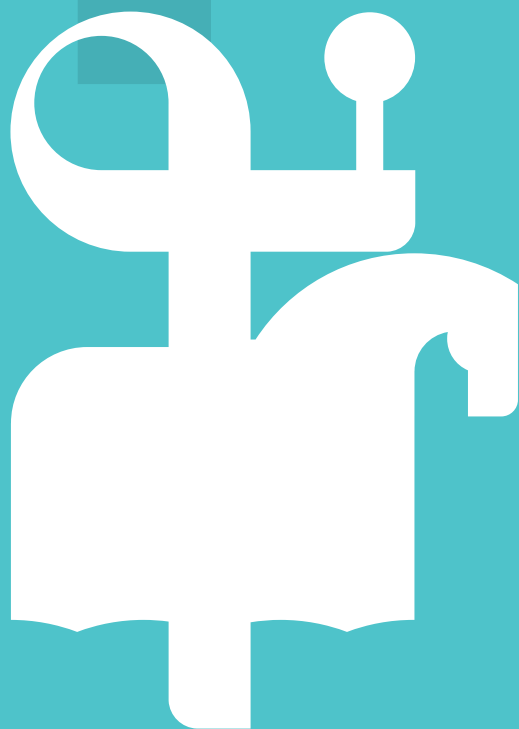


.....

NIEMATERIALNE DZIEDZICTWO KULTUROWE

W TEORII I PRAKTYCE

.....



.....
**NIEMATERIALNE
DZIEDZICTWO
KULTUROWE**
W TEORII
I PRAKTYCE
.....



.....

NIEMATERIALNE DZIEDZICTWO KULTUROWE

W TEORII I PRAKTYCE

.....

Redakcja naukowa
Anna Niedźwiedź i Izabela Okręglicka



Kraków 2021

dr hab. Anna Niedźwiedź, prof. UJ
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
 <https://orcid.org/0000-0002-2299-2288>
✉ a.niedzwiedz@uj.edu.pl

mgr Izabela Okręglicka
Muzeum Krakowa
 <https://orcid.org/0000-0002-6462-4977>
✉ I.Okręglicka@muzeumkrakowa.pl

© Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków 2021
Rynek Główny 35, 31-011 Kraków

Kolegium Wydawnicze Muzeum Krakowa: Jacek Salwiński (przewodniczący), Marcin Baran (sekretarz), Monika Bednarek, Anna Biedrzycka, Ewa Gaczoł, Piotr Hapanowicz, Zdzisław Noga, Wacław Passowicz, Andrzej Iwo Szoka, Maria Zientara
Kierownik projektu: dr Andrzej Iwo Szoka

Recenzenci: prof. dr hab. Janusz Barański; dr hab. Hanna Schreiber
Opracowanie redakcyjne: Dorota Illnicka
Transkrypcja debaty: Przemysła Dziegiel
Fotografie: Kamila Baraniecka-Olszewska, Katarzyna Bednarczyk (MHK), Rafał Chojnacki (Centrum Archiwistyki Społecznej), Mariusz Grabarski, Andrzej Janikowski (MHK), Kamil Karski (MHK), Przemysław Konieczny, Justyna Łukaszewska-Haberkowa, Krystian Mucha, Łukasz Stypuła, zbiory: Danuty Kucab, Muzeum Krakowa, the National Archives and Records Administration (Waszyngton)

Na okładce logo Dni Krakowa według projektu Zygmunta Kinastowskiego i Antoniego Starzyńskiego

ISBN 978-83-66334-64-9
ISBN 978-83-8138-349-3

<https://doi.org/10.12797/9788381383493>

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego**

Centrum Obsługi Zwiedzających
Rynek Główny 35, 31-011 Kraków
tel.: 12 426 50 60
info@muzeumkrakowa.pl
www.muzeumkrakowa.pl
www.facebook.com/muzeumkrakowa

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Joanna Dziadowiec-Greganić , <i>Pomiędzy praktykami niematerialnego dziedzictwa kulturowego a działaniami na jego rzecz. Krytyczna perspektywa prakseologiczna</i>	11
Kamila Baraniecka-Olszewska , <i>Reżimy dziedzictwa. O krakowskiej Rękawce</i>	27
Marta Śmietana , <i>Cmentarz – muzeum. Poza kategoriami</i>	41
Łukasz Stypuła , <i>„Czy wszyscy Żydzi mają rogi?”. Obraz „obcego” na stadionach piłkarskich na przykładzie Krakowa</i>	59
Łukasz Sochacki , <i>Usłyszane dziedzictwo. Szkic z dźwiękowej etnografii</i>	73
Justyna Łukaszewska-Haberkowa , <i>Krakowska koronka klockowa. Teoria i praktyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego</i>	89
Alicja Soćko-Mucha , <i>Nie tylko „krakowskie”. Szopkarstwo na Pomorzu</i>	99
<i>Konflikt czy harmonia? Dziedzictwo niematerialne między siłą lokalnej tożsamości a produktem turystycznym. Zapis debaty</i>	113
Noty o autorach	131
Indeks osobowy	133

REŻIMY DZIEDZICTWA

O krakowskiej Rękawce

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł posłuży mi do zaprezentowania podejścia teoretycznego pozwalającego krytycznie spojrzeć na miejsce niechrześcijańskich religii w obrębie dziedzictwa narodowego w Polsce¹. Impulsem, który skłonił mnie do skonstruowania takiego narzędzia interpretacyjnego, jest rosnąca pozycja katolicyzmu w sferze publicznej w Polsce, jak też powiązania Kościoła rzymskokatolickiego z polityką pravicową. Jak pokażę dalej, religijne grupy mniejszościowe chcące zaprezentować swoje dziedzictwo w przestrzeni publicznej lawirują między splotami dwóch hegemonicznych dyskursów: dziedzictwa narodowego i rzymskiego katolicyzmu. Dopiero ich krytyczna analiza pozwala dostrzec złożoność oraz wzajemne sprzężenie procesów udzielnictwa² (*heritagization*), kulturalizacji i sekularyzacji religii.

W Polsce ponad 90% obywateli zadeklarowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego [CBOS 2018]. Co więcej, obserwujemy złożoną relację między Kościołem rzymskokatolickim, tożsamością narodową a polityką państwową [zob. Kubik 1994; Zubrzycki 2006; Porter-Szűcs 2011; Pasięka 2015]. Związek ten wyznacza kontekst refleksji naukowej nad miejscem niekatolickich religii w Polsce [zob. Pasięka, 2015], a w konsekwencji także nad budowaniem przez nie dziedzictwa [zob. Baraniecka-Olszewska 2019]. Dominująca pozycja rzymskiego katolicyzmu [Sekerdej, Pasięka 2013] powoduje bowiem, że inne religie nie mają równorzędnego dostępu do zasobów finansowych dystrybuowanych przez instytucje państwowe czy do sfery publicznej. W tej sytuacji obserwacje Kingi Sekerdej i Agnieszki Pasięki [2013] o dominującym katolicyzmie mogą zostać przeniesione na grunt studiów nad konstruowaniem

¹ Badania zostały sfinansowane w ramach projektu HERILIGION „Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe”, HERA.15.033. Projekt został wsparty finansowo przez: HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NWO oraz Komisję Europejską w ramach programu Horizon 2020, nr umowy 649307. Polska część projektu realizowana była w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

² Tłumaczenie terminu *heritagization* zaproponowane przez Roberta Kusaka w przekładzie książki Sharon Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, Kraków 2021.

współczesnego dziedzictwa narodowego w Polsce. Także późniejsze badania Pasieki na temat hierarchicznego pluralizmu religii wskazały na nierówności w możliwościach korzystania z zasobów przez wiernych i instytucje różnych wyznań [2015]. Kościół rzymskokatolicki sprawuje kontrolę nad dostępem do sfery publicznej pozostałych religii, które w praktyce społecznej są lokowane w hierarchii poniżej niego [Pasieka 2015]. Autorka zauważa jednak, że sytuacja ta wywołuje reakcje aktorów społecznych. „Normalność i normatywność związku »Polak-katolik« wpływa nie tylko na religijnych i etnicznych obcych, lecz także na liczne jednostki i grupy (wśród nich Polaków i katolików), którzy nie zgadzają się lub czują, że nie pasują do tego modelu” [Pasieka 2015, s. 217]. Dlatego też „odkrycie, jak hierarchie [religii] są tworzone i kontynuowane nie ma na celu umniejszenia możliwości jednostek, by je podważyć i przekształcić” [Pasieka 2015, s. 214]. Te spostrzeżenia wyznaczają punkt początkowy moich badań nad reżimem dziedzictwa narodowego w Polsce. Analiza, jak jest on tworzony, narzucany jednostkom, w jaki sposób wpływa na nie i je ogranicza, nie deprecjonuje bowiem ich wysiłków, by wprowadzić zmiany do dominującego obrazu dziedzictwa w Polsce, lecz przeciwnie – wydobywa znaczenie tych prób.

Proponowane przeze mnie podejście teoretyczne stanowi odpowiedź na starania religii mniejszościowej – rodzimowierstwa – by skonstruować przedchrześcijańskie dziedzictwo religijne, między innymi przez reinterpretację narracji o przeszłości Polski, w tym Krakowa. W badaniach skupiłam się przede wszystkim na grupie wyznającej lub częściej sympatyzującej z rodzimą wiarą – religią etniczną związaną z konkretną grupą, a nierzadko też miejscem. Współcześni rodzimowiercy oraz rodzimokulturowcy, czyli osoby czujące związek z tą religią, doceniający jej kulturotwórczy aspekt [zob. Simpson 2017, s. 84], podejmują dziś próby zerwania z dominującą wizją dziedzictwa narodowego, która w dużym stopniu zależna jest od rzymskokatolickiego „reżimu prawdy”. Piszę tutaj zarówno o rodzimowiercach, jak też o rodzimokulturowcach, by podkreślić, że ambicje osób starających się o rozpoznanie w rodzimowierstwie religii i wprowadzenia go jako właśnie religii do polskiego dziedzictwa jest pozbawione elementu misyjnego, nie dotyczy zatem wyłącznie wierzących, lecz także osób czujących identyfikację z tą religią oraz związaną z nią kulturą. Rozpoznanie w nim dawnej i teraźniejszej „religii przeżywanej” pozwala nie tylko na zmianę sposobu postrzegania czasów przedchrześcijańskich, ale też na podkreślenie więzi z przodkami, z miejscem.

Do interpretacji prób skonstruowania alternatywnej wizji polskiego dziedzictwa narodowego wykorzystuję ugruntowane już w studiach nad dziedzictwem inspiracje filozofią Michela Foucaulta. Materiał etnograficzny, który pozwolił mi na rozwinięcie pojęcia „reżimu prawdy” w badaniach nad dziedzictwem religijnym, pochodzi ze studiów nad krakowską Rękawką³. Dziś to święto składa się z dwóch części – rzymskokatolickiego odpustu w kościele św. Benedykta na Wzgórzu Lasoty oraz rekonstrukcji

³ Badania nad Rękawką prowadziłam w 2018 roku. Materiałów nie zbierałam sama, towarzyszyła mi w tym dr Alicja Soćko-Mucha, której chciałam w tym miejscu serdecznie podziękować za podzielenie się ze mną danymi z terenu.

historycznej wczesnośredniowiecznego święta pod kopcem Kraka. Mimo iż to materiał etnograficzny stanowi w antropologii podstawę refleksji naukowej, tu skupiam się przede wszystkim na przedstawieniu narzędzia teoretycznego, gdyż analizie samej Rękawki poświęciłam już trzy teksty [Baraniecka-Olszewska 2016, 2019, w druku]. W tym artykule zamieszczam więc jedynie podstawowy opis wydarzenia po to, by pokazać możliwości zastosowania pojęcia „reżimu prawdy” w studiach nad dziedzictwem religijnym.

Rękawka A.D. 2018

Rękawka organizowana jest co roku⁴, w pierwszy wtorek po Wielkanocy, w dzielnicy Podgórze. Wydarzenie to należy do krakowskiego dziedzictwa, przedstawiane jest jako lokalna tradycja i nawiązuje formą do historycznych Rękawek [Seweryn 1961; Oleszkiewicz 2016]. Ja zamierzam przedstawić ją jednak w kategoriach dziedzictwa religijnego: odpowiednio rzymskokatolickiego i rodzimowierczego. Współcześnie odbywają się dwie Rękawki, które w oczach uczestników zlewają się w jedno duże wydarzenie. Pierwsza z nich to rzymskokatolicki odpust organizowany przez parafię św. Józefa, który ma miejsce w kościele św. Benedykta na Wzgórzu Lasoty. W 2018 roku, podobnie jak i w innych latach, centralnym punktem uroczystości była msza odpustowa, lecz w niej uczestniczyła tylko grupa osób. Rękawka trwała przez cały dzień, a odwiedzający przychodzili o różnych porach. Większość osób jedynie zaglądała na moment do świątyni, spędzając czas na oglądaniu rozłożonych przed nią stoisk z zabawkami, słodyczami, balonami, dewocjonaliami i innymi produktami „made in China”. Dzieci bawiły się też na rozstawionych karuzelach, huśtawkach i trampolinach (il. 2.1).

Ze Wzgórza Lasoty uczestnicy mogli przejść kładką pod kopiec Kraka (il. 2.2), by odwiedzić „Tradycyjne Święto Rękawki” organizowane przez Centrum Kultury Podgórze i Drużynę Wojów Wiślańskich „Krak”. Ta część Rękawki to wielowątkowe wydarzenie, stanowiące rekonstrukcję historyczną wczesnośredniowiecznych zwyczajów – od bitewnych po rytuały religijne. Choć temat przewodni wydarzenia zmienia się co roku – w 2018 roku były „Słowiańskie zaświaty” (il. 2.3 i 2.4) – pewne punkty programu są stałe: między innymi otwierające całe wydarzenie rozniesienie ognia na szczycie kopca Kraka i towarzyszące mu składanie ofiar z pokarmu. Mimo iż „Tradycyjne Święto Rękawki” jest rekonstrukcją historyczną, odtwarzane obrzędy posiadają pierwiastek religijny, widoczny dla rodzimowierców i rodzimokulturowców biorących udział w wydarzeniu [zob. też Baraniecka-Olszewska 2016].

Co kluczowe z punktu widzenia prezentowanych dalej rozważań teoretycznych, obie Rękawki – odpust i rekonstrukcja historyczna – przez odwiedzających traktowane są jako jedno wydarzenie i w oczach uczestników nie ma pęknięcia między

⁴ Pandemia COVID-19 przerwała ten rytym i w 2020 oraz 2021 roku Rękawka w opisywanej tu formie się nie odbyła.

rzymskokatolickim odpustem a odtwarzaniem obrzędowości przedchrześcijańskiej. W moim przekonaniu dzieje się tak, gdyż odwiedzający nie lokują tych wydarzeń w jednym porządku. Uroczystości w kościele św. Benedykta są jednoznacznie rozpoznawane jako religijne, z kolei święto pod kopcem Kraka w oczach odwiedzających nie ma aspektu religijnego [Baraniecka-Olszewska, w druku]. Odtwarzane obrzędy postrzegane są przez widzów jako rozrywkowe przedstawienia pokazujące legendarne czasy. Nie są one łączone ani z konkretnym okresem historycznym, ani z określoną religią. Rodzimowierstwo kojarzone jest przez odwiedzających Rękawkę z mitycznymi prapoczątkami Krakowa [Baraniecka-Olszewska, w druku]. Zostaje więc zinterpretowane jako pewien zasób kulturowy, nie jest jednak identyfikowane ani z historyczną, ani ze współczesną religią.

Przedstawiony poniżej projekt teoretyczny pozwala uchwycić powody kulturalizowania rodzimowierstwa w dyskursie dziedzictwa, a także wskazać podwaliny oddolnego oporu przeciwko dominującym reżimom dziedzictwa. Badane przeze mnie postawy wpływające na kształt tego reżimu związane są z dziedzictwem religijnym, przez co w moich studiach splatają się rozważania nad hegemonicznymi dyskursami dziedzictwa z refleksją nad procesami kulturalizacji i sekularyzacji religii. Chcę jednak zaznaczyć, że kierunek oraz intensywność wymienionych procesów zależy ściśle od kontekstu społecznego oraz zastosowania religii do określonych celów. Jednocześnie pokazuję, że w momencie, gdy reżimy prawdy – nieuchronnie związane z władzą – nie poddają się gruntownym przekształceniom, sprawne poruszanie się w ich ramach pozwala kontestującym je grupom zrealizować przynajmniej część założonych zadań.

Kulturalizacja religii

Złożone, zawile i wielowątkowe relacje między polityką państwową a Kościołem rzymskokatolickim zdecydowanie wpływają na sposób kształtowania dziedzictwa narodowego w Polsce [Baraniecka-Olszewska, 2019]. Udział rzymskiego katolicyzmu w tworzeniu dziedzictwa ma co najmniej dwie istotne konsekwencje, wyznaczające ramy moich rozważań. Po pierwsze, jednostki czy instytucje promujące niechrześcijańskie dziedzictwo religijne mają trudniejszy dostęp do sfery publicznej. Po drugie, gdy już ten dostęp zyskują, popularyzowana przez nich religia w ramach tworzenia dziedzictwa narodowego podlega procesowi kulturalizacji, przez co w oficjalnym dyskursie państwowym pozbawiona jest wymiaru „religii przeżywanej”. W tym miejscu chciałabym zaznaczyć, że kulturalizacja jako termin interpretacyjny nie zakłada rozdzielenia kultury i religii. Przeciwnie, podkreśla nierozzerwalność tych dwóch domen, umożliwia jednak rozpoznanie, co się dzieje, gdy religia w dyskursie prawnym czy politycznym prezentowana jest jako kultura [Joppke 2018], a nie jako – by użyć terminu Michaela Lambeka [2013, s. 25] – „religia immanentna”.

Christian Joppke [2018] porównuje dwie drogi kulturalizowania religii w Europie. Pierwsza dotyczy religii większościowej (chrześcijaństwa) i autor opisują ją na przykładzie procesu Lautsi przeciwko Włochom oraz finalnego wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w tej sprawie z marca 2011 roku. Pozew dotyczył protestu wobec obecności krzyża w szkole w świeckim państwie – we Włoszech. Joppke skupia się na sposobie interpretacji symbolu religijnego, który zostaje od tej religii oddzielony, gdyż krucyfiks zawieszony w szkole ostatecznie zidentyfikowano jako „zaledwie »pasywny symbol« o znaczeniu przede wszystkim kulturowym (»związanym z tożsamością«)” [Joppke 2018, s. 6]. Autor pokazuje więc, że w określonych kontekstach kulturalizacja religii oferuje możliwość prezentowania symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Drugi analizowany przez niego przykład dotyczy religii mniejszościowej, wyznawanej przede wszystkim przez migrantów – islamu. Joppke przedstawia sprawę Dahlab przeciwko Szwajcarii, również rozpatrywaną przez Europejski Trybunał Praw Człowieka. Skarżącą była nauczycielka szkoły podstawowej, której zabroniono zakrywać w pracy włosy chustą. Decyzja z 2001 roku, jak pisze Joppke, określała chusty jako „»zewnętrzny symbol« z »efektem prozelickim«” [2018, s. 7-8]. W tym przypadku proces kulturalizacji religii polega na upolitycznieniu jej i wykluczeniu symboli islamu ze sfery publicznej jako obcych. Drugim przykładem podanym przez autora jest zakaz noszenia burek w szkołach we Francji wydany w 2010 roku. Tam również podstawą wprowadzenia tej decyzji było rozpoznanie w kobiecym nakryciu głowy symbolu politycznego, a nie religijnego [Joppke 2018, s. 9]. Kulturalizacja religii nie jest więc procesem jednoznacznym i służyć może jako narzędzie włączające lub wyłączające z przestrzeni publicznej.

Co więcej, autor zauważa, że równoległe do procesów kulturalizacji są tendencje do dekulturizowania religii. W określonych kontekstach zyskują one wymiar przywoływanych powyżej „religii immanentnych”, a w terminologii Joppkego – „zdekulturizowanych religii”. Swoje wywody kończy on stwierdzeniem, że momentami trudno jest rozwikłać zagadkę, jak skulturalizowana i zdekulturizowana religia działają wspólnie [Joppke 2018]. Oba sposoby funkcjonowania religii nie wykluczają się nawzajem, wskazują jednak na różne wykorzystania samej religii w przestrzeni publicznej. Moim zdaniem przyjrzenie się, w jaki sposób reżimy dziedzictwa funkcjonują w odniesieniu do dziedzictwa religijnego (a zatem, jakie rozumienie religii narzucają), stanowi jedno z pól dociekań, które może rzucić nieco światła na wspomniany problem współistnienia skulturalizowanych i zdekulturizowanych religii.

Przykład Rękawki pokazuje, że omawiany tu – nakierowany na rzymski katolicyzm – reżim dziedzictwa w Polsce, jeśli w ogóle rozpoznaje współczesne rodzimowierstwo, to widzi w nim wyłącznie zasób kulturowy. Sytuacja ta wynika częściowo ze sposobu przedstawiania okresu przedchrześcijańskiego w historiografii jako swoistego preludium do powstania właściwego, chrześcijańskiego państwa polskiego. Czas przed przyjęciem chrztu przez Mieszka I jawi się jako odległa przeszłość, która miała miejsce dawno, dawno temu, zanim nastąpiła Polska i jej chrześcijańska tożsamość [zob. Baraniecka-Olszewska, w druku]. Wewnątrz reżimu dziedzictwa

narodowego obserwujemy jednak nie tylko praktyki potwierdzające skulturalizowany charakter rodzimowierstwa, lecz także oddolne starania, by je zdektualizować. Udzielnienie (*heritagization*) religii [zob. Bendix 2009] może być splecione właśnie z procesem kulturalizacji. Dziedzictwo stanowi bowiem jedno z pól wykorzystujących kulturowe zasoby religii. Co istotne, udzielnienie religii nie zawsze prowadzi do jej kulturalizacji [zob. Niedźwiedź, Baraniecka-Olszewska 2020]. Przeciwnie, przykład rzymskiego katolicyzmu pokazuje, że przekształcenie religii w dziedzictwo może przyczynić się do uznania „przeżywanego” wymiaru religii przez politykę państwową. O rzymskim katolicyzmie w kontekście dziedzictwa można mówić także jako o „religii immanentnej”.

Rozważania nad kulturalizacją religii prowadzą nieuchronnie do refleksji nad sekularyzacją. Współczesny namysł antropologiczny nad tym drugim fenomenem wskazuje, że nie jest to proces ani całkowity, ani jednorodny. Przeciwnie, ma wiele wariantów zależnych od kontekstu kulturowego i historycznego; może też być jednym z wielu sposobów ustanawiania relacji między państwem, religią i tożsamością [Cannell 2010]. W moim przekonaniu z tego powodu należy postrzegać sekularyzację jako jedną z postaw wobec religii. Co ważne dla bieżących rozważań, praktyki sekularyzacyjne mogą stanowić element religijnych reżimów prawdy i odbierać wymiar wierzeniowy innym wyznaniom. Niezależnie od kontrowersji wokół samego terminu „sekularyzacja” [Asad 2003], korzystam z niego do opisanie określonej polityki wobec (pewnych) religii w społeczeństwie, która może odpowiadać za kulturalizację religii. Uważam bowiem, że dominacja rzymskiego katolicyzmu w Polsce prowadzi do specyficznej kulturalizacji rodzimowierstwa. Podlega ono swoistej folkloryzacji, co w konsekwencji pozwala na przedstawianie go w kategoriach świeckich.

Proces kulturalizacji religii nie powinien być jednak mylony lub zrównywany z sekularyzacją. Mimo iż zakłada świeckie wykorzystanie religii, przykład rzymskiego katolicyzmu pokazuje, że jednym ze sposobów przekształcania religii w zasób kulturowy jest uznanie jej roli jako „religii immanentnej” w kulturze, historii, ale też polityce. Dlatego też proponuję, by oba terminy – kulturalizację i sekularyzację – stosować zgodnie ze znaczeniami wynikającymi z praktyki etnograficznej. Są one relacyjne, zależne od kontekstu społecznego, odnoszą się zatem do konkretnych zastosowań religii czy sekularnego w określonej sytuacji.

Z takim rozumieniem omawianych pojęć wiąże się też przekonanie, że terminy „zsekularyzowane” i „religijne” nie stanowią przeciwieństw, lecz należą do tego samego porządku. Według Lambeka: „choć sekularyzacja (z definicji) rozpoznaje i być może produkuje religię transcendentną, coś co możemy nazwać religią immanentną trwa niezauważone i nieproszone, lub też jest postrzegane jako nieznacznie zagrażające, ponieważ nie może zostać przygwożdżone i opanowane” [2013, s. 25]. Badanie prób „przygwożdżenia i opanowania” religii pozwala dostrzec w praktyce sekularyzacji narzędzie polityczne: przedstawianie religii tak, by pozbawić ją elementu wiary. Tego rodzaju strategia sekularyzacyjna stanowi element nie tylko reżimu dziedzictwa narodowego w Polsce, ale także rzymskokatolickiego reżimu prawdy.

Reżim prawdy

Pojęcie „reżimu prawdy” pojawiło się u Foucaulta w *Nadzorować i karać* [2009], towarzyszyło jednak też dalszej twórczości filozofa [zob. Lorenzini 2015, s. 2]. To termin na wskroś krytyczny, który ma ułatwić odkrycie pułapek stawianych przez prawdę nakazującą jednostkom postępować zgodnie ze swoimi wytycznymi [Lorenzini 2015, s. 5]. Pojęcie prawdy w relacji do reżimu ewoluowało w myśli Foucaulta od koncepcji związanej z władzą, interpretowanej jako system uporządkowanych procedur i regulacji, przez postrzeganie jej jako „wystarczającej dla samej siebie z powodu ustanawiania własnego prawa” [Lorenzini 2015, s. 4]. Rozumowanie to zostało później zakwestionowane przez samego filozofa, który stwierdził, iż istnieje wiele „gier prawdy” w ramach jednego „reżimu prawdy”, a zasady tych gier są historycznie, społecznie, kulturowo i politycznie konstruowane [Lorenzini 2015, s. 5]. Jak wyjaśnia Foucault, „kiedy mówię »gra«, mam na myśli zestaw zasad, które produkują prawdę. To nie gra w rozumieniu rozrywki; to zestaw procedur prowadzących do określonego wyniku, który na podstawie własnych zasad i reguł postępowania może zostać określony jako ważny lub nieważny, wygrywający lub przegrywający” [Foucault 1997, s. 297]. Co ważne, „w konkretnej grze prawd zawsze można odkryć coś nowego i mniej lub bardziej tę zasadę zmodyfikować, a czasem też całą grę prawd” [Foucault 1997, s. 297]. W kolejnych dziełach filozofa teoretyczny i filozoficzny termin „prawda” zyskał wymiar społeczny, uwzględniający refleksję nad jednostkami operującymi w ramach poszczególnych reżimów.

To ostatnie dopełnienie koncepcji prawdy jest szczególnie istotne w studiach nad religijnością oraz sekularyzacją, gdy poszczególne reżimy dają jednostkom władzę i sprawczość w rzeczywistości społecznej lub ich pozbawiają. Lambek postrzegał zarówno religię, jak i sekularyzację jako produkujące własne reżimy prawdy [2012]. Zauważył, że „moglibyśmy mówić, iż jedną z dróg, by rozróżnić rodzaje dyskursywnych reżimów jest sposób, w jaki produkują prawdę, a przez to także rodzaj prawdy, jaki produkują. Powinno być jasne, że różne rodzaje prawdy – na przykład referencyjna, poetycka i ustanowiona performatywnie – mogą być do siebie nieprzystawalne, raczej niż pozostawać ze sobą w sprzeczności” [Lambek 2012]. Zarówno on, jak i Agnieszka Halemba [2017], spostrzegli, że takie reżimy mogą nawzajem się sobą karmić i są ze sobą powiązane. Funkcjonują też równolegle do siebie, wpływając na poszczególne praktyki społeczne. To oznacza, że dyskursywne reżimy prawdy „mogą być raczej aktywowane niż po prostu obecne” [Halemba 2017, s. 33]. Co istotne, Lambek przypisuje im performatywny potencjał [2012]. Reżimy te są performatywne w sensie kształtowania praktyk, tu bowiem dyskurs postrzegany jest „jako i przez praktykę” [Halemba 2017, s. 34]. Wnioski tych autorów dotyczące reżimów prawdy produkowanych przez religie rozciągają się na spostrzeżenia obejmujące reżimy dziedzictwa i miejsce religii pośród nich.

Reżimy dziedzictwa

Jak wspomniałam, tradycja poszukiwań inspiracji teoretycznych w myśli Foucaulta jest już u badaczy dziedzictwa ugruntowana. Można wręcz odnieść wrażenie, że to dokonania tego filozofa ukierunkowują krytyczne zaangażowanie studiów nad dziedzictwem [zob. Smith 2006; Harrison 2012]. Podejście takie pozwala przeniknąć nierównościowe mechanizmy stojące za konstruowaniem przedmiotu dociekań tej dyscypliny.

[...] dyskurs na temat dziedzictwa jest raczej hegemoniczny, działa, by ustanowić sposób, w jaki myślimy, mówimy i piszemy o dziedzictwie. Dyskurs „dziedzictwa” naturalizuje więc praktyki zatrzymania podejrzanych – tych co zwykle⁵ – do zachowania i „przekazania” kolejnym pokoleniom, a czyniąc tak promuje pewien zestaw zachodnich (*Western*), elitarnych wartości kulturowych jako powszechnie stosowalnych. W konsekwencji dyskurs ten uprawomocnia zbiór praktyk i wykonań, które zapęłniają zarówno popularne, jak eksperckie konstrukcje „dziedzictwa” i podważa alternatywne oraz podległe idee na temat „dziedzictwa” [Smith 2006, s. 11].

„Podległe idee na temat dziedzictwa” są niejednokrotnie w ramach reżimów dziedzictwa uciszane, lecz w sytuacji, kiedy to, „co nazywamy dziedzictwem lub udziadizowaniem (*heritagization*) coraz mocniej i mocniej kształtuje życia ludzi” [de Cesari 2013, s. 400], różne grupy szukają drogi, by przemówić na głos właśnie w ramach dyskursu dziedzictwa. Dzieje się tak dlatego, że określa on „sposób mówienia i organizowania relacji między ludźmi i znaczącymi aspektami ich kultury, jak też między ludźmi i ich otoczeniem” [de Cesari 2013, s. 400]. Jako organizator relacji między ludźmi oraz z otoczeniem stanowi pożądaný sposób istnienia w przestrzeni publicznej. Trzeba mieć jednak na uwadze, że dziedzictwo wiąże się również z władzą, polityką i produkcją prawdy. Właśnie tak tworzy ono „reżimy dziedzictwa” [Bendix, Eggert, Peselmann 2012].

Samo pojęcie reżimu dziedzictwa nie pozwala wejrzeć w treść poszczególnych transnarodowych lub narodowych dziedzictw podległych danej polityce, lecz uwzględnia perspektywę polityki w refleksji nad dziedzictwem [Geismar 2015, s. 72]. Termin ten „sygnalizuje kluczową rolę, którą państwo odgrywa w mediacji i produkcji dziedzictwa, zarówno jako forma zarządu, jak domena empirii dla obywateli na miejscu” [Geismar 2015, s. 72]. Wykorzystanie w interpretacji antropologicznej koncepcji reżimów dziedzictwa pozwala na objęcie analizą porządku polityki państwowej, transnarodowej opieki nad dziedzictwem, a także oddolnych działań podejmowanych przez grupy i jednostki zabiegające o zmianę dominujących wizji dziedzictwa. W takim przypadku reżim dziedzictwa, z jednej strony, może ograniczać, gdyż narzuca wzory postępowania lub zadania do wypełnienia, z drugiej strony, biegle wykorzystanie pozwala na osiągnięcie choć części założonych celów.

⁵ *Round up the usual suspects* – „Zatrzymaj podejrzanych. Tych co zwykle”. To słynny cytat z filmu *Casablanca* z 1942 roku w reżyserii Michaela Curtiza.

Spostrzeżenie Chiary de Cesari, iż „dziś obserwujemy dramatyczną ekspansję reżimu dziedzictwa. Różni aktorzy, zarówno na poziomie państwowym, jak oddolnym, przyjmują język dziedzictwa, by poprzeć ich żądania, jak też, coraz częściej zdobyć dostęp do funduszy i inwestycji” [2013, s. 403], możemy więc odnieść do analizowanego przeze mnie przypadku budowania rodzimowierczego dziedzictwa religijnego. Autorka przedstawia reżim dziedzictwa w kategoriach „obcego języka” i sugeruje, że przyjęcie go może prowadzić do pęknięć w procesie tworzenia dziedzictwa [de Cesari 2013, s. 405]. W jej przekonaniu reżim dziedzictwa nie jest bowiem inkluzywny, a wręcz działa jako wykluczający i dzielący. Zdaje się potwierdzać to przykład rodzimowierców i rodzimokulturowców, którzy choć chcą wprowadzić swoją religię do dziedzictwa narodowego, przyjmując język tego dyskursu, tracą i zmuszeni są mierzyć się z kulturalizacją rodzimowierstwa.

Ponadto analiza reżimów dziedzictwa pozwala dostrzec coraz większą polaryzację między interesami narodowych i międzynarodowych organizacji politycznych a prywatnymi potrzebami jednostek i zbiorowości [Geismar 2015, s. 73]. Z tego powodu zaczynają się pojawiać reżimy antydziedzictwa [Geismar 2015, s. 73-74]. Badacze coraz częściej podkreślają napięcia między narodową polityką dziedzictwa a oddolnymi, alternatywnymi jego wizjami. W ten nurt wpisują się także moje rozważania.

Reżim dziedzictwa narodowego w Polsce: konkluzje

Z metodologicznego punktu widzenia istotne jest, czy mówimy o jednym, czy o wielu reżimach dziedzictwa. Istnieje jeden transnarodowy reżim dziedzictwa, który strukturyzuje i kształtuje światowe dyskursy dziedzictwa, polityki i praktyki z nimi związane, czy wiele różnych, konkurujących ze sobą narodowych i lokalnych reżimów dziedzictwa? De Cesari sugeruje, że antropolodzy „myślą w kategoriach wielu, zazębiających się i przecinających reżimów dziedzictwa” [2013, s. 403]. Zgadzam się z jej intuicją. Podobnie jak antropolodzy religii znajdują różne zsekularyzowane i religijne reżimy prawdy w badanych społecznościach, ja postrzegam badany przeze mnie reżim dziedzictwa jako jeden z całej grupy. W przypadku moich badań jest to reżim narodowego dziedzictwa w Polsce, który stanowi jeden z wielu narodowych reżimów dziedzictwa obecnych w politykach innych państw. Przecinają się one, wpływają na siebie nawzajem, czasem też wzajemnie się uzupełniają, tworzą jednak różne praktyki, włączają i wyłączają różne grupy. Odmienne reżimy dziedzictwa mogą być też oparte na różnych reżimach prawdy.

W Polsce polityka państwa kształtuje narodowy reżim dziedzictwa. Jako twór, którego podstawowe tworzywo stanowi przeszłość, jest on silnie inspirowany współczesną rządową polityką historyczną zaproponowaną i konsekwentnie wprowadzaną przez konserwatywną, prawicową partię Prawo i Sprawiedliwość⁶ [zob. Traba 2010;

⁶ Partia Prawo i Sprawiedliwość sformowała rząd w Polsce jesienią 2015 roku, lecz na scenie politycznej obecna jest dłużej. Polityka historyczna promowana przez to ugrupowanie była więc obecna w sferze publicznej od pierwszej dekady XXI wieku (Traba 2010).

Łuczewski 2017]. Na kształt tego reżimu wpływa też fakt, że współczesna polska tożsamość jest związana z rzymskim katolicyzmem [Kubik 1994; Zubrzycki 2006; Porter-Szűcs 2011]. Sprawująca obecnie rządy partia Prawo i Sprawiedliwość w swej działalności politycznej wzmacnia tę relację. Kościół rzymskokatolicki ma też ogromny wpływ na wizję polskiej historii i pamięć zbiorową [Bogumił, Głowacka-Grajper 2019]. W konsekwencji dzisiejszy dyskurs dziedzictwa w Polsce wspierany przez instytucje rządowe zbudowany jest na wartościach katolickich i promuje specyficzną, nachyloną w kierunku rzymskiego katolicyzmu interpretację polskiej przeszłości. Co więcej, dyskurs ten kształtuje się w relacji do swoistego połączenia reżimów prawdy dziedzictwa i religii, czyniąc rzymski katolicyzm domyślnym elementem polskiego dziedzictwa narodowego [zob. Baraniecka-Olszewska 2019].

W moim przekonaniu to właśnie domyślna obecność rzymskiego katolicyzmu w polskim dziedzictwie narodowym sprawia, że inne religie, którym – jak rodzimowierstwu – udaje się do pewnego stopnia zaistnieć w przestrzeni dziedzictwa narodowego, są w jego ramach kulturalizowane. Wyjątkowa pozycja rzymskiego katolicyzmu w Polsce pozwala mu funkcjonować na wielu poziomach – jako zasób kulturowy i „immanentna religia” zarazem. Być może w tym przypadku hierarchiczny pluralizm religijny opisywany przez Pasiekę [2015] stanowi częściową odpowiedź na pytanie Joppkego [2018] o równoległe funkcjonowanie zdekulturalizowanych i kulturalizowanych religii.

Rękawka oferuje obecność w przestrzeni publicznej zarówno ugruntowanemu w niej rzymskiemu katolicyzmowi, jak i starającemu się o szerszy dostęp rodzimowierstwu. Obie te religie funkcjonują jednak inaczej, zarówno w samej przestrzeni publicznej, jak i na gruncie dziedzictwa. Reżim dziedzictwa narodowego pozwala na istnienie w nim religii immanentnej, lecz miejsce to zarezerwowane jest dla rzymskiego katolicyzmu. Rodzimowierstwo ulega w nim kulturalizacji i zsekularyzowaniu, pojawia się jako element kultury świeckiej. Jest to pewna cena za wejście do przestrzeni publicznej, ale też za rozpoczęcie procesu włączania czasów przedchrześcijańskich do polskiego dziedzictwa narodowego.

Bibliografia

- Asad T., 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA.
- Baraniecka-Olszewska K., 2016, *Re-enacting Historical Slavic Rites in Contemporary Poland: The Rękawka Fair in Cracow*, „Anthropological Journal of European Cultures” vol. 25, no. 1, s. 118-135, <https://doi.org/10.3167/ajec.2016.250108>.
- Baraniecka-Olszewska K., 2019, *The State Historical Policy and the Default Religious Heritage in Poland: On Introducing Pagan Heritage to the Public Sphere in Kraków*, „Etnografia Polska” vol. 63, no. 1-2, s. 155-168, <https://doi.org/10.23858/EP63.2019.010>.
- Baraniecka-Olszewska K., [w druku] *Playing the Game of Truth: the National Heritage Regime in Poland and Contemporary Paganism*, [w:] *Managing Sacralities at*

- Religious Heritage Sites in Contemporary Europe*, ed. O. Salemink, I. Stengs, E. van den Hemmel, Oxford–New York.
- Bendix R., 2009, *Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology*, [w:] *Intangible Heritage*, red. L. Smith, N. Akagawa, London, s. 253–269.
- Bendix R. F., Eggert A., Peselmann A. (ed.), 2012, *Heritage Regimes and the State*, Göttingen.
- Bogumił Z., Głowacka-Grajper M., 2019, *Milieux de mémoire in Late Modernity: Local Communities, Religion and Historical Politics*, Berlin.
- CBOS, 2018, *Komunikat z badań. Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego*, [on-line:] https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF – 12 X 2021.
- Cannell F., 2010, *The Anthropology of Secularism*, “Annual Review of Anthropology” vol. 39, s. 85–100, <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>.
- De Cesari Ch., 2012, *Thinking through Heritage Regimes*, [w:] *Heritage Regimes and the State*, ed. R. F. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann, Göttingen, s. 399–413.
- Foucault M., 1997, *The Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 8, *Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, New York.
- Foucault M., 2009, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa.
- Geismar H., 2015, *Anthropology and Heritage Regimes*, “Annual Review of Anthropology” vol. 44, s. 71–85.
- Halemba A., 2017, *Forum 34–35: Religion, Anthropology, and the ‘Anthropology of Religion’*, “Forum for Anthropology and Culture” vol. 13, s. 33–42.
- Harrison R., 2012, *Heritage: Critical Approaches*, London–New York.
- Joppke Ch., 2018, *Culturalizing Religion in Western Europe: Patterns and Puzzles*, “Social Compass” vol. 65, issue 2, s. 1–13, <https://doi.org/10.1177/0037768618767962>.
- Kubik J., 1994, *The Power of Symbols against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, University Park, PA.
- Lambek M., 2013, *What Is ‘Religion’ for Anthropology and what Has ‘Anthropology’ Brought to Religion?*, [w:] *A Companion to the Anthropology of Religion*, ed. J. P. Boddy, M. Lambek, London, s. 1–32.
- Lambek M., 2012, *Facing Religion, from Anthropology*, “Anthropology of This Century” issue 4, [on-line:] <http://aotcpres.com/articles/facing-religion-anthropology/> – 12 X 2020.
- Lorenzini D., 2015, *What is a ‘Regime of Truth’?*, “Le Foucaldien” vol. 1, issue 1, s. 1–5, <http://doi.org/10.16995/lefou.2>.
- Łuczewski M., 2017, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Kraków.
- Niedźwiedź A., Baraniecka-Olszewska K., 2020, *Religious Heritages as Spatial Phenomena: Constructions, Experiences, and Selections*, “Anthropological Notebooks” vol. 26, no. 3, s. 1–16.

- Oleszkiewicz M., 2016, *Storage of Rituals: The Traces of the Emmaus and the Rękawka Church Fairs in the Seweryn Udziela Ethnographic Museum in Kraków as the Examples of the Intangible Heritage in Museums*, [w:] *Intangible Heritage of the City: Musealization, Preservation, Education*, ed. M. Kwiecińska, Kraków, s. 153-166.
- Pasieka A., 2015, *Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland*, Basingstoke.
- Porter-Szűcs B., 2011, *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*, New York.
- Sekerdej K., Pasieka A., 2013, *Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism*, "Method & Theory in the Study of Religion" vol. 25, no. 1, s. 53-77.
- Seweryn T., 1961, *Tradycje i zwyczaje krakowskie*, Kraków.
- Simpson S., 2017, *Only the Slavic Gods: Nativeness in Polish* Rodzimowierstwo, [w:] *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism*, ed. K. Rountree, New York, s. 65-86.
- Smith L., 2006, *Uses of Heritage*, London–New York.
- Traba R., 2010, *Polityka wobec historii: kontrowersje i perspektywy*, „Teksty Drugie” nr 1-2, s. 300-319.
- Zubrzycki G., 2006, *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago–London.

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie propozycji teoretycznej w badaniach nad dziedzictwem religijnym. Czerpiąc z refleksji Michela Foucaulta nad reżimami prawdy, autorka rozwija koncepcję reżimów dziedzictwa (zob. Bendix, Eggert, Peselmann 2012; de Cesari 2012; Geismar 2015) w odniesieniu do studiów nad roszczeniami religii mniejszościowej do obecności w sferze publicznej. Badania etnograficzne stanowiące podstawę rozważań teoretycznych zostały przeprowadzone w 2018 roku podczas święta Rękawki w Krakowie. Współcześnie Rękawka składa się z dwóch równoległych wydarzeń. Pierwsze to rekonstrukcja rytuałów słowiańskich z X wieku zorganizowana na kopcu Kraka, drugie to rzymskokatolicki odpust odbywający się na sąsiednim wzgórzu. Obie części przedstawiane są jako elementy krakowskiego dziedzictwa. Różny jest jednak sposób, w jaki pojęcie dziedzictwa używane jest w stosunku do tych dwóch wydarzeń, dzięki czemu można uchwycić zarówno wzajemne zależności między aspektami świeckich i religijnymi dziedzictwa, jak też miejsce religii – rodzimowierstwa oraz rzymskiego katolicyzmu – w procesie budowania dziedzictwa w Polsce.

Słowa kluczowe: dziedzictwo religijne, reżimy prawdy, reżimy dziedzictwa, rodzimowierstwo, rzymski katolicyzm

REGIMES OF HERITAGE

About Kraków's Rękawka

Abstract

The paper discusses theoretical approach to the studies on religious heritage. Drawing from Michel Foucault's reflection on regimes of truth, the author develops the idea of heritage regimes (see Bendix et al., 2012; de Cesari, 2012; Geismar, 2015) in the studies on a minority religion's claims to the public sphere. Ethnographic research forming the basis of theoretical considerations was conducted in 2018 on the Rękawka celebration organized in Kraków. Nowadays, Rękawka consists of two parallel events. The first one is a reenactment of 10th-century Slavic native faith rites on the Krakus Mound, and the second a Roman Catholic festivity (an indulgence feast) held on an opposite hill. Both events are referred to as 'Rękawka' and both are perceived and advertised as belonging to Kraków's heritage. However, the ways notions of heritage are used in reference to them differ significantly, shedding light on mutual entanglement of the secular and the religious as well as on the place of religions, e.g., Native Faith and Roman Catholicism, in the process of heritage building in Poland.

Keywords: religious heritage, regimes of truth, heritage regimes, Native Faith, Roman Catholicism



W 2021 roku minęło 10 lat od chwili ratyfikacji przez Polskę Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

W ciągu ostatniej dekady zmieniło się bardzo wiele w definiowaniu, interpretowaniu i – co za tym idzie – ochronie zjawisk zaliczanych do obszaru dziedzictwa niematerialnego. Zmiany te dotyczą

nie tylko rozumienia pojęcia niematerialnego dziedzictwa, lecz również relacji pomiędzy jego praktykowaniem i przeżywaniem a teoretycznym namysłem nad dziedzictwem jako skomplikowanym kulturowym i społecznym fenomenem.

Pragnąc zrozumieć te relacje oraz ich dynamikę w listopadzie 2021 roku Muzeum Krakowa oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego zaprosili ekspertów (teoretyków) oraz depozytariuszy (praktyków) na konferencję „Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce”.

W niniejszej publikacji prezentujemy 7 artykułów nawiązujących do tematu konferencji oraz zapis fragmentów debaty, która odbyła się w pierwszym dniu obrad. Tom stanowi próbę namysłu nad szerszymi teoretycznymi kontekstami niematerialnego dziedzictwa, równocześnie przywołując konkretne przykłady i studia przypadków osadzone we współczesnej rzeczywistości kulturowej w Polsce.

PATRONI MEDIALNI



ISBN 978-83-66334-64-9



Muzeum Krakowa

<https://akademicka.pl>