanizowanych oraz funkcjonowania społeczności lokalnych. Autorka monografii *Suburbanizacja po polsku* (2012) i *Powrotnicy* (2022), publikowała m.in. w *Rural Sociology*, *Leisure Studies*, *Kulturze i Społeczeństwie*. Uczestniczyła w pracach and ewaluacją Europejskiej Stolicy Kultury Wrocław 2016.

Urszula Jarecka<http://orcid.org/0000-0002-2667-2898>

Polska Akademia Nauk

ujarecka@ifispan.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.4001.17

Relikty, implanty, pamiątki... Co bardziej rozwija kulturę lokalną?

STRESZCZENIE

W tekście omówiono różne formy korzystania z tradycji w kulturze lokalnej: od relikwów po „implanty” kulturowe. Esej stanowi rekonesans w tej dziedzinie, przedstawia swoisty katalog praktyk kulturowych, głównie dotyczących implantów. Ważne jest również pytanie o odbiorców tak przygotowanej oferty. Komu służyć mają „implanty” kulturowe? Interesująca jest tu także rola stowarzyszeń i fundacji, czy też ogólnie rzecz ujmując „NGO’ów” w kształtowaniu wspomnianych zjawisk. Główne tezy są tu dwie, po pierwsze – implanty tworzone są tam, gdzie kulturze lokalnej doskwiera jakiś poważny brak. W miejsce usuniętych, wyrugowanych, zapomnianych obiektów i tradycji powstają nowe; korzysta się z tkanki historycznej w tym procesie lub też implanty są tworzone z tkanki kulturowo obcej. Zjawisko obserwowane jest także w kulturze konsumpcji. Druga teza mówi, że tym, co umożliwia sprawne tworzenie implantów, są organizacje pozarządowe, które pełnią funkcję swoistego „niwelatora” barier wykonawczych, z jakimi borykają się inne instytucje. Przykłady z różnych regionów Polski i rejestrów kultury służą jako poparcie tych tez.

SŁOWA KLUCZE: kultura lokalna, implant kulturowy, turystyka, dziedzictwo, ochrona kultury

ABSTRACT

Relics, Implants, Memorabilia... What Develops Local Culture the Most?

The article discusses various forms of using tradition in local culture: from relics to cultural “implants.” This essay is a reconnaissance in this field, and presents a kind of catalog of cultural practices, mainly concerning implants. The question of the recipients of thus prepared offerings is also important. Who the cultural “implants” are supposed to serve? The role of associations and foundations (in general – “NGO’s”) in shaping the aforementioned phenomena is also of interest. There are two main theses. Firstly, implants are

created where the local culture suffers from some serious deficiency – in place of removed, uprooted, forgotten objects and traditions, new ones are created; historical tissue is used in this process or implants are created from culturally foreign tissue. The phenomenon is also observed in the culture of consumption. The second thesis says that what enables the smooth creation of implants are NGOs, which act as a kind of “leveler” of the performance barriers faced by other institutions. Examples from different regions of Poland and cultural levels serve to support these theses.

KEYWORDS: local culture, cultural implant, tourism, heritage, cultural protection

Celem niniejszego eseju jest przede wszystkim przedstawienie katalogu najważniejszych praktyk dotyczących gentryfikacji kultur lokalnych poprzez „implanty kulturowe” w polskiej rzeczywistości XXI w. I jak w każdym katalogu spodziewać się należy zjawisk pochodzących z różnych rejestrów semantycznych, różnych jakości współtworzących tkankę kultury – bohaterów realnych i fikcyjnych, idei, tradycji. Zjawiska te zostaną omówione po przywołaniu rozstrzygnięć teoretycznych dotyczących socjologicznego rozumienia tradycji i wpisaniu tematyki tekstu w pewne ramy czasowe (punktem odniesienia jest PRL, czas przemilczeń i zaniedbań oraz planowego rozwoju kultury). Ze względu na rozmiary publikacji jedynie pobieżnie zostaną przedstawione przyczyny tych właśnie działań.

Tradycja: pamiątki, implanty, relikty

„Co tak marnie, panie Janku?” słyszymy w sekwencji początkowej filmu *Brunet wieczorową porą* (reż. Stanisław Bareja, 1976), „...tradycja się jeszcze nie przyjęła...” odpowiada pan Janek. Próby wprowadzenia „na siłę” nowych, ludowych, PRL-owskich tradycji ośmiesza w tym filmie też inna scena. Kustosz muzeum pokazuje koledze zegar na groch, którego miarą czasu są „Zdrowaśki”. Kolega na to: „Zaraz, zaraz, to ty wymyśliłeś ten zegar!”, na co kustosz odpowiada, „Nie, ja wymyśliłem chłopca, a zegar wymyślił on...”.

Czy rzeczywiście takie dziwotwory pojawiały się w PRL? Na pewno dbano o izby tradycji, o upamiętnienia walk II wojny światowej poprzez stosowne pomniki, albo choćby kamienie z odpowiednio wyrytymi napisami. To są pamiątki, ich żywot mógł być dłuższy niż żywot władz, które zarządziły ich ustawienie, gdyż pomniki te odwoływały się do świeżej jeszcze pamięci i silnych emocji. Natomiast krótszy żywot wiodły

„przywiezione w teczkach” implanty kulturowe. Próby wprowadzenia „nowych tradycji”, instrumentalizacji pamięci społecznej, upamiętniania walk o „sprawiedliwość dziejową” i socjalizm (by można było urządzać apele i stosowne obchody) skończyły się wraz z końcem systemu¹. Pozbywanie się niechcianych pomników i tradycji zupełnie nietradycyjnych nastąpiło dość gwałtownie w pierwszych latach transformacji. Tradycje PRL to też medialne i oficjalne przemilczenia osób, wydarzeń niewygodnych dla władz. Choć pielęgnowano reliktowe tradycje, jak np. dożynki, czy „ostańce historii”, jak np. wspaniałe zabytki ocalałego z pożogi wojennej Krakowa, nie dbano o kulturę religijną, o miejsca kultu dbał Kościół, ten instytucjonalny i ludzki. Na przykład organizowanie nabożeństw majowych przy wiejskich i miejskich kapliczkach było tradycją, która utrzymywała więź we wspólnocie troszczącej się o kapliczkę jako wspólne dobro.

Gentryfikacja, która jest powszechnym dziś trendem światowym, obejmuje również rearanżację dziedzictwa historycznego². Ważna jest także identyfikacja dziedzictwa. To przecież nie tylko zabytkowe budowle, obiekty sztuki (o znaczeniu reliktowym) i słowo pisane dobrze utrwalające wybrane tradycje. To także tradycja ustna, zwyczaje, które przekazywane są niewerbalnie, kultura, w której się wychowujemy. Jak lata temu pisał Jerzy Szacki:

Zbędne byłoby dowodzenie (...), że w życiu społecznym niemożliwe jest ani „integralne dziedziczenie”, ani „totalna innowacja”. Jest prawdą banalną, że zarówno zachowanie w całości dawnego sposobu życia, jak i rozpoczynanie życia społecznego od nowa, należą do sfery politycznych mitologii (Szacki, 1971, s. 21).

Pewne tradycje kultywowane obecnie uległy naturalnym procesom przekształceń i mają zupełnie inny charakter i znaczenie, a także innego odbiorcę niż pierwotne obiekty czy zwyczaje. Na przykład reliktem jest handel na Rynku Starego Miasta w Warszawie, gdzie w XIX w. regularnie odbywały się jarmarki (Zachwatowicz, 1971, s. 8). Przywożono jajka, kury, mleko, warzywa. Targowisko codziennych produktów zmieniło się

1 O kształtowaniu „wymyślonych tradycji”, „tradycji wynalezionych”, całkowicie odmiennych od dotychczasowych praktyk kulturowych w czasach gwałtownych transformacji społecznych pisał Eric Hobsbawm (2008). Analiza autora dotyczy głównie społeczeństwa brytyjskiego oraz społeczeństw zachodnich. Dyskusję nad walorami i niedostatkami tego ujęcia przedstawił Marcin Lubaś (2008).

2 Na temat uszlachetniania przestrzeni pisał m.in. Łukasz Drozda 2017. Programy unijne w swoich priorytetach mają ochronę dziedzictwa, różnie czasami rozumianego w krajach członkowskich.

w pamiątkarskie i kulinarne miejsce dla turystów. Przed świętami Bożego Narodzenia stawiane są drewniane stragany – odbywa się jarmark bożonarodzeniowy. Zapytać można, czy to kontynuacja tradycji, czy już nowa jakość?

Nie ma tu miejsca na rozważanie binarnych opozycji typu tradycja – nowoczesność, tradycja – postęp, konserwatyzm – racjonalizm, historyzm – tradycjonalizm itd. Historia tych sporów związana jest z przekształceniami myśli, społeczeństw, polityki, kontekstu kulturowego; a co jakiś czas odzywają się w dyskusjach publicznych ich echa. Porządkując historię sporów ideologicznych, Szacki proponuje wyodrębnić trzy najważniejsze „punkty widzenia, sposoby podchodzenia do problemu związków terażniejszości z przeszłością” (Szacki, 1971, s. 97); nazywane przez autora transmisją społeczną, dziedzictwem społecznym i tradycją³.

Na temat źródeł tradycji, sposobów jej kształtowania powstało wiele opracowań. Poza tradycjami, których geneza jest nieznana, a opisy pochodzą z dawnych ksiąg, w społeczeństwach nowoczesnych kultywowane są tradycje stosunkowo nowe – datujące się na XVIII czy XIX w., co uznawane jest za „tradycję młodą”. Niektórzy autorzy określają wybrane z nich jako „tradycje wynalezione”. Omawiając „tradycję wymyśloną”, Eric Hobsbawm pisał o sytuacjach instytucjonalnego, urzędowego wprowadzania tradycji w społeczeństwach współczesnych. Taka tradycja ma na celu wpajanie „pewnych wartości i norm zachowania przez ciągle repetycję – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości”. Jak zauważa autor – „W istocie tam, gdzie to możliwe, owe działania dążą zwykle do ustanowienia więzi z odpowiadającym im czasem minionym” (Hobsbawm, 2008, s. 10). Natomiast implanty kulturowe, o których piszę – poza jednym – mają źródła w „oddolnych” działaniach społecznych, podtrzymywanych przez stowarzyszenia, fundacje oraz trwałe w pejzażu lokalnym instytucje kultury, jak teatry czy ośrodki, domy kultury. Nie należą zatem do inicjatyw partyjnych, zaleceń i pomysłów środowisk rządzących. Wyrastają z różnych potrzeb społecznych, można mieć też wątpliwości, czy więc z historią jest najważniejszym celem.

3 „Pierwsze pojęcie tradycji, jakie spotykamy w piśmiennictwie, może być nazwane *czynnością-uym*: ośrodkiem zainteresowania robi się mianowicie często czynność przekazywania z pokolenia na pokolenie takich lub innych, przeważnie duchowych, dóbr danej zbiorowości. Pojęcie drugie nazwiemy *przedmiotowym*, ponieważ łączy się ono z przesunięciem uwagi badacza z tego, *jak* owe dobra są przekazywane, na to, *jakie* to są dobra, co podlega przekazywaniu. Pojęciu trzeciemu można dać nazwę *podmiotowego*, na pierwszym planie znajdzie się tu bowiem nie czynność przekazywania, nie przedmiot przekazywany, lecz stosunek danego pokolenia do przeszłości, jego zgoda na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu” (Szacki, 1971, s. 97–98). Autor nadaje tym podejściom wspomniane powyżej nazwy. Wspomniana koncepcja tradycji wynalezionej wpisuje się w podmiotowe rozumienie tradycji (por. Lubaś, 2008, s. 36).

W społeczeństwach nowoczesnych tradycja nie jest nigdy jednolita, można mówić o zróżnicowaniu środowiskowym, klasowym, regionalnym. Jak przypomina Szacki:

Zawartość tradycji kulturowej stopniowo się rozrasta, jednostka zaś staje się palimpsestem złożonym z warstw wierzeń i postaw należących do różnych stadiów czasu historycznego. To samo dzieje się ze społeczeństwem jako całością... (Szacki, 1971, s. 109).

Transmisja tradycji i pamięć społeczna ulegają przekształceniom, związanym z oddziaływaniem czynników politycznych (np. wspomniana ideologizacja tradycji w czasach PRL), kulturowych (np. globalizacja, uniwersalizacja), technologicznych (sposoby utrwalania tradycji, nowe nośniki) itd. Kontekstem rozważań na temat procesów wprowadzania i przekazywania tradycji jest ciągłość/ nieciągłość kulturowa⁴.

Pamiątkami są narracje, które nadają sens przeszłości miejsca czy regionu (por. Golka, 2009, s. 54 i nast.). Relikty i pamiątki kształtują pamięć społeczną, wspomagają kształtowanie narracji tożsamościowych dla regionu i mieszkańców, wspomagają wzbogacanie imaginarium społecznego⁵. Funkcje pamięci społecznej⁶ to zdaniem Mariana Golki przekazywanie

wiedzy dotyczącej przeszłości; kompetencji kulturowej (w tym (...) rozumienia pewnych symboli); wzorów zachowań ważnych z punktu widzenia losów grupy; wartości uznawanych przez grupę za ważne i tym samym godne utrwalenia; informacji o prawdziwej bądź domniemanej (mitycznej) genezie i strukturze grupy (Golka, 2009, s. 17).

A zatem, pamięć społeczna jest czynnikiem „współtworzącym tożsamość grupową, (...) oddziaływania na przyszłość przez wytyczanie swojej,

4 Szczegółowe omówienie tego zagadnienia wykracza poza ramy eseju, temat poruszają np. Lubaś 2008, czy też Taylor, pisząc o wykorzenieniu (2010, s. 73–95, 211 i nast.).

5 Omawiając imaginarium społeczne, Andrzej Leder podkreśla znaczenie emocjonalnego i etycznego wydzwiku tworzących imaginarium wydarzeń i figur (takich jak „Polaka kochającego wolność, matki Polki, żydokomuny, niemieckiego zaborcy czy okupanta, barbarzyńskiej Rosji, pana, chama” itd.). „Dzięki temu, że historie tworzące *imaginarium* są reprezentowane w słowach, opowieściach, całej symbolicznej spuściznie wchłanianej przez każdego z nas – w rodzinie, szkole, kulturze masowej – mogą one jednocześnie stanowić szkielet podmiotowości całej wspólnoty. Właśnie ten szkielet określamy terminem *pole* albo *uniwersum symboliczne*” (Leder, 2014, s. 12).

6 Jak zauważa Golka, „Pamięć społeczna jest więc różnorodnym w swych przejawach i treściach odniesieniem do przeszłości – tak w skali lokalnej (dawna rola miasta czy regionu w sieci osadniczej kraju), narodowej (dawna kondycja narodu i jego relacje z sąsiadami), jak i uniwersalnej (dawne warunki życia w porównaniu ze współczesną sytuacją)” (Golka, 2009, s. 17).

stosunkowo trwałej trajektorii dziejów grupy” oraz „współokreślającym relacje między grupami sąsiedzkimi (w tym między grupą dominującą a grupami zdominowanymi)”. Ponadto „wyraża jakieś ideologie (a w tym interesy społeczno-polityczne); bywa sposobem uprawomocnienia władzy” (s. 17). Podobnie działa imaginarium społeczne, nadając sens praktykom kulturowym (Taylor, 2010, s. 37–47). Relikty i pamiątki pochodzą z danego obszaru kulturowego, a wspomniane już implanty to swoiste „ciała obce”, które też mogą się odnosić do pamięci i historii. Wszystkie te elementy służą kształtowaniu sensotwórczych narracji o przeszłości.

Z czego najczęściej budowane są te narracje? Najbardziej typowymi motywami, wokół których budują swoją tożsamość kultury lokalne, są relikty – historyczne obiekty, ale też zabytkowe tradycje folklorystyczne, tańce, zwyczaje itd. Tradycje reliktowe, lecz wciąż żywe, to np. Noc Kupały na Podlasiu⁷ czy malowanie domów w Zalipiu⁸. Relikt, ostaniec, element przeszłości przypomina o dawnej kulturze, tworząc jednocześnie nową. Reliktowe tradycje stanowią dumę konkretnego miejsca, a niekiedy też – całego regionu. Nie wszędzie są takie możliwości, by „grać” historią i tradycją. Charakter kultury lokalnej (a czasami też regionalnej) budowany jest dzięki wykorzystaniu lokalnych bohaterów realnych i legendarnych; autentycznych i fikcyjnych. Organizowane są muzea, miejsca pamięci, a także imprezy im poświęcone. Janosik może reklamować góralskie zabawy; pisarze Czesław Miłosz i Henryk Sienkiewicz zapraszają do swoich domów (dworek Miłosza w Krasnogrudzie, pałacyk Sienkiewicza w Oblęgorku) i na festiwale literackie czy wieczory z książką; organizowane są wyprawy np. „Szlakiem Hubala” w regionie kieleckim i in. Wybór historyczny jest ograniczony do określonego spektrum wydarzeń i postaci związanych z regionem. Żywotność kulturze lokalnej zapewniają rekonstrukcje wydarzeń historycznych, tak ostatnio popularne (por. Baraniecka-Olszewska, 2018). Idylliczność historii staje się „wytrychem” do różnych działań, także komercyjnych. Warto zauważyć, że ruch rekonstruktorów wymaga inwestowania w stroje i umiejętności. Imprezy te organizowane są przez pasjonatów oraz różne fundacje i stowarzyszenia⁹.

Na kanwie wydarzeń historycznych organizowane są też uroczystości lokalne i festiwale. Tradycję regionalną i lokalną podtrzymuje się również

7 <https://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/bialystok/noc-swietojska-2016-co-wydarzy-sie-na-podlasiu-podczas-nocy-kupały/kspzjss> (dostęp: 31.10.2022).

8 Część zabudowań została objęta patronatem Muzeum Etnograficznego w Tarnowie. Do dziś organizowane są konkursy malowania chat (np. <http://www.polskaniezwykla.pl/web/place/6484,zalipie-malowane-chaty.html>, dostęp 31.10.2022). Malowane chaty fascynują turystów i artystów, wspaniały album *Kwiaty Zalipia* przygotował fotografik Adam Bujak (1988).

9 Na przykład Stowarzyszenie Rekonstrukcji Historycznych w Staszowie (II wojna światowa) czy Fundacja na rzecz Historycznych Sztuk Walki (turnieje rycerskie i in.).

dzięki festiwalom muzycznym¹⁰, festynom ludowym, uroczystościom religijnym i towarzyszącym im odpustom, starym-nowym jarmarkom itd. Ważnym czynnikiem różnicującym regiony jest środowisko naturalne, i także natura może przynieść charakterystyczne imprezy, jak na przykład wyprawy na oglądanie ptaków nad Biebrzą¹¹, co odbywa się dzięki lokalnym zapaleńcom-ornitologom, organizacjom turystycznym i stowarzyszeniom. Niekiedy lokalność budowana jest w opozycji do zwyczajów wielkomiejskich i konsumpcyjnego stylu życia.

Implanty kulturowe

W kontekście pamięci społecznej Marian Golka pisał o „implantach” powstających w sferze pamięci inscenizowanej (w opozycji do autentycznej), która jest, jego zdaniem, „wymyślona”, „falszywa”, aczkolwiek implantowana pamięć konkuruje skutecznie z historią, ze względu na atrakcyjność formy¹². W tym artykule kontekst jest trochę szerszy, nie dotyczy jedynie pamięci, implanty kulturowe wynikają też z nieco innych motywacji. Przez implant kulturowy rozumiem tu nie tylko trwałe elementy infrastruktury, ale też zjawiska i wydarzenia, które są „ciałem obcym”, nowością stanowiącą uzupełnienie lokalnej oferty kulturalnej. Przede wszystkim, pragnę przyjrzeć się roli, jaką odgrywają w kształtowaniu kultury lokalnej „implanty” rozmaitego pochodzenia, np. organizowane w historycznej scenerii, acz stanowiące jakościową nowość w danym miejscu warsztaty twórcze. Oferta instytucji kultury¹³ przygotowana jest zazwyczaj w kilku wymiarach – upraszczając – przede wszystkim w wymiarze konsumpcji (przygotowane dla publiczności wystawy, koncerty itd.), a także w wymiarze doświadczenia kreatywnego (warsztaty

10 Na temat festiwali muzycznych, w tym także muzyki tradycyjnej, muzyki etno w: Golemo i Kupis, red., 2022.

11 Wyjazdy – czy to spływy tratwą, czy to polowania z aparatem fotograficznym w celu śledzenia ptaków – organizowane są najczęściej przez niewielkie organizacje turystyczne, zapewniające lokalnych przewodników „dzielących się wiedzą, której nie znajdziecie w internecie” (<https://www.horyzonty.pl/o-nas>, dostęp: 31.10.2022).

12 Według Golki, „Zmistyfikowana literacko lub filmowo pamięć społeczna, a raczej jej implant, jest jednak często traktowana jako bardziej wiarygodna niż jej skromniejsze i bardziej rzeczowe historyczne ujęcie: Polacy informacje o XVII i XVIII w. czerpią z lektury powieści Henryka Sienkiewicza (i filmów Jerzego Hoffmana), a Rosjanie o wojnach napoleońskich dowiadują się z powieści Lwa Tolstoja i filmów Siergieja Bondarczuka” (Golka, 2009, s. 63).

13 Szczegółowe omówienie zadań i roli domów kultury w kreowaniu lokalnego wymiaru kultury było tematem badań Narodowego Centrum Kultury, czego efektem jest praca *Oswajając zmienność* autorstwa Rafała Wiśniewskiego, Grażyny Pol, Rafała Płaska i Agnieszki Bąk (2021).

aktywności hobbystycznej). Do realizacji artystycznych czy paraartystycznych pasji konieczna bywa odpowiednia infrastruktura, ale też animatorzy. Natomiast jeśli mówimy o implantach, spodziewać się można oferty od „obcych” dla danej społeczności.

Wspomniane na początku tekstu tradycje „przyniesione w teczkach” partyjnych oficjeli są dobrym tego przykładem. Cele tych właśnie implantów były polityczne, miały też budować świeckie tradycje i nową, ludową świadomość¹⁴. Ciekawymi przykładami są motywy piastowskie na ziemiach odzyskanych, zwłaszcza w rejonie Dolnego Śląska, gdzie budowano pomniki i zniekształcano historię wbrew nawet podręcznikowej wersji dziejów tych ziem. W XXI w. pojawiają się z kolei próby rekonstruowania pamięci i nadawania tożsamości tym miejscom, które wiele zmian tożsamościowych przeszły – od czasów zaborów i tamtego osadnictwa, przez okupację czasów II wojny, ideologię miejsca i historii wprowadzoną przez władzę PRL, po odwilż transformacji i możliwości nadawania nowych sensów przestrzeni.

Implanty kulturowe pojawiają się tam, gdzie zachodzą procesy rekonstrukcji tożsamości lokalnej czy regionalnej. Można wyróżnić kilka typów takich implantów, w których działania mogą mieć charakter od społecznych po komercyjne. Poniżej omówiono implanty pochodzące z różnych miejsc Polski.

1. Implanty: obiekty i wydarzenia uzupełniające wyrwę w tkance kultury

Takie implanty pojawiają się tam, gdzie coś wyrwano, usunięto i w miejsce tego braku wprowadza się nowe zwyczaje, wydarzenia, obiekty, odwołujące się jednakże do pewnych historycznych faktów bądź wydarzeń. Nie należy tego zjawiska mylić z dyfuzją kulturową (por. Szacki, 2004, s. 631–636). Nie chodzi bowiem o nową tradycję przyjmowaną na zasadzie mody, zapożyczania i przejmowania zwyczajów; wprowadzania w obieg przedmiotów codziennego użytku czy też innego, społecznie „naturalnego” procesu. Dyfuzją obserwowaną współcześnie może być rozpowszechnienie Orszaku Trzech Króli, zapoczątkowanego w 2009 r. przez fundację o takiej właśnie nazwie. Dyfuzja ma zazwyczaj charakter dobrowolnego przejścia przez grupę, społeczność. Tu też tak się zadziało, choć na zasadzie instytucjonalnej – parafialnej, udało się rozpowszechnić to

14 Pewne podobieństwa można odnaleźć w kształtowaniu form celebracji i nowych rytuałów w imperium brytyjskim, co stanowiło tradycje narzucane, wymyślone przez rozmaite urzędowe gremia głównie w XIX w. (Hobsbawm i Ranger, 2008).

ewangelizacyjne, ale też kulturalne wydarzenie w ponad 420 miejscowościach¹⁵. Implant zaś oznaczałby takie wydarzenie, które na miejsce dawnego orszaku by wprowadzono. I nie byłby zjawiskiem rozpowszechnionym, a „wstawianym” lokalnie.

Przykładem mogą być próby rekonstrukcji tradycji i kultury żydowskiej w Sejnach. Wielka wyrwa w strukturze społecznej wielu miast i miasteczek polskich powstała na skutek Holokaustu, gdy po wojnie nie wrócili dawni mieszkańcy. A jest to skala niebagatelna, warto wspomnieć, iż polscy Żydzi stanowili niemal 10% przedwojennego społeczeństwa¹⁶. Pytanie, jak bardzo ta wyrwa w społeczności jest zauważalna i odczuwalna¹⁷?



Fot. 1. Kamień upamiętniających Żydów, mieszkańców Sejn, którzy zginęli w czasie Holokaustu. Fot. Magda Czauderna.



Fot. 2. Mural w Sejnach. Fot. Magda Czauderna

Po transformacji pamięć o Żydach zamieszkujących Sejny i okolice stała się intensywna. Pamięć nigdy zapewne nie odzwierciedla stanu

15 Dane z 2016 r.: <https://orszak.org/historia-orszaku-trzech-kroli> (dostęp: 31.10.2022).

16 Refleksję na temat obrazu Żydów w polskim imaginariuszu społecznym podjął Andrzej Leder w książce *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej* (2014). Praca zajmuje się też przekształceniami pola symbolicznego w polskiej świadomości społecznej po katastrofie II wojny światowej i podporządkowania systemowi socjalistycznemu. Leder wspomina o ahistoryczności życia Żydów polskich, których interesy nie były zbieżne z polskimi, nie angażowali się w wydarzenia bieżące jak Polacy, mieli swój własny świat, przeżywali własną historię (s. 58–60).

17 O „moralnym imperatywie” poszukiwania i „zachowania namacalnych pozostałości żydowskiej przeszłości” pisał m.in. Michael C. Steinlauf (2001, s. 121 i nast.).

faktycznego i realnego. Zniszczona kultura doczekała się upamiętnienia. Na przykład Fundacja Pogranicze działa obecnie w Ośrodku Pogranicze inicjującym wydarzenia regionalne przez cały rok. W trakcie popularnego festiwalu Lato w Pograniczu¹⁸ występuje Orkiestra Klezmerska Teatru Sejneńskiego. Jednakże zastanawiające są tu proporcje upamiętniania. Badacz muzyki Suwalszczyzny, Gustaw Juzala-Deprati (2010), nie wspomina klezmerów jako muzyków wpisujących się w dźwiękowy przedwojenny pejzaż tych okolic.

Mimo wszystko wydaje się, iż taki implant – bazujący może na współczuciu, poczuciu krzywdy¹⁹, realizowany jako swoista rekompensata kulturowa – ma szansę na przetrwanie. Jest nasycony emocjami i odnosi się – choćby pośrednio – do tego, co historycznie uzasadnione. Tęsknota za wielokulturowością, żal za utratą szans na powrót do dawnego *status quo* to także silne czynniki utrwalające nowe zjawiska kulturowe. Czy przy okazji zmieni się „klimat” danego miejsca, czy zmieni się imaginarium lokalne?

2. Implantowane idee owocujące działaniami na rzecz społeczności

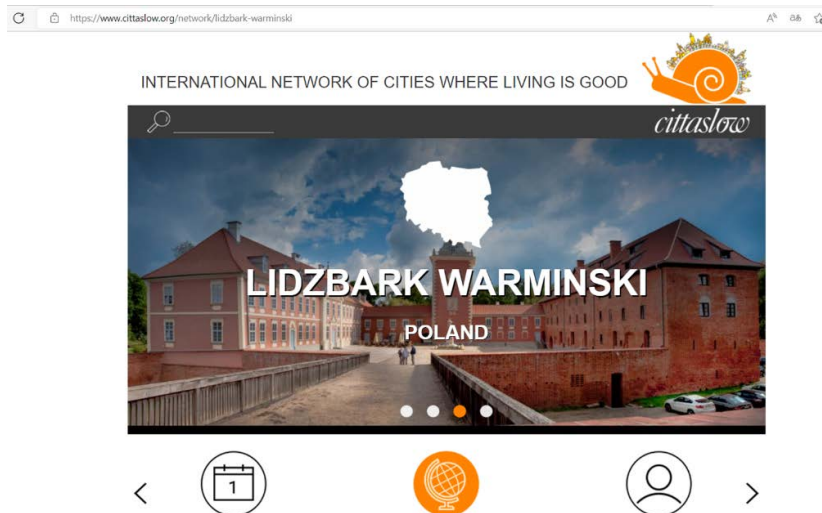
Innego rodzaju implantem jest na przykład idea ruchu *Cittàslow* wprowadzona lokalnie w wybranych miejscowościach w Polsce (np. w Lidzbarku Warmińskim). Jest to także implant zagraniczny, wpisujący polskie miasteczka w międzynarodowy pomysł na życie miejskie w stylu *slow*, zapoczątkowany w miasteczkach włoskich²⁰. Najogólniej rzecz ujmując, stowarzyszenie *Cittàslow* propaguje rozwój zrównoważony w prowincjonalnych miejscowościach, stawia się na jakość życia i popieranie lokalnych wytwórców. Miasta wstępujące do sieci obowiązują się przestrzegać określonych zasad, przestrzegać ich powinni również mieszkańcy tych miast. Niechęć mieszkańców regionu do ograniczeń związanych ze „ślimaczym logo”

18 <https://www.pogranicze.sejny.pl/programy-wyspa/lato-w-pograniczu-programy/lato-w-pograniczu-2022/> (dostęp: 31.10.2022).

19 Na pewne fantazmatyczne rozwiązania w kształtowaniu imaginarium społecznego w powojennej Polsce zwraca uwagę Andrzej Leder. Wspomina i o poczuciu krzywdy, a także rozmaitych pragnieniach i nienawiści, wzmacnianej przez liberalne pogardzanie odczuwaniem takich uczuć, wzmacnianej także przez inną skrajną postawę – podsyćanie nienawiści i wzywanie do mordy (Leder, 2014, s. 37–39). Jednakże w życiu społecznym nie ma tak spolaryzowanych jedynie postaw i tropów pamięci, jak chciałby tego Leder. Wiele czynników pozaspołecznych także decyduje o kształcie imaginium.

20 <https://cittaslowpolska.pl/index.php/pl/o-cittaslow> (dostęp: 31.10.2022).

i zasadami życia *slow* nie sprzyja rozwojowi koncepcji²¹. Gdyby to był ruch oddolny, wieńczący lokalne tendencje i zjawiska, to miałby szansę na przetrwanie. Implant narzucony przez władzę stanowi tu próbę ukształtowania tożsamości regionalnej, zmagającej się z brakiem charakteru miejsca.



Fot. 3. Zrzut ekranu ukazujący przynależność do stowarzyszenia Cittaslow

W mieście tym zamieszkali po wojnie Kresowiaci, przybyli też Polacy z terenu Litwy (por. Tomaszewski, 2006). I jeśli w Lidzbarku pamięć po wysiedlonych Niemcach i niemieckiej historii regionu to jeden aspekt problemu tożsamości miejsca, to drugim jest fakt, że i w Lidzbarku, i w okolicach mieszka wielu wykorzenionych z własnej kultury mieszkańców Kresów. W czasach PRL przyszło im w ponemieckich domach budować własną przyszłość naznaczoną nieufnością, niepewnością, brakiem jasności, co dalej. Wypędzeni z własnych domów, przesiedleni – z tęsknotą za swoją okolicą i niechęcią do obcych, nie mieli wszakże dobrego startu w nowej rzeczywistości. Kresowiaci nie mieli szans opłakać straty. Nie dane im było się zakorzenieć, bo totalitaryzm na to nie pozwala, wprowadzanie nowych obyczajów kładło kres kulturowaniu tych starych. Poza tym, w latach 50. XX w. w Polsce obowiązywały też nakazy pracy. Ludzie, którzy powrócili do swoich domów w zrujnowanych miastach, też byli przesiedlani. Nastąpiła wówczas również cywilizacyjna zmiana związana ze światowym trendem: ludność

21 Badania w zakresie postaw wobec idei prowadziła Agata Gruszecka-Tieśluk, prezentacja wyników badań w niepublikowanej pracy doktorskiej *Łokalny wymiar ruchu Slow w Polsce na przykładzie Slow Food oraz Cittaslow*, obronionej w 2014 r.

wiejska stopniowo przestawała dominować w strukturze społecznej. Bycie innym, bycie obcym dla wielu stanowiło codzienność. Otwartość społeczności na nowo przybyłych stała się koniecznością w polskich realiach powojennych. Jednakże nie zmienia to faktu, iż trudno jest budować na nowo tożsamość miejsca skazanego niejako na implanty kulturowe.

3. Implanty – obiekty i wydarzenia obce kulturowo w danym miejscu

Przykładami takich implantów może być budowanie tężni tam, gdzie nie występuje solanka gruntowa, a także organizowanie warsztatów hobby-stycznych w miejscach historycznych (warsztaty kaligraficzne w klasztorze pokamedulskim w Wigrach, warsztaty fotograficzne w ruinach zamku itd.). Po kolei przyjrzymy się tym przykładom.



Fot. 4. Zrzut ekranu na temat „Tężni na dachu Galerii Północnej” w Warszawie

Tężnie, które stanowią o charakterze Ciechocinka, są zakorzenione we właściwościach tego terenu. Solanka występuje w glebie, są wody, które bardzo łatwo za pomocą systemu wprowadzić w ruch. Pomysł, by wykorzystać podobny system, realizują rozmaite ośrodki, często z błogosławieństwem Stowarzyszenia Polskie Tężnie, proponując w swoich miejscach regeneracji właśnie sztucznie wprowadzane tężnie – namiastki tego, czego można doświadczyć w Ciechocinku. Na dachu Galerii Północnej w Warszawie i w Konstancinie-Jeziornej pod Warszawą także zbudowano tężnie. Niewielka rozmiarem, w porównaniu z ciechocińskimi, tężnia powstała w 2014 r. w Wieliczce. Reklamowana jest jednak jako największa

na południu Polski. Można się zastanawiać, czy nastąpi utrata unikatowości tężni ciechocińskich w świadomości potocznej, skoro właściwie niemal wszędzie można taką tężnię założyć?

Tworzy się takie artefakty, by podnieść potencjał turystyczny i ekonomiczny danego miejsca. Implantacje pomysłu i obiektu z innego regionu i innej rzeczywistości bywają czasami mniej udane. W przypadku „Term warmińskich” (pod Lidzbarkiem Warmińskim) tężnia jest elementem kompleksu rekreacyjnego, złośliwie zwanego „chłodną termą”²². Ani termy się nie sprawdziły, ani tym bardziej tężnie. Wodę trzeba tam podgrzewać, a wszystkie niezbędne elementy do działania tężni także muszą być osobno dostarczane. Nawet jeśli obiekt powstał w ramach poszukiwania tożsamości regionalnej, budowania tego, co wartościowe, co może przyciągnąć turystów, nie dokonał tu cudów²³.

Inny przykład to organizowanie aktywności w miejscach atrakcyjnych historycznie, uszlachetniających projekt. Hobbystyczne aktywności wkraczają niekiedy na tereny, które były niegdyś siedliskiem kultury, także kultury elitarnej. Wspomniane już warsztaty kaligrafii (prowadzone przez firmę kaligraf.eu) odbywają się w zacnym miejscu, w klasztorze, którego część przekształcona została w miejsca noclegowe, co oznacza turystyczne wykorzystanie reliktu²⁴. Historyczne miejsce pomoże wczuć się w tradycję i historię podczas ćwiczenia sztuki, której ściany te też były świadkami. Organizacją imprez w tym miejscu zajmuje się Fundacja Wigry Pro.



Fot. 5. Zrzut ekranu – klasztor kamedulski w Wigrach

22 <https://www.tygodnikprzeglad.pl/chlodne-term-y-warmińskie/> (dostęp: 31.10.2022).

23 <https://gazetaolsztynska.pl/836279,Termy-Warmińskie-sa-na-sprzedaz-Znamy-juz-date-prze-targu.html> (dostęp: 31.10.2022).

24 W polskiej turystyce taka oferta nie jest rzadkością, niekiedy miejsca hotelowe są tuż przy muzeach w dawnych pałacach, klasztorach, alumnatach. Turysta ma przedsmak historii, a także swoistą nobilitację, może się poczuć „panem na włościach”, skoro nocuje na zamku. Spis i opis tych rezydencji przedstawia przewodnik turystyczny *Polska z historią. Imprezy, muzea, noclegi* (Kuryłło, 2007).



Fot. 6. Zrzut ekranu – reklama warsztatów kaligraficznych Hebdów 2022

Kreatywność, podobnie jak innowacyjność, stała się obecnie słowem „wytrychem” w wielu kontekstach społecznych, także w dziedzinie konsumpcji. Określenie „kreatywność” doczekało się wulgaryzacji i negatywnych określeń. Banalizacja kontekstu zamiast olśnienia i zachwytu nad twórczością. Kultura nie tylko dla konsumentów, prosumpcja i kultura uczestnictwa („offline” w tym kontekście) to ważny trend, tendencja, moda w sposobach spędzania wolnego czasu. Weekendowe propozycje zarówno domów kultury, jak i rozmaitych fundacji i prywatnych pracowni umożliwiają amatorom uczestnictwo w warsztatach artystycznych i para-artystycznych. Niektóre z takich inicjatyw mają charakter społeczny albo kulturalny czy typowo turystyczny, inne – promocyjny, służą przywróceniu świetności regionu.

4. Implanty – zapożyczenia z innych kontekstów kulturowych i środowiskowych: wiejski folklor miast

Implanty to także przenoszenie elementów kultury ludowej do miast. Aktywności typowe dla folkloru – śpiew i taniec ludowy, rzeźba ludowa – realizowane są obecnie w wielu miastach, niewykluczone, iż częściej niż na wsi. Powojenne miasta, co prawda, rozwijały się poprzez migrację ludności z terenów wiejskich, jednak nie oznaczało to automatycznego przeniesienia tradycji. W mieście – życie płynie po miejsku. Przeniesione zwyczaje i tradycje były indywidualne i nie obejmowały działań grupowych (może z wyjątkiem uroczystości rodzinnych, jak śluby, chrzciny, imieniny itd.). A uczestnikom kultury miejskiej, którzy lubili i lubią tańczyć – potańcówki, dyskoteki i kluby nie oferowały i nie oferują tańców ludowych, lecz aktualną muzykę popularną. Na poziomie zaś instytucjonalnym pewne zjawiska zostały pozbawione spontaniczności, np. od czasu upaństwowienia sztuki ludowej przez Cepelię wiele

się zmieniło²⁵. O tym, kto jest artystą ludowym, decydował nie talent i dzieła, ale certyfikat. Po latach efekty są takie, że „ośrodkiem” rzeźby ludowej jest np. Kutno. I jest to ciekawe, gdyż to miasto nie buduje tożsamości na wiejskich korzeniach mieszkańców, lecz na tradycji ogrodniczej. Tu mieszkał i działał słynny hodowca róż Bolesław Wituszyński, wiele nowych gatunków tych kwiatów powstało w jego pracowni. Rzeźbiarze ludowi prężnie działają, lecz nie stanowią jeszcze turystycznej miejskiej atrakcji jak coroczne Święto Róży²⁶.

W odniesieniu do muzyki w PRL także nastąpiła instytucjonalizacja folkloru, wielkie zespoły pieśni i tańca jak Śląsk czy Mazowsze traktowane były jako sztandarowe, eksportowe przykłady kultury polskiej, w przeciwieństwie do grup „autentyków”, bez wykształcenia muzycznego, śpiewających gwarą; w zakresie strojów zaś korzystających z własnej szafy, a nie z pomocy kostiumologów itd. W XXI w. zauważalny jest trend powrotu do tego, co autentyczne. Na przykład „Kapela ze wsi Warszawa” wykonuje muzykę ludową na instrumentach, na jakich grywały kapele ludowe. Co prawda, muzyka opracowywana jest przez „mieszczuchów”, aranżacje są nowoczesne, ale tworzy się ciekawa jakość kulturowa.

W miastach działają też amatorskie zespoły tańców ludowych, np. PolkaDot²⁷ to grupa warszawska, większość tancerzy to warszawiacy z urodzenia albo z przystosowania – poprzez pracę i zamieszkanie. Zespół ten, mimo iż amatorski, zyskał uznanie, bywa zapraszany na festiwale ludowe, a także na dożynki organizowane w wiejskich ośrodkach gminnych²⁸. Ruch zatem nieco przewrotny. Miasto przypomina wsi o jej tradycjach.

25 Cepelia jako przedsiębiorstwo centralne została rozwiązana w 1990 r. Na jej miejsce powstały różne organizacje, m.in. Fundacja Cepelia Polska Sztuka i Rękodzieło, a także salony i sklepy sprzedające produkty ludowe. Nawet w PRL twórczość ludowa utrzymywała się w wybranych rejonach, lecz twórcy – nawet szanowani i podziwiani lokalnie, by móc sprzedawać swoje produkcje, musieli starać się o certyfikat. Sztuka ludowa nie zamarła. W Muzeum Etnograficznym w Warszawie organizowane są targi sztuki ludowej w okresie przedświątecznym; także w innych placówkach i na festynach można spotkać ludowe rękodzieło.

26 Święto Róży ma już niemal 50-letnią tradycję: <http://www.swietorozy.pl/> (dostęp: 31.10.2022).

27 <https://www.facebook.com/zespoldot> (dostęp: 28.02.2023).

28 Na przykład w Olsztynku w 2019 r., Biłgoraju w 2021 r. czy w Braniewie w 2022 r.: <https://www.facebook.com/zespoldot/photos/pb.100080019063583.-2207520000./1016459672400189/?type=3> (dostęp: 28.02.2023).



Fot. 7. Zespół PolkaDot podczas występu przed Domem Kultury Świt w Warszawie w czasie pandemii, lipiec 2021 r. (fot. autorska).

Nad rozlewiskiem

Na zakończenie warto zadać pytanie, jakie czynniki decydują o sile przetrwania tych implantów i powodzeniu idei. Z przywołanych przykładów wynika, iż niektóre implanty mogą się po prostu nie przyjąć. Implanty bardzo obce kulturowo, które dają mniej, niż zabierają mieszkańcom danych terenów (w ruchu *cittáslow* są zasady co do np. budowania dyskontów, czy ogólnie „siecików” w tych miejscowościach, jazdy samochodem itd.), mogą być traktowane jak zło konieczne, a nie element tożsamości lokalnej. Implant na źle dobranym podłożu będzie kosztowny i może nie przetrwać. Poszukiwanie czynników trwałości takich implantów kulturowych to temat wart odrębnych badań.

Jaką rolę w rozwoju lokalnego pejzażu kultury odgrywają fundacje i stowarzyszenia? Na podstawie obserwacji można dojść do wniosku, iż fundacje pełnią funkcję takiego niwelatora barier, które pojawiają się w działaniach lokalnych instytucji kultury. Tam, gdzie domom kultury nie wystarcza środków lub odpowiednio wykształconych animatorów, organizacją wydarzeń zająć się może np. fundacja. Warto wspomnieć, iż według statystyk NGO w Polsce działało i nadal działa 139 000 organizacji pozarządowych²⁹, z czego 15% prowadzi działania w obszarze

29 <https://fakty.ngo.pl/> (dostęp: 31.10.2022).

kultury i sztuki³⁰. Wiele z nich to fundacje i stowarzyszenia wielkomiej-
skie, jednakże ich pole działania może obejmować akcje regionalne.
Warto byłoby się przyjrzeć specyfice ich działania. Wiele takich organiza-
cji działa w stylu projektowym, starając się pozyskać środki na realizację
działań, startując w konkursach czy to ministerialnych, czy to wojewódz-
kich lub miejskich; bądź też własnymi ścieżkami zdobywając fundusze
od korporacji czy innych sponsorów. Dzięki projektom – oferta może być
powszechnie dostępna. Po skończonym projekcie można albo kontynu-
ować działania, albo zająć się czymś innym – nie stwarza to tylu logistycz-
nych i ekonomicznych problemów, co zatrudniającym wiele osób gigan-
tom, takim jak np. domy kultury. Organizacja, która na przykład zatrudnia
ludzi tylko do projektów, takich ograniczeń nie ma. Brak zatrudnionych
etatowo osób, korzystanie z gościnnych lub promocyjnych pomieszczeń
umożliwia sprawniejsze działanie, w mniejszej skali niż w przypadku
ustabilizowanych i osiadłych instytucji. Fundacje i stowarzyszenia odgry-
wają rolę wyjątkową – pojawiają się często ze swoimi pomysłami i ludźmi
tam, gdzie potrzebne jest działanie doraźne, które może się przerodzić
w coś trwałego, a na pewno przynieść ciekawe doświadczenia w środowi-
sku lokalnym. W przypadku NGO's – fundacji i stowarzyszeń lokalnych
o niewielkich rozmiarach lub praktyce działania projektowego, można
mówić o dużym potencjale w kształtowaniu oferty dla kultur lokalnych.

Kultura lokalna rozwija się albo oddolnie, albo poprzez politykę kul-
turalną wybranych instytucji. Może też wpisywać się w światowe trendy
i mieć charakter uniwersalny. W takich okolicznościach w kształtowa-
niu tożsamości kultury lokalnej mogą się pojawiać sprzeczne dążenia
(np. potrzeba hermetyczności walczyć może z pragnieniem ogólnopols-
kiego uznania). Fundacje i pasjonaci wskrzeszający i pielęgnujący to, co
wartościowe lokalnie lub uniwersalnie. Marek Krajewski, wprowadzając
metaforę rozlewiska w ujmowaniu rozwoju kultury lokalnej, pisał, iż

Rozlewiska opisują sposób życia prowincjonalnych zbiorowości, w któ-
rych mamy do czynienia z bogactwem i różnorodnością inicjatyw lokal-
nych, z silną kulturą instytucjonalną i tą wytwarzaną przez organizacje
pozarządowe oraz przez niezależnych twórców i animatorów. (...) to kul-
tura tych społeczności, w których obecne są różnorodne zasoby niezbędne
do ich witalizowania, gdzie istnieje głęboka tożsamość miejsca i silne śro-
dowiska ją kultywujące, gdzie na wspieranie aktywności kulturalnych
przeznacza się znaczne środki z budżetu samorządów i równie znaczne
pozyskuje się z różnorodnych zasobów zewnętrznych (Krajewski, 2018,
s. 104–105).

30 <https://fakty.ngo.pl/fakt/dziedziny-dzialan-ngo> (dostęp: 31.10.2022).

Wydaje się, że współpraca fundacji i stowarzyszeń z lokalnym samorządem i instytucjami kultury może doprowadzić do powstania „kultury rozlewiska”, gdzie występuje silna sieć powiązań między aktorami. Taka kultura lokalna jest oporna na wpływy zewnętrzne. Wspomniana współpraca daje szansę na wytworzenie takich właśnie dobrze prosperujących rozlewisk. Podsumowując, gwoli przypomnienia – implant kulturowy to „ciało obce” w tkance kulturowej, która z jakiegoś powodu doznała uszczerbku. Implantami są zatem trwale elementy infrastruktury miejskiej, wiejskiej, krajobrazowej oraz zjawiska i wydarzenia, które są nowością stanowiącą uzupełnienie lokalnej oferty kulturalnej. Implanty kulturowe pojawiają się tam, gdzie dokonują się procesy rekonstrukcji tożsamości lokalnej czy regionalnej. Można wyróżnić kilka typów takich implantów, w których działania mają charakter od społecznych po komercyjne. Pamiątki służą rozwijaniu kultury implantów. Reliktowe budowle i tradycje mają szansę na przetrwanie, gdy znajdują się kontynuatorzy, najlepiej spośród ludności lokalnej. Warto byłoby przeprowadzić badania terenowe i uściślić pewne dane, popatrzeć na to zjawisko od strony antropologicznej, socjologicznej, muzykologicznej i językoznawczej, historycznej.

BIBLIOGRAFIA

- Baraniecka-Olszewska, K. (2018). *Reko-rekonesans: praktyka autentyczności. Antropologiczne studium odtwórstwa historycznego drugiej wojny światowej w Polsce*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bujak, A. (1988). *Kwiaty Zalipia*. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Drozda, Ł. (2017). *Uszlachetniając przestrzeń. Jak działa gentryfikacja i jak się ją mierzy*. Warszawa: IW Książka i Prasa.
- Golemo K. i Kupis, M. (red.) (2022). *Spaces of Diversity? Polish Music Festivals in a Changing Society*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Golka, M. (2009). *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji. W: E. Hobsbawm i T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*. Tłum. M. Godyń i F. Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 9–23.
- Juzala-Deprati, G. (2010). Wielokulturowy folklor muzyczny Suwalszczyzny. Aneks. W: M. Pokropek, *Ludowe tradycje Suwalszczyzny*. Suwałki: ROKIS, 273–286.
- Krajewski, M. (2018). Dopływy i dreny, rozlewiska i baseny. O kulturze peryferii. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz i M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 98–108.
- Kuryłło, G. (2007). *Polska z historią. Imprezy, muzea, noclegi*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Pascal.

- Leder, A. (2014). *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Lubaś, M. (2008). Tradycjonalizacje kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”. W: G. Kubica i M. Lubaś (red.), *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 33–69.
- Merrifield, A. (2016). *Nowa kwestia miejska*. Tłum. P. Juskowiak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Steinlauf M.C. (2001). *Pamięć nieprzyswojona. Polską pamięć Zagłady*. Tłum. A. Tomaszewska. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Szacki, J. (1971). *Tradycja. Przegląd tematyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szacki, J. (2004). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor, Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchejda i K. Szymaniak. Kraków: Znak.
- Tomaszewski, A. (2006). Kresy utracone, ziemie odzyskane. W: J. Purchła (red. naukowa), *Dziedzictwo Kresów – nasze wspólne dziedzictwo?* Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 265–272.
- Wiśniewski, R., Pol, G., Pląsek, R. i Bąk, A. (2021). *Oswajając zmienność. Kultura lokalna z perspektywy domów kultury*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Zachwatowicz, J. (1971). *Stare Miasto i Zamek Królewski w Warszawie*. Warszawa: Arkady.

Urszula Jarecka – prof. dr hab., socjolog kultury w IFiS PAN (Warszawa), prowadzi badania w dziedzinie socjologii mediów, socjologii kultury i in. Od 1998 r. związana z IFiS, prowadziła też wykłady, ćwiczenia i seminaria socjologii, socjologii kultury, socjologii rozwoju i in. na różnych uczelniach, np. UAM w Poznaniu, UW w Warszawie, UWB w Białymstoku i in. Kierowała polską częścią międzynarodowego projektu *E-Story. Media and History – From cinema to the web. Studying, representing and teaching European History in the digital era* (2015–2018). Autorka wielu publikacji naukowych, wśród nich książki *Niezamierzone konsekwencje rozwoju technologii w kulturze wizualnej* (2018).

Piotr Ufnal<http://orcid.org/0000-0003-2798-7653>

Akademia Ignatianum w Krakowie

piotr.ufnal@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.4001.18

Czas apokalipsy. Przemoc, wojna i pragnienie mimetyczne według René Girarda

STRESZCZENIE

Zgodnie z teorią mimetyczną René Girarda, według której każde pragnienie jest naśladowaniem pragnienia innej osoby, wszelka przemoc wynika z destrukcyjnej rywalizacji. Przemoc będąca następstwem pragnienia mimetycznego może dotyczyć każdego przedmiotu: fakt, że przedmiot ten jest w posiadaniu kogoś innego, czyni go atrakcyjnym do tego stopnia, że wzbudza zachowania, które mogą prowadzić do wybuchu przemocy. Zatem to nie różnice są źródłem przemocy, jak mówi Girard, ale podobieństwa. W artykule starałem się wyjaśnić przyczyny, mechanizm i skutki pragnienia mimetycznego oraz nakreślić pesymistyczną wizję upadku świata według Girarda, który uważa, że apokalipsa już się zaczęła.

SŁOWA KLUCZE: René Girard, apokalipsa, teoria mimetyczna, przemoc, kozioł ofiarny

ABSTRACT

Apocalypse Now. Violence, War and Mimetic Desire According to René Girard

According to René Girard's mimetic theory, all desire is the imitation of another person's desire, thus violence results from destructive competition. The violence originating from mimetic desire can concern any object: the fact that an object is in possession of someone else makes it attractive to the point of inducing the outbreak of violence. Therefore, differences are not the source of violence, as Girard says, but similarities. In this article, I have tried to explain causes, mechanisms and effects of the mimetic desire, and to outline Girard's pessimistic view of the world. The apocalypse has begun.

KEYWORDS: René Girard, apocalypse, mimetic theory, violence, scapegoat

Sugerowane cytowanie: Ufnal, P. (2023). Czas apokalipsy. Przemoc, wojna i pragnienie mimetyczne według René Girarda. © *Perspektywy Kultury*, 1(40), pp. 261–276. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.18.

Nadesłano: 12.06.2022

Zaakceptowano: 10.03.2023

Ze wszystkich wiszących nad nami zagrożeń, największym, jak wiemy, jednym prawdziwym, jesteśmy my sami.

Ta prawda staje się coraz jaśniejsza każdego dnia, ponieważ każdego dnia wzrasta nasza przemoc.

(R. Girard, cyt. za: Gielarowski, 2021, s. 169)

Wstęp

Pragnienie pokoju wydaje się najbardziej uniwersalnym pragnieniem wyrażanym tak przez przywódców politycznych, duchowych, jak i zwyczajnych mieszkańców tego świata. Nawet ci, którzy toczą otwartą wojnę, twierdzą, że walczą o pokój; wszak nie bez przyczyny współczesne amerykańskie wojny nazywane są interwencją lub misją pokojową¹. Sytuacja współczesnych konfliktów zbrojnych skłania do pytania: jak osiągnąć pokój i czy w ogóle jest to możliwe? W niniejszym artykule, wychodząc od zasadniczej dla filozofii Girarda tezy o kulturze przemocy, przywołałem jego teorię mimetycznego pragnienia i teorię kozła ofiarnego. Pragnąłem pokazać, za Girardem, że świat stoi u progu samounicestwienia, albowiem ludzie przestali kontrolować przemoc. Krwawa wojna, której właśnie jesteśmy świadkami, dramatycznie potwierdza przesłanie francuskiego antropologa, filozofa i historyka

Wydaje się, że René Girard (1923–2015) nie pozostawił złudzeń co do stanu świata i jego przyszłości. W ostatnim swoim wielkim dziele pt. *Apokalipsa tu i teraz*² przedstawił tezę radykalną, niepokojącą i osobliwą:

Czy dzisiaj nie uśmierca się po prostu dla samego uśmiercania? Teraz przemoc wydaje się przemyślana, a osiągnięcie skrajności jest obsługiwane

1 Trudno powiedzieć, co miał na myśli prezydent Ronald Reagan, gdy mówił: „Pokój nie jest brakiem konfliktu, ale zdolnością do radzenia sobie z konfliktem za pomocą pokojowych środków”. Przemówienie w Eureka College; Eureka, Illinois, 9.5.1982 r. Pozyskano z: <https://www.reaganfoundation.org/ronald-reagan/reagan-quotes-speeches/commencement-address-eureka-college/> (dostęp: 25.01.2023).

2 Girard, R. (2007). *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Paris: Carnets Nord. Wydanie polskie: (2018). *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoît Chantre*. Przekł. C. Zalewski. Kraków: Wydawnictwo WAM. Pragnę zwrócić uwagę na różnicę w brzmieniu tytułu francuskiego i polskiego: w dosłownym tłumaczeniu brzmi „Dokończyć Clausewitza”. Girardowi chodziło o dokończenie i poszerzenie myśli Carla von Clausewitza (1780–1831), pruskiego generała i stratega wojskowego. Warto wspomnieć na marginesie, że anglojęzyczny przekład nosi tytuł *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre* (2010). East Lansing, Michigan State University Press. W artykule, o ile inaczej nie zaznaczono, tłumaczenia z francuskiego i z angielskiego są mojego autorstwa.

przez naukę i politykę. Czy to jest zasada śmierci, która w końcu się wyczerpie i otworzy na coś zupełnie innego? Czy – przeciwnie – takie jest przeznaczenie? Nie wiem. Wyrażam jedynie przekonanie, że możemy obserwować wzrastającą jałowość przemocy. Dzisiaj nie jest ona w stanie wyprodukować najmniejszego mitu, który by ją usprawiedliwił i ukrył (Girard, 2018, s. 59).

Propozycję Girarda należy traktować nie jako kolejną rozprawę akademicką, a raczej jako rozprawę w znaczeniu sądowym. Jej przedmiotem jest perspektywa końca Europy, świata Zachodu i świata jako całości, albowiem, zdaniem autora, ta możliwość stała się dziś bardzo rzeczywista. Zwłaszcza że według francuskiego myśliciela, to właśnie przemoc leży u źródeł życia społecznego. Człowiek jest jedynym stworzeniem żyjącym, które zabija swego bliźniego – zaszczyt ten dzieli ze szczurami. Ludzie to istoty, które mogą się pojednać tylko pod warunkiem zlinczowania jednego spośród siebie. W miarę rozwoju gospodarczego przemoc zajmuje coraz ważniejsze miejsce w społeczeństwie, gdyż społeczeństwo, pełne niepokoju co do swej przeszłości, ma do dyspozycji jedynie przemoc jako ujęcie dla swoich lęków³.

Na pierwszy rzut oka przemoc jawi się jako przekroczenie ustalonego porządku: prawnego, normatywnego, naturalnego; aczkolwiek każdy porządek jest z gruntu opresyjny. Porządek prawny jest, teoretycznie, wyrazem równowagi sił społecznych w państwie. Jakże często jednak partia rządząca stosuje przemoc polityczną, ekonomiczną, a nawet militarną wobec tych, których uznaje za wrogów tego porządku. Należy przy tym uważać, by przemocy państwa nie mylić z przymusem⁴, co nie zmienia faktu, że Girard przypisuje centralną rolę polityce, a przynajmniej pewnemu aspektowi współczesnej polityki. Chodzi m.in. o istnienie nowoczesnego systemu sądowniczego, który *de facto* oznacza, że państwo posiada monopol na legalną przemoc. To podstawowa cecha odróżniająca nowoczesne społeczeństwa od tych, które pozostają zdominowane przez sacrum oraz systemy legalnej zemsty. Zaś jeśli chodzi o przemoc militarną, jak zauważa Girard,

3 Wielowątkowość oraz interdyscyplinarność badań nad przemocą i agresją może utrudniać zrozumienie skomplikowanej istoty tych zjawisk. Por. Siemieniecki, Wiśniewska-Nogaj i Kwiatkowska, 2020.

4 Jak zauważa Mateusz Antosz (2017, s. 58), „przemocy i przymusu nie można traktować jako synonimów – zwłaszcza w wymiarze instytucjonalnym, państwowym. Przymus jest formą wpływania na jednostkę lub na całe społeczności, wymuszania określonego zachowania, pożądanых decyzji – wbrew lub na przekór ich woli i interesom. Przymus posługuje się narzędziami i metodami niekonicznie związanymi bezpośrednio z szeroko pojmowaną przemocą”.

tylko dzięki broni jądrowej na świecie panuje obecnie pokój. (...) Nigdy wcześniej przemoc nie pełniła w bardziej bezczelny sposób swojej podwójnej roli: „trucizny” i „lekarstwa”. Nie mówią tego starożytni kaci odprawiający *pharmākos*⁵, ani ubrani w pióra kanibale, mówią to nasi specjaliści od nauk politycznych (Girard, 1978, s. 279).

Jakie rozwiązania należy zaproponować w obliczu tej przemocy? Czy kultura może być sposobem na zrozumienie przemocy, a tym samym na wpływanie na nią? Na to pytanie postarałem się udzielić odpowiedzi w kolejnych akapitach, wskazując na podobieństwa pomiędzy teorią mimetyczną Girarda a hobbesowskim stanem wojny.

Pragnienie jako element struktury podmiotowej człowieka

Girard uważa, że cechy charakterystyczne dla indywidualnego i zbiorowego życia ludzkiego można wyjaśnić na podstawie jednej zasady, która odróżnia gatunek ludzki od innych naczelnych: pragnienie mimetyczne⁶. *Mimesis* jest głównym źródłem wszystkich konfliktów. Pragnienie rozprzestrzenia się na całe społeczeństwo na zasadzie efektu kuli śnieżnej. Jeśli dwie osoby pragną tego samego, wkrótce pojawia się trzecia, czwarta, następne. Pragnąc tego samego przedmiotu, wszystkie te osoby automatycznie stają się dla siebie rywalami, przez co konflikt mimetyczny przekształca się w ogólnospołeczny antagonizm.

Jednocześnie, oprócz wywoływania pragnienia, *mimesis* stanowi lekarstwo na bólczki, które ona sama rodzi, ponieważ w społeczności pojawia się zdolność do spontanicznego koncentrowania przemocy na jednym obiekcie: na kozle ofiarnym. Społeczność potrzebuje kozła, ofiary zastępczej, by się pojednać w jednorodnym akcie *katharsis*. Jak tłumaczy Girard,

5 *Pharmākos*: kozioł ofiarny w postaci człowieka używany w pewnych rytuałach w starożytnej Grecji. Na przykład w Atenach co roku wybierano na kozła ofiarnego mężczyznę i kobietę, których uważano za brzydkich. W czasie świąt Apolla w maju lub czerwcu (*thargelia*) ucztoowano, prowadzono ich po mieście, bito zielonymi gałązkami, wypędzano lub zabijano kamieniami. Pozyskano z: Encyclopaedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/pharmakos> (dostęp: 25.01.2023). Por. Hughes, 1991, s. 139–166.

6 Należy zwrócić uwagę na różnicę znaczeniową między „pragnąć” a „mieć na coś ochotę”. Pewnym problemem może też być właściwe oddanie sensu francuskiego słowa *désir*, które tłumaczone albo jako „pragnienie”, albo jako „pożądanie”, może zawierać pewną dwuznaczność (por. Gielarowski, 2016).

tłum⁷ z definicji dąży do działania, ale nie jest w stanie oddziaływać na przyczyny naturalne. Szuka więc przyczyny dostępnej, która mogłaby zaspokoić odczuwany przez niego głód przemocy. Jednostki składające się na tłum zawsze są potencjalnymi prześladowcami, bowiem marzy im się wyeliminowanie ze wspólnoty elementów nieczystych, które ją demoralizują, i zdrajców, którzy ją podkopują. Bez tego zbawiennego, samoregulującego się mechanizmu ofiary, ludzkie społeczności, a w końcu cała ludzkość, uległyby kryzysowi mimetycznemu, który ostatecznie doprowadziłby do samozniszczenia ludzkości (Girard, 1987, s. 20).

Zatem z perspektywy Girardiańskiej instytucja ofiary nie tylko ogranicza przemoc w społeczeństwie, ale wręcz zapobiega jego samozagładzie. Społeczność umieszcza ofiarę poza swoim kręgiem i na nią kieruje agresję. Owo składanie ofiary może być rzeczywiste lub symboliczne, ale w obu przypadkach jest to celowe działanie zbiorowe całej społeczności.

Girard przedstawia kozła ofiarnego jako ofiarę konieczną o określonych cechach, której zarzuca się popełnienie najcięższych przestępstw: np. seksualnych czy religijnych. Z drugiej strony, kozioł ofiarny przeważnie posiada cechy skrajne, takie jak choroba, szaleństwo, deformacje fizyczne lub genetyczne czy przypadkowe okaleczenia. I najważniejsze, co akcentuje Girard:

Termin „kozył ofiarny” określa równocześnie niewinność ofiary, kolektywną nienawiść, jaka się na niej skupia, oraz kolektywnie realizowany efekt owej nienawiści. Prześladowcy zamykają się w „logice” prześladowczego przedstawienia i nie mogą się już z niej wydobyć (Girard, 1987, s. 46).

Kozył ofiarny to niewinna osoba, którą grupa społeczna atakuje, aby uwolnić się od winy lub zamaskować jakieś grupowe niepowodzenie. Często słaba, niezdolna do obrony ofiara bez protestu przyjmuje przypisywaną jej odpowiedzialność zbiorową, godząc się, by wziąć winę na siebie jak starożytni *pharmākoī*.

Kozył ofiarny zostaje więc zlinczowany, aby zakończyć zbiorowy kryzys. Ostatecznie mord kozła ofiarnego eliminuje niezgodę, rywalizację i zazdrość w społeczności, która w ten sposób zachowuje dalszą swą egzystencję. Inaczej mówiąc, społeczeństwo nieświadomie stara się przekierować przemoc,

7 Gustave Le Bon tak pisze o przywódcach tłumy: „Dla swych przekonań poświęcają oni swe osobiste cele i rodzinę, a nawet instynkt samozachowawczy zdaje się u nich zanikać. Jedyną nagrodą, jakiej pragną, jest śmierć z zadanych rąk. Potężna wiara tych apostołów nadaje ich słowom wielką moc sugestywną. Masy są zawsze posłuszne człowiekowi obdarzonemu silną wolą i umięjącemu narzucać swe przekonania. Jednostki tworzące tłum tracąc poczucie własnej woli i bezwiednie ulegają temu, kto potrafi narzucać ją innym” (Le Bon, 2010, s. 113).

która zagraża jego własnym członkom, na względnie obojętną ofiarę. Dzięki mechanizmom prześladowczym, wyjaśnia Girard, „kolektywny niepokój i frustracja doznają zastępczego zaspokojenia w prześladowaniach ofiar, przeciw którym można zawrzeć przymierze z racji ich przynależności do niedostatecznie zintegrowanych mniejszości albo czegoś podobnego” (Girard, 1987, s. 46). Po zażegnaniu kryzysu przez uśmiercenie kozła ofiarnego społeczność kieruje się pragnieniem zachowania pokoju społecznego i jak najdłuższego trwania rozejmu. A ponieważ wspólnota pamięta o prześladowaniach, które ją utrzymują w jedności i harmonii, wprowadza rytuał: odtwarzalny i powtarzalny rytuał likwidacji kozła ofiarnego. Jak zauważył Raymund Schwager, szwajcarski jezuita, który jako pierwszy dokonał teologicznej recepcji idei René Girarda⁸, „mechanizm kozła ofiarnego i samych ofiar, poprzez które rytualnie następuje gwałtowne rozładowanie napięcia, mają za zadanie stworzyć wśród ludzi zawsze skłonnych do przemocy, przestrzeń względnego pokoju” (Schwager, 2011, s. 151). Myli się jednak ten, kto uważa, że uzyskany w tak krwawy sposób pokój jest zjawiskiem stałym. Schwager podkreślił, że w Starym Testamencie

żadne inne ludzkie działanie czy doświadczenie nie jest wymieniane tak często: ani świat pracy i gospodarki, ani rodzina i seksualność, ani doświadczenie natury i wiedzy. Wydaje się, że dla autorów biblijnych najbardziej uderzającym i poważnym doświadczeniem był następujący fakt: ludzie prowadzą ze sobą wojny i zabijają się nawzajem (Schwager, 2011, s. 73).

I dodał:

Według Girarda, wszyscy ludzie mają skłonność do przemocy. Wynika z niej niewidzialny stan podstawowy, który można opisać jako wojnę wszystkich przeciwko wszystkim (Schwager, 2011, s. 185).

Aluzja do Hobbesa i jego *bellum omnium contra omnes* nie jest przypadkowa, albowiem między teorią mimetyczną Girarda a hobbesowskim stanem wojny można wskazać szereg podobieństw. W *Lewiatanie*, w którym pojawiła się słynna sentencja wojny wszystkich ze wszystkimi, rywalizacji mimetycznej ani przemocy nie neutralizuje funkcja kozła ofiarnego. Tę funkcję spełnia państwo, ono zapobiega, według Hobbesa, powrotowi *mimesis*, powrotowi do stanu wojny, albowiem „celem państwa

8 Schwager już w marcu 1974 r. napisał do Girarda: „Odkryłem pańską książkę *La violence et le sacré* czytając czasopismo *Esprit*. Kupiłem ją natychmiast, a to, co przeczytałem, uznałem za godne podziwu. Jestem z pewnością niezdolny do kompetentnego osądu wszystkich fragmentów, ale ogólnie jestem pod wielkim wrażeniem i bardzo skłaniam się ku zaakceptowaniu pańskiej teorii” (Cowdell, Fleming, Hodge i Moosbrugger, 2016, s. 15).

[jest – przyp. PU] bezpieczeństwo jednostki” (Hobbes, 2009, s. 253). Według autora *Lewiatana*,

Ostateczną przyczyną, celem czy zamiarem ludzi (którzy z natury rzeczy miłują wolność i władzę nad innymi), gdy nakładają na siebie ograniczenia (którym, jak widzimy, podlegają w państwie), są widoki na zachowanie własnej osoby i na bardziej szczęśliwe dzięki temu życie. To znaczy widoki na to, że wydobędą się z nędznego stanu wojny, który jest nieuniknioną konsekwencją (...) przyrodzonych uczuć i namiętności ludzi tam, gdzie nie ma widzialnej mocy, która by ich trzymała w strachu i obawą kary zmuszała do dopełniania zawartych ugód (Hobbes, 2009, s. 253).

I, co szczególnie ważne w kontekście Girardowskiej teorii kozła ofiarnego, Hobbes w analogiczny sposób co Girard przypomina o fundamentalnej roli, jaką odegrała śmierć Chrystusa w odkupieniu grzechów ludzkości:

Otóż podobnie jak ofiarowanie jednego kozła było wystarczającą ceną (jako że za taką uznał ją Bóg) okupu za cały lud izraelski, tak też śmierć Mesjasza jest wystarczającą ceną za grzechy całego rodzaju ludzkiego, jako że Bóg większej nie żądał (Hobbes, 2009, s. 569).

Według angielskiego filozofa, właśnie w obliczu obiektu pożądania, którym nie można się podzielić, rodzi się rywalizacja, a napięcie między dwiema jednostkami rośnie do tego stopnia, że jedynym sposobem jego rozładowania staje się przemoc. Jak zauważa innsbrucki profesor teologii Wolfgang Palaver,

Antropologia Hobbesa opisuje istoty ludzkie jako prawdziwie mimityczne. Najwyraźniej widać to we wczesnym traktacie Hobbesa „Elementy prawa naturalnego i politycznego”. Istoty ludzkie pragną być zgodne z innymi, zawsze porównując się między sobą. Wszelka radość i smutek umysłu polega na rywalizacji o pierwszeństwo w stosunku do tych, z którymi się porównują (Palaver, 2003, s. 127).

I tylko ubolewać można nad faktem, że niemal czterysta lat od wydania drukiem *Elementów prawa naturalnego i politycznego* świat nie wyciągnął wniosków z konfliktów, wojen i ludobójstw, jakie wpisały się do kart historii od tamtej pory. Jałowość przemocy, o której pisze Girard, prowadzi wprost do apokalipsy. Jak napisał Michael E. Hardin, wieloletni członek Colloquium on Violence and Religion⁹,

9 Założone w 1990 r. COV&R to międzynarodowe stowarzyszenie naukowców i praktyków z wielu dyscyplin, którzy poświęcają się rozwijaniu i stosowaniu teorii mimitycznej René Girarda. W latach 2007–2011 przewodniczącym COV&R był wspomniany w tekście Wolfgang Palaver (<https://violenceandreligion.com>).

W całej historii Kościoła byli tacy, którzy czuli się jak na krawędzi doczesnej przepaści, ale w naszym świecie po jedenastym wrześniu, który stał się coraz bardziej zglobalizowany i zdolny do eksterminacji rasy ludzkiej, dostrzegamy Hobbesowską możliwość ostatecznego upadku ludzkiej cywilizacji, jaką znamy (Hardin, 2009, s. 269).

Czy w takim razie nadzieja Hobbesa na zmianę biegu historii w kierunku oświeconej cywilizacji wiecznego pokoju (i Kanta, jako autora dzieła *O wiecznym pokoju*) jest realną możliwością? Moim zdaniem uzasadnienie znajduje bardziej pesymistyczny pogląd na historię i naturę ludzką niż optymistyczna wizja Hobbesa¹⁰.

Teza o końcu cywilizacji rodzi automatycznie pytanie, które zadaje za Gielarowskim: „Czy potrzebujemy jeszcze kozła ofiarnego?” (Gielarowski, 2021, s. 171). W monografii *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda* autor podkreślił:

Upadek rytuałów i nowożytnych instytucji, takich jak wojna, grozi apokaliptą ze względu na mnożącą się i pozostającą bez kontroli nieprzewidywalną ludzką przemoc (Gielarowski, 2021, s. 180).

I dodał:

Sytuację tę, jak sądzi Girard, chrześcijaństwo zapowiedziało w tekstach apokaliptycznych. Przewidziało więc własną porażkę we wstrzymywaniu międzyludzkiej przemocy (Gielarowski, 2021, s. 180).

W istocie, w miarę ewolucji, mity, które czyniły kozła ofiarnego odpowiedzialnym za wszystkie winy, stawały się coraz mniej skuteczne w ukrywaniu zbiorowej winy społecznej. Dla Girarda punktem zwrotnym było ofiarowanie się Jezusa, który wprowadził ludzkość w nową fazę ewolucji: miłości bliźniego i przebaczenia w miejsce eskalacji przemocy.

Tymczasem, na początku trzeciego tysiąclecia ludzkość wkroczyła w fazę rosnącej i nieograniczonej przemocy, której już nie kanalizuje wojna klasyczna (rozumiana jako pojedynek). Współczesna globalizacja uogólnia rywalizację mimetyczną i daje nowy wymiar procesom, które stymulowały przemoc w zbiorowiskach ludzkich od początku ich istnienia. Wszzechobecność mediów, w tym społecznościowych, doprowadziła do bezprecedensowej homogenizacji ludzkich pragnień. Zjawisko mimityczne, które Girard ograniczył początkowo do grup łowiecko-zbierackich sprzed tysięcy lat, dziś jest powielane w skali globalnej wioski.

10 Można zadać sobie pytanie, na ile nadal jest aktualna optymistyczna wizja świata, którą przedstawił Francis Fukuyama w słynnym eseju *Koniec historii*.

1. Wojna, apokalipsa i pesymizm antropologa

Współczesny świat stoi u progu kryzysu mimetycznego o wyjątkowej skali, prawdopodobnie ostatecznego. Wyczerpały się możliwości ochronne instytucji mogących zatrzymać cykl przemocy mimetycznej, a postęp w dziedzinie zbrojeń jądrowych rozszerzył ryzyko na skalę globalną, co grozi światu realną katastrofą. W ostatniej części tej pracy podjąłem refleksję nad pytaniem: dlaczego rytuał kozła ofiarnego, który pozwalał archaicznym społeczeństwom uspokoić niszczycielskie impulsy, nie jest już dziś możliwy do zastosowania, a także, jaka przyszłość rysuje się nad światem pozbawionym tego mechanizmu obronnego.

Apokalipsa tu i teraz to zapis rozmów Girarda z przełomu XX i XXI w., w czasie, gdy świat wydawał się (i nadal wydaje się) wciągnięty w niekończącą się spiralę konfliktów zbrojnych i ataków terrorystycznych. Ogólna myśl Girarda jest taka, że wojny, zjawisko *par excellence* ludzkie, powinny być pojmowane nie jako oderwane od siebie, ale jako naturalna konsekwencja prymitywnych i archaicznych „pojedyneków” (*duels*), jak te między braćmi (bliźniakami w szczególności): Ablem i Kainem czy Remusem i Romulusem. Identyczność braci oraz ich wzajemność wyjaśniają te pojedynki. Na stwierdzenie Benoît Chantre’a, że

przemysłenie pojedynku byłoby *równoczesnym ujęciem przemocy i pojednania*; (...) przejściem od jednej wzajemności do innej, od jednej *identyczności* do innej,

Girard odparł:

Rzeczywiście, proszę spojrzeć na opis ekstremalnych pojedynków – literatura średniowieczna jest ich pełna – zawsze znajdzie pan w nich ślad miłości, ślad namiętności (Girard, 2018, s. 136).

Z tego punktu widzenia wspomniany w oryginalnym tytule książki pruski generał i teoretyk militarny Carl von Clausewitz (naznaczony klęskami przeciw Francji w bitwach pod Valmy w 1792 r. i Jeną w 1806 r.) jest przywoływany przez Girarda jako dowód czy też istotne świadectwo dla ściśle antropologicznej wizji historii ludzkości. Wojny zawsze są rezultatem kryzysu mimetycznego. Wojny nie są odrębnymi konfliktami, nie tłumaczy ich ostatecznie polityka czy ekonomia, ale wybuchowa wzajemność przemocy, która leży u źródła samego człowieczeństwa i której przyczyną Girard badał całe życie. Autor zainteresował się Clausewitzem ze względu na fakt, że pruski generał pisał wyłącznie o wojnie¹¹, był w niej

11 *O wojnie* (niem. *Vom Kriege*) – wydany w Berlinie w 1832 r. traktat o sztuce wojennej autorstwa Clausewitza.

zakochany. Jak powiedział w wywiadzie w 2009 r., Clausewitz „nienawidził Napoleona, wroga swojego kraju, Prus, ale kochał go także dlatego, że cesarz przywrócił wojnie jej chwalebny charakter”¹². Z traktatu Clausewitz’a *O wojnie* Girard wydobyl myśl o „doprowadzaniu do skrajności”¹³, którego Clausewitz używał w odniesieniu do stosunków międzyludzkich czasu wojny. W 2007 r. Girard wyjaśniał, że zapożyczone od Clausewitz’a „doprowadzanie do skrajności” przeczy oświeceniowemu humanizmowi, który sugeruje, że normalne relacje między ludźmi są jak

reakcje kul bilardowych: ich działanie jest przewidywalne, czysto racjonalne. Tymczasem Clausewitz, który jest człowiekiem Oświecenia, ujawnia, co kryje się w relacjach między ludźmi, którzy stają się wrogami. Mówi nam rzeczy fundamentalne o zasadzie naśladownictwa, które podsyca pragnienie wojny i może prowadzić do najgorszego¹⁴.

Według Girarda, wojny napoleońskie wywołały rozległy ruch narastającej przemocy. Dzięki zwycięstwu pod Jeną Napoleon doprowadził do upadku Świętego Cesarstwa Rzymskiego i upokorzenia Prus. W reakcji narodził się niemiecki nacjonalizm, który w sposób mimetyczny i rywalizacyjny przeciwstawił się Cesarstwu Francuskiemu. Był to punkt wyjściowy wielkiego osiągnięcia skrajności na skalę światową, którego wojny i masakry XX w. i pierwszych lat XXI w. są tylko przedłużeniem. Chodzi tu o logikę wzajemnego naśladownictwa, która strukturyzuje konflikt i prowadzi do jego radykalizacji. Girard uważa, że Clausewitz nieświadomie odkrył apokaliptyczną formułę dochodzenia do skrajności i rywalizacji mimetycznej (por. Gielarowski, 2021, s. 145–157). Jak stwierdził ks. Adam Romejko,

raz rozpętana przemoc jest przyczyną kolejnych aktów przemocy. Schwager pisze m.in.: „Tam gdzie raz popłynęła krew, staje się ona zaraźliwa jak dżuma. Przemoc goni przemoc. Gdzie brakuje nadrzędnego autorytetu, który wzięłyby w swe ręce ściganie zbrodni, tam spirala krwawej zemsty nie ma końca” (Romejko, 2003, s. 58).

12 *Christianity Will Be Victorious, But Only In Defeat. An Interview with René Girard by Cynthia L. Haven* 7.16.09, First Things. Pozyskano z: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2009/07/christianity-will-be-victorious-but-only-in-defeat> (dostęp: 25.01.2023).

13 W polskim przekładzie zwrot *la montée aux extrêmes* został przetłumaczony jako „osiąganie skrajności”. W przekładzie angielskim tłumaczka Mary Baker użyła zwrotu *escalation to extremes*.

14 *René Girard: «L'apocalypse peut être douce»*, Le Figaro 8.11.2007. Pozyskano z: <https://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce-.php> (dostęp: 25.01.2023).

W *Achever Clausewitz* Girard zaproponował oryginalny program historii mimetycznej zdolnej przedstawić hipotezy wyjaśniające, na przykład konflikty pomiędzy Francją a Niemcami. „Dziś jestem przekonany, że trzeba napisać historię mimetyczną: pomogłaby ona zrozumieć, co jest stawką w naszej epoce” (Girard, 2018, s. 90). Wojny między Francją a Niemcami zawsze miały w sobie coś głęboko niezrozumiałego. Wielu intelektualistów francuskich, m.in. Romain Rolland¹⁵, tłumaczyło horrory sąsiedzkich wojen wzajemnymi różnicami: w koncepcjach narodu, polityki czy interesów. Jednakże, nie zaprzeczając różnicom, podobieństwa i zbieżności przez wieki były uderzające: kultura, zamożność, wielkość obu państw. Jak więc zrozumieć, że tak bliscy sobie i podobni do siebie sąsiedzi co raz stawali do walk, w których ginęły setki tysięcy ludzi? Odpowiedzią jest Girardowska koncepcja pragnienia mimetycznego. Wystarczy zrozumieć, że braterstwo może być również braterstwem wrogich braci; bliźniaków, których samo podobieństwo rzuca jednych przeciwko drugim. Takich jak Kain, zabójca Abla, i Romulus, morderca Remusa. Tylko taka bliskość, takie braterstwo, takie podobieństwo między Francją a Niemcami może wyjaśnić *la montée aux extrêmes* we wzajemnych relacjach, tłumaczy Girard. Nie sposób nie zgodzić się z taką analizą. Po śmierci Karola Wielkiego jego dwaj wnukowie, Karol Łysy i Ludwik Niemiecki, rozpoczęli bratobójcze wojny, które na kilka wieków naznaczyły historię Europy, w szczególności historię Francji i Niemiec. W tym dwie wojny światowe, które kosztowały życie milionów Niemców i Francuzów. Dlatego kluczowy dla obu społeczeństw był gest pojednania między prezydentem de Gaulle’em a kanclerzem Adenauerem w roku 1963.

Fundamentalny pesymizm francuskiego antropologa nie odnosi się wyłącznie do przeszłości. W *Apokalipsie tu i teraz* zapowiedział na przykład konflikt między Chinami a Stanami Zjednoczonymi¹⁶, który, jak stwierdził, początkowo nie przybierze charakteru militarnego. Mimo wciąż istniejących różnic między obydwoma państwami obecni rywale dziś paradoksalnie są nie do odróżnienia, dlatego konflikt chińsko-amerykański nie będzie zderzeniem cywilizacji, jak na przykład między komunistami a kapitalistami, lecz między rywalizującymi ze sobą wersjami nowoczesnego kapitalizmu. Girard uważa, że „Chińczycy się nie zatrzymają, chcą pokonać Amerykanów; chcą mieć więcej samochodów niż w Ameryce”

15 Romain Rolland, laureat Nagrody Nobla w 1915 r., do dziś budzi mieszane uczucia w społeczeństwie francuskim. W słynnym artykule *Au dessus de la mêlée*, opublikowanym w „Journal de Genève” 22 września 1914 r., skrytykował zarówno Francję, jak i Niemcy za dążenie do wojny.

16 Zaraz po objęciu urzędu prezydenckiego w roku 2017, a więc dwa lata po śmierci Girarda, prezydent Donald Trump nałożył gigantyczne cła na import towarów z Chin, wywołując *de facto* wojnę handlową z Państwem Środka.

(Girard, 2018, s. 93). Pesymizm Girarda dotyczy również samych chrześcijan. Jak napisał Bogumił Strączek,

judaizm i chrześcijaństwo dokonują nowego opisanie archaicznego *sacrum* i mitu. Rozpoczynają tym samym proces powolnego odchodzenia od przemocy i gwałtu, które zostają zastąpione przez ewangeliczne miłosierdzie (Strączek, 2015, s. 93).

A tymczasem sam autor *Apokalipsy tu i teraz* jest przekonany, że

chrześcijanie stopniowo utracili poczucie eschatologii i pozbawili się jej wpływu na bieg zdarzeń. Nie ulega wątpliwości, że od Hiroszimy rozpoczął się proces polegający na tym, że idea apokaliptyczna całkowicie znikła ze świadomości chrześcijańskiej; zachodni chrześcijanie – francuscy katolicy w szczególności – przestali mówić o apokalipsie właśnie wtedy, kiedy abstrakcja wkroczyła w to, co rzeczywiste, albo rzeczywistość stała się adekwatna wobec pojęcia! (Girard, 2018, s. 123).

Inaczej mówiąc, broń atomowa i logika terroru skłoniły René Girarda do nakreślenia paraleli między tekstami apokaliptycznymi (głównie ewangelicznymi) a obecną sytuacją na świecie.

Konkluzja

Być może największą zaletą Girarda jako teoretyka kultury jest stopień, w jakim jego dzieła rzucają światło na kłopotliwe z punktu widzenia człowieka XXI w. pytania: Dlaczego wynikająca z mimetycznego pragnienia przemoc nadal stanowi centralny element funkcjonowania społeczeństw? Dlaczego w trzeciej dekadzie XXI w. pragnienie pokoju pozostaje pobożnym życzeniem, szczególnie w świetle trwającej już ponad rok krwawej wojny w Ukrainie? Czy przyszłość świata nieuchronnie maluje się w czarnych barwach? Scott Coddell, profesor teologii z Canberry, badacz Girarda, napisał jeszcze za życia autora *Apokalipsy tu i teraz*:

Oto widzimy skutki sekularyzacji, która ma dać początek nowoczesnemu światu. U progu nowoczesności Europejczycy nadal mogą ścigać Żydów i czarownice, aczkolwiek ofiara tych niesprawiedliwie oskarżonych postaci nie przynosi już trwałego pojednania wśród ich prześladowców. W rzeczy samej, teksty o prześladowaniach¹⁷ reprezentują odejście od pokojowej

17 Coddell mówi o średniowiecznych i wczesnonowoczesnych „tekstach o prześladowaniach” (*persecution texts*), które „pokazują, w jaki sposób wybierano rzeczywiste ofiary prześladowań i jak przejawiał się strach przed ich odmiennością” (Coddell, 2013, s. 74).

jednomyślności opartej na micie egzystencji, w kierunku trwałej zjadłości i czarno-białego oskarżania, typowego dla dzisiejszego świata, który coraz bardziej staje się niemożliwy do pogodzenia – świata gorzkich wojen domowych, impasu na Bliskim Wschodzie, eskalacji terroryzmu i katastrofy ekologicznej spowodowanej przez współczesną rywalizację mimetyczną, przejawiającą się w niezrównoważonych nawykach konsumpcyjnych. Oto apokaliptyczny wątek z wcześniejszych pism Girarda, który nabrał pełnego wyrazu w *Battling to the End* (Cowdell, 2013, s. 80).

Złowróżbna obserwacja Cowdella, a przede wszystkim pesymistyczna wizja samego Girarda, nie jest zbyt pocieszająca w szczególności dla Europy, która znajduje się w sytuacji zwątpienia, słabości i wzajemnych oskarżeń. Trzeba jednak spojrzeć światu w twarz. Girard przypomina nam z całą mocą, że dotarliśmy do miejsca, w którym możliwe staje się wyginięcie gatunku ludzkiego, jeśli człowiek nie wyrzeknie się przemocy i rywalizacji. Na dodatek upadek religii sprzyja tej niekontrolowanej przemocy, albowiem relacje ludzkie, jak twierdzi Girard, są obecnie oparte na rywalizacji. Dlatego tylko religia może utrzymać społeczeństwo w ryzach, albowiem religia przynosi ludziom spokój i ukojenie. Przemoc, która leżała u podstaw archaicznych religii, nie wytwarza już sacrum, lecz jedynie samą siebie – przemoc. Właśnie tutaj chrześcijaństwo ma nam do powiedzenia coś szczególnego: wyrzec się przemocy to opuścić cykl zemsty i odwetu. Apokalipsa nie jest przemocą Boga, jak przekonują fundamentaliści, ale osiągnięciem skrajności w ludzkiej przemocy. Tylko nowy racjonalizm, który integruje religijny wymiar człowieka, może pomóc nam stawić czoła nowej sytuacji (por. Girard w wywiadzie dla *Contrepoint*, 2015)¹⁸.

Aby uniknąć apokaliptycznego scenariusza przewidywanego przez francuskiego myśliciela, możliwe mi się wydają działania w dwóch kierunkach. Po pierwsze, przywrócenie racjonalności w stosunkach międzynarodowych: określenie naszych, europejskich interesów, nazwanie naszych przeciwników i respektowanie ich, uzgodnienie z nimi zasad gry. Drugi kierunek określiłbym jako powrót do duchowości – oparcie społecznych relacji na poszukiwaniu wspólnego dobra z poszanowaniem różnic. W praktyce jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że Europa posiada wszystkie cechy idealnej ofiary: bogata, pożądana, pogardzana, niepewna siebie, nikogo się nie boi, a jednocześnie budzi zawiść. Kozioł ofiarny w czystej postaci.

18 René Girard : « Je serais curieux d'avoir votre âge ». *Un entretien inédit avec René Girard (1923-2015) réalisé en 2008 à l'université de Stanford*. *Contrepoints*, 11.11.2015. Pozyskano z: <https://www.contrepoints.org/2015/11/11/228619-je-serais-curieux-davoir-votre-age-rene-girard#finref-228619-1> (dostęp: 25.01.2023).

Przygnębiający ciąg dalszy dopisała agresja Rosji na Ukrainę. I znów – jakże dobitne potwierdzenie znalazła Girardowska (a właściwie Clausewitzowska) idea wojny obronnej, która w istocie jest czystą agresją napędzającą przemoc. W wywiadzie w grudniu 2022 r. Benoît Chantre tak tłumaczył tło napaści Rosji na Ukrainę:

Współczesna wojna zasadza się na rosnącej instrumentalizacji ofiar, na atakowaniu kogoś w imię rzekomych ofiar, doprowadzając ostatecznie do śmierci niewinnych i prawdziwych ofiar. W wojnie stroną dominującą jest ten, który się broni – ja nie zaatakowałem, ja się tylko bronię przed agresorem. Strategia Putina polega właśnie na rozprawianiu się z tłumem rzekomych prześladowców w imię rzekomych ofiar. Paradoks współczesnej wojny polega na tym, że agresorem jest ten, który chce pokoju, a ofiarą ten, kto pragnie pokoju (Chantre, 2022)¹⁹.

Co mówi narracja Putina? Że Rosja ma moralne i historyczne prawo zaanektować nie tylko Krym, ale i całą Ukrainę – kraj przedstawiany przez propagandę rosyjską jako kraj nazistów i złoczyńców, którzy prześladują rosyjskojęzyczną, prorosyjską mniejszość. Jakże ponuro, wręcz apokaliptycznie, brzmią „życzenia” Putina skierowane 8 maja 2022 r. do ukraińskich weteranów II wojny światowej z okazji dnia zwycięstwa:

Niestety, dziś nazizm ponownie podnosi głowę i próbuje narzucić swój barbarzyński, nieludzki porządek. Naszym świętym obowiązkiem jest zapobiec odwetowi ideologicznych spadkobierców tych, którzy zostali pokonani w Wielkiej Wojnie Ojczyźnianej²⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Antosz, M. (2017). Przemoc w państwie demokratycznym. *Wrocławskie Studia Politologiczne*, 23/217.
- Cowdell, S. (2013). *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture, and Crisis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

19 Rozmowa w studiu radia France Culture: Après l'incident militaire en Pologne : la guerre d'Ukraine à la une des théories de René Girard. Avec Benoît Chantre – Editeur, écrivain. 20.12.2022. Pozyskano z: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/signes-des-temps/apres-l-incident-militaire-en-pologne-la-guerre-d-ukraine-a-la-aune-des-theories-de-rene-girard-3482914> (dostęp: 25.01.2023).

20 Oficjalna strona prezydenta Rosji. *Vladimir Putin has sent his Victory Day greetings to Ukrainian veterans of the Great Patriotic War*. 8.5.2022. Pozyskano z: <http://en.kremlin.ru/catalog/countries-UA/events/68365> (dostęp: 25.01.2023).

- Cowdell, S., Fleming, C., Hodge, J. i Moosbrugger, M. (red.). (2016). *René Girard and Raymond Schwager. Correspondence 1974-1991*. New York: Bloomsbury Academic.
- Gielarowski, A. (2016). Człowiek w świetle „kultury przemocy”. Próba porównania koncepcji René Girarda i Emmanuela Lévinasa. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, vol. XI, fasc. 3.
- Gielarowski, A. (2021). *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Bernard Grasset.
- Girard, R. (1987). *Kozioł ofiarny*. Przekł. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard, R. (2010). *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Girard, R. (2018). *Apokalipsa tu i teraz*. Rozmawiał Benoît Chantre. Przekł. C. Zalewski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hardin, M.E. (2009). Mimetic Theory and Christian Theology in the Twenty-first Century. W: S. Goodhart (red.), *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*. East Lansing: Studies in Violence, Mimesis, and Culture. Michigan State University Press.
- Hughes, D.D. (1991). *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London: Routledge.
- Le Bon, G. (2010). *Psychologia tłumu*. Przekł. B. Kaprocki. Warszawa: Hachette Polska.
- Moosbrugger, M. (2019). Historian in Disguise. On Derrida, Durkheim and the Intellectual Ambition of René Girard. *Forum Philosophicum*, vol. 24, no 1.
- Palaver, W. (2003). Mimesis and Scapegoating in the Works of Hobbes, Rousseau, and Kant. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Volume 10.
- Rolland, R. (1914). Au dessus de la mêlée. *Journal de Genève*, 22.09.
- Romejko, A. (2003). Teoria mimetyczno-ofiarnicza. Wprowadzenie do antropologii René Girarda. *Studia Gdańskie XV–XVI (2002–2003)*, nr 16–16. Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska.
- Schwager, R. (2011). *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire? Violence et rédemption dans la Bible. (Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften)*. Traduit de l'allemand par Eric Haeussler et Jean-Louis Schlegel. Paris: Flammarion/ Association Recherches Mimétiques.
- Siemieniecki, B., Wiśniewska-Nogaj, L. i Kwiatkowska, W. (2020). *Agresja – zjawisko, skutki, zapobieganie. Perspektywa pedagogiki kognitywistycznej, psychoprofilaktyki oraz edukacji moralnej*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Strączek, B. (2015). Podstawowe pojęcia i filozoficzne aspiracje René Girarda. *Kwartalnik Filozoficzny*, tom XLIII, zeszyt 4.

Netografia

- Contrepoints. Le journal libéral de référence en France, wywiad z R. Girardem, 11.11.2015. Pozyskano z: <https://www.contrepoints.org/2015/11/11/228619-je-serais-curieux-davoir-votre-age-rene-girard#fnref-228619-1>
- Encyclopaedia Britannica. Pozyskano z: <https://www.britannica.com/topic/pharmakos>
- First Things, wywiad z R. Girardem, 16.07.2009. Pozyskano z: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2009/07/christianity-will-be-victorious-but-only-in-defeat>
- France Culture, Après l'incident militaire en Pologne : la guerre d'Ukraine à la une des théories de René Girard. Avec Benoît Chantre – Editeur, écrivain 20.11.2022. Pozyskano z: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/signes-des-temps/apres-l-incident-militaire-en-pologne-la-guerre-d-ukraine-a-l-aune-des-theories-de-rene-girard-3482914>
- Le Figaro, wywiad z R. Girardem, 8.11.2007. Pozyskano z: <https://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce-.php>
- Ronald Reagan Foundation, tekst przemówienia R. Reagana z 9.05.1982. Pozyskano z: <https://www.reaganfoundation.org/ronald-reagan/reagan-quotes-speeches/commencement-address-eureka-college/>
- Strona Prezydenta Rosji, *Greetings to Ukrainian Great Patriotic War veterans* 8.5.2022. Pozyskano z: <http://en.kremlin.ru/catalog/countries/UA/events/68365>

Piotr Ufnal – w latach 1986–2017 dziennikarz Francuskiej Agencji Prasowej. Pisał korespondencje nt. polityki, ekonomii i spraw społecznych w Europie Środkowej. Odpowiedzialny za współpracę AFP z największymi mediami w kilkunastu krajach Europy. Wykładowca akademicki w dziedzinie mediów i komunikacji: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (2012–2017), Akademia Ignatianum w Krakowie (od 2017). Doktorant na Wydziale Filozoficznym w Akademii Ignatianum. Publikacje: *„Z dala od Wiednia, z dala od Rzymu”. Sztandarowe hasło pierwszej Republiki Czechosłowacji jako motyw przewodni kształtowania relacji z Watykanem w latach 1918–1938*. Rozdział w monografii *Z Psyche na piedestale*. Wydawnictwo Fundacji Dzień dobry! Kolektyw kultury, Świętochłowice 2022. *Działalność czechosłowackiego zespołu The Plastic People of the Universe w latach 1968–1988 i jego „zamach na kulturę”*. Rozdział w monografii *Muzyka jako przedmiot recepcji, refleksji pedagogicznej i badań interdyscyplinarnych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2020.

Dariusz Rott<http://orcid.org/0000-0001-5171-2794>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

darirott@poczta.fm

DOI: 10.35765/pk.2021.4001.19

Gorlice jako centrum Europy Środkowo-Wschodniej. Imaginarium słowno-muzyczne

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest prezentacja wydanej w 2018 r. oryginalnej płyty CD pt. *Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky*. Zaprezentowano również wybrane wcześniejsze projekty współpracy muzyków polskich i ukraińskich, w tym te, w których udział wzięły zespoły Haydamaky i VOO VOO. Do nagrania płyty *Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky* zaproszony został znany polski pisarz Andrzej Stasiuk. Projekt słowno-muzyczny, zestawiony z tułaczym losem samego Adama Mickiewicza, dobrze wpisał się w poetykę reportaży Stasiuka. Ich autor podróżuje bowiem po przestrzeni duchowej, do której – jak sam twierdzi – wkracza z Gorlic przez bramę na wschód. Przewodnikiem Stasiuka po tej imaginacyjnej krainie staje się tym razem muzyka. Razem jest to dziesięć wykonywanych dwujęzycznie utworów Mickiewicza i ponad czterdzieści pięć minut wciągającej muzyki. Pozwala to zlikwidować podział między dzisiejszymi politycznymi granicami i przywrócić w wyobraźni dawną przestrzeń Europy Środkowej z jej otwartością na Wschód.

SŁOWA KLUCZE: imaginarium, Haydamaky, Mickiewicz, Stasiuk, Europa Środkowa

ABSTRACT

Gorlice as the Centre of Central and Eastern Europe. Verbal-Musical Imaginary

The paper aims at presenting an original album titled *Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky*, released in 2018. It also presents selected previous joint projects of Polish and Ukrainian musicians, including those featuring the Haydamaky and VOO VOO bands. Andrzej Stasiuk, a recognized Polish writer was invited to co-create the album. This verbal-musical project which refers to the wandering life of Adam Mickiewicz matched well the poetry of Stasiuk's reportages. Stasiuk travels not through the material but rather the spiritual

Sugerowane cytowanie: Rott, D. (2023). Gorlice jako centrum Europy Środkowo-Wschodniej. Imaginarium słowno-muzyczne. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 277–287. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.19.

Nadesłano: 12.03.2022

Zaakceptowano: 28.02.2023

space and – as he himself declares – enters it from Gorlice, through a gate to the East. This time, Stasiuk's guide through this imaginary land is music. It is a collection of ten poetry works of Mickiewicz, performed in two languages and over 45 minutes of engaging music. It cancels the division established by today's political borders and restores the historical space of Central Europe with its openness to the East in our imagination.

KEYWORDS: imaginary, Haydamaky, Mickiewicz; Stasiuk, Central Europe

Wszystko rozpoczęło się od maila, w którym reprezentujący agencję artystyczną PUGU art Grzegorz Stech zaprosił znanego polskiego pisarza Andrzeja Stasiuka do udziału we wspólnym nagraniu z ukraińskim zespołem rockowo-folkowym Haydamaky. Chodziło o wspólne wykonanie Mickiewiczowskich *Stepów akermańskich*. Nie trzeba było długo czekać na lakoniczną odpowiedź Stasiuka: „...sprawa wydaje się interesująca... Pozdro a.s”.

Rzeczywiście, projekt zestawiony z tułaczym losem samego Adama Mickiewicza dobrze wpisywał się w poetykę reportaży Stasiuka (zwłaszcza dotyczy to jego książek zatytułowanych *Fado* i *Wschód*)¹. Autor podróżuje bowiem nie po przestrzeni materialnej, lecz duchowej, do której wkracza z Gorlic przez bramę na wschód, „do innego świata, innego czasu”. Jak sam pisze:

Trochę drzwi w zaświaty, bo przecież (...) nie ma dawnej Rzeczypospolitej, nie ma bezkresnej krainy wspartej hen o Tatarie, Krym i Turcję. I tylko wyobraźnia może tam powrócić, tylko imaginarium jest w stanie wskrzesić dawną przestrzeń (...) (Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky, 2018).

Omawiany projekt polsko-ukraiński – płyta zatytułowana *Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky* to nie pierwszy projekt i wspólne nagranie ukraińskiego zespołu z polskimi wykonawcami. Należy wymienić m.in. utwór wykonany z zespołem Püdelsi, współpracę z liderem zespołu Strachy na Lachy Grabazem, Pablopavo i Kamilem Bednarkiem. Bardzo dużą popularność zdobyła płyta (i towarzysząca jej książka), która ukazała się 4 czerwca 2009 r. (Kiton Art./Agora), zatytułowana *Voo Voo i Haydamaky*, zawierająca dziesięć premierowych nagrań. Była nominowana do nagrody Fryderyków w kategorii album roku folk/muzyka świata, została nagrodzona „Złotymi Gęslami”², a dodatkowo uzyskała status Złotej Płyty.

1 W odniesieniu do twórczości Stasiuka używane są różne określenia: reportaż, opowieść, proza dyskursywna, eseje, notatki z podróży (Dutka, 2011, s. 152–153).

2 To internetowy plebiscyt na folkową płytę roku, który towarzyszy organizowanemu przez Radiowe Centrum Kultury Ludowej konkursowi na Folkowy Fonogram Roku.

Dwa lata wcześniej, 25 sierpnia 2007 r., na granicy polsko-ukraińskiej w Dolhobyczowie odbył się koncert pojednania „Europejski most – Granica 803”. Wśród wykonawców znalazły się dwa zespoły: Voo Voo i Haydamaky. Wtedy też pojawił się projekt ich wspólnej sesji nagraniowej. Na ten pomysł wpadł pomysłodawca i producent Festiwalu Inne Brzmienia oraz menedżer grupy Mirek „Kiton” Olszówka:

Przystępując do realizacji mojego autorskiego projektu Inne Brzmienia, postawiłem sobie za cel stworzenie wielokulturowego, międzynarodowego przedsięwzięcia, które połączyłoby artystów uprawiających różne gatunki muzyczne ze sobą oraz z odbiorcami ich twórczości. Efektem tego pomysłu jest seria wydawnicza prestiżowych płyt. Jedną z nich trzymają Państwo właśnie w ręku (Voo Voo i Haydamaky, 2009).

Polski zespół muzyczny VOO VOO założył w 1985 r. Wojciech Waglewski – wokalista, gitarzysta, autor tekstów i lider zespołu. Obecny skład zespołu tworzą: Wojciech Waglewski – kompozytor, autor tekstów, gitarzysta, wokalista i producent muzyczny; Mateusz Pospieszalski – kompozytor, multiinstrumentalista, wokalista i producent muzyczny; Karim Martusewicz – basista i producent muzyczny; Piotr „Stopa” Żyżelewicz – perkusista. Ten skład nagrał wspomnianą płytę.

Zespół lubi dialogować z artystami z wielu stron świata (od Azji, przez Podhale, po Amerykę Południową i Afrykę). I właśnie za „łączenie muzyki różnych kultur” charyzmatyczny lider zespołu – Wojciech Waglewski – otrzymał w 1995 r. prestiżowy Paszport „Polityki”.

Ukraiński zespół folkrockowy Haydamaky (Гайдамаки) został założony w 1991 r. Ich pierwsza płyta zatytułowana po prostu *Haydamaky* uznana została w 2001 r. za najciekawszy projekt muzyczny na Ukrainie. W 2007 r. zespół zagrał podczas festiwalu na granicy polsko-ukraińskiej tuż po formacji VOO VOO.

Drugą część projektu stanowi coroczny międzynarodowy Festiwal Muzyki Inne Brzmienia. Jego twórcy pragną, by festiwal ten stał się miejscem prezentacji oryginalnej i ambitnej muzyki, spotkań publiczności z artystami, debat, warsztatów artystycznych, wystaw malarstwa i fotografii oraz pokazów filmowych.

Kontynuacją płyty był projekt Voo Voo i UkraInni, w którym wzięły udział dwie wybitne śpiewaczki z zespołu Drewo Tatiana Sopilko i Anna Ochrimczuk oraz trębacz Jeka Didic (Walicki, 2011). O projekcie tym Wojciech Waglewski mówił:

Muzyka jest językiem wszechświata, jak twierdził niejeden poeta. Te właśnie idee realizuje od lat Voo Voo, wierząc, że właśnie dźwięki są tym narzędziem, które pozwala bez zbędnych słów porozumieć się artystom

z różnych kultur i jednocześnie dotrzeć do różnych stron świata. Muzyka pozwala łączyć się ponad polityką, religią, segregacjami rasowymi i narodowościowymi, słowem: ponad wszelkiego rodzaju bzdurnymi granicami tworzonymi przez człowieka. Co więcej, pokonuje te granice bez żadnych przeszkód. Tak też jest w przypadku ostatniego projektu po tytulem Voo i UkraInni (Walicki, 2011).

Michał Boroń z portalu Interia pisał:

Połączone siły niestrudzonych poszukiwaczy przygód z Voo Voo z ukraińską formacją Haydamaky to właśnie zwycięstwo nad tym, co dzieli. To muzyczne przerzucenie mostów z naszym najbliższym wschodnim sąsiadem – Ukrainą (Walicki, 2011).

Miał rację Adam Regiewicz (2018, 113), stwierdzając:

Znany ze swoich inspiracji folkowych i poszukiwań estetycznych zespół VOO VOO znalazł kolejną przestrzeń eksplorowania artystycznego. Tym razem sięgnął do ukraińskich pieśni, czerpiących z korzeni, skali i rytarów bałkańskich, czasem bardziej orientalnych, wiążąc pomysły stylistyką rockową. W rzeczywistości ludowa tradycja reprezentowana przez Haydamaky połączona z doświadczeniem muzyki zachodniej zaowocowała niezwyklej ekspresją.

W 2018 r. ukazała się znacząca płyta *Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky*. Czego tu nie ma? Są największe poetyckie „przeboje” Mickiewicza, wśród nich otwierające płytę rapowe *Stepy akermzańskie* (step ukraiński, traktowany jako figura nieskończoności, przestrzeń wolności, ale i lęku, co w eseju *Granica i Ukraina* znakomicie zdiagnozowała Maria Janion [2017, s. 168]), *Reduta Ordona* (w wersji ukraińskiej zyskała nową, jakże aktualną (anty)wojenną interpretację, dzisiaj dodatkowo zaktualizowaną) czy *Upiór*. Bardzo świeżo i porażająco brzmi zwłaszcza *Pielgrzym*, z jedną z psychodelicznie wyśpiewywanych przez założyciela i lidera zespołu Haydamaky Ołeksandra Jarmołę w formie refrenu strof – na ukraiński przełożył ją Serhij Żadan. Albo *Alpuhara*, bliska muzycznie tradycjom bałkańskim i arabskim (w stylu hiszpańskim). Przebojowo i dixielandowo zabrzmiały *Bajdary*. Zresztą bogactwo instrumentarium: poza tradycyjnymi gitarami (ich ostre i dynamiczne brzmienie dodaje dynamiki), perkusją (znakomicie wykorzystaną zwłaszcza w *Burzy* i *Reducie Ordona*), na płycie zabrzmiały trąbka (w niektórych utworach przejmująca rolę instrumentu solowego), puzon, klarnet czy instrumenty dęte z ludowego instrumentarium (sopilki, duduk, floyara, drymba czy ney), pozwoliło na muzyczne pulsacje od nastrojowej melancholii po bardzo energetyczne

rockowe granie na szerokim „stepie dźwięków” (celne określenie użyte przez O. Jarmołę).

Razem to dziesięć wykonywanych dwujęzycznie utworów i ponad czterdzieści pięć minut wciągającej muzyki.

Na płycie wystąpili: wybitny i poczytny polski pisarz i eseista, publicysta. Laureat Nagrody Literackiej NIKE w 2005 r. za książkę pt. *Jadąc do Babadag*, Andrzej Stasiuk (melodeklamacje, śpiew), zespół Haydamaky w składzie: Oleksandr Iarmola (śpiew, sopiłka), Roman Dubonos (trąbka, śpiew), Maksym Boyko (puzon), Dmytro Kushnir (perkusja i perkusjonalia), Andrij Slepsov (gitara elektryczna i gitara akustyczna), Wołodmyr Fesiun (gitara basowa) oraz zaproszeni goście (w wybranych nagraniach): Maksym Berezhnyuk (duduk, Ney, sopiłka sopranowa i tenorowa), flojara, drymba) i Oleh Kaduk (klarnet).

Płycie towarzyszy niezwykle starannie wydana książka, zawierająca wybrane teksty, reprodukcje rękopisów poezji Adama Mickiewicza ze zbiorów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich oraz cenny rys historyczny autorstwa Andrzeja Stasiuka, w którym pisarz i wokalista uzasadnia, dlaczego akurat Haydamaky grają Mickiewicza i dlaczego wydobywają z jego poezji orientalność, wschodniość i stepowość.

Mają do tego – uzasadnia Stasiuk – najlepsze prawo jako muzyczni spadkobiercy kozaczyzny. A jako potężny zespół rockowy pokazują siłę Mickiewiczowskiego trzynastozgłoskowca. Przecież to jest napisane specjalnie dla rockowego bandu. Bez trudu można sobie wyobrazić pana Adama, jak improwizuje na scenie wsłuchany we własne słowa, a zarazem w puls basu, bębnow, gitary jakiegoś zespołu, który udało mu się zebrać tam, gdzie aktualnie przebywa, czyli najpewniej w niebie. A dobrych muzyków jest tam wielu.

Oleksandr Jarmola dodaje:

Sięgnęliśmy w dawne czasy, mając Andrzeja za przewodnika i zarazem towarzysza tej literackiej eskapady (...). Na stepie dźwięków nikt nas nie ścigał, byliśmy wolni, więc gnaliśmy od Wschodu do Zachodu, od Litwy do Morza Czarnego. Liczymy na to, że naszym galopem wzburzyliśmy dostatecznie tuman w waszych głowach... (Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky, 2018).

Kwestii Europy Środkowej (nazywanej też: Mitteleuropa, Międzymorze, Europa Środkowo-Wschodnia, Europa postkomunistyczna czy wreszcie Słowiańszczyzna) poświęcono sporo miejsca w polskim piśmiennictwie naukowym. Bibliografię dotyczącą dyskursu na temat Europy Środkowej sumiennie zestawiała Dutka (2011, s. 153).

Co więcej, Jurij Andruchowicz i Andrzej Stasiuk (2018) opublikowali książkę pt. *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środową* (Wolski, 2018, s. 274–282). Andruchowicz (2018, s. 10) zwraca tutaj uwagę, że mieszkańcy Europy Środowej Zachód kojarzył się niegdyś w sposób specyficzny z muzyką: „Lecz Zachód – czymże był dla nas wówczas Zachód? Od czasu do czasu wysyłał nam jakieś sygnały dźwiękowe w postaci muzycznej kontrabandy”.

W książeczce towarzyszącej płycie czytamy jakże znamienne słowa autorstwa Andrzeja Stasiuka:

Ach, moje Gorlice, moja brama na wschód, do innego świata, do innego czasu. Trochę drzwi w zaświaty, bo przecież nie ma już Łemkowszczyzny, nie ma dawnej Rzeczypospolitej, nie ma bezkresnej krainy wspartej hen o Tatarów, Krym i Turcję. I tylko wyobraźnia może tam powrócić, tylko imaginarium jest w stanie wskresić dawną przestrzeń bez ciasnoty granic, ciasnoty narodowych przesądów i ciasnoty publicznych przekonań. Tak sobie to wymyśliłem jakieś trzydzieści lat temu [pisane w 2018 r. – moje – D.R.]: że w Gorlicach jest początek drogi. Że na południowy wschód od miasta zaczyna się ląd, który zaludniają duchy przeszłości, fantomy umysłu i żywi ludzie, i wszystko to razem tworzy niepowtarzalną wspólnotę. I niech jak z portu albo ze stepowej stacji wyrusza się z tych moich Gorlic na podbój nieznanego i znajomego zarazem. I zawsze się do Gorlic wraca.

Wybiera opcję „w prawo” (Stasiuk, 2013, s. 15), wszak „podlaski krajobraz to się ciągnie aż po Ułan-Ude i dalej. Z okien Transsibu widać domki naszych babć i dziadków. Jak wieczorem wyszedłem na spacer po Irkucku, to to jednak były Siedlce. Dość oddalone, ale Siedlce...”.

Wszak, zdaniem Stasiuka (2018, s. 85):

geografia nie jest tak ważna jak wyobraźnia, choćby z tego względu, że częściej jest pułapką niż schronieniem. Niemniej jednak te dwie dziedziny, tak od siebie odległe, są powiązane ze sobą węzłem silniejszym niż szaleństwo i rozsądek razem wzięte. Chociażby z tego względu, że szlachetniejsza forma rojenia na jawie zawsze za swój przedmiot bierze przestrzeń. Czas obchodzi tylko tych, którzy mają nadzieję, że coś się zmieni, czyli niepoprawnych głupców.

A muzyka bywa ukojeniem. Wypada zgodzić się ze stwierdzeniem Jacka Lecha (2018, s. 161), że Stasiuk jest świadomy,

że przemierza przestrzeń w znaczeniu nie tyle geograficznym, ile kulturowym i ciągle podejmuje próbę ustalenia swego miejsca w jej kulturowym obszarze.

Muzyka jest językiem wszechświata, jak twierdził niejeden poeta. Te właśnie idee realizuje od lat Voo Voo, wierząc, że właśnie dźwięki są tym narzędziem, które pozwala bez zbędnych słów porozumieć się artystom z różnych kultur i jednocześnie dotrzeć do różnych stron świata. Muzyka pozwala łączyć się ponad polityką, religią, segregacjami rasowymi i narodowościowymi, słowem: ponad wszelkiego rodzaju bzdurnymi granicami stworzonymi przez człowieka. Co więcej, pokonuje te granice bez żadnych przeszkód. Tak też jest w przypadku płyty pod tytułem „Voo Voo i Haydamaky” (Walicki, 2010).

Mam nadzieję, że to nie ostatnie twórcze spotkanie Stasiuka i Haydamaków. Po recytacjach czy właściwie bardzo charyzmatycznych melodeklamacjach chrypiącego Stasiuka³ – może kiedyś jeszcze pisarz (wejdzie w pełną rolę wokalisty) pójdzie o krok dalej i zaśpiewa kolejne utwory. Sugeruję nieśmiało, że mogłyby to być choćby znakomite, ale zapomniane dzisiaj zupełnie teksty humanistycznej grupy literackiej ZaGoGra (myślę tutaj szczególnie o poezji Seweryna Goszczyńskiego i Józefa Bohdana Zaleskiego). Gdyby jeszcze dołączyli do nich Wojciech Waglewski, Mateusz Pospieszalski i pozostali muzycy zespołu Voo Voo – parafrazując wypowiedź Stasiuka – sprawa wydaje się interesująca... Utwierdza mnie w tym fragment jednej z rozmów z pisarzem Doroty Wodeckiej (Stasiuk, 2005, s. 143): „Marzenie spełniam. O rokendrolowaniu. Niedługo pojadę do Jacka Kleyffa i sobie pogramy” oraz znaczący fragment utworu *Babilon system* (śl. O. Iarmola, W. Waglewski, muz. Haydamaky), zamykającego płytę Voo Voo i Haydamaky:

Wiele spotkań między nami
I spotkamy się jeszcze raz.
A każde z nich jak dynamit.
I co chwilę tyle zmienia w nas.

Niby różnic między nami wiele
I budują między nami most,
Lecz muzyka wygra z tym co dzieli,
Bo muzyka spotyka wszędzie ten sam los.

3 „męski, już nie młody, głos Stasiuka, w niektórych partiach lekko zachrypnięty, czyni wypowiedź liryczną bardziej wiarygodną. Słuchacz otrzymuje opowieść człowieka doświadczonego, a nie młodzieńca – jakim był Mickiewicz podczas swego pobytu na Krymie – zauroczonego zmysłowym obrazem. Sposób deklamacji (melorecytacji czasem) pozwala wydobyć głębię refleksji nad światem, przemijaniem i naturą (...). Z recytacją polską został zestawiony śpiew ukraiński: mocny i melodyjny. W refrenach wokół Iarmoli wzmocniony jest drugim głosem, wyższym, donośniejszym, konotującym wołanie. Pomysł ten został wykorzystany w kilku piosenkach i jest znakiem rozpoznawczym stylu Haydamaky” (Regiewicz, 2018, s. 116).

Kilka miesięcy temu Stasiuk wspólnie z saksofonistą, klarncistą basowym, kompozytorem Mikołajem Trzaską, kompozytorem i gitarzystą Piotrem Bukowskim oraz perkusistą, improwizatorem i kompozytorem Hubertem Zemlerem nagrali w chacie w Beskidzie Niskim transową płytę *Opla, Stasiuk, Trzaska*. O innych fascynacjach muzycznych pisarza i wokalisty zob. szerzej Stasiuk, 2008.

Mirek Olszówka i zespół Voo Voo, składając podziękowania w książeczce towarzyszącej płycie *Voo Voo i Haydamaki*, napisali: „Pamięć spotkania z Wami pozostanie w Waszych sercach”.

Cytując i nieco parafrazując wypowiedź Andrzeja Stasiuka – ponieważ „ciasna jest ta Europa. Ciasna jak cholera” (Stasiuk, 2013, s. 15), a my w ostatnich latach próbowaliśmy stłumić, wyprzeć i stłamsić „wschodność”. W przestrzeni mentalnej Stasiuka jest to

region pograniczny, geograficznie i kulturowo uwikłany w odwieczną opozycję Wschód – Zachód. Realia epoki nowoczesnej nie tylko doprowadziły do jej postulowanego przezwyciężenia, lecz dodatkowo zintensyfikowały właściwe temu regionowi napięcia tożsamościowe, zamrożone wcześniej przez bardziej transparentny układ zimnowojenny (Stryjakowska, 2015, s. 42).

Szczegółowo prace na temat obecności Europy Środkowej i Środkowo-Wschodniej u Andrzeja Stasiuka zebrała starannie Nina Cieślak-Wilk (2018, s. 226).

Choć pisarz bywa zdystansowany i ironiczny w stosunku do pojęcia Europa Środkowa, poddaje go zarówno dekonstrukcji, jak i rekonstrukcji (zob. Stryjakowska, 2015). Traktuje o tym zwłaszcza rozdział książki *Ponowoczesna Europa Środkowo-Wschodnia: ułomna modernizacja*. Stryjakowska (2015, s. 26) pisze:

Z coraz większą rezerwą do koncepcji środkowoeuropejskości odnosi się również Andrzej Stasiuk, uchodzący niekiedy za propagatora tej idei. Rozwój drogi literackiej polskiego prozaika przemawia wszelako za przyjęciem toponimu „Europa Wschodnia” jako bardziej adekwatnego dla analizy eseistyki laureata Nike – jednym z wyróżników tej twórczości jest bowiem konsekwentne konstruowanie narracji o kulturze europejskiej wokół binarnej opozycji Wschód-Zachód.

Trzeba również przyznać rację Adrianowi Gleniowi, który uważa, że „mimo wszystko restytuował on politologiczną kategorię «środkowoeuropejskości», nadając jej określoną, literacką interpretację” (Gleń, 2019, s. 31) oraz Dagmarze Pawlik (2018, s. 174), słusznie zauważającej, że dla Stasiuka „Europa Środkowa staje się na wpół rzeczywistą, na wpół mityczną ideą, opartą na prywatnym doświadczeniu podróżnika”.

Stasiuk (*Na Wschodzie*, 2015, 148–149) stwierdza:

Zastanawiam się czasem – po co z Jurijem Andruchowiczem napisaliśmy „Moją Europę”. Wepchnięto nas w szufladkę pisarzy środkowoeuropejskich (...). Podróżuję w wyobraźni, a nie poprzez granice polityczne czy kulturowe.

Przewodnikiem Stasiuka po krainie na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu (wykorzystując tutaj kapitalny tytuł jednego z esejów profesor Marii Janion, 2017, s. 213) staje się tym razem muzyka⁴. I niech towarzyszy nam ona jak najdłużej i jak najsilniej w naszym życiu w Europie Środkowej.

BIBLIOGRAFIA

- Andruchowicz, J. (2018). Środkowo-Wschodnie rewizje. Przeł. Lidia Stefanowska. W: J. Andruchowicz i A. Stasiuk, *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 5–81.
- Cieślak-Wilk, N. (2018). Na gruzach (niepamięci), czyli podróżnicza opowieść z tezą („Taksim” Andrzeja Stasiuka). W: M. Rabizo-Birek, M. Zatorska i D. Niezgoda (red.), *Miejsca, ludzie, opowieści. O twórczości Andrzeja Stasiuka*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, 223–237.
- Dutka, E. (2007). „Słowiańskie on the road” – o Europie „zwanej Środkową” w prozie Andrzeja Stasiuka. *Fraza*, nr 4 (58), 170–192.
- Dutka, E. (2011). Nieoczywistość i wciąż nieoswojona przestrzeń – proza Andrzeja Stasiuka jako głos w dyskusji na temat Europy Środkowej. W: D. Nowacki i K. Uniłowski (red.), *20 lat literatury polskiej 1989–2009*, cz. 2: *Życie literackie po roku 1989*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 151–171.
- Gleń, A. (2019). *Stasiuk. Istnienia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Janion, M. (2017). Granica i Ukraina. W: M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Wyd. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lech, J. (2018). Z Dukli do Babadag. Uwagi o prozie podróżniczej Andrzeja Stasiuka. W: M. Rabizo-Birek, M. Zatorska i D. Niezgoda (red.), *Miejsca, ludzie, opowieści. O twórczości Andrzeja Stasiuka*. Rzeszów: Wydawnictwo

⁴ Wcześniej byli to tacy pisarze jak m.in. Miodrag Bulatović, Drago Jančar, Bohumil Hrabal, Danilo Kiš, Józef Roth, Dubravka Ugrešić. Do listy tej dołączył Adam Mickiewicz. Wszak, trzeba pamiętać, że u Stasiuka granice Europy Środkowej są rozmyte, zatarte i zniesione.

- Uniwersytetu Rzeszowskiego, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, 145–162.
- Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky (2018). (CD i towarzysząca płyte książeczka).
- Na *Wschodzie bez zmian*. Z Andrzejem Stasiukiem rozmawia Grzegorz Nurek (2015). *Nowa Europa Wschodnia*, nr 1 (41), 7–15.
- Pawlik, D. (2018). W imieniu kobiecej Europy. Rewizja „męskiego pisarstwa” Andrzeja Stasiuka”. W: M. Rabizo-Birek, M. Zatorska i D. Niezgoda (red.), *Miejsca, ludzie, opowieści. O twórczości Andrzeja Stasiuka*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, 163–175.
- Regiewicz, A. (2018). Muzyka jako przestrzeń dyskursu imagologicznego. Mickiewicz – Stasiuk – Haydamaky. *Філологічний часопис*, nr 2 (12), 110–118.
- Stasiuk, A. (2005). „*Życie to jednak strata jest*”. *Andrzej Stasiuk w rozmowach z Dorotą Wodecką*. Warszawa: Agora, Czarne, 12–21.
- Stasiuk, A. (2008). *Jak zostałem pisarzem. Próba biografii intelektualnej*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Stasiuk, A. (2013). Rozbić namiot na Gobi, patrzeć jak Bug płynie. W: P. Brysacz (red.), *Patrząc na Wchód. Przestrzeń, człowiek, mistycyzm*. Białystok: Fundacja Sąsiedzi, 12–21.
- Stasiuk, A. (2018). Dziennik okrętowy. W: J. Andruchowicz i A. Stasiuk, *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 83–157.
- Stryjakowska, A. (2015). *Ponowoczesna tożsamość Europy Wschodniej w wybranych utworach Wiktoro Jerofiejewa i Andrzeja Stasiuka*. Poznań: Wydawnictwo Rys.
- Voo Voo i Haydamaky* (2009) (CD i towarzysząca płyte książeczka).
- Voo Voo i Haydamaky*. (2010). Cykl: Najmniejszy koncert świata (DVD).
- Wolski, J. (2018). Andrzej Stasiuk i Jurij Andruchowicz – spotkanie w pół drogi między wschodem a zachodem Europy. W: M. Rabizo-Birek, M. Zatorska i D. Niezgoda (red.), *Miejsca, ludzie, opowieści. O twórczości Andrzeja Stasiuka*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, 274–282.

Netografia

- Walicki, P. (2010). *Voo Voo i Haydamaky*. Pozyskano z: <http://www.voovoo.pl/haydamaky.html> (dostęp: 02.03.2022).
- Walicki, P. (2011). *Voo Voo i Ukraiński*. Pozyskano z: <http://www.voovoo.pl/ukrainni.html> (dostęp: 02.03.2022).

Dariusz Rott – prof. dr hab. Nauczyciel akademicki w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Główne zainteresowania badawcze: historia literatury dawnej Polski, podróżopisarstwo, regionalizm literacki, edytorstwo naukowe. Jest autorem kilku monografii dotyczących kultury literackiej braci czeskich w dawnej Polsce, staropolskich chorografii, siedemnastowiecznych twórców: Anny Stanisławskiej i Piotra Wacheniusa. Był profesorem wizytującym w Collegium Civitas w Warszawie, na Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu (Czechy), Uniwersytecie Sofijskim im. św. Klemensa z Ochrydy (Bułgaria), Uniwersytecie św. św. Cyryla i Metodego w Trnawie (Słowacja), Państwowym Uniwersytecie Pedagogicznym im. Pawła Tyczyny w Humaniu (Ukraina).

Marek Pacukiewicz
<http://orcid.org/0000-0002-9420-1107>
Uniwersytet Śląski w Katowicach
marek.pacukiewicz@us.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2022.4001.20

Perspektywy antropologii kultury: pomiędzy ontologią a metafizyką

STRESZCZENIE

Niniejszy esej jest próbą stworzenia krótkiej charakterystyki dziedziny naukowej, jaką jest antropologia kulturowa. Przedstawia syntetyczny automodel (Łotmanowski) dyscypliny – jej główne paradygmaty, przedmioty i dyskursy. Dokonuje także porównania antropologii i polskiego kulturoznawstwa w kontekście metafizycznych i ontologicznych perspektyw badań humanistycznych.

SŁOWA KLUCZE: antropologia kulturowa, nauka o kulturze, teoria kultury

ABSTRACT

Perspectives on Cultural Anthropology: Between Ontology and Metaphysics

The essay is an attempt to create a brief characteristic of the scientific field of cultural anthropology. It presents a synthetic automodel (Łotman's) of the discipline – its main paradigms, subjects and discourses. It also compares anthropology and Polish cultural studies in the context of metaphysical and ontological perspectives of humanistic research.

KEYWORDS: cultural anthropology, science of culture, theory of culture

Współcześnie mamy do czynienia z rozpowszechnieniem niedookreślonego pojęcia „kultura” (Kuper, 2005) przy równoległym postępującym procesie antropologizacji humanistyki (*Antropologizowanie...*). Niewątpliwie to antropologia przyczyniła się do ustanowienia współczesnego dyskursu szeroko rozumianych nauk o kulturze. Równocześnie obserwowany jest proces „potęgującej się entropii” dyscypliny (Buchowski, 2012, s. 7). Niemniej, odnośnie do konieczności i charakteru ogólnej refleksji na temat antropologii znaczące wydaje się stwierdzenie Michała Buchowskiego:

Sugerowane cytowanie: Pacukiewicz, M. (2023). Perspektywy antropologii kultury: pomiędzy ontologią a metafizyką. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 289–315. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.20.

Nadesłano: 19.07.2022

Zaakceptowano: 28.02.2023

W obliczu tak narastającej dyspersji instytucjonalnej i myślowej potrzebne są opracowania szukające wspólnych wątków. Każda próba rekapitulacji historii wyrażać będzie subiektywne poglądy, wyrastające z osobistych doświadczeń naukowych oraz mniej lub bardziej świadomej próby ich zakotwiczenia w istniejących, często trudnych do uchwycenia prądach myślowych lub orientacjach teoretycznych (2012, s. 7–8).

Niniejszy artykuł stanowi próbę opisu dookreślającego antropologiczną *episteme*, rozumianą jako to, „co tkwiąc w pozytywności praktyk dyskursywnych, umożliwia istnienie figur epistemologicznych i nauk” (Foucault, 1977, s. 232) – w tym przypadku nauk o kulturze w ogólności. Mam nadzieję, że zwięzła, a tym samym skrótowa z konieczności charakterystyka antropologii pozwoli wskazać jej potencjalne perspektywy badawcze, zwłaszcza w relacji do kulturoznawstwa (co z kolei może spowodować zarzut subiektywizmu). Wierzę jednak, że ta próba zarysowania automodelu formacji wiedzy antropologicznej może się przyczynić do lepszego rozpoznania ogólnego pola wiedzy. Pojęcie automodelu autorstwa Jurija Łotmana dookreśla zarówno formalny, jak i treściowy charakter niniejszego studium:

Wszelka kultura stanowi złożony i sprzeczny zespół. Automodel kultury z reguły wyróżnia w nim dominanty i na ich podstawie buduje zuniifikowany model, który powinien służyć za kod dla samopoznania i deszyfracji własnych tekstów. Aby spełnić te funkcję, powinien on być zorganizowany jako synchronicznie zbalansowana struktura. To, że historia kultury bada z reguły zarówno teksty danej kultury, jak i jej automodel w jednym szeregu, jako zjawiska jednego poziomu, może tylko spowodować gmatwaninę. Nie mniejszym błędem byłoby na przykład sądzić, iż automodel kultury stanowi coś efemerycznego, nierealnego, fikcyjnego i pod tym względem może być przeciwstawiony wchodzącym do kultury tekstom (s. 43).

1. Horyzont definicyjny

Jak zauważa Anna Gomóła, podstawą wyodrębnienia pojęcia „antropologia” jest wieloznaczność samej nazwy i zmienność historyczna jej zastosowań (Gomóła, 2007, s. 142–143). Tym samym pojęcie może zostać wyjaśnione przede wszystkim na podstawie relacji znaczeniowych ustalanych pomiędzy poszczególnymi nazwami wprowadzаныmi w polu dyskursywnym. Z racji objętości artykułu nie sposób dokonać pełnego rozróżnienia pomiędzy kontekstami historycznymi i kulturowymi, można jednak się pokusić o wskazanie pewnych tendencji badawczych.

Od pierwszej definicji antropologii widać wyraźną tendencję do całościowego i autonomicznego ujęcia kultury jako świata człowieka. W ten sposób równolegle zostaje określony przedmiot badań, jak i zakres nauki: według Edwarda Burnett Tylora antropologia to nauka o człowieku i cywilizacji (kulturze), dlatego porównana zostaje do noszy, które mieszczą wcześniej rozproszoną wiedzę na temat kultury (s. 3). Przedmiot badań jest kluczem do zrozumienia swego rodzaju totalizującego podejścia antropologii. Z kolei wizja tego, co obejmować ma antropologia, zmieniała się. Najbardziej klasycznym modelem nauk antropologicznych pozostaje tradycja amerykańska ukształtowana przez Franza Boasa, która obejmuje antropologię społeczno-kulturową, antropologię fizyczną, archeologię i lingwistykę. Odnotować należy rozejście się dróg antropologii kulturowej i antropologii fizycznej z początkiem XX w. (Gomółka, 2007, s. 144–149), niemniej pamiętać należy, że kwestie podejmowane przez tę drugą cały czas „widmowo” nawiedzać będą i kształtować z różną intensywnością obszar nauk o kulturze.

Heterogeniczność antropologii w połączeniu z wszechstronnością pojęcia „kultura” niezbywalnego w humanistyce (i nie tylko) powodują zapewne przydawkową proliferację terminologiczną w dziedzinie antropologii: możemy wskazywać tak różne jej odmiany, jak „antropologia miasta”, „antropologia ekologiczna”, „antropologia «nagłaca»”, które odwołują się do różnorodnych kryteriów klasyfikacyjnych (zarówno naukowych, jak i pozateoretycznych), nie tworząc jednak systemu, lecz pozwalając na narastanie dodatkowych znaczeń (Gomółka, 2007, s. 149–151). Granice te wyznaczane są granicami świata kultury i to głównie ich dookreśleniu i eksploracji poświęciła się antropologia.

Tę dynamikę na osi uniwersalia – przypadłości odzwierciedla specyficzna inwariantność użycia określeń „antropologia kultury” i „antropologia kulturowa” na gruncie polskim. Z pewnością zaczerpnięta z kontekstu amerykańskiego nazwa „antropologia kulturowa” zyskała dużą popularność na gruncie polskim, co widać w nazwach wielu instytucji, gdzie sąsiaduje ona z nazwą „etnologia” lub ją zastąpiła. Równocześnie określenie „antropologia kultury” powraca w wielu tytułach publikacji, zwłaszcza o charakterze podręcznikowym (Olszewska-Dyoniziak, Burszta). Wydaje się, że obydwie nazwy na ogół traktowane są synonimicznie; jako przykład można podać przypadek naprzemienności stosowania terminu przez Barbarę Olszewską-Dyoniziak¹. W tym sensie reprezentatywne wydaje się stwierdzenie przywołanej autorki:

1 Też autorki: *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury* (1991); *Zarys antropologii kultury* (1996); *Zarys antropologii kulturowej* (2000). Co ciekawe, ta ostatnia publikacja opisana jest jako „wydanie II” i faktycznie jest to przedruk (raczej

Podział wiedzy o człowieku na dziedzinę etnografii, etnologii i antropologii stracił już dziś zupełnie na znaczeniu, gdyż wszystkie te gałęzie stopiły się w jedną naukę – antropologię ujmującą swój przedmiot bardzo szeroko – jako badanie ludzkości we wszystkich formach i przejawach jej istnienia, jako całokształt empirycznej i teoretycznej wiedzy o człowieku i jego kulturze (Olszewska-Dyoniziak, 1991, s. 9)².

Świadczyć to może o swoistej metonimizacji w obrębie nauk o kulturze. Podobnym ciągiem posłużył się już w latach 50. Claude Lévi-Strauss, stopniując etnografię, etnologię i antropologię ze względu na ich ogólność, od funkcji idiograficznej po nomotetyczną:

są to trzy stadia czy trzy aspekty jednego badania, a preferencja dla jednego z tych trzech terminów wyraża tylko szczególne skupienie uwagi na jednym typie badań, który nigdy jednak nie może być odłączony od dwóch pozostałych (Lévi-Strauss, 2000, s. 312).

Wprawdzie francuski antropolog nie traktuje trzech nazw w sposób synonimiczny, jednak i tutaj kategorią nadrzędną jest „antropologia” kojarzona z całościowym badaniem kultury (zmienny jest zakres kontekstu). W każdym z przypadków to specyfika dyscypliny stanowi jej wyróżnik:

upowszechniający się termin: „antropologia” nie jest (...) pustą nazwą, lecz niesie w sobie określony ładunek teoretyczny i metodologiczny, decydujący (...) o kształcie dyscypliny (Olszewska-Dyoniziak, 1991, s. 14).

Można jednak spojrzeć na relację pomiędzy „antropologią kultury” a „antropologią kulturową” jako zasadniczą różnicę perspektyw badawczych,

niezmieniony – poza tytułem) podręcznika z roku 1996. Obydwie publikacje zachowują różnorodność form w obrębie podtytułów: Część I: Węzłowe problemy antropologii kultury – próba syntezy; Część III: Współczesne dylematy i problemy etnografii i antropologii kulturowej w Polsce i na Zachodzie / Rozdział I: Współczesna etnografia i antropologia kultury w Polsce / Rozdział II: Współczesna antropologia kultury na Zachodzie. Autorka z pewnością nie używa nazwy „antropologia kulturowa” w znaczeniu kontekstualnym w odniesieniu do klasycznej antropologii amerykańskiej, bowiem również i w tym kontekście obydwie nazwy sąsiadują ze sobą: „Antropologia kultury w Ameryce” i dwa akapity wcześniej: „Dynamicznie rozwijająca się w Stanach Zjednoczonych antropologia kulturowa” (Olszewska-Dyoniziak, 1996, s. 204).

- 2 W charakterze uzupełnienia można przywołać stanowisko Alana Barnarda: „antropologia i etnologia rzeczywiście nie są ani jedną, ani po prostu dwiema dyscyplinami naukowymi. Żaden z tych dwóch terminów nie ma też jednego, ustalonego znaczenia. Obecnie najlepiej ujmować je jako punkty, w których skupia się dyskusja nad zagadnieniami o odmiennym charakterze, a jej przedmiot definiuje się w zależności od ogólnej (antropologia) lub kulturowej (etnologia) specyfiki tych zagadnień” (s. 32).

tak jak zaktualizowana została ona w dyskusji pomiędzy Grzegorzem Godlewskim a Michałem Buchowskim. Ten pierwszy opowiada się za „antropologią kultury”, którą określa następująco: „To, najkrócej mówiąc, postparadygmaticzna postać antropologii kulturowej, obejmująca te same obszary, lecz nie podporządkowująca się reżimowi systemowości i nie uznająca granic oddzielających ją od innych pokrewnych nauk za nieprzekraczalne” (s. 18–19). Z kolei Buchowski stwierdza, że ten kulturoznawczy w gruncie rzeczy paradygmat pokrywa się z ambicjami teoretycznymi antropologii, które należy uznać raczej za przebrzmiałe; bliższa jest mu „antropologia kulturowa”, bowiem reprezentujący ją badacze

Stykają się z ludźmi z krwi i kości, z ich przeżywanymi i doświadczanymi światami. To jest praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie, które jest jednocześnie teorią poznania wyrastającą ze spotkania z Innym, z „pracy z” ludźmi i z próby zrozumienia sensu nadawanego przez nich rzeczywistości, w której wszyscy się zanurzamy (Buchowski, 2017, s. 228).

Powyższą dyskusję należy traktować właśnie jako różnicę perspektyw badawczych, które korzystają z tego samego rezerwuaru metodologiczno-teoretycznego. Również to zderzenie stanowisk zdaje się potwierdzać, że „antropologia” to raczej apelatyw denotujący szeroką dziedzinę badań, zespół postaw i założeń badawczych niż nazwa własna wskazująca jednolitą naukę. Niemniej, pole badawcze określone przydawkami kulturowy – kultury ma znaczenie, o czym jeszcze się przekonamy.

2. Historia dyscyplinowa

Nawet bardzo pobieżna i ogólna periodyzacja tej nieco ponad stu pięćdziesięcioletniej dyscypliny może nam uświadomić jej specyfikę, wewnętrzną złożoność i zmieniające się tendencje badawcze. W pierwszej kolejności należy, za Andrzejem Waligórskim, podkreślić, że nauki o człowieku (tak określa on splot etnografii i antropologii w łonie humanistyki) miały wiele barier do pokonania i do ich powstania doprowadziła „długa droga myślowa”, prowadząca poza ścisły krąg myślenia dedukcyjnego w poszukiwaniu nowych narzędzi metodologicznych, odkrywająca „umiejętność metodologicznego wątpienia”, ukoronowana wyzbyciem się „egocentryzmu i solipsyzmu naukowego” (1973, s. 12–13). Nie jest to odosobniony pogląd, bowiem i współcześnie antropologii przypisuje się przekraczanie wielu epistemologicznych granic. Być może właśnie to przyczyniło się do częściowego rozmycia jej własnych granic w obrębie humanistyki.

Wyróżnić można cztery zasadnicze etapy kształtowania teorii i praktyki badań antropologicznych: 1) Próba wprowadzania wielkich systemowych generalizacji kultury ludzkości w odniesieniu do kryteriów czasowych lub przestrzennych na podstawie źródeł zastanych (historiografii, relacji podróżniczych, eksponatów muzealnych) oraz typowych dla tradycji oświeceniowej kryteriów (takich jak postęp i natura ludzka) podniesionych do rangi uniwersaliów (druga poł. XIX w., ewolucjonizm i dyfuzjonizm). 2) Badania zorientowane na poznanie rdzennych, niezachodnich kultur na podstawie sformułowanej metodyki badań terenowych oraz idei relatywizmu kulturowego; całościowo opisywana kultura kontekstualna staje się punktem odniesienia teorii kultury (funkcjonalizm i konfiguracyjność, pierwsza poł. XX w.). 3) Rozwój paradygmatu badawczego na podstawie modelu antropologicznych badań terenowych; równocześnie nacisk na konstruowanie rozbudowanych metodologii analizy i interpretacji tekstów kultury inspirowanych językoznawstwem i wpisujących się w hermeneutyczny wymiar humanistyki (strukturalizm i kognitywistyka, druga poł. XX w.). 4) Od lat 80. XX w. coraz silniejsza autorefleksja badawcza o charakterze konstruktywistycznym (antropologia interpretacyjna i refleksyjna); stopniowe odchodzenie od dominującego dotychczas paradygmatu badawczego i teoretycznego skutkujące krytycznym stosunkiem do fundamentalnego pojęcia „kultury” i jej teorii, przy równoczesnych próbach podtrzymania jej całościowego oglądu; zbliżenie antropologii i filozofii w ramach tzw. antropologii postmodernistycznej (por. Buchowski i Kempny, 1999).

W tym szerokim kontekście warto odnotować również osobne dyscypliny pojawiające się w polu wiedzy antropologicznej na przełomie lat 60. i 70. XX w.: *cultural studies* oraz kulturoznawstwo, które zbyt łatwo są utożsamiane. Studia kulturowe stanowią rozwinięcie idei relatywizmu kulturowego na gruncie praktyk konstruowania dyskursu społecznego, przyjmując perspektywę krytyczną i etyczną zorientowaną na grupę społeczną. Jak zauważa Adam Kuper, na gruncie amerykańskim widać w tym wypadku tendencje do odróżniania się *cultural studies* od antropologii, zarówno za sprawą społecznego zaangażowania, jak i przeniesienia uwagi badawczej z kategorii kultury na grupy społeczne i dyskursy przez nie lub wokół nich tworzone (2005, s. 196 i n.).

Z kolei kulturoznawstwo polskie zorientowane teoretycznokulturowo miało kontynuować dążenia antropologii do całościowego definiowania kultury. Jak w swym „założycielskim” tekście stwierdza Stanisław Pietraszko:

Ogólna problematyka kultury uprawiana jest (...) nie tylko na marginesie wyspecjalizowanych dyscyplin humanistycznych. Od lat kilkudziesięciu

posiada ona znaczną autonomię, chociaż nie wszędzie w pełni uznawaną. (...) W niektórych krajach (...) mieści się w zakresie tzw. antropologii kulturowej – ale mieści się w niej niecała i nie bez pewnych trudności (Pietraszko, s. 23).

Kulturoznawstwo miałooby zatem za zadanie kontynuację całościowych badań nad autonomicznie (warunkowo) traktowaną kulturą na płaszczyźnie teoretycznej.

W niniejszym kontekście warto wspomnieć jeszcze o wariancie kulturowym, zwłaszcza że przyjmuje on podwójne znaczenie. W pierwszej odsłonie kulturologia to powstały w latach 40. XX w. autorski projekt amerykańskiego antropologa, Lesliego Alvina White'a, mający na celu badanie kultury *sui generis* (Staszczak, red., 1987, s. 207–208), co potwierdzałoby tezę Pietraszki, że antropologia nie zrealizowała w pełni obiecywanego projektu teoretycznokulturowego. W drugiej, autorstwa Andrzeja Mencwela, kulturologia polska to właściwie nic innego jak „podłoże historyczne” kulturoznawstwa, szeroki nurt refleksji nad kulturą nie wyrażoną na podstawie przywoływanej *explicite* teorii, lecz raczej zawartą *implicite* w analizach zjawisk kulturowych, przede wszystkim z obszaru literatury i sztuki (Mencwel).

Wyraźnie widać, że również w tym przekroju w polu antropologicznym kultura jest punktem wyjścia i dojścia. Równocześnie można dostrzec, że pole to oznacza się niezwykłą dynamiką za sprawą wielu sił w nim działających: teoretycznych założeń dotyczących przedmiotu badań, dyspozycji metodologicznych oraz głównych problemów badawczych. Spróbujmy wskazać kilka inwariantów tej zmienności. Za Andrzejem K. Paluchem przyjmując, że w ramach „antropologicznej gry z kulturą” „...stare formy pojęciowe, będące stale w użyciu, zyskują konotacje różne od znaczeń oryginalnych” (1990, s. 289), ale też *vice versa*: nowe pojęcia i tendencje często są echem wcześniejszych propozycji.

3. Mutualizm paradygmacyjny

Powyższe problemy doskonale odzwierciedla formuła, przy pomocy której Ewa Kosowska charakteryzuje interesującą nas naukę na podstawie jej przedmiotu:

- Antropologia to nauka o człowieku.
- Antropologia to nauka o człowieku i jego kulturze.
- Antropologia to nauka o człowieku i jego kulturach.
- Antropologia to nauka o ludziach i ich kulturach.

Jak stwierdza Kosowska, za każdą z tych ogólnikowych konstatacji „kryje się zespół przesłanek epistemologicznych, implikujących określone konsekwencje metodologiczne” (2003, s. 7). Zwraca jednak uwagę fakt, że jest to swego rodzaju „definicja rozkwitająca”, w której obserwujemy dalszą proliferację i suplementację podwojonego w punkcie wyjścia przedmiotu (kultura – człowiek). Pole badawcze ma zatem w tym przypadku zawsze charakter wewnętrznie relacyjny. Co więcej, zaryzykowałbym również metafizyczną interpretację tej definicji: wskazuje ona relację pomiędzy jednością a wielością jako istotę badań antropologicznych nad kulturą.

3.1. Człowiek i kultura

Pierwszym złożeniem pojęciowym jest zatem relacja człowiek i kultura, która ma charakter fundamentalny. Już u zarania antropologii Edward Burnett Tylor określił antropologię jako naukę o człowieku i jego kulturze. Niezależnie od sposobu definiowania obydwu pojęć, wciąż towarzyszy antropologii przekonanie, że nie można mówić o człowieku bez kultury i *vice versa*. Tytuł klasycznego podręcznika autorstwa Ewy Nowickiej – *Świat człowieka – świat kultury* – dobrze odzwierciedla tę zależność, równocześnie wskazując niejako trzecią jakość, która łączy obydwa pojęcia: jest nią świat, które to pojęcie możemy uzupełnić ciągiem synonimicznym o „kosmos”, „uniwersum” czy „kontekst”, a które wskazuje na określony model rzeczywistości. Związek ten podkreśla relację między człowiekiem a kulturą nie tyle w perspektywie diachronicznej jako związek przyczynowo-skutkowy (kultura jako następstwo rozwoju gatunku *homo sapiens*), ile przede wszystkim jako zdynamizowaną relację synchroniczną (człowiek jest kształtowany przez kulturę, kultura jako wytwór człowieka). O ile więc samo pojęcie „antropologia” etymologicznie tłumaczy się jako „naukę o człowieku”, przyjmuje się również, że głównym składnikiem definicji określającej *homo sapiens* jest właśnie kultura jako podstawowy atrybut człowieka zawsze i wszędzie. Używając w tym kontekście terminu „antropologia”, dookreślamy ją jako naukę o kulturze, unikając pleonazmu.

Co najmniej od czasu propozycji Marcela Maussa (choć wywnioskować tę perspektywę można już u zarania antropologii, z jej definicji autorstwa Tylora) antropologia interesować się będzie człowiekiem całościowym jako bytem biologicznym, społecznym i psychicznym, co współgra z całościową koncepcją kultury (stąd u Maussa całościowe zjawisko społeczne). W efekcie dość powszechnie przyjmuje się, że określony model kultury kształtuje konkretne wyobrażenia na temat tego, czym jest człowiek. Współczesna antropologia odchodzi wprawdzie od definiowania

kultury i zarzuca posługiwanie się tym pojęciem jako podstawowym operatorem, jednak wciąż (lub może właśnie dlatego) ze wzmożoną siłą ponawia pytanie o człowieka we współczesnym świecie, co świadczyć może o jej zbliżeniu do antropologii filozoficznej.

O ile jednak domeną antropologii filozoficznej są „postulatywne, aprioryczne koncepcje człowieka” (Nowicka, 1997, s. 51), antropologia kultury interesuje się człowiekiem konkretnym, a spoiwem łączącym w jej badaniach wymiar cielesny i duchowy *homo duplex* jest kontekst kulturowy. Antropologia szuka połączeń pomiędzy człowiekiem, zbiorowością i kontekstem, w jakim jest on zawsze osadzony i który współtworzy, unikając skrajności socjologizmu (dominacja grupy) oraz indywidualizmu (twórcza „wybitna jednostka” poszukująca doskonałości), a tym samym redukcyjnego i wartościującego ujęcia kultury. Przykładem takich prób jest amerykańska szkoła *culture and personality approach*, reprezentowana przez Ralpha Lintona: „Osobowości, kultury i społeczeństwa to zawsze konfiguracje, w których uwzorowanie i organizacja całości są znacznie ważniejsze niż którakolwiek z części składowych” (1975, s. 13). W związku z tym jednym z podstawowych pytań dookreślających relację człowiek – kultura jest pytanie o stosunek między indywidualnym przypadkiem a regułą.

3.2. Kultura – natura

Również w tym wypadku granica ulega proliferacji, a wysiłek teoretyczny antropologów zmierza do jej zmediatyzowania. Przede wszystkim „naturę” w tej relacji należy rozumieć dwójako: jako przyrodnicze środowisko oraz jako (psycho)fizjologiczne uwarunkowania człowieka. Konsekwentnie odchodząc od determinizmu biologicznego, antropologia coraz mocniej akcentowała siłę kulturowych uwarunkowań człowieka, szczególnie mocno tezę o jego plastyczności wyartykułował amerykański konfiguracyjizm. Równocześnie tendencje kognitywistyczne dokonały przesunięcia kultury w sferę mentalną i językową. Ostatecznie więc mamy w przypadku antropologii nie tylko do czynienia z podwójnym sprzężeniem zwrotnym na linii kultura – człowiek – środowisko, ale przede wszystkim z pytaniem o ontyczny status kultury: co jest jej substancją i w której ze sfer szukać jej istoty.

Współcześnie przyjmuje się powszechnie, że granica pomiędzy kulturą a naturą nie może być przyjmowana jako oczywista i ustalona. W dużej mierze to właśnie ta relacja decyduje o odwróceniu od używania pojęcia „kultura” w kierunku np. zbiorczych „naturokultur” i kolektywów (np. Bruno Latour). Tym samym podkreśla się, że natura jest swego

rodzaju konstruktem kulturowym, w tym znaczeniu, że obiektywnemu światu przyrody każdorazowo nadaje się kulturowe znaczenia i wartości, w związku z czym kultura niejako poprzedza nasze wyobrażenia na temat natury. W tym kontekście warto przywołać koncepcję Lévi-Straussa, który twierdzi, że każde z kulturowych wyobrażeń na temat natury dąży do ustanowienia tego, co powszechne i uniwersalne, podczas gdy kultura dookreśla to, co partykularne i specyficzne, dążąc równocześnie do absolutyzacji swojej perspektywy. W pewnym sensie twierdzenie to dookreśla tendencje samej antropologii do mediacji pomiędzy „naturalnymi” powszechnikami przy jednoczesnym zatarciu ich wpływu poprzez powołanie się na działalność kulturową człowieka. Tym samym przedmiotem współczesnych dyskusji nie jest być może sama kwestia podziału na kulturę i naturę, lecz raczej dookreślenie sposobu ich współistnienia.

We współczesnej humanistyce pojawiły się prądy post- i transhumanistyczne, które próbują zrewidować perspektywę antropocentryczną, poszerzając ją o byty nie-ludzkie lub hybrydowe, co podkreśla ontyczny fundament istoty ludzkiej. Z drugiej strony, kwestia uwarunkowań środowiskowych poszczególnych kulturowych światów (podejmowana wcześniej m.in. przez ekokulturalizm i materializm kulturowy) zastąpiona została przez ogólne pojęcia kontekstu czy krajobrazu kulturowego. I właśnie kontekst kultury, relacja pomiędzy różnie określanym wnętrzem i zewnątrz, wydaje się kwestią kluczową w pytaniu o relacje pomiędzy kulturą a naturą. Niezależnie od ustaleń teoretycznych współczesnej humanistyki antropologia wciąż musi się mierzyć z oscylacją pomiędzy kolejnymi kręgami kontekstu, jego wymiarami formalnymi i materialnymi w obrębie poszczególnych całości kulturowych.

3.3. Kultura – kultury (kulturalne – kulturowe)

Bazową opozycją w sposobie postrzegania kultury przez antropologię jest podział na definicje atrybutywne i dystrybutywne. Te pierwsze akcentują powszechność kultury i określają ją przez pryzmat ogólnie pojmowanego człowieka: w tym ujęciu kultura jest atrybutem gatunku *homo sapiens*. Drugie artykułują zasadę relatywizmu, która w tym przypadku jest niczym innym jak założeniem badawczym dotyczącym różnorodności kultur w świecie człowieka. Jakkolwiek w historii antropologii obserwujemy nieustanną oscylację pomiędzy tymi podejściami, niemniej wydaje się, że ta dwuogniskowa perspektywa jest niezbywalna dla nauk o kulturze. Z jednej strony musimy bowiem przyglądać się poszczególnym przypadkom i inwariantom kulturowym, z drugiej strony zawsze skazani jesteśmy na uogólnianie i uniwersalizację.

Patrząc na historię antropologii, podkreślić należy również bardzo mocno, że obydwie koncepcje przyczyniły się do powszechnego odchodzenia od wprowadzania wartościujących podziałów w świecie człowieka. Definicja dystrybutywna uczula nas na fakt, że każda kultura jest wartością samą w sobie i należy zachować ostrożność, porównując je ze sobą; innymi słowy, w świecie ludzkim nie istnieje to, co nie-kulturowe, a tym samym gorsze. Z kolei definicja atrybutywna uczuliła nas na konieczność całościowego traktowania świata kultury jako systemu naczyń połączonych, w którym każdy element ma znaczenie. Takie podejście pozwala nam odejść od ujęcia redukcyjnego i selektywnego, traktującego kulturę jedynie jako zbiór najwartościowszych, intelektualnych i duchowych wytworów człowieka. Dzięki temu antropologii udało się wypracować niewartościującą perspektywę badawczą, która poza aspektem etycznym niesie kluczowe założenie metodologiczne dotyczące nieprzenoszenia ogólnych wyobrażeń kulturowych badacza na kultury badane.

Współcześnie, częściowo pod wpływem performatywnego podejścia, odchodzi się od pojęcia „kultura”, które postrzega się jako zbyt mocno obciążone nomotetyzmem i zamkniętą kategorią struktury. Alternatywą wydaje się wariant mówienia o tym, co „kulturowe” właśnie: działaniach, elementach, mechanizmach (np. Rabinow i in., 2008, s. 106–107). O ile jednak „kultura” eksponuje pewną nieprzekraczalną całość, o tyle to, co „kulturowe”, prowokuje nas do namysłu nad tłem lub środowiskiem, w którym ten element (przydawkowo) się pojawia. Wynika stąd również nacisk na partykularyzm badawczy i poszukiwanie w kulturze raczej „mikro-” niż „makrokosmosów”: od pytań o kontekstualizację uniwersaliów przechodzi się do zagadnienia sił kulturowych tworzących systemy nieokreślone granicami przestrzennymi.

4. Pole antropologii³

Powyżej przedstawione paradygmaty składają się na pole badawcze antropologii, prowokując jej intensywny namysł teoretyczny i metodologiczny, który ma silny wpływ na współczesną humanistykę, a jednocześnie zapewnia antropologii (jak również naukom o kulturze) autonomię.

3 Używam w tym miejscu określenia „pole antropologii” w bezpośrednim nawiązaniu do tekstu C. Lévi-Straussa pod tym właśnie tytułem (1993), ale też w nawiązaniu do pojęcia „pole wypowiedzi” autorstwa Michela Foucaulta (1977, s. 83–88), które łączy w sobie kwestię układu serii wypowiedzi, formy ich współistnienia oraz strategii ich przekształcania.

4.1. Humanistyka – nauki przyrodnicze – nauki społeczne

Od samego początku antropologia korzysta z dorobku nauk przyrodniczych i humanistycznych. Proporcje pomiędzy nimi zmieniają się (np. o ile Tylor postrzegał antropologię jako najwyższy dział zoologii, Boas podkreślał jej humanistyczny profil). Relacje te przekładają się nie tylko na pole badawcze antropologii, ale też jej metody, które oscylują pomiędzy metodami ilościowymi a jakościowymi. Tym samym antropologia od momentu swojego powstania może być postrzegana jako nauka interdyscyplinarna, złożoność jej przedmiotu odzwierciedla jej złożoność metodologiczną. Bardzo dobrze problem ten ujął Marian Kempny, nazywając antropologię nauką graniczną (*Grenzwissenschaft* w odróżnieniu od *Natur-* i *Kulturwissenschaft*), wskazując na metodologiczne reperkusje tej graniczności:

Z jednej strony jest to dylemat epistemologiczny, jak pogodzić tezę o jedności natury ludzkiej (*ergo* ludzkiej kultury) z obserwowaną różnorodnością jej partykularnych przejawów, czyli lokalnych kultur stanowiących właściwy przedmiot empirycznych studiów przedstawicieli tej dyscypliny. Z drugiej strony, dylemat metodologiczny – czy antropologia powinna naśladować wzór metody naukowej stosowanej przez nauki przyrodnicze czy ze względu na badane zjawiska posługiwać się metodologią zaczerpniętą od nauk humanistycznych – owocował niekiedy w traktowaniu jej jako swoistej *Grenzwissenschaft* (1994, s. 13).

W dalszej kolejności oznacza to poszukiwanie metod badawczych typowych dla antropologii, która dość długo posiłkowała się inspiracjami z obszaru historii (metoda porównawcza), nauk przyrodniczych (metody ilościowe) oraz językoznawstwa (analiza synchroniczno-diachroniczna). Ostatecznie na podstawie badań terenowych powstała metoda badań eksponujących jakościowo traktowane sensory, znaczenia i interpretacje. Wydaje się, że w tym kontekście uwypuklić należy właśnie semiotyczne zaplecze antropologii (nie przypadkiem Lévi-Strauss określał ją jako gałąź semiologii), co przekłada się na intensywne wykorzystanie kategorii tekstu i znaku w badaniach antropologicznych – w tym kontekście można również przywołać koncepcje badań antropologicznych jako „interpretacji interpretacji” (Geertz, 2005).

Dodatkowo wskazać należy na pogranicze nauk społecznych (tutaj można wspomnieć zarówno postać Marcela Maussa, jak również dość duży wpływ socjologii na antropologię współcześnie – w tym kontekście pojawia się również wywiedziona z tradycji brytyjskiej „antropologia społeczna”). Antropologia często posługuje się kategorią „grupy społecznej”,

która użyteczna jest w doraźnym zawężaniu granic przedmiotu badań. Niemniej podkreślić należy różnicę pomiędzy socjologią a antropologią; jak syntetycznie ujmuje to Elżbieta Tarkowska, tę drugą interesuje przede wszystkim ciągłość i zmiana oraz struktury długiego trwania (1992, s. 23). Wydaje się, że kwestię tę można rozciągnąć poza perspektywę historyczną; ustalając ciągłość trwania danej kultury, antropologia posługuje się nadrzędną kategorią synchroniczno-diachronicznej całości.

Równocześnie postrzegać można antropologię jako kontrnaukę w stosunku do humanistyki: według Foucaulta etnologia (czyli antropologia) jest z racji przeniesienia uwagi z człowieka na kształtujący go kontekst jedną z niewielu dyscyplin nie-antropocentrycznych (2005, s. 207–210). Można zatem dostrzegać w złożeniu tych trzech dziedzin badawczych tendencję samoograniczania metodologicznego absolutyzmu każdej z nich z osobna.

4.2. Teoria – empiria

Antropologia jest jedyną nauką humanistyczną tak mocno zanurzoną w empirii. Badania terenowe są podstawą formułowanej w tym przypadku refleksji teoretycznej, zatem antropologia musiała z biegiem czasu wypracować odpowiednią metodykę prowadzenia badań empirycznych oraz metodologię pozwalającą odpowiednio opracować pozyskiwane tą drogą dane. Wydaje się, że niezależnie od zmian w postrzeganiu roli i sposobu prowadzenia badań terenowych w antropologii w dalszym ciągu podkreśla się na swój sposób hermeneutyczne przejście pomiędzy opisem a interpretacją, materiałem badawczym a namysłem teoretycznym; już dla Malinowskiego była to „cierniowa droga etnografa” (1967, s. 23).

Hermeneutyczne napięcie oddziałuje w tym przypadku na różne poziomy konstruowanego w antropologii modelu badawczego. Z pewnością jest to relacja pomiędzy indukcyjnym faktografizmem a dedukcyjnym absolutyzmem, która zaznaczyła się mocno w początkach historii dyscypliny w przejściu od teoretycznego ewolucjonizmu do antropologii budowanej na empirii; powszechnie znany jest np. „indukcjonistyczny minimalizm” Franza Boasa i jego niechęć do konstruowania ogólnych tez na temat kultury – w obawie przed zbytними uogólnieniami. Widoczne tu napięcie pomiędzy uniwersalizmem a partykularyzmem przekłada się na połączenie nomotetyzmu i idiografizmu w antropologii. Powszechnie przyjmuje się, że bez dobrego opisu zjawisk i kultur lokalnych nie można formułować twierdzeń na temat ogólnych prawideł rządzących kulturą. Wprawdzie współcześnie nauki o kulturze zdominował swego rodzaju sceptycyzm ontologiczny, podważający możliwość wskazania

tego rodzaju ogólnych prawideł, jednak towarzyszy mu duża aktywność epistemologiczna, która, paradoksalnie, prawidła konstruktywistyczne absolutyzuje. Równocześnie zauważyć można, że spekulatywny dyskurs na temat przedmiotu badań antropologii – kultury, jej ontologicznego statusu oraz możliwości obiektywnego badania – nie unieważnia potrzeby prowadzenia badań terenowych, w każdym razie ta deklaracja „mimo wszystko” często powraca w rozważaniach antropologów.

Badania terenowe można traktować jako swego rodzaju papierek lakmusowy odzwierciedlający refleksję epistemologiczną i metodologiczną towarzyszącą antropologii. Pierwszy, istotny zwrot antropologiczny łączyć należy z rozpoczęciem badań terenowych i wykroczeniem poza model gabinetowy, co związane jest z postaciami Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego, przy czym to ten drugi dookreślił model metodyki terenowej w słynnym *Wprowadzeniu do Argonautów zachodniego Pacyfiku*, które po dziś dzień pozostaje istotnym punktem odniesienia w tym przedmiocie. Owa przemiana paradygmatu ma co najmniej dwie konsekwencje badawcze. Na płaszczyźnie ontologicznej można mówić w tym przypadku o wynalezieniu kontekstu kulturowego. W toku badań terenowych wyraźna staje się konieczność całościowego spojrzenia na badaną kulturę jako złożony spłot różnych elementów, posiadających jednak określone granice czasoprzestrzenne. Z drugiej strony, w wymiarze epistemologicznym, tego rodzaju badania potwierdziły konieczność ograniczenia perspektywy zachodniocentrycznej i nienarzucanie własnych kategorii pojęciowych na badane kultury – co w prostej linii utwierdziło również tendencje etyczne w poszanowaniu różnorodności kulturowej.

Z biegiem czasu wokół badań terenowych narosło wiele dyskusji, które w gruncie rzeczy stały się podstawą przekształcenia zasadniczych modeli badawczych na podstawie pytania o obiektywizm badawczy. W pierwszej kolejności pojawiają się pytania o możliwość transkrypcji materiału empirycznego na tekst naukowy w sytuacji przenoszenia go pomiędzy kulturowymi kontekstami. Clifford Geertz jako jeden z pierwszych antropologów zwrócił uwagę na problematyczność granicy pomiędzy „tam” i „tu” w badaniach nad kulturą: w jaki sposób dokonywać przekładu empirii w ramach teoretycznych i pojęciowych, jak przemieszczać się pomiędzy różnymi czasoprzestrzeniami kulturowymi, jak wreszcie łączyć doświadczenie, obserwację i praktykę badawczą ze strategiami metodologicznymi, a przede wszystkim pisarskimi. Również James Clifford stawia pytanie o kreację literacką tekstów antropologicznych, jednak pamiętać należy, że proces kształtowania naszej wizji kultury w tym kontekście (często pisze się tutaj również o „wynajdywaniu kultury”) nie może być redukowany jedynie do wymiaru retorycznego, ponieważ badaniom terenowym w antropologii towarzyszy zazwyczaj (przynajmniej w jej klasycznym

modelu) oprzyrządowanie metodyczne, przyjmujące formę konkretnych narzędzi, takich jak kwestionariusz badawczy czy techniki obserwacji uczestniczącej.

Równocześnie bardzo mocno podkreśla się w tym kontekście podmiotowy aspekt prowadzonych badań: w przypadku badań antropologicznych badacz pozostaje własnym narzędziem, dodatkowo – ukształtowanym kulturowo. Zatem w tym modelu nie można mówić o danym ontologicznie obiektywizmie, bowiem zawsze to człowiek bada człowieka, a kultura – kulturę; obiektywizm musi zostać wypracowany przy użyciu odpowiednich technik i metodologii. Niemniej, wspomniany już Clifford podkreśla aspekt autokreacyjny antropologii, w ramach którego antropolog staje się zarówno „panem” swojego dzieła, jak również „panem” „wynalezionej” przez siebie kultury, do której tylko on ma dostęp poprzez pryzmat swoich doświadczeń. Tym samym antropologowie refleksyjni upominają się o wzmocnienie konstruktywistycznej świadomości badawczej, a sama antropologia miałaby stać się swego rodzaju lustrem badacza i reprezentowanego przezeń kontekstu.

Z bardzo syntetycznego przeglądu tendencji i stanowisk wyłania się kilka refleksji. Po pierwsze, współczesna antropologia wyeksponowała status jednostki jako podmiotu badawczego. Mniejsze znaczenie wydaje się mieć w tym przypadku zespół badawczy i powtarzalność badań od jednostkowego przeżycia i indywidualnej perspektywy. Wciąż pojawiają się próby połączenia empirii i opisu z refleksją teoretyczną *post factum* (w tym kontekście Ward Goodenough przyjmuje dobry opis za podstawę teorii, Kirsten Hastrup poszukuje „etnograficznego czasu terażniejszego”). W odniesieniu do tak wyłaniających się problemów można by jednak postawić nieco ogólniejsze pytanie: Co to tak naprawdę jest substancja antropologicznej empirii? Tekst? Znak? Fakt? Interpretacja? Zachowania? Postawy? Dyskusje na ten temat kontynuowane są nie od dziś, aczkolwiek znaczące jest, że współcześnie wszystkie przywołane aspekty objawiają się przede wszystkim w kontekście doświadczenia (przykładem może być budowana na koncepcji badań terenowych „antropologia doświadczenia” w propozycji Tarzycjusza Bulińskiego i Mariusza Kairskiego).

4.3. *Emic – etic*

Terminy zaczerpnięte z językoznawstwa Kennetha Pike’a zadomowiły się, m.in. dzięki Wardowi Goodenoughowi, w antropologii, dookreślając jej dwie główne perspektywy poznawcze. Perspektywa *etic* określa podejście zewnętrznego obserwatora, który bada określony kontekst kulturowy przy użyciu własnych narzędzi pojęciowych i strategii poznawczych.

Perspektywa *emic* z kolei uwzględnia perspektywę reprezentanta określonego kontekstu kulturowego i w ogólnych założeniach zgodna jest z dyspozycją Malinowskiego, aby badać kulturę „z punktu widzenia tubylca” i nie tłumaczyć pojęć z lokalnych języków w sposób dosłowny, a bardziej opisowy. Bardzo często zwraca się uwagę na fakt, że perspektywa *emic* kładzie nacisk przede wszystkim na zjawisko relatywizmu kulturowego, tymczasem perspektywa *etic* dąży do poszukiwania uniwersaliów kulturowych. Podkreślić warto również, że w perspektywie twórcy terminów mamy do czynienia przede wszystkim z materialnymi reprezentacjami (*etic*) jednostek swoistych dla danego systemu językowego (*emic*), zatem mamy do czynienia z ich ścisłym związkiem (Staszczak, red., 1987, s. 74–75).

Warto odnotować dwie tendencje badawcze pojawiające się na tej płaszczyźnie. Antropologia kognitywna (etnonauka), artykułując konieczność przyjęcia perspektywy emicznej w badaniach nad kulturą, przeniosła swoją uwagę z porządku fenomenalnego na porządek ideacyjny, dookreślany poprzez strukturę językową. To z kolei prowadzi do zamknięcia kultury w schematach klasyfikacyjnych i porządkach taksonomicznych, które objawiają się w rozlicznych *propriospektach* (Buchowski i Burszta, 1993).

Również we współczesnej antropologii zwraca się uwagę na fakt, że obydwie te strategie są dwiema stronami tego samego procesu poznawczego. Nie tylko uzupełniają się one, ale też nie istnieją w czystej postaci. Zestawienie kategorii *emic* i *etic* w antropologii uczuła nas na nieuchronność spotkania różnych perspektyw poznawczych oraz konieczność krzyżowania tych punktów widzenia. Ma ono również na swój sposób emanacyjny charakter, w ramach którego kulturowa ontologia artykułowana jest przez perspektywę epistemologiczną lub odwrotnie – w zależności od metodologicznego punktu widzenia.

5. Problemy osiowe

Swego czasu Michael Carrithers jako główny problem osiowy antropologii wskazał „różnorodność form ludzkiego życia społecznego” (1992, s. 12). Wydaje się, że obecnie nie sposób wskazać tylko jednej „osi badawczej”; przedmiot badań antropologii pozostaje wprawdzie ten sam – jest nim całościowo traktowana kultura – jest on jednak różnie problematyzowany. Można zatem pokusić się o próbę wskazania głównych problemów łączących ów przedmiot z paradygmatami antropologii.

5.1. Uniwersalne – partykularne

Relacja pomiędzy perspektywą uniwersalną a partykularną w badaniach antropologicznych artykułuje oczywiście dwuogniskowość definicji atrybutywnej i dystrybutywnej kultury, jako że stanowi podstawę pytania o powszechność występowania określonych zjawisk kulturowych. Czy można znaleźć jakąś nić przewodnią pozwalającą usystematyzować różnorodność ludzkich zwyczajów? Dobrze odzwierciedla ten problem Ruth Benedict, która w kanonicznym tekście *Wzory kultury* stwierdza, że chodzi tu o „badanie rozmieszczenia kilku cech, które w społeczeństwie ludzkim są uniwersalne lub niemal uniwersalne” (s. 86). Właśnie owo „niemal” stanowi kwintesencję badań antropologicznych: ostrożność we wskazywaniu kulturowych powszechników. Otwartym pytaniem jest również to, na jakim poziomie poszukiwać tego rodzaju uniwersaliów. „Zespół cech” od zawsze wydawał się problematyczny i poddawany był krytyce w antropologii. Jak ostro ujął to Lévi-Strauss, krytykując selektywne i wyliczające definicje kultury:

Alfabetyczny wykaz jest zabawny, ale zestawione w nim „wspólne mianowniki” są tylko nieostrymi i pozbawionymi znaczenia pseudokategoriemi. Problem kultury, a więc kondycji ludzkiej, stojący dzisiaj przed etnologami, polega na odkryciu prawidłowości ukrytych pod obserwowalną różnorodnością wierzeń i instytucji (Lévi-Strauss, 1993, s. 70).

Wyartykułowany w humanistyce przez antropologię „kult różnicy” (choć czasem sprowadza się do wyliczenia różnic) nie zamyka się więc w naiwnym relatywizmie, przybiera bowiem przede wszystkim pozytywny charakter poszukiwania owych wspólnych mianowników, dotykając przy tym kilku zasadniczych problemów kulturowych i badawczych.

Przede wszystkim pojawia się w tym przypadku linia napięcia pomiędzy poszukiwaniem reguł, norm i zasad określających kulturę w różnych jej kontekstach a skoncentrowaniem uwagi na partykularnych fenomenach kulturowych. Obydwie strategie nie muszą rezygnować z całościowego myślenia o systemie kultury, jednak ta druga może się koncentrować przede wszystkim na wyszukiwaniu paradoksalnych precedensów i wyjątków od reguły. W porządku treściowym odzwierciedlają tę podwójną tendencję dwa wielkie tematy określające perspektywę antropologiczną od jej zarania: egzotyka i codzienność. Z jednej strony, z pewnością można zauważyć, że to antropologia odkryła egzotykę kulturową jako temat badawczy i oswoiła tę egzotykę, wpisując ją w ramy mechanizmów i zjawisk kulturowych paralelnych do mechanizmów kultur „oswojonych” i „cywilizowanych”; tym samym to, co egzotyczne, objawiło się nie jako

ciekawostka, lecz jako pewna regularność skrywająca określone – choć często odmienne – normy. Z drugiej strony natomiast antropologia zainteresowała się codziennością i w pierwszej kolejności – zwyczajem; w tym miejscu znowu można przywołać Benedict, która określając antropologię mianem „nauki o zwyczajach”, podkreśliła, że w dotychczasowej tradycji zachodnioeuropejskiej nauki „zwyczaj nie był na ogół uznawany za przedmiot o istotnym znaczeniu” (1999, s. 70). Zwróćmy uwagę na potencjał znaczeniowy tego pojęcia: zwyczaj jest równocześnie „zwyczajny”, jak i powszechny, przy czym w perspektywie antropologicznej zawsze okazuje się złożony i skonfigurowany z innymi kulturowymi zjawiskami. Można zaryzykować więc stwierdzenie, że antropologia odkrywa zwyczajność w egzotyce, natomiast na swój sposób egzotykuje codzienność, pokazując jej partykularną złożoność.

Jeszcze szerszą relacją jest tu hermeneutyczna, być może nadużywana w humanistyce, relacja pomiędzy swojskością/tożsamością a obcością/innością. Czy w ogóle umożliwiają one jakiegokolwiek uogólnienia w badaniach nad kulturą? A może one same stały się modelem uniwersalnym w ramach zachodniej tradycji? Gdzie ich szukać: tylko pomiędzy kulturami, czy też może również w obrębie poszczególnych kultur? Czy różnica swój – obcy unieważnia podejście systemowe, a może wręcz przeciwnie: staje się podstawą podziału na osobne systemy kulturowe? A może po prostu antropologia wpadła w pułapkę hermeneutycznego koła, czyniąc z każdego innego nasze lustro?

Powyższe pytania prowokują odpowiedzi na różnych poziomach: teoretycznych, etycznych, stają się również podstawą dyskursu publicznego. Wydaje się, że w ramach antropologii prowadzą nas one do pytania o zakres i skalę kontekstu kulturowego w kategoriach przestrzennych: lokalnego i/lub globalnego. Mark Augé nazywa to „metodologicznym zezem”: etnolog „nie może stracić z pola widzenia ani danego miejsca swoich obserwacji, ani właściwych granic pola ich zewnętrznego kontekstu” (2010, s. 82). Nazwanie tego nieco ładniej – np. „podwójną ogniskową” – nie rozwiązuje wprawdzie problemu, pozwala jednak zaakcentować nieusuwalność oraz swego rodzaju normatywną funkcję tego napięcia w spojrzeniu antropologa.

5.2. Struktura – doświadczenie/funkcja

Wskazana powyżej relacja pomiędzy regułą a fenomenem prowadzi nas do ogólniejszej kwestii relacji pomiędzy strukturą a doświadczeniem. Jest to refleksja wyprzedzająca i zapowiadająca popularny „zwrot performatywny”, którą można sprowadzić do pytań o to, czy kultura jest, czy się

staje, czy istnieje w ramach jasno dookreślonych struktur, czy też jest na bieżąco kształtowana przez kolektywy jednostek. Marshall Sahlins dobrze uchwycił dylemat badawczy i dwuwymiarowość problemu, wskazując na „istnienie i wzajemne oddziaływanie porządku kulturowego ukonstytuowanego w społeczeństwie i porządku przeżywanego przez ludzi, porządku wirtualnego i faktycznego, będącego strukturą w konwencji i strukturą w działaniu” (s. 8). Cytowany badacz wskazał na dwukierunkowe kształtowanie porządków kulturowych – od gotowych, stabilnych i przedustawianych struktur oraz od porządku dynamicznego i zmiennego doświadczenia: „Performatywne porządki mają tendencję do przystosowywania się do przypadkowych okoliczności; podczas gdy preskryptywne raczej przystosowują okoliczności do siebie – poprzez swego rodzaju zaprzeczenie własnej przypadkowości lub epizodycznego charakteru” (2006, s. 13). W pewnym sensie pobrzmiwa tu dawne marzenie antropologii, wyrażone jasno w zakończeniu ostatniej książki Lévi-Straussa, że „przestrzeń, czas i struktura łączą się” (1994, s. 259).

Oczywiście perspektywa ta zmusza nas do ponownego przemyślenia relacji pomiędzy normą a tym, co jednostkowe w kulturze. Równocześnie podejście to ma reperkusje paradygmatyczne: jak zauważa Dorota Wołska, antropologia sytuuje się pomiędzy „nowym idiografizmem” notującym wszelkie możliwe tropy doświadczenia a odwrotem od teorii (o której czasem jednak nostalgicznie się wspomina) jako spojrzenia absolutyzującego „sztywne” struktury kulturowe (2012, s. 141–179). Niemniej warto chyba pamiętać, że istotą struktury (przynajmniej od czasu strukturalizmu) jest nie trwanie, a mediacja – w związku z tym można jeszcze raz podkreślić, że wszystkie wskazywane tu dylematy i podwojenia w antropologii mają właśnie mediacyjny charakter.

Warto również pamiętać, że związek pomiędzy „strukturą” a „funkcją” przewija się w antropologii właściwie od jej zarania. Już w ewolucjonizmie Herberta Spencera pojęcia te były ściśle ze sobą powiązane, natomiast później uzyskały w antropologii społecznej status „morfologii” i „fizjologii” społecznej. Paradoksalnie, o ile funkcjonalizmowi Malinowskiego zarzucano absurdalność w całościowym traktowaniu efektów działalności powiązanych ze sobą instytucji kulturowych przy rzekomym pominięciu ich budowy, o tyle współczesny nacisk na działanie w kulturze w raczej krótkiej perspektywie trwania przy jednoczesnym nacisku na materialność i cielesność kultury paradoksalnie zbieżne są z takim postrzeganiem kultury. Odpowiada za to częściowo duża dykursywizacja zjawisk kultury postrzeganych poprzez pryzmat uproszczonego poststrukturalizmu, który, jak żartobliwie zauważył swego czasu Sahlins, pełni funkcję kwasu solnego rozpuszczającego konkretne elementy kultury w homogeniczną mieszaninę sił władzy-wiedzy – i w poszukiwaniu

efektów działalności przypomina właśnie funkcjonalizm (Sahlins, 2002, s. 67–68).

Dwa pojęcia z różnych etapów historii antropologii odzwierciedlają dążenie do mediacji pomiędzy strukturą, funkcją i doświadczeniem: wzór oraz sieć. To pierwsze łączy w antropologii amerykańskiej naturę z kulturą: według Alfreda Louisa Kroebera „konwergencje organiczne” są powszechne, natomiast struktury – strategia reakcji na określoną potrzebę – różnią się kulturowo; co ciekawe, badacz utożsamia funkcję z myślą prenaklową, natomiast strukturę – z fundamentami nauki (2003, s. 114–115). Z kolei Bruno Latour ukazuje sieć jako każdorazowo pojawiający się splot improwizowanych kontekstualnie działań, obejmujących wszelkie możliwe siły i aktorów: „w ANT wyjściowo nie przyjmuje się żadnych ontologicznych całości, a wszelkie *badane całości* stanowią rezultat zawiązania się i ustabilizowania rozmaitych relacji” (Abriszewski, 2010, s. XVII). Charakterystyczne jest to, że Latour nazywa swoją propozycję „teorią aktora-sieci” (ANT), wskazując na struktury powstające wokół każdego indywidualnego opisu: „w ANT twierdzi się, że znajdując sposób na odkrywanie powiązań pomiędzy niestabilnymi i zmieniającymi się ramami, można ustalić trwalsze relacje i poznać bardziej odkrywcze wzorce, niż zachowując jedną stabilną ramę” (2010, s. 35–36). Co istotne również – zgodnie z diagnozą Wolskiej – teoria staje się tu właściwie bieżącym opisem, podążającym za aktorem. Widzimy zatem, że obydwie propozycje próbują zmediatyzować kategorię struktury, bardziej osadzić ją w funkcjonalnej, ufundowanej na naturze integralności (wzór) bądź skorelować z płynnością i dynamicznością doświadczenia (sieć).

5.3. Tradycja – zmiana

Problematyka tradycji i zmiany w kulturze w dużym stopniu wpisuje się w model relacji pomiędzy synchronią a diachronią, który dodatkowo zmienia się w zależności od kontekstu kulturowego; w efekcie dość długo antropologia miała swego rodzaju problem z „powrotem do domu” i badaniem współczesnych kultur świata zachodniego. Antropologii niejednokrotnie zarzucano w tym kontekście nieumiejętność zastosowania podejścia całościowego, co uwydatnić miało „mit integracji kulturowej” (Archer): wyobrażenie o kulturach tradycyjnych jako wiecznotrwałych strukturach pozbawionych historii. Jedną z prób rozwiązania tego dylematu jest antropologia symetryczna Bruno Latoura przedstawiająca kulturę jako kolektyw „płaskich ontologii” tożsamo traktująca wszystkie byty wchodzące w skład określonego kontekstu w sieć powiązań. Dylemat wciąż pozostaje i rozwiązywany być musi wciąż na nowo: jak pogodzić

syntagmatyczny przepływ fenomenów kulturowych z trwałością ich paradygmatycznych konstelacji? W gruncie rzeczy jednak z owego synchroniczno-diachronicznego dylematu wynikają dwie kwestie.

Po pierwsze, jest to pytanie o substancję kultury w znaczeniu jej budulca i rezerwuaru. Zauważyć można, że samo pojęcie tradycji kojarzone jest synonimicznie lub metonimicznie z kategoriami „dorobku” i „dziedzictwa”, co dowodzi ich heterogeniczności (Gomóła, 2009). Pamiętać więc należy, że tradycja obejmuje znaczenie przedmiotowe, podmiotowe i czynnościowe, co oznacza, że jest ona równocześnie przekazem, materialem i znaczeniem, co razem, w efekcie, każdorazowo tworzy pewną inwariantną konfigurację przeszłości kulturowej w teraźniejszości (Szacki). Nawet jeśli przyjmiemy redukcyjną koncepcję bieżącego „wynajdywania” tradycji, nieuniknione jest odniesienie nowoczesnych „tradycji wymyślonych” do „tradycji dawnych” (Hobsbawm, 2008, s. 18). Perspektywa historyczna wymusza więc uznanie trwania kultury, nawet jeśli jej uprzedni kontekst będzie dekonstruowany jako poza-tekst, co ostatecznie nie podważa istnienia kultury jako mariażu tego, co materialne i niematerialne. Dodatkowo, jak zauważa Gomóła, „tradycja” oraz „dziedzictwo” uświadamiają nam, że nauki o kulturze zmuszone są często korzystać z pojęć zakorzenionych w określonych kontekstach i obiegach kulturowych, ale nie zawsze udaje im się nadać charakter i jasność kategorii kulturowych (Gomóła, 2009, s. 15–16). Być może jest to również *casus* kultury?

Po drugie, przejawia się tutaj zasadniczy problem antropologii w podejmowaniu badań nad kulturą współczesną. Przywołana koncepcja „tradycji wynalezionej” eksponuje cezurę nowoczesności, która miałaby poddawać poszczególne tradycje dyskursywizacji. Bardzo często zwracano uwagę, że nauki o kulturze wpadają w pułapkę tej cezury: antropologia kulturowa łatwo może się zamknąć w ramach archetypicznych wyobrażeń o kulturach „archaicznych” (czyli beczasowych), z kolei kulturoznawstwo zbyt łatwo, poprzez badania nad nowymi mediami i aktualnymi fenomenami zachodniej ponowoczesności, może zredukować własną perspektywę poznawczą do badań nad współczesnością. Powyżej przywołana propozycja Latoura jest o tyle ciekawa, że zrywa z dyktatem myślenia epoką: deklaracja, że „nigdy nie byliśmy nowocześni”, może być odczytana jako dyspozycja badawcza, aby w ten sam, całościowy sposób badać każdą kulturę (czy też, zgodnie z Latourowską nomenklaturą – kolektyw) zawsze i wszędzie (2011).

6. Pomiędzy ontologią a metafizyką

Być może przedstawiona powyżej charakterystyka antropologii jako rdzenia i katalizatora nauk o kulturze wydać się może nazbyt strukturalistyczna z racji mnożenia dualizmów i punktów skrajnych. Pamiętajmy jednak, że istotą perspektywy strukturalistycznej jest mediacja, transformacja, swoista zmiennokształtność systemów kulturowych: „Opozycja binarna przejawia się (...) na różne sposoby: jako symetria występująca w wielu typach, ale także jako sprzeczność, niezgodność, względność”, jej domeną są również inwersja, równoważność, homologia, izomorfizm, konkretyzujące się w ramach równie heterogenicznych kodów (Lévi Strauss, 1992, s. 204). Tym samym – dzięki antropologii – nauki o kulturze odzwierciedlają istotę mechanizmów kultury, które opisują, są względem kultury homologiczne. Przynajmniej część ze wskazanych powyżej poziomów i modeli badawczych w dalszym ciągu tworzy nawarstwiająca się perspektywę, powodując, że teoretyczne i metodologiczne „okulary” nauk o kulturze komponowane są zawsze z kilku szkieł. Analizując stosunkowo niedawne propozycje teoretyczne Philippe’a Descoli i Eduardo Viveirosa de Castro, Adam Pisarek zwraca uwagę na niekończące się negocjacje pomiędzy tym, co ludzkie, kulturowe i naturalne, przy równoczesnym zacieraniu granicy między perspektywą *emic* i *etic* w poszukiwaniu „relatywistycznego uniwersalizmu” (2020, s. 60–61), aczkolwiek równocześnie atrybutywna refleksja nad naturą i kulturą korzysta tutaj z danych empirycznych zaczerpniętych z badań prowadzonych w duchu dystrybucyjnego myślenia o kulturze (2019, s. 61). Jakkolwiek tego rodzaju zbitki pojęciowe mogą spowijać pole antropologii dyskursywną mgłą, dobrze oddają jej potencjał i dynamikę.

Poszukując jednego, wyrazistego wyznacznika określającego charakter przedstawionego przeze mnie automodelu, zaproponowałbym relację pomiędzy ontologią a metafizyką jako kluczową dla naukowej refleksji nad kulturą:

Bez ontologii nie byłoby metodologii i metodyki badań zorientowanych na zjawiska kultury; z kolei podejście metafizyczne nie tyle dostarcza apriorycznych założeń na temat kultury, ile raczej każe wyeksponować przedmiot badań oraz wskazuje na konieczność całościowego i substancjalnego badania (Pacukiewicz, 2021, s. 265).

Podobnie jak Arystotelesowa metafizyka swoim przedmiotem uczyniła „byt jako byt” – antropologia odkryła jako przedmiot badań „kulturę jako kulturę”, wskazując konieczność ogólnej refleksji na jej temat przy jednoczesnym nieredukcyjnym i całościowym ujęciu. Ten potencjał pola

badawczego zaczął być aktualizowany w obrębie dyskursu naukowego w postaci różnych ontologii, i chociaż – zwłaszcza w przypadku antropologii kulturowej – współcześnie przeważa ta druga perspektywa, całościujący horyzont metafizyczny jest wciąż obecny w tych badaniach. Partykularnym ujęciom ontologicznym towarzyszy ogólne, na swój sposób metafizyczne, pojmowanie kultury; niemniej, kiedy mówimy o „antropologii kulturowej”, przyjmujemy perspektywę ontologiczną, natomiast kategoria „antropologii kultury” aktualizuje w naszym myśleniu o kulturze ujęcie metafizyczne. Wymiennosc i zwrotnosc perspektyw – mająca odzwierciedlenie w konkretnych praktykach badawczych – pozostaje niezmiennym potencjałem nauk o kulturze.

7. Perspektywy kulturoznawcze

Warto przypomnieć, że u zarania kulturoznawstwa Stanisław Pietraszko dookreślał nową dyscyplinę, której przedmiotem miała być „ogólna problematyka kultury” (1972, s. 22), w relacji do antropologii kulturowej, na gruncie której tematyka ta uzyskuje względną autonomię,

ale mieści się w niej niecała i nie bez pewnych trudności. Antropologia kulturowa, uchodząca dziś za najpełniejszą i zarazem samodzielną naukę o kulturze, jest w istocie tylko dość specyficzną wersją takiej nauki, o zakresie i możliwościach poznawczych dość wyraźnie ograniczonych – przez jej etnologiczne podłoże – tylko do szczególnej problematyki pewnego typu kultur (s. 23).

Antropologia pozostaje istotnym punktem odniesienia w poszukiwaniach możliwości stworzenia autonomicznej teorii kultury („poza strukturą dyscyplinową ogólniejszą”), której przedmiotem byłaby „kultura jako kultura”; teoria „uprawiana w strukturze humanistycznej antropologii, zwanej społeczną bądź kulturalną” ma „wyjątkowe w tym względzie możliwości”, aczkolwiek pozostaje teorią „aspektową”, tzn. redukcyjną (1982, s. 124). Niemniej to antropologia wyznaczyła kierunek badań, zarysowując metafizyczne możliwości i konieczność całościowego ujęcia kultury; jak stwierdza Stefan Żółkiewski, „pojęcie kultury, którym posługujemy się, chcemy posługiwać, jest właśnie pojęciem globalnym, pojęciem antropologicznym” (cyt. za: Pietraszko, 1982, s. 153).

Powracając do przedstawionego na początku szkicu rozróżnienia na „antropologię kultury” i „antropologię kulturową”, można w tym miejscu uściślić, że ta pierwsza podąża w kierunku metafizycznym, ta druga – dominująca – konsekwentnie zagęszcza sieci poznania ontologicznych

struktur kultury. Przywołana wcześniej wymiana perspektyw między Michałem Buchowskim a Grzegorzem Godlewskim rozróżnia te tendencje, wydaje się jednak, że obydwie przynależą do tego samego pola badawczego. Zorientowana empirycznie antropologia kulturowa nie traci z oczu horyzontu kultury – nawet podważając zasadność stosowania tego terminu. Z kolei antropologia kultury nie musi się rozmywać w ogólności – co udowodnić może teoretycznokulturowo zorientowane kulturoznawstwo, którego zadania wyartykułował Stanisław Pietraszko. W efekcie to kulturoznawstwo powołane jest do poszukiwania ogólnej teorii kultury – kontynuowałoby zatem metafizyczną refleksję antropologii, która obecnie konsekwentnie podąża ontologicznymi traktami kontekstualnego pojmowania kultury.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, K. (2010). Wstęp. W: B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski i in. Kraków: Universitas.
- Kowalewski, J. i Piasek, W. (red.). (2009). *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Archer, M. (2019). *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*. Przeł. P. Tomanek. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedict, R. (1999). *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: MUZA SA.
- Buchowski, M. (2012). *Etnologia polska: historie i powinowactwa*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Buchowski, M. (2017). Antropologia kultury a antropologia kulturowa. Kilka refleksji na marginesie książki Grzegorza Godlewskiego. *Filo-Sofija*, nr 36.
- Buchowski, M. i Burszta, WJ. (1993). Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna: poznanie, język, klasyfikacja i kultura*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Buchowski, M. i Kempny, M. (1999). Czy istnieje antropologia postmodernistyczna? W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Buliński, T. i Kairski, M. (2011). Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych. W: T. Buliński i M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Burszta WJ. (1997). *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

- Carrithers, M. (1992). *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*. Przeł. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa: PIW.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Warszawa: KR.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Tom 2. Przeł. T. Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak i S. Sikora. Warszawa: KR.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gomółka, A. (2007). Od antropologii do antropologii literatury. W: E. Kosowska, A. Gomółka i E. Jaworski (red.), *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 142–158.
- Gomółka, A. (2009). Tradycja, dziedzictwo, dorobek – rekonesans terminologiczny. W: J. Adamowski i J. Styk (red.), *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*. Tom 1: *Tradycja: wartości i przemiany*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji. W: T.O. Ranger i E. Hobsbawm (red.), *Tradycja wynaleziona*. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kempny, M. (1994). *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Kosowska, E. (2003). *Antropologia literatury: teksty, konteksty, interpretacje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kroeber, A.L. (2003). *Istota kultury*. Przeł. P. Sztompka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kuper, A. (2005). *Kultura. Model antropologiczny*. Przeł. I. Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski i in. Kraków: Universitas.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Spojrzenie z oddali*. Przeł. W. Grajewski i in. Warszawa: PIW.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Opowieść o Rysiu*. Przeł. E. Bekier. Łódź: Opus.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: KR.

- Linton, R. (1975). *Kulturowe podstawy osobowości*. Przeł. A. Jasińska-Kania. Warszawa: PIW.
- Łotman, J. (2017). *Kultura – historia – literatura*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Malinowski, B. (1967). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinej*. Przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz. Warszawa: PWN.
- Mauss, M. (1973). *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: PWN.
- Mencwel, A. (2013). *Kulturologia polską XX wieku*. W: G. Godlewski, A. Kołakowski, P. Majewski. A. Mencwel, P. Rodak i M. Szpakowska (red.), *Kulturologia polską XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nowicka, E. (1997). *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (1991). *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków: Towarzystwo Wydawców i Autorów Prac Naukowych „Universitas”.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (1996). *Zarys antropologii kultury*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (2000). *Zarys antropologii kulturowej*. Wyd. II. Zielona Góra: Zachodnie Centrum Organizacji.
- Pacukiewicz, M. (2021). *Krajobrazy kontekstu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Paluch, A.K. (1990). *Mistrzowie antropologii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Pietraszko, S. (1973). *Uniwersyteckie studia kulturoznawcze*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Pietraszko, S. (1982). O przedmiocie teorii kultury. W: S. Pietraszko (red.), *Przedmiot i funkcje teorii kultury*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pisarek, A. (2019). Claude Lévi-Strauss – szaman między światami. W: A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek i K. Machtyl (red.), *Claude Lévi-Strauss: struktura i nieoswojone*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Pisarek, A. (2020). Negotiating a human: Viveiros de Castro – Descola – Turner. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, nr 6.
- Rabinow, P., Marcus, G.E., Faubion, J.D. i Rees, T. (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham & London: Duke University Press.
- Sahlins, M. (2002). *Waiting for Foucault, Still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- Sahlins, M. (2006). *Wyspy historii*. Przeł. I. Kolbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Staszczak, Z. (red.). (1987). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań: PWN.
- Szacki, J. (2011). *Tradycja*. Wyd. II rozszerzone. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tarkowska, E. (1992). Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej. W: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o kulturze.
- Tylor, E.B. (1997). *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*. Przeł. A. Bąkowska. Cieszyn: Pro Filia [reprint].
- Wagner, R. (2003). Wymyślenie kultury. Przeł. A. Malewska-Szałygin. W: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waligórski, A. (1973). *Antropologiczna koncepcja człowieka*. Warszawa: PWN.
- Wolska, D. (2012). *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*. Kraków: Universitas.

Marek Pacukiewicz – kulturoznawca, zatrudniony w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na stanowisku profesora. Autor monografii: *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012), *Krajobrazy kontekstu* (2021).

Andrzej Gielarowski

<http://orcid.org/0000-0002-6421-3967>
Akademia Ignatianum w Krakowie
andrzej.gielarowski@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2022.4001.21

Odwrócenie paradygmatu kultury europejskiej, czyli koniec cywilizacji chrześcijańskiej

(recenzja: Delsol, Ch. (2021). *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*. Paris: Cerf, ss. 172).

Chantal Delsol, francuska emerytowana profesorka filozofii politycznej uniwersytetów paryskich i pisarka, jest dobrze znana polskiemu czytelnikowi z kilku opublikowanych po polsku prac naukowych. Dotąd na nasz język nie przetłumaczono jednak jednej z najnowszych prac Delsol: *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge* (2021), co można przełożyć jako: *Koniec Christianitas. Odwrócenie normatywne i nowy wiek*. Tłumaczenie takie jest uzasadnione przez treść książki, gdyż autorka pisze o końcu cywilizacji chrześcijańskiej, a nie o końcu chrześcijaństwa jako takiego. Warto wczytać się w książkę Delsol, aby zapoznać się z oryginalną, choć dla chrześcijaństwa niepokojącą diagnozą momentu cywilizacyjnego, w którym się znajdujemy a który wiąże się ze zmianą paradygmatu kulturowego dotąd obowiązującego w obszarze europejskim (euroatlantyckim).

Chociaż książka Delsol, którą chcę zaprezentować polskiemu czytelnikowi, w dużym stopniu kontynuuje niektóre tezy zawarte przez autorkę we wcześniejszej pracy opublikowanej pt. *Czas wyrzeczenia* (wyd. franc.: 2011; wyd. pol.: 2020), to jednak *La fin de la Chrétienté* naświetla te tezy z perspektywy pytania o chrześcijański wymiar kultury europejskiej. W tej pierwszej publikacji autorka wskazuje zasadnicze rysy odwrócenia paradygmatu kultury europejskiej, gdy pisze:

Jest całkiem możliwe, że kończy się dla nas epoka, która trwała dwa i pół tysiąca lat – upatruję jej początku z jednej strony w objawieniu się Jahwe na Synaju i potem zmartwychwstaniu Chrystusa, a z drugiej w działalności Parmenidesa i Platona. Jednak świat kulturalny, który został tutaj zbudowany i który zamieszkivaliśmy, i w którym staliśmy się tym, czym jesteśmy, nie zostawia po sobie pustki. Wydaje się nam najważniejszy i niezbędny, bo jest nasz i zakorzeniony w tysiącletniej naszej historii, lecz

Sugerowane cytowanie: Gielarowski, A. (2023). Odrócenie paradygmatu kultury europejskiej, czyli koniec cywilizacji chrześcijańskiej (recenzja). © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 317–330. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.21.

Nadesłano: 10.12.2022

Zaakceptowano: 31.12.2022

jednocześnie jest wyjątkowy i niezwykajny w historii świata tak dalece, że z perspektywy interpretacji najistotniejszych pytań zdaje się rozbudowanym epizodem historycznym (Delsol, 2020, s. 14).

Słowa te nie powinny być, jak zastrzega się ich autorka, traktowane inaczej niż jako diagnoza wskazująca na moment historyczny, wyjątkowy i o wielkim znaczeniu dla przyszłości kultury europejskiej. Podkreśla ona:

Na naszych oczach rozpada się to, co zostało wzniesione u zarania naszego kosmosu kulturowego: w pierwszym rzędzie intuicyjne pojęcie prawdy, które zastąpiło mity; lecz także pojęcia jednostki i osobistej godności, i królowania człowieka nad wszystkim, co żywe; lecz także pojęcie Zbawienia (potem zbawienia), które zastąpiło cykliczne pojmowanie czasu (Delsol, 2020, s. 14).

Rozpad kultury europejskiej nie musi być jednak powodem do uznania, iż w jego wyniku nastąpi katastrofa i ostateczny koniec ludzkości. Delsol jest bowiem, w pewnym stopniu, optymistką – optymizm ten nie musi wszak być podzielany – a celem książki *Czas wyrzeczenia* było pokazanie, jak pisze autorka, iż „przecucie nadchodzącego upadku i chaosu wynika tylko z zaskoczenia i nie jest usprawiedliwione” (Delsol, 2020, s. 14).

Tezy francuskiej filozofki są niełatwe do przyjęcia, jeśli patrzy się na nie z klasycznego, teistycznego czy nawet greckiego, a na pewno judeo-chrześcijańskiego punktu widzenia. Delsol bowiem pisze:

Zanik wiary w jedyne Boga oznacza powrót do mitów i mądrości, które strukturalizowały ludzkie umysły w innym czasie i w innych miejscach, tyle że powrót do nowych ich form. Nieprawdą jest, że za granicami judaizmu i chrześcijaństwa, poza cywilizacjami, które religie te razem zbudowały i ukształtowały, nie ma NIC. Jest tam pogodna mądrość tysięcy, ta którą znajdujemy w Azji od zarania dziejów i na naszych ziemiach przed objawieniem się jedyne Boga (Delsol, 2020, s. 15).

Przytoczone słowa z *Czasu wyrzeczenia* zarysowują tło dla lektury *La fin de la Chrétienté*. Trzeba bowiem wspomnianą zmianę cywilizacyjną odnieść do sytuacji chrześcijaństwa, a dokładniej do cywilizacji, którą budowało ono przez szesnaście wieków. Francuska filozofka odróżnia tę cywilizację od samego chrześcijaństwa, które, o czym jest przekonana, może istnieć bez wymiaru cywilizacyjnego wiążanego przez nią z bezpośrednim oddziaływaniem idei chrześcijańskich na życie społeczno-polityczne Europy od IV w.

Na tle zarysowanych tez dotyczących szeroko pojętej zmiany paradygmatu kulturowego możemy łatwiej zrozumieć przedstawione w *La fin de*

la Chrétienté, dość radykalne, idee na temat końca cywilizacji chrześcijańskiej. Koniec ten nie jest ukazany, zgodnie z tezami z *Czasu wyrzeczenia*, jako absolutny koniec, lecz, jak głosi podtytuł recenzowanej pracy, jako „normatywne odwrócenie” i nadejście „nowego wieku”. Jeśli pierwsza część podtytułu stanowi wskaźnik odwrócenia, które ostatecznie przez autorkę jest przedstawiane nie tylko jako normatywne, ale także jako ontologiczne, to druga jego część odsyła do starej idei „nowego wieku”. Tę ostatnią, możemy, jak sądzę, utożsamić z dobrze dziś znanym nurtem o charakterze ezoterycznym i eklektycznym, zwanym New Age. Sama Delsol nie odwołuje się do tego nurtu, który zresztą jest niezwykle złożony, a użyte w podtytule określenie autorka definiuje, pisząc: „Nowy wiek będzie wiekiem mądrości i poganizmu, z konieczności ponownie odkrytych, po zakwestionowaniu (*récusation*) transcendencji” (Delsol, 2021, s. 35–36). Zwrot kulturowy, jakim jest odwrócenie od chrześcijaństwa, prowadzi do końca cywilizacji chrześcijańskiej budowanej, jak pisze autorka, od czasu edyktu Konstancyjna Wielkiego z 313 r., a rozwijanej przez Teodozjusza, który pod koniec IV w. ustanowił chrześcijaństwo religią dominującą i od razu opresyjną wobec pogan, zwłaszcza tych, którzy nie chcieli się nawracać na nową religię państwową (Delsol, 2021, s. 49–50).

Narracja, jaką przyjmuje autorka recenzowanej pracy, już na poziomie tytułów rozdziałów jest wyrazista. Pierwszy rozdział książki, zatytułowany „Agonia albo jak do tego doszło” (*L'Agonie, ou comment c'est arrivé*), rozpoczynają mocne twierdzenia o powolnej, nieuniknionej i trwającej co najmniej dwa wieki agonii chrześcijańskiej cywilizacji. Jak pisze Delsol:

Nie zdajemy sobie jeszcze sprawy z wielkiej transformacji, która się dokonuje w naszej epoce: koniec cywilizacji trwającej szesnaście wieków. Po licznych wahaniach używam tego słowa mrożącego krew w żyłach: „agonia”. Ponieważ śmierć cywilizacji chrześcijańskiej (*Chrétienté*) nie jest, bynajmniej, śmiercią nagłą. Zresztą, z pewnymi wyjątkami, cywilizacje nie znają naglej śmierci: one gasną stopniowo, w licznych wstrząsach. Cywilizacja chrześcijańska (*Chrétienté*) walczy od dwóch wieków, aby nie umrzeć i na tym polega ta poruszająca i heroiczna agonia (Delsol, 2021, s. 9).

Słowa te, rozpoczynające recenzowaną publikację, są hipotezą rozwijaną w całej pracy. Z ich perspektywy autorka opisuje to, co zwie zwrotem czy też zmianą paradygmatu kulturowego opartego na ideach chrześcijańskich, które trafiły do życia społecznego w Europie za czasów Konstancyjna Wielkiego i kształtowały europejską cywilizację aż do dziś.

Jeśli więc chrześcijańska cywilizacja (*Chrétienté*) trwała, jak pisze Delsol, od 394 r. do drugiej połowy wieku XX, to należy, aby ją zrozumieć,

opisać jej początek i koniec, zwracając przy tym uwagę na wielkie reformy społeczne, które o jej powstaniu i upadku zdecydowały. To, co ma na myśli autorka recenzowanej książki, pisząc o cywilizacji, wyraża się więc w pewnym sposobie życia, w pewnej wizji granic między dobrem a złem. Jak pisze Delsol, chrześcijaństwo ukształtowało życie społeczne Europejczyków, nadając mu formę określoną przez chrześcijańskie zasady i dogmaty. Autorka zajmuje więc stanowisko przeciwne do przywołanego przez nią przekonania Emmanuela Mouniera, iż cywilizacja chrześcijańska nigdy nie istniała, a przeświadczenie o jej powstaniu jest jedynie iluzją, gdyż chrześcijaństwo to wybór w głębi serca, a nie instytucja z porządku społecznego (Delsol, 2021, s. 10). O tym, że Mounier nie ma racji, świadczą przemiany porządku społecznego, takie jak m.in. rewolucja francuska, która nie mogła się spełnić inaczej, jak tylko we wrogości wobec chrześcijaństwa będącego głównym przeciwnikiem nowoczesności. Nieustanny konflikt nowożytności, zrodzonej przez tę rewolucję, z Kościołem katolickim wynikał z wzajemnego kwestionowania się tych dwóch tendencji cywilizacyjnych.

Cywilizacja chrześcijańska, według Delsol, zrodziła się jako owoc działań Kościoła dążącego do uniwersalizmu. Te dążenia chrześcijaństwa jeszcze niepodzielonego dostrzega autorka już za panowania Konstantyna i Teodozjusza, którzy zapoczątkowali dominację chrześcijaństwa nad światem pogańskim. Symbolicznym wyrazem konfliktu między tymi dwoma nurtami religijno-kulturowymi była bitwa stoczona przez Teodozjusza, imperatora wschodniego cesarstwa rzymskiego, z Eugeniuszem, imperatorem uzurpującym sobie władzę nad zachodnim cesarstwem rzymskim. To bitwa nad Zimną Rzeką (*Frigidus*) z 394 r., która zakończyła się zwycięstwem Teodozjusza, otworzyła, jak uważa Delsol, epokę przymierza chrześcijaństwa i władzy świeckiej. Okres po tej symbolicznej bitwie, zakończonej dekapitacją Eugeniusza na polecenie Teodozjusza, nie był jednak czasem pokoju, lecz walki między odchodzącym pogaństwem a nadchodzącą cywilizacją chrześcijańską.

Wojnie „fizycznej” towarzyszyła „wojna” symboli. To wojny, symboliczne i realne, doprowadziły, zdaniem Delsol, do zwrotu (lub odwrócenia) normatywnego, który dokonał się w IV w. Polegał on na tym, że chrześcijaństwo dokonało zerwania z dotychczasowym paradygmatem, zarówno etycznym, jak i filozoficznym, obowiązującym w społeczeństwie rzymskiego imperium. Nie było to jednak zapisywanie *tabula rasa*, lecz zaszczepianie nowej moralności i nowej wizji świata na ruinach pogańskiej moralności rzymian i ich poglądów filozoficznych. Symboliczny opis tego działania zawiera się w stwierdzeniu autorki recenzowanej pracy, że „Nie można powiedzieć, że świątynie pozostawiły miejsce dla kościołów: te ostatnie zainstalowały się w świątyniach [pogańskich – moje AG]

i schrystianizowały kultury pogańskie w miejsce ich zniszczenia” (Delsol, 2001, s. 50). W miejsce moralności rzymian, opartej na całościowej wizji rzeczywistości, chrześcijaństwo wprowadziło dualizm: między tym, co doczesne i wieczne, tym, co tu i teraz a zaświatami, między ludźmi i Bogiem. W ciągu kilku dziesięcioleci dawna moralność została zastąpiona inną, co było jednym ze wskaźników odwrócenia obyczajowego (normatywnego), które nastąpiło szesnaście wieków temu w Europie. To odwrócenie wartości dokonało się w każdej sferze życia społeczno-politycznego i instytucjonalnego, podobnie jak współczesny zwrot normatywny, którego jesteśmy świadkami, a który, według Delsol, rozpoczął się w XVIII w. Dopiero dzisiaj jednak widać wyraźnie, na czym to odwrócenie wartości, które miało początek w okresie rewolucji francuskiej, dokładnie polegało.

Ważny jest podkreślany przez autorkę fakt, iż w dyskusjach na temat zagadnień społecznych chrześcijanie obecnie już nie wysuwają argumentacji wynikającej wprost z ich przekonań religijnych, lecz bronią tradycyjnej moralności, używając argumentów niemających za sobą dogmatów chrześcijańskich, gdyż wiedzą, że dogmatyczne uzasadnienia nie będą dzisiaj uznane (Delsol, 2021, s. 61). Jednym z opartych na dogmatyce katolickiej kryteriów angażowanych w dyskusjach na tematy społeczne było zwykle tzw. prawo naturalne, które dziś nie jest już używane jako argument w debatach społecznych. Jest tak, pisze Delsol, gdyż

Nasze społeczeństwa nie troszczą się o prawo naturalne, i sądzą, w dużej mierze, że coś takiego nie istnieje, i że natura została przez nas [ludzi – moje AG] wynaleziona. Podejrzewają, że za tradycyjnymi zasadami kryje się pragnienie władzy. Cokolwiek by się działo, stare zasady krok po kroku się wycofują, niekiedy szybko a niekiedy powoli, ale regularnie i zdecydowanie (Delsol, 2021, s. 61–62).

Chrześcijanie, twierdzi autorka, jakkolwiek liczni i dobrze zorganizowani, wiedzą, że mogą walczyć w obronie tradycyjnych wartości tylko w imię etyki przekonań i mają zarazem świadomość, że nie zwyciężą ani nie zyskają żadnego ustępstwa ze strony adwersarzy. Ewolucja społeczna, zaznacza Delsol, zmierza ku coraz większej wolności indywidualnej, a jej cel to doprowadzenie do maksimum możliwego rozwoju technologicznego oraz umożliwienie każdemu skorzystania z niego w maksymalnym stopniu. W tej sytuacji kulturowej argumenty chrześcijańskie – na przykład przeciw macierzyństwu zastępczemu – odwołujące się do pokrewieństwa i godności osoby nie są już brane pod uwagę, natomiast – w tym samym przypadku – przemawiają do społeczeństwa argumenty feministyczne.

Za paradoks, nad którym trzeba się pochylić, uważa Delsol fakt, iż społeczeństwa współczesne otwierają się na zdecydowanie na prawo do aborcji

i macierzyństwa zastępczego, a równocześnie, w sposób dość niespodziewany, odrzucają pedofilię i kazirodztwo. Píše Delsol:

Humanitaryzm, jako moralność współczesna, jest moralnością całkowicie nastawioną na indywidualne dobre samopoczucie (*bien-être*), za którym nie stoi żadna wizja antropologiczna. To, co się liczy, to pragnienie [indywidualne – moje AG] i dobre samopoczucie w tej chwili. Odrzuca się więc pedofilię, która krzywdzi dziecko, ale nie odrzuca się aborcji, która dotyka bytu nieświadomego i przede wszystkim jest z korzyścią dla typowej ofiary, którą jest kobieta w ciąży. Dla dobrego samopoczucia indywiduum zalegalizujemy z pewnością eutanazję. Ale także zalegalizujemy macierzyństwo zastępcze, ponieważ odpowiada ono na indywidualne pragnienie posiadania dziecka – a co do matki zastępczej, to jej zgoda jest wystarczająca (sprawa zgody nie jest jednak jasna: nienawidzimy sekt ponieważ uznajemy, że zgoda jest tam wadliwa; chodzi w rzeczywistości o zmienną korygującą stosowaną w przypadkach, które nam odpowiadają) (Delsol, 2021, s. 64–65).

Paradoks społecznych rozstrzygnięć legislacyjnych, który dostrzega autorka we wskazanych przypadkach, można oczywiście wyjaśnić dominującym we współczesnej mentalności moralnym relatywizmem, który nie uznaje prawdy obiektywnej. Dobro i zło członkowie współczesnych społeczeństw odczytują więc w kontekście sytuacji, w jakiej się znajdują (etyka sytuacyjna). Indywidualny humanitaryzm, jako moralność naszych czasów, zawiera również jednak ten komponent relatywistycznej etyki sytuacyjnej.

Odwrócenie normatywne, o którym pisze Delsol, oznacza jednak coś więcej. Jest to, jak pisze autorka, prawie dokładne przeciwieństwo tego, co wydarzyło się w IV w. Bowiem dziś, jej zdaniem, dokonuje się ostateczne „odwrócenie odwrócenia”, zapoczątkowane dwa wieki temu. Odwróceniu ulega więc odwrócenie, które nastąpiło u początków cywilizacji chrześcijańskiej. Delsol pisze m.in., uzasadniając powyższe przekonanie, iż współcześnie

Przywraca się rozwój, który cywilizacja chrześcijańska (*Chrétienté*) zniszczyła. Pozwala się na dzieciobójstwo, którego chrześcijanie zakazali – nawet jeśli można zawsze debatować na temat statusu osobowego embrionu, to trzeba być wielkim ideologiem, by nie przyjmować, że aborcja to dzieciobójstwo. Legalizujemy homoseksualizm i samobójstwo, które rodzący się Kościół kryminalizował. Ta podwójna inwersja prowadzi nas na powrót do pogaństwa sprzed cywilizacji chrześcijańskiej (*Chrétienté*). Można nawet dodać, że obecna inwersja chce wrócić do przeszłości jeszcze dawniejszej, która, na przykład, opowiadała się za poligamią (Delsol, 2021, s. 65).

Inwersja normatywna, którą opisuje francuska autorka, nie jest zwróceniem się do nowych idei, ale, w jej przekonaniu, to powrót do tych cywilizacyjnych sposobów życia ludzkiego, które dominowały, nim powstała cywilizacja oparta na dogmatach i prawdach wiary chrześcijańskiej. To pozwala, jak sądzę, stwierdzić, iż mamy do czynienia z obyczajową zmianą, która nie jest postępem, lecz powrotem do pierwotnego (barbarzyńskiego?) stanu ludzkiej kultury.

Należy jednak zadać pytanie: na jakiej podstawie dokonuje się przekształcenie naszej cywilizacji zwracające współczesnych ku temu, co przedchrześcijańskie? Delsol widzi tu ścisły związek między wierzeniami ludzi danej epoki czy cywilizacji a ich obyczajami. Nie ulega, według niej, wątpliwości, że

W starożytności IV wieku, przemiana etyczna musiała mieć miejsce pod wpływem prawdziwego nawrócenia religijnego. Inaczej mówiąc, nie chodziło o odrzucenie starego porządku rzeczy, ale o pewną nową wiarę z nowymi zasadami, które historyk późnego Antyku Peter Brown nazywa „postępem duchowym” (...). Wiara chrześcijańska zakorzenia się w pewnej liczbie wierzeń, które są albo prawdami dogmatycznymi, albo sposobami pojmowania życia ludzkiego (Delsol, 2021, s. 66).

Delsol uważa, iż odrzucano rozwód i zakazywano go, gdyż wierzono w wierną miłość i stabilną rodzinę. Piętnowano samobójstwo, bo był ludzki pojmowany jako stworzony przez Boga. Zakazywano aborcji, gdyż widziano w płodzie był ludzki posiadający godność osobową, zabezpieczoną przez przykazanie „nie zabijaj”. W tych przypadkach wybór moralny szedł za wyborem ontologicznym. Niemal nie istnieją decyzje moralne, które nie wspierają się na wierzeniach, przekonuje Delsol, chociaż te ostatnie mogą niekiedy być niewyrażone czy nieświadomione.

Dzisiaj, stwierdza filozofka, gdy człowiek ponowoczesny nie wierzy w wielkie narracje – czy chodziłoby o chrześcijaństwo, czy o marksizm – jest on wyzwolony od dawnych wierzeń i nie posiada żadnej racji, aby przeczyć swej indywidualnej wolności. Jak pisze Delsol w tym kontekście:

Nowe obyczaje, zwane „prawami społecznymi”, nie pochodzą z rozwiązań, z anarchii, ani nawet ściśle biorąc z indywidualizmu, ale z faktu, iż „człowiek nowoczesny już więcej nie wierzy”. I nie widać, dlaczego trzeba by narzucać wymagające prawa moralne, jeśli nie wierzy się już ani w wierność, ani w stabilność rodziny, ani w status osobowy embrionu itd. (Delsol, 2021, s. 68).

Ścisły związek między wierzeniami (wyznanymi dogmatami, prawdami wiary) a praktykowanymi obyczajami jest podstawą wszelkich zmian

społeczno-kulturowych czy cywilizacyjnych. Wraz ze zmianą wierzeń, twierdzi Delsol, następuje zmiana obyczajów, czyli praktyk kulturowych. Taki związek, podkreślany przez francuską filozofkę, wyjaśnia nie tylko przemianę kulturowego paradygmatu, która zaszła w IV w., gdy chrześcijańskie prawdy (dogmaty) stały się podstawą cywilizacji chrześcijańskiej, ale też opisuje współczesną sytuację kulturową, której cechą jest zmiana w obszarze wierzeń: przede wszystkim porzucenie wiary chrześcijańskiej skutkujące zmianą obyczajów i praktyk kulturowych.

Dokonująca się na naszych oczach, jak podkreśla Delsol, zmiana cywilizacyjna jest podobna do tej poprzedzającej powstanie cywilizacji chrześcijańskiej, ale zarazem jest o tyle różna od niej, że to sami chrześcijanie stają się dziś winni upadku swej cywilizacji. Jeśli chodzi o cywilizację rzymską z IV w., to, jak dowodzi filozofka, ta kultura pogańska nie upadła w wyniku zaniedbań ze strony jej zwolenników, którzy bronili jej najmocniej, jak potrafili, lecz stała się ofiarą rozpowszechnienia się w przestrzeni życia publicznego i prywatnego nowej religii, czyli chrześcijaństwa. Dziś, zauważa Delsol, upadek zasad chrześcijańskich to wynik kwestionowania ich przez samych chrześcijan, co niekiedy dokonuje się pod wpływem właściwego chrześcijanom naszej epoki poczucia winy, które nie zawsze ma zrozumiały charakter, a niekiedy jest nieuzasadnione. Wynika ono jednak, wedle autorki, z wielowiekowej dominacji Kościoła nad europejskimi społeczeństwami. Dziś ta dominacja, wyrażająca się w bezpośrednim wpływie na ludzkie dusze i prawa społeczeństw, nie istnieje. Kościół – Delsol ma na myśli głównie katolicyzm – porzucił dawne pretensje do oddziaływania społecznego ok. połowy XX w. Obecna sytuacja jest paradoksalna, gdyż po wielowiekowym oddziaływaniu Kościoła na życie społeczeństwa większość księży przestała mieć pretensje do tej dominacji i wpływu na społeczeństwa, a nawet mają oni poczucie winy, iż istniał dawny porządek moralny, który nie jest, ich zdaniem, godny obrony. Delsol podkreśla, iż

Wszystko odbywa się tak jakby, nawet w łonie instytucji, absolutna wolność sumienia, niegdyś tak zniechęcona, była uprawniona. I jakby tak stary porządek moralny dyktowany przez Kościół, inaczej zwany *Christianitas* (*Chrétienté*), ukazywał się odtąd jako fantom przeszłości i nic więcej (Delsol, 2021, s. 70).

Z jednej strony, opisana sytuacja wynika ze zmiany, jaka dokonała się w łonie instytucji Kościoła, polegającej na tym, że myślący dotąd w tradycyjnych kategoriach holistycznych jego przedstawiciele, m.in. pod wpływem afer związanych ze zjawiskiem pedofili w ich szeregach, przyjęli za własne stanowisko indywidualizmu, który rozwijał się w Europie od

rewolucji francuskiej. Tę zmianę można, przynajmniej do pewnego stopnia, uznać za pozytywną. Z drugiej strony, dokonujące się w łonie instytucji kościelnej przekształcenia mentalności prowadzą niekiedy do takich paradoksów, jak osądzanie przeszłości według obecnych norm, jak gdyby nie istniał postęp moralny. Zjawisko to wskazuje, iż Kościół (głównie Kościół katolicki we Francji, gdyż o nim pisze Delsol) w znacznym stopniu poddaje się przekonaniu, dominującemu w naszym społeczeństwie, iż współczesna moralność jest najdoskonalsza i dlatego mamy prawo wedle niej oceniać naszych przodków z wszystkich minionych epok. Jeśli, wedle dzisiejszych standardów kościelnych, jednostka ma pierwszeństwo przed instytucją, to oznacza, wedle Delsol, że nastąpił dogmatyczny przewrót i rewolucja tożsamościowa w łonie tej instytucji (Delsol, 2021, s. 72–73).

Sytuacja instytucji kościelnych sygnalizuje sposób, w jaki dokonuje się odwrócenie normatywne w całym społeczeństwie. Jakkolwiek wolno by się to dokonywało, to jednak stopniowo proces ten posuwa się i prowadzi do zastąpienia dawnych wierzeń, które już nie mają racji bytu (nie mają zwolenników), nowymi, które fundują nowy paradygmat kulturowy. Proces ten polega na dążeniu do całkowitej adekwacji między tym, w co wierzymy, a naszymi obyczajami. To podstawa zmian kulturowych, których doświadczamy i które odpowiadają na wymóg koherencji pomiędzy naszymi przekonaniami i życiem. Radykalna transformacja wierzeń, która dokonała się w IV w., dziś też się dokonuje, chociaż, wedle Delsol, jest to ruch w odwrotnym kierunku. Ruch ten skutkuje czymś, co można uznać za postęp, lecz, jak pisze autorka,

„Postęp” polega po prostu, w każdej epoce, na uzgodnieniu rzeczywistości (praw, zwyczajów, obyczajów) z rozpowszechnionymi wierzeniami i niekiedy jeszcze nie wyrażonymi, które ewoluują w milczeniu (Delsol, 2021, s. 76).

Gdzie znajduje się siła pchająca do przekształcenia przyszłości na podstawie wspólnych wierzeń? W IV w. siłą tą byli chrześcijanie, którzy żyli duchem Ewangelii w społeczeństwie pogańskim i stali się zaczątkiem zmian społecznych zgodnych z tym duchem. Dziś, zdaniem Delsol, pogaństwo jest w stanie wzrostu i żyje wśród cywilizacji chrześcijańskiej, która zmierza. Tym, co napędza zmiany społeczne, jest to, co autorka nazywa pędem społecznym (*élan social*). Dlatego możemy mówić o zmianie paradygmatu kulturowego polegającej na przejściu od cywilizacji chrześcijańskiej do pewnego rodzaju kultury pogańskiej. Píše Delsol:

Jeśli chce się rozumieć przez paradygmat pewną architekturę zasad, koherentnych między sobą, które kierują moralnością, obyczajami, prawami pewnej cywilizacji – to cywilizacja zachodnia jest dziś w trakcie, za

poręką demokracji postmodernistycznej, przejścia z jednego paradygmatu do innego. Odwrócenie obyczajów zarysowuje inne społeczeństwa i przyszłość, nawet nie dawna, stała się obcym krajem (Delsol, 2021, s. 77).

Zmiana paradygmatu kulturowego, o którym pisze francuska filozofka, dokonała się pierwotnie w wymiarze ontologicznym. Ten ostatni oznacza obszar fundamentalnych wierzeń, na których opierają się praktyki kulturowe (moralność, obyczaje, prawa). Dlatego problem zmiany paradygmatu kulturowego wiąże się ściśle z faktem, iż w pewnym momencie dochodzi do wygaśnięcia wiary w te fundamentalne przekonania, na których opiera się dana cywilizacja. Cywilizacja chrześcijańska, jak podkreśla Delsol, opierała się na prawdzie, a dokładniej na wierze w prawdę monoteizmu. Już Mojżesz kształtował w narodzie wybranym tę wiarę, gdy niszczył przedstawienia bożków, których czcił ten naród, zwłaszcza gdy zniszczył złotego wołu ulanego z egipskiego złota przez naród Izraela wędrujący przez pustynię do ziemi obiecanej. Wiara w jedyne Boga, właściwa nie tylko judaizmowi i chrześcijaństwu, ale także islamowi, nie jest już dziś, jak uważa autorka recenzowanej pracy, głównym nurtem wierzeń w Europie. Rewolucja Mojżeszowa, która umożliwiła przejście od politeizmu do monoteizmu, zostaje dziś zakwestionowana, gdyż dominującym nurtem filozoficznych przekonań dotyczących Boga jest raczej panteizm czy politeizm niż monoteizm. Mojżesz, podobnie jak w Egipcie Ahenaton, dokonał oddzielenia Boga od świata, w związku z czym powstała koncepcja Boga, który jest transcendentny wobec tego, co stworzył. Był to wybór ontologiczny, podkreśla Delsol, jak wszystkie inne, dokonywany w konkretnych okolicznościach przez ludzkość. Dziś mamy do czynienia z odwróceniem ontologicznym polegającym na dominacji wierzeń o charakterze monistycznym (panteizm i politeizm).

Do panteistycznych wierzeń współczesnych można zaliczyć wszechobecny dziś ekologizm. Panteizm pojawił się na początku XIX w. w Europie, w wyniku kwestionowania przez oświecenie tradycji monoteistycznej. Nadejście epoki demokratycznej nadało nowe znaczenie wierzeniom tego typu, gdyż odpowiadały one ówczesnej tendencji do egalitaryzmu. Píše Delsol: „Panteizm w dziedzinie religii, demokracja w dziedzinie polityki, obejmują ludzkość jako wielką masę, w której jednostki są atomami równymi i słabymi. Nie istnieją tu już więcej wielkie osobowości” (Delsol, 2021, s. 95). Wbrew przekonaniu chrześcijan upadek wiary w dogmaty chrześcijańskie, zwłaszcza w prawdę jako powszechną wartość i w prawdę chrześcijaństwa, nie przynosi, wedle francuskiej filozofki, nihilizmu, materializmu i panowania przestępczości, lecz stoicką moralność, pogaństwo i duchowość typu azjatyckiego. Ta ostatnia odpowiada na aspiracje współczesnego człowieka, gdyż nie jest w niej ważna prawda ani

teoria, lecz przede wszystkim mądrość, kładąca nacisk na praktykę prowadzącą do szczęśliwego życia.

Brak przywiązania do prawdy prowadzi do synkretyzmu, który człowiek zachodni myli z tolerancją. Religijność tego typu przywiązuje wagę do natury (przyrody) i do wszystkich istot żyjących, co wyznacza współczesny ekologizm traktowany jako powszechne wyznanie, niemal religijne. Fundamentem ontologicznym, w sensie wyłożonym wcześniej, ekologizmu jest apologia pędu życiowego i wiecznej natury, które to idee pochodzą z XIX-wiecznej filozofii życia, nie tyle jednak od Fryderyka Nietzschego czy Henryka Bergsona, ile raczej od Ludwika Klagesa (Delsol, 2021, s. 96–99). Jak jednak pisze Delsol:

Na początku obecnego XXI wieku, nurt filozoficzny najbardziej utrwalony (*établi*), najbardziej obiecujący, to pewna forma kosmoteizmu związanego z obroną natury. Można mówić także o panteizmie lub politeizmie. Nasi współcześni ludzie Zachodu nie wierzą więcej w jakiegokolwiek zaświaty ani w transcendencję. I jeśli wyobrażają sobie inny świat gdzie żyje się pewnego dnia, to są to odległe planety, gdzie się dostaną rakieta ponaddzwiękową. Znaczenie życia powinno się więc znajdować w samym tym życiu, a nie poniżej niego, gdzie nic nie ma. Sacrum znajduje się tu: w pejzażu, w życiu ziemi i w ludziach samych (Delsol, 2021, s. 99).

Taki obraz rzeczywistości jest wynikiem, jak podkreśla autorka *La fin de la Chrétienté*, dokonanej, w przejściu od XX do XXI w., zmiany paradygmatu kulturowego związanego z odwróceniem ontologicznym. To przejście w kierunku pewnej „antropologii monistycznej”, zbliżonej do starożytnego animizmu. Trzeba podkreślić, iż, w nowym kontekście kulturowym, chrześcijaństwo nie znika całkowicie z horyzontu, lecz staje się jedną z możliwych opcji ontologicznego wyboru. To, co istotne dla nowego paradygmatu kulturowego, dla inwersji ontologicznej właściwej naszym czasom, polega na tym, iż ekologizm nie uznaje rozdzielenia między człowiekiem i innymi istotami żyjącymi, ani między człowiekiem i naturą, którą człowiek po prostu zamieszkuje, bez jakiegokolwiek dominacji czy wyższości (Delsol, 2021, s. 100).

Jak podkreśla Delsol, to „pogaństwo kosmiczne” odpowiada dążeniom ekologicznym, gdyż człowiek współczesny (lub ponowoczesny) skupia się raczej na przestrzeni niż na czasie. Porzucił on bowiem wielkie nadzieje, które były zakorzenione – w judaizmie i chrześcijaństwie – w czasie linearnym, gdzie nacisk kładziono na przyszłość. Delsol zauważa, iż „W kosmoteizmie, człowiek czuje się u siebie w świecie, który reprezentuje jedyną rzeczywistość i który zawiera zarazem sacrum i profanum” (Delsol, 2021, s. 100). Jest to przeciwieństwo monoteizmu, w którym człowiek jest przechodniem w świecie, a jego cel życiowy leży poza przestrzenią i czasem,

w wieczności transcendentnej tak wobec świata, jak i wobec człowieka. Człowiek ponowoczesny jest zmęczony wędrówaniem i czyni z kosmosu swe domostwo. Staje się kosmoteistą, gdyż chce się zintegrować z kosmosem jako pełnoprawny jego obywatel. Chce być częścią immanentnej rzeczywistości, poza którą nie ma transcendencji. Człowiek ten, jak opisuje go Delsol:

Chce żyć w świecie samowystarczalnym, który zawiera swój sens w sobie samym – inaczej to ujmując: w świecie zaczarowanym, którego czar znajduje się wewnątrz, a nie w zaświatach (*au-delà*), niepokojących i hipotetycznych (Delsol, 2021, s. 101).

Człowiek ponowoczesny jest inkluzywistą, nie chce podziałów (dualizmów), które są tak ważne w judaizmie i chrześcijaństwie. Chce uniknąć sprzeczności między prawdą i fałszem, dobrem i złem, Bogiem i światem, wiarą i rozumem. W ten sposób w miejsce monoteizmu pojawia się na nowo politeizm, który jest powrotem do mitów zastępujących prawdę. To koniec eschatologii zbawienia, które głoszą żydzi i chrześcijanie. Jak podkreśla Delsol, w miejsce królestwa Bożego pojawiła się idea królestwa człowieka, lecz została zastąpiona dzisiaj ideą królestwa natury. Jest to jednak, jak pisze autorka, powrót do źródeł, gdyż przed ideą królestwa Bożego znana była tylko idea królestwa natury. Oczywiście nie jest to powrót do animizmu naszych przodków, lecz przekroczenie wyższości człowieka wobec natury, właściwego myśli nowożytnej, nawiązującej w tym do tradycji judeochrześcijańskiej. Dlatego ekologia stanowi dzisiaj pewną religię, wierzenie wspólne niemal całej ludzkości. Co więcej, ekologia, wedle Delsol, ma pewną liturgię, a nawet katechizm: nie wolno omijać tematów ekologicznych i należy od przedszkola uczyć dzieci zachowań proekologicznych. Jest to również dogmat – ten, kto zadaje pytania na jego temat i podnosi wątpliwości, jest uważany za szalonego złoczyncę. Podsumowując to zagadnienie, Delsol pisze:

Nowa religia ekologiczna jest formą panteizmu postmodernistycznego. Natura stała się przedmiotem kultu, bardziej lub mniej uznanym. Matka Ziemia staje się rodzajem bogini pogańskiej, i nie tylko u tubylców boliwijskich, u Europejczyków także (Delsol, 2021, s. 105).

To przekształcenie wierzeń mieszkańców współczesnej Europy w linii prostej prowadzi do odwrócenia paradygmatu kulturowego, który dotąd był oparty na chrześcijaństwie, a dziś jego podstawą staje się pogański kosmoteizm, o którym pisze autorka.

Powstaje pytanie: jaki status mają idee moralne współczesnego człowieka, jeśli dogmatyka chrześcijańska nie uzasadnia kultury kosmoteizmu? Pytanie to jest o tyle istotne, że różnorakie konflikty moralne życia społecznego wymagają pewnego wskaźnika lub autorytetu do ich rozstrzygnięcia. Delsol wskazuje, iż tym, do czego odwołują się nasi współcześni, jest pewna moralność państwowa. Jakkolwiek brzmi to dwuznacznie, chodzi o pewien autorytet, któremu, paradoksalnie, poddaje się człowiek ponowoczesny przywiązany do indywidualnej wolności. Chcąc uniknąć autorytetów religijnych, powierza się on naturze, a z braku boskiego prawodawstwa poddaje się całkowicie temu, co nakazuje państwo. Z jednej strony człowiek naszych czasów ma na uwadze mądrość, najczęściej pochodzenia azjatyckiego, ale, z drugiej strony, we wszystkich decyzjach codziennych poddaje się różnorakim autorytetom ze sfery państwowej czy publicznej. Najkrócej rzecz ujmując, moralność współczesna opiera się na mądrości mitycznej lub na autorytetach ze sfery publicznej. To moralność, która nie ma nic wspólnego z tradycyjnymi dogmatami, lecz jednak opiera się na pewnych wierzeniach. Ich treść to filantropia, miłość do ludzkości oraz humanitaryzm, oparty na ewangelicznym przesłaniu odartym z wymiaru transcendencji. Późna nowoczesność, jak w języku Anthony'ego Giddensa określa naszą epokę Delsol, chce wrócić do moralności wynikającej z wierzeń mitycznych, ale także do mitologicznego agnostycyzmu. Ten ostatni był podstawą tolerancji gwarantującej, iż każdy obywatel rzymski mógł wierzyć we własnych bogów, pod warunkiem uznania boskiego charakteru władzy cezara. Bogowie domagają się rytuałów ofiarniczych, ale tylko państwu należy się sprawiedliwość. Również chrześcijaństwo, co podkreśla Delsol, bywa przedstawiane współcześnie jako jedna z licznych propozycji na rynku kulturowo-religijnym i jako opcja wśród sposobów uzasadniania wyborów moralnych. Prawda jednak, w tym kontekście, zostaje zmarginalizowana, a liczą się całkiem subiektywnie pojęte dobro i piękno. Miejsce moralności chrześcijańskiej zajmuje niekiedy moralność oparta na tradycji ewangelicznej zaszczerpionej w kulturze europejskiej, lecz skrojonej na miarę epoki pochrześcijańskiej, spadkobierczyni nowożytnego nihilizmu. To oznacza, iż wróciliśmy w wymiarze kulturowym do sytuacji typowej dla pogaństwa, w którym panuje relatywistyczny politeizm. Dlatego, aby zyskać dla swoich wyborów moralnych uzasadnienie, należy oprzeć się na autorytetach spoza religii i nauk głoszonych na areopagu społeczno-politycznym.

Delsol nie stwierdza jednak całkowitej klęski chrześcijaństwa jako religii, przynajmniej jeśli tej ostatniej nie utożsamiamy całkowicie z cywilizacją. Chrześcijaństwo może trwać bez cywilizacji, bo jego istotą jest relacja osobowej wiary w Boga, a nie rytuały i nakazy, których spełnianie warunkowałoby tę relację. Dlatego na pytanie: czy zmierzch *Christianitas* to

nieszczęście, czy fakt pozytywny, należy odpowiedzieć, zdaniem Delsol, wskazując na drugą część alternatywy. Autorka uważa bowiem, że, mimo wszystko,

chrześcijaństwo jest jeszcze, na swój sposób, duchem czasów (*l'esprit des lieux*). Wyrzeczenie się cywilizacji chrześcijańskiej (*Chrétienté*) nie stanowi bolesnej ofiary. Doświadczenie ojców przynosi nam pewność: naszym zadaniem nie jest tworzenie społeczeństw, w których „Ewangelia kieruje Państwami”, ale raczej, by użyć słów Saint-Exupéry’ego, polega ono na tym, by „maszerować całkiem cicho w kierunku źródła wody (*fontaine*)” (Delsol, 2021, s. 170).

Chrześcijaństwo niezależne od społecznej struktury – na jakichkolwiek byłaby ona budowana podstawach, prawdach dogmatycznych czy mitycznych opiniach – jest religią, której istotą nie jest wpływanie na życie społeczne czy państwowe, lecz duchowością stającą w szranki z innymi typami współczesnego życia duchowego istniejącymi w pluralistycznym społeczeństwie. Tym samym chrześcijaństwo uwolnione zostało od ciężaru struktury społecznej, ale stało się jednym z konkurentów na rynku propozycji współczesnej kultury. Rezygnacja z ujęcia chrześcijaństwa jako *Christianitas* nie przynosi jednak szkody jego istocie, lecz pozwala ją dostrzec w pełni.

Przedstawiona czytelnikowi książka Chantal Delsol niewątpliwie wnosi do dyskursu o kulturze współczesnej i jej związku z tradycją chrześcijańską wiele istotnych i kompetentnych twierdzeń, które starałem się zaprezentować. Zarazem jednak zawiera pewne uproszczenia i tezy przyjęte za prawdziwe bez ich wystarczającego uzasadnienia. Liczne są też powtórzenia treściowe, chociaż mają one zwykle charakter powtórzeń hermeneutycznych służących coraz lepszemu rozjaśnianiu ponownie pojawiających się treści. Niezależnie od tych niedociągnięć, które wiążą się z niedostatkami w zakresie badań historycznych i ich interpretacji, recenzowana praca ukazuje kluczowy moment obecnych przemian kulturowych. Dlatego skupiłem się na tej problematyce, pomijając szersze omówienie słabszych stron omawianego eseju. Niewątpliwą zasługą Delsol jest bowiem już samo podjęcie tematu upadku cywilizacji chrześcijańskiej ze współczesnej perspektywy z uwzględnieniem wielowiekowego tła historycznego. Ostatecznie, walory omawianej pracy przeważają nad niedociągnięciami, dlatego polecam czytelnikom jej lekturę.

BIBLIOGRAFIA

Delsol, Ch. (2020). *Czas wyrzeczenia*. Tłum. G. Majcher. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Delsol, Ch. (2021). *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Andrzej Gielarowski – absolwent studiów filozoficznych (magisterium w 1997 r., Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) i podyplomowych studiów dziennikarskich (1995–1997, PAT). Rozprawę doktorską, obronioną w 2005 r. na Wydziale Filozoficznym PAT, poświęcił filozofii Gabriela Marcela. W 2010 r. odbył staż podoktorski na Wydziale Filozoficznym Instytutu Katolickiego w Paryżu. W 2017 r. na Wydziale Filozoficznym UPJP II w Krakowie otrzymał stopień naukowy doktora habilitowanego w dyscyplinie filozofia, na podstawie rozprawy „Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Levinas, Henry” oraz dorobku naukowego. Od 2018 r. profesor nadzwyczajny Akademii Ignatianum w Krakowie.

Paweł Plichta<http://orcid.org/0000-0001-6976-9350>

Uniwersytet Jagielloński

pawel.plichta@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.4001.22

Sprawozdanie z konferencji naukowej *Oblicza
postpamięci 5 – konflikty czy negocjacje? /
Faces of Postmemory 5 – Conflict or Negotiations?*
(Kraków, 25–26.10.2022)

Kategorię postpamięci do dyskursu naukowego wprowadziła Marianne Hirsch, urodzona w Rumunii amerykańska badaczka pracująca na Uniwersytecie Columbia. Autorka *Family Frames*, skupiając się na własnych doświadczeniach z dzieciństwa oraz poznając rodzinną historię, analizowała, w jak różnorodny sposób prowadzone są narracje o przeszłości. Koncentrując się na ofiarach traumy, śledziła ona konsekwencje dramatycznych doświadczeń towarzyszące nie tylko osobom, które je przeżyły, ale w szczególności ich dzieciom. Drugie i kolejne pokolenia, jak dowodzi badaczka, formowane są przez traumy przekazywane między generacjami – niekiedy nawet bez słów. Postpamięć to w tym kontekście określenie człowieka typ pamięci indywidualnej, która odwołuje się do doświadczeń ascendentów poprzez elementy zarówno uświadomione, np. opowieści rodzinne, jak i nieuświadomione, m.in. rozmaite sposoby zachowania ofiar traum, przemilczenia, atmosferę i emocje towarzyszące spotkaniom rodzinnym. Tak rozumiana postpamięć jako pamięć przedstawicieli drugiej i kolejnych generacji dziedziczących traumy po swoich bliższych i dalszych przodkach stała się po raz piąty tematem interdyscyplinarnej konferencji naukowej pt. *Oblicza postpamięci*, która odbyła się w dniach 25–26 października 2022 r. w Krakowie. Cykl spotkań zainicjowany został w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2014 r. Piąta edycja stanowiła przedsięwzięcie zorganizowane we współpracy z Instytutem Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego, tym razem także pod patronatem Sekcji Badań nad Dziedzictwem i Pamięcią Kulturową Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Partnerem konferencji było Muzeum KL Plaszow w Krakowie.

Organizatorzy zaproponowali ramy tematyczne, tym razem pytając o to, czy pamięć musi być źródłem konfliktów, czy też może się stać

Sugerowane cytowanie: Plichta, P. (2023). Sprawozdanie z konferencji naukowej „Oblicza postpamięci 5 – konflikty czy negocjacje? / Faces of Postmemory 5 – Conflict or Negotiations?” (Kraków, 25–26.10.2022). © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 333–344. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.22.

obszarem negocjacji. Namysł nad zagadnieniami konfliktów i negocjacji zatem stał się dominantą większości wystąpień konferencyjnych. Podobnie jak w poprzednich latach zachęcano osoby zainteresowane do twórczej analizy tytułowego zjawiska w odniesieniu do traum z różnych obszarów geograficznych i kontekstów historycznych. W ten sposób ponownie udało się zgromadzić i poddać dyskusji badania realizowane przez reprezentantów różnych dziedzin i podejść teoretycznych oraz metodologicznych. Oprócz badaczy z polskich ośrodków naukowych: kulturoznawców, historyków, literaturoznawców, językoznawców, socjologów, politologów, historyków sztuki, filmoznawców, teatrologów, referaty wygłosiły też osoby z Czech, Izraela, Litwy i Stanów Zjednoczonych. Referaty wygłoszono w języku polskim i angielskim, przy zapewnionym tłumaczeniu symultanicznym.

Obrady i sesję plenarną otworzyli: pomysłodawczyni cyklu dr hab. Małgorzata Gaszyńska-Magiera, prof. UW oraz dziekani Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ – dr hab. Paweł Laidler, prof. UJ oraz Wydziału Lingwistyki Stosowanej UW – prof. dr hab. Ewa Żebrowska. Warto zaznaczyć, że nad najwyższym poziomem merytorycznym konferencji czuwali wybitni uczeni o uznanym dorobku naukowym współtworzący Komitet Naukowy: prof. dr hab. Magdalena Saryusz-Wolska (Uniwersytet Łódzki), prof. dr hab. Anna Wolff-Powęska (SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny), prof. dr hab. Paweł Próchniak (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie), prof. dr hab. Bogdan Szlachta (Uniwersytet Jagielloński) oraz dr hab. Tomasz Łysak (Uniwersytet Warszawski).

Wykład inauguracyjny pt. „Narrating Defeat, Generating Hope” wygłosiła prof. Ann Rigney z Universiteit Utrecht, przedstawiając założenia, wstępne wyniki oraz postulaty z prowadzonych aktualnie badań nad pamięcią kulturową o protestach w Europie. Szeroka europejska i historyczna perspektywa tradycji kontestacji była jednym z wielu przykładów aktualności i aktualizacji przeszłości w teraźniejszości.

W sesji plenarnej przedstawiono trzy referaty. Magdalena Żakowska (Uniwersytet Łódzki) skupiła się na kwestii publicznego zarządzania (post)pamięcią o II wojnie światowej w działalności Centrów Rosyjskich w Niemczech i Austrii. Beata Popczyk-Szczęсна (Uniwersytet Śląski) proces negocjowania różnych pamięci pokazała na przykładzie spektakli biograficznych, *Leni Riefenstahl. Epizody niepamięci* oraz *What the heil?!*, zrealizowanych na deskach Teatru Śląskiego. Trzecim prelegentem w tej części obrad był Joe Delap (Athens State University), który w swoim referacie analizował powieść Harry’ego Mulischa pt. *Zamach* (oryg. tytuł: *De Aanslag*, ang. *The Assault*) uznawaną za przykład reprezentacji pamięci wielokierunkowej w rozumieniu Michaela Rothberga.

W ten sposób w zróżnicowanej tematyce postpamięci znalazło się też jej holenderskie oblicze literackie.

Następnie dwudniowe obrady i dyskusje odbywały się w dwunastu panelach zorganizowanych z uwagi na analizowane wątki, tematy, utwory literackie, dzieła filmowe lub regiony geograficzne. Nie sposób oddać w krótkiej formie stopnia oryginalności i znaczenia zaprezentowanych wystąpień, przygotowanych na podstawie – w wielu przypadkach – wieloletnich żmudnych badań. Niemniej z kronikarskiego obowiązku warto wspomnieć konkretne osoby, ich afiliacje i oblicza postpamięci, którymi zechcieli wzbogacić to naukowe przedsięwzięcie.

Grzegorz Bubak (Uniwersytet Jagielloński) przybliżył, które węgierskie traumy narodowe i w jaki sposób ukazane są w kinematografii tego kraju. Trudne dzieje czesko-niemieckiego współlistnienia i współczesne narracje o nich uczynił przedmiotem swojego wystąpienia Wojciech Bednarek (Instytut Polski w Pradze). Z kolei Francesco Trupia (Uniwersytet Mikołaja Kopernika) w referacie zatytułowanym *The post-memory of the 'revival process': objects and heritage of the generation after in postsocialist Bulgaria* przedstawił wyniki badań empirycznych wśród drugiego pokolenia mniejszości tureckiej.

W dwóch kolejnych wystąpieniach pokazano mechanizmy (post)pamięci w kontekście rosyjskiej agresji na Ukrainę. Katarzyna Jędraszczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) zaprezentowała następujące fazy zachodzącego w społeczeństwie i przestrzeni publicznej procesu uzgadniania pamięci w odniesieniu do konkretnego dziedzictwa kulturowego, nazwanego „wojną pomników”, z kolei Sławomir Doległo (Uniwersytet Jagielloński) przedstawił przykłady komunikacji wizualnej, w których opór wobec wojny wyrażany jest przez zastosowanie takich praktyk jak: *détournement* (fr. odwrócenie, przechwycenie), *subvertising* (ang. dywersja) i *culture jamming* (ang. zagłuszanie kultury). Kontestacyjne praktyki konsumenckie i obywatelskie, jak zauważył prelegent, odwołują się do traum z przeszłości dla uwypuklenia aktualnych zagrożeń i sprzeciwu wobec polityki „Putlera”.

Inicjatywy skłaniające do refleksji i dyskusji nad strategiami dekolonizacji przestrzeni w Lizbonie przedstawiła Karolina Golemo (Uniwersytet Jagielloński). Badaczka zrelacjonowała współczesne debaty z udziałem potomków imigrantów z byłych afrykańskich kolonii (*afrodescendentes*) toczone wokół Pomnika Odkrywców (Padrão dos Descobrimentos) w dzielnicy Belém oraz projektu Pomnika Pamięci Osób Zniewolonych (Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas), wpisując także swoją analizę w ustanowioną przez UNESCO Dekadę Osób Afrykańskiego Pochodzenia (2015–2024).

Autorzy kolejnych kilku wystąpień również zajęli się pomnikami jako miejscami i formami pamięci, które w wielu przypadkach mają potencjał konfliktogenny, wymagający negocjacji pamięci wielokulturowej. Katarzyna Kącka (Uniwersytet Mikołaja Kopernika) podjęła próbę klasyfikacji współczesnych sporów o przestrzeń i miejsca pamięci oraz odpowiedzi na pytanie o przyczyny ich powstawania i sposoby rozwiązywania. Przypadek byłego niemieckiego nazistowskiego obozu pracy i koncentracyjnego Plaszow jako „laboratorium pamięci i postpamięci” zaprezentowała natomiast Marta Śmietana (Muzeum KL Plaszow). Z kolei Łukasz Skoczylas (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) przedstawił wyniki badań dotyczące konfliktów wokół inicjatywy powstania pomnika Polaków wysiedlonych z Wielkopolski w czasie II wojny światowej. Do polskich kontrowersji, protestów i sporów, wykorzystując kategorię „postpamięci rywalizującej”, nawiązała też Aleksandra Kumala (Uniwersytet Jagielloński). W trakcie wystąpienia sformułowała tezę, iż długotrwała wiktyimizacja i gloryfikacja określonej grupy społecznej warunkuje negatywny stosunek do „zapomnianych ofiar nazizmu”. Pierwsza grupa została zdefiniowana jako polscy więźniowie obozów koncentracyjnych (członkowie organizacji podziemnych, cywile lub duchowni, zwykle katolicy), natomiast druga to nieheteronormatywni więźniowie kacetów; próby jej upamiętnienia podejmowano w Warszawie i na terenie Miejsca Pamięci i Muzeum Auschwitz-Birkenau. Wymiar monumentów jako rodzaju zadośćuczynienia lub rekompensaty był z kolei przedmiotem referatu Rebecki Katz Thor (Stockholm University). Badaczka przeanalizowała trzy przykłady pomników, które mogą pełnić taką funkcję: finalizowany pomnik LGBTQI+ w Göteborgu, niezrealizowany pomysł monumentu upamiętniającego szwedzki kolonializm oraz oddolna inicjatywa stworzenia pomnika ofiar rasistowskiego mordercy – Petera Mangsa. Odśloniecie tego ostatniego, Pomnika Antyrasistowskiego – jak jest powszechnie określane – zaplanowano na 2024 r. w Malmö.

Wystąpienie Marcina Jarzabka (Uniwersytet Jagielloński) dotyczyło teoretycznych i metodologicznych problemów związanych z włączeniem kategorii postpamięci w historię mówioną (*oral history*). Upływający czas i odchodzenie świadków okropności II wojny światowej oraz świadków zbrodni i ludobójstwa systemów totalitarnych sprawia, że narracje drugiego pokolenia zaczynają odgrywać coraz większe znaczenie dla historyków zajmujących się historią mówioną. Komparatystyczną analizę koncepcji milczenia jako kategorii analitycznej w badaniach nad procesami narodotwórczymi zaproponowała w swoim wystąpieniu pt. *An Anthropological Look at Some of the Challenges of Today's Spain from the Perspective of Long-Lasting Silences* – Elena Soler (Charles University). Refleksje nad selektywnością pamięci, czyli równoległymi procesami zapominania, przemilczania i pamiętania

o przeszłości badaczka ujęła w perspektywie aktualnych wyzwań stojących przed Hiszpanią i innymi społeczeństwami europejskimi.

Z kolei Sylwia Papier (Uniwersytet Jagielloński) przedstawiła krytyczną analizę możliwości obcowania z interaktywnymi narracjami biograficznymi ocalałych z Szoa. Mowa była o zagrożeniach i szansach projektu University of Southern California Shoah Dimensions in Testimony (USC Shoah DiT) zainicjowanego i realizowanego przez USC Shoah Foundation. Wykonawcy przedsięwzięcia, kontynuując zapoczątkowane w 1994 r. nagrania ocalałych z ludobójstw, czynią to obecnie w formie interaktywnych biografii, opartych na systemie pytań i odpowiedzi, umożliwiających podtrzymywanie dialogu z ocalałymi. Ważnymi wątkami podjętymi przez referentkę były pytania i refleksje nad kwestiami etycznymi i statusem tego typu materiałów – obiektów postpamięci – oraz ich funkcjonowaniem i wpływem na kolejne generacje w warunkach ich przestrzennego i czasowego oddalenia od traumatycznych wydarzeń, o których dowiadują się dzięki obiektom 3D.

Gila Oren (College of Management Academic Studies, Tel Aviv) przybliżyła uczestnikom konferencji wskaźnik „subiektywnego poziomu wpływu Holokaustu” (SHIL, *Subjective Holocaust Influence Level*) potomków ocalałych z Holokaustu oraz jego wpływ na ich codzienne życie, nawyki i samopoczucie. Badaczka zaprezentowała też wyniki dwóch oddzielnych badań, w rezultacie których ustalono, że wyższy SHIL jest skorelowany z takimi stanami i sposobami zachowania jak: nadmierne zamartwianie się, zwiększona podejrzliwość wobec innych, większy lęk o przyszłość, odczuwanie potrzeby przetrwania, niechęć do ryzyka, samoocena zdrowia i niechęć do wyrzucania jedzenia.

Dzięki wypowiedzi Agnieszki Caban (Uniwersytet Warszawski) w trakcie konferencji pojawił się także temat niemieckich zbrodni ludobójstwa dotyczących Romów i Sinti. Referentka przedstawiła praktyki związane z pamięcią o ofiarach Zagłady w kontekście współczesnego stosunku do zmarłych w społecznościach polskich Romów.

Dominantą postpamięciowych wystąpień są te, w których autorzy analizują konkretne dzieła literackie, filmy czy przedsięwzięcia artystyczne. Tak było również podczas piątej edycji krakowskiej konferencji. Wystąpienie Jana Miklasa-Frankowskiego (Uniwersytet Gdański) zostało poświęcone analizie rodzinnej pamięci w książce Moniki Sznajderman *Falszerze pieprzu*. Anna Jamka (Uniwersytet Warszawski) ukazała inne oblicze – hiszpańskiej postpamięci o wojnie domowej w powieściach graficznych, których autorzy inspirowali się życiem i twórczością Federika Garcíi Lorki. Temat pamięci i postpamięci w hiszpańskim społeczeństwie podjęła także Marta Kobiela-Kwaśniewska (Uniwersytet Śląski). Badaczka skoncentrowała się na nowym w dyskursie literackim spojrzeniu na czasy frankizmu

i niejednoznaczne oceny działania dwóch emblematicznych instytucji opiekuńczo-wychowawczych Patronato de Protección de Menores i Patronato de Protección a la Mujer. Próby wynegocjowania „modelu pojednania pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami spuścizny frankizmu” przedstawiła, analizując powieść Care Santos *Media vida* [*W połowie życia*].

Joanna Jasłowska (Uniwersytet Jagielloński) zaprezentowała spór toczący się wśród badaczy wokół samej kategorii postpamięci, w odniesieniu do chilijskich dzieł zaliczanych do nurtu „literatura córek i synów” (*literatura de los hijos*). Z kolei Greta Štikelytė (Institute of Lithuanian Literature and Folklore) przybliżyła rozmaite strategie pamięci o Szoa w literaturze litewskiej, wykorzystując dzieła Rity Gabis, Juliji Šukys, Silvii Foti, Rūty Vanagaitė i Arkadijusa Vinokurasa.

Próbę poszukiwania innego oblicza postpamięci w „zwrocie plebejskim” polskiej literatury podjęła Magdalena Stefańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), koncentrując się na konfliktach pomiędzy różnymi strategiami narracyjnymi w utworach literackich i historycznych opracowaniach podejmujących temat historii chłopskiej dziedzictwa chłopskiego. Natomiast Weronika Korzeniecka (Uniwersytet Jagielloński), mimo komparatystycznego tytułu referatu, skupiła się na postpamięciowej analizie książki *Lezioni di tenebra* Heleny Janeczek.

Tetralogia Siergieja Lebiediewa, czyli: *Granica zapomnienia* (2010), *Rok komety* (2014), *Ludzie sierpnia* (2015), *Dzieci Kronosa* (2018), była przedmiotem analizy Martyny Kowalskiej (Uniwersytet Jagielloński). Badaczka w kontekście „wojen pamięci” w przestrzeni rosyjskiej kultury oraz posttraumy, będącej niechcianym i odrzucanym dziedzictwem Rosjan, przedstawiła kondycję współczesnego rosyjskiego społeczeństwa.

O strategiach, które prowadzą do przechwycenia lub nawet zawłaszczenia narracji holokaustowej w literaturze serbskiej, mówiła Sabina Giergiel (Uniwersytet Jagielloński), przedmiotem analizy czyniąc powieści: *Kao zlato u vatri* [Jak złoto w ogniu] Aleksandara Petrova i *Ostaci sveta* [Resztki świata] Igora Marojevicia. Akcent został położony na modelu pamięci opartym na próbach przechwycenia prowadzących do instrumentalnego wykorzystania opowieści o cierpieniu innych (w tym wypadku Żydów) w celu odsunięcia od siebie odpowiedzialności za zaniechania, a nawet ewidentne winy.

Jędrzej Wijas (Uniwersytet Szczeciński) skupił się na powojennym reportażu literackim o Szczecinie, wskazując na zastosowane praktyki mające na celu przejąć pamięć miasta wcześniej niemieckiego oraz stworzyć i ugruntować jego nową, polską pamięć o mieście. Z kolei Marcin Zaborski (Uniwersytet SWPS) przedstawił sposób i zakres oddziaływania czasopism dla dzieci publikowanych w okresie 1945–1989 na kształtowanie pamięci o II wojnie światowej w kolejnych pokoleniach.

W swoim referacie pt. *The American Armenian Press in the United States and the Construction of Durable Memory (1920s–1950s)* Simon Payaslian (Boston University) wskazał na sposoby budowania „trwałej pamięci” o ojczyźnie i ludobójstwie w periodykach Ormian, ukazujących się w języku angielskim i ormiańskim we wskazanym w tytule okresie. W wystąpieniu zidentyfikowano dwie sprzeczne postawy w budowaniu ormiańskiej pamięci zbiorowej: akcentującej pamięć o „starym świecie” oraz instrumentalizującej pamięć na rzecz integracji w „nowym świecie”.

Problem traumy dzieci, które przyszły na świat w domach nazistowskiej organizacji Lebensborn eingetragener Verein, podjęła Joanna Bednarska-Kociołek (Uniwersytet Łódzki). Przedmiotem analizy uczyniła teksty faktograficzne takich autorek jak: Dorothea Schmitz-Köster, Gisela Heidenreich i Ingrid Oelhafen.

Podobnie jak w poprzednich edycjach konferencji nie zabrakło wystąpień, których autorzy analizowali dzieła filmowe. Barbara Weźgowiec (Uniwersytet Jagielloński) mówiła o negocjacjach i konfliktach w narracjach tożsamościowych bohaterów filmu *Dowód tożsamości* Mikołaja Grynberga, w którym autor i jego rozmówcy próbują udzielić odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być współczesnym Żydem w Polsce. Film *Hannas schlafende Hunde* Andreea Grubera omówiła Olga Wesołowska (Uniwersytet Łódzki), wskazując na problem odkrywania żydowskiej tożsamości w warunkach powojennej Austrii. Z kolei Piotr Kletowski (Uniwersytet Jagielloński) podjął próbę ujęcia w szerokim spektrum kultury tematu II wojny światowej w kinematografii japońskiej. Pamięć protetyczną w ciekawy sposób przedstawiła w swoim wystąpieniu Kamila Żyto (Uniwersytet Łódzki), analizując zjawisko „przepisywania” przeszłości PRL-u we współczesnym kinie polskim.

Teatralne oblicze postpamięci odsłoniła przed uczestnikami konferencji Hanna Książniakiewicz (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie), analizując spektakl pt. *1946* w reżyserii Remigiusza Brzyka.

W jaki sposób artyści starają się przepracować traumy, wcielając się w podwójną rolę: terapeutę i pacjenta? Na to pytanie odpowiedziała w swoim wystąpieniu Marta Anna Raczek-Karcz (Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie), omawiając krytycznie przedsięwzięcia artystyczne autorstwa trzech wybranych grafików. Przykładami kolejnych generacji uczyniła odpowiednio artystów i ich dzieła. W przypadku drugiego pokolenia byli to Thomas Kilpper – „Don't Look Back” oraz Andrzej Kowalczyk i jego cykl „Miejsca postoju”. Natomiast w odniesieniu do trzeciego pokolenia – Witold Zaręba i jego projekt „Non omnis moriar”.

Organizatorzy konferencji przewidzieli również czas i miejsce dla prezentacji dokonań młodych badaczy podejmujących problematykę polskiej postpamięci pod okiem swoich mistrzów. W jednym z paneli Beata

Użarowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) wygłosiła referat pt. *Nadawca publiczny i pamięć zbiorowa w Polsce. Analiza zawartości ramówki Telewizji Polskiej (lata 2015–2019) ze szczególnym uwzględnieniem audycji o tematyce polityczno-historycznej – wyzywania metodologiczne*. Filip Oszczyk (Uniwersytet Jagielloński) zaprezentował wyniki swoich dociekań w zakresie instytucjonalizacji postpamięci o „żołnierzach wyklętych”. Z kolei Paweł Taradejna (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski) mówił o pamięci zbiorowej Polaków w kontekście polityki historycznej III Rzeczypospolitej po 2015 r.

Ważnym głosem na zakończenie konferencji było wystąpienie *Born into a broken world: The Holocaust carrier* Susan Jacobowitz (The City University of New York), która z jednej strony jako badaczka, z drugiej zaś jako „nosicielka traumy” tak mówiła:

[mój ojciec] nigdy nie chciał rozmawiać o tym, co spotkało jego i jego rodzinę w przeszłości (...) Zmagalam się z wyobcowaniem i brakiem tożsamości. Kiedy mój ojciec w końcu podzielił się ze mną swoją historią, zaczęłam poznawać siebie i znacznie się do niego zbliżyłam. Ale musiałam też nauczyć się, jak przyjąć nową rolę: rolę nosicielki Holocaustu.

Dzięki współpracy organizatorów z pracownikami Muzeum KL Płaszów uczestnicy konferencji mieli okazję poznać *in situ* historię byłego niemieckiego nazistowskiego obozu pracy i koncentracyjnego Płaszów oraz dowiedzieć się i zaobserwować w trakcie oprowadzania, jak funkcjonuje pamięć i postpamięć o tym miejscu w Krakowie.

Uczestnicy piątej edycji konferencji, wśród których byli też prelegenci poprzednich spotkań w ramach tego cyklu, zdecydowanie poparli pomysł i zachęcali organizatorów do kontynuowania krakowskich spotkań w tej formule. Pozytywne opinie i konstruktywne oceny zostały sformułowane w przeprowadzonym badaniu ewaluacyjnym wydarzenia. Interdyscyplinarna konferencja naukowa *Oblicza postpamięci 5* została dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Doskonała Nauka – wsparcie konferencji naukowych, realizowanego przez Ministerstwo Edukacji i Nauki.

Każda poprzednia edycja cyklu konferencji *Oblicza postpamięci* przyniosła trwały wkład w nurt badań postpamięciowych w postaci kolejnego opublikowanego tomu. Nie inaczej jest i w tym przypadku, gdyż wiele referatów znalazło swoje rozwinięcie w formie artykułów naukowych, z którymi będzie można zapoznać się w otwartym dostępie w formie numeru tematycznego czasopisma „Politeja”.



Rejestracja uczestników konferencji. Fotografia: Magda Rymarz



Wystąpienie Dziekana Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego otwierające obrady konferencji. Fotografia: Magda Rymarz



Uczestnicy sesji plenarnej. Fotografia: Magda Rymarz



Obrady w sekcjach. Fotografia: Magda Rymarz



Dyskusje panelowe. Fotografia: Magda Rymarz



Dyskusje panelowe. Fotografia: Magda Rymarz



Oprowadzanie jednej z grup uczestników konferencji na terenie Muzeum KL Płaszów.
Fotografia: Paweł Plichta



Dyskusja w sesji plenarnej. Fotografia:
Magda Rymarz



Spotkanie kulturalne. Fotografia: Magda
Rymarz

Paweł Plichta – kulturoznawca, religioznawca, adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół dziedzictwa kulturowego, Biblii jako wieloaspektowego tekstu kulturotwórczego i jego recepcji w kulturach. Jest autorem m.in. monografii pt. *Estera w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2014). Od kilku lat zajmuje się również problematyką turystyki religijnej i narracjami wspomnieniowymi polskich pielgrzymów do Santiago de Compostela.

Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN (druk) 2081-1446

e-ISSN 2719-8014

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MEiN, w którym przyznano mu 100 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie i marketing** (*Management and Marketing*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Religia i media** (*Religion and media*)
5. **Varia**
6. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Perspectives on Culture

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism,
Jesuit University Ignatianum in Krakow

ISSN (print) 2081-1446
e-ISSN 2719-8014

Perspectives on Culture is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies and Journalism of Jesuit University Ignatianum in Krakow since 2009. In 2019 the journal obtained a grant within the *Support for 500 scientific journals* programme awarded by the Ministry of Science and Higher Education and is included in the list of scientific journals published by the MEiN, where it was assigned 100 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Management and Marketing**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Religion and media**
5. **Varia**
6. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

Reviewing procedure: Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a note containing a concise opinion and justification, and a clearly defined status of the text. The text may receive an authorized or unauthorized for publication status.

The Editors' address: *Perspectives on Culture*
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. +48 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.p

