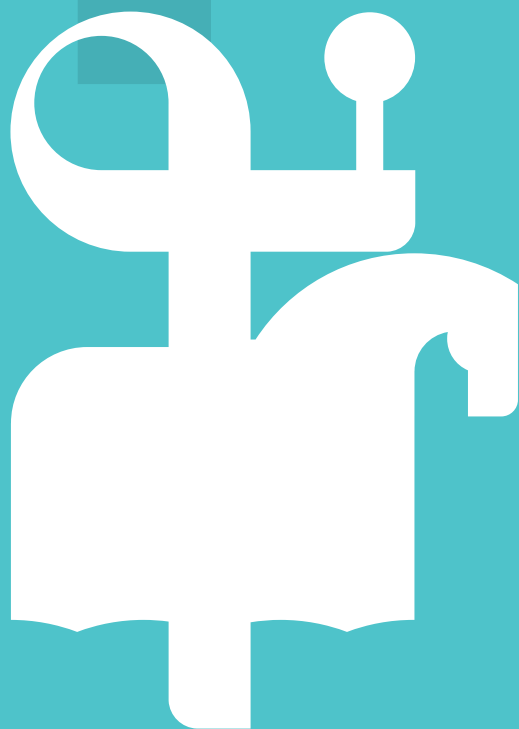


.....

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

PRZEDMOWA

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 – w ochronie zjawisk zaliczanych do obszaru dziedzictwa niematerialnego. Przede wszystkim samo pojęcie niematerialnego dziedzictwa przyjęło się i rozpowszechniło na naszym rodzimym gruncie, dopełniając, a niejednokrotnie zastępując wcześniej stosowane pojęcia, takie jak: folklor, tradycja czy twórczość ludowa. Kluczowe zmiany nastąpiły też w postrzeganiu tych, którzy niematerialne dziedzictwo kultywują, kontynuując tradycje odziedziczone po swoich poprzednikach, i przekazują je kolejnym pokoleniom. Depozytariusze niematerialnego dziedzictwa kulturowego znaleźli się w centrum uwagi. Wydaje się, że coraz lepiej rozumie się wagę ochrony umiejętności, wiedzy i doświadczenia. Tego „jak coś się robi” i tego „co się przeżywa”, a nie tylko materialnych wytworów tych procesów. Ostatnie lata to również stworzenie krajowego systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a także implementacja w Polsce rozwiązań międzynarodowych. Ten pierwszy rozwijany jest między innymi dzięki Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Pierwsze cztery zjawiska kultywowane w naszym kraju znalazły się również pod ochroną UNESCO.

Jako dyrektor Muzeum Krakowa nie mogę też przemilczeć znaczenia krakowskiego dziedzictwa kulturowego i jego depozytariuszy. To właśnie szopkarstwo krakowskie jako pierwszy polski wpis znalazło się na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO, a Pochód Lajkonika oraz krakowskie koronczarki reprezentują wraz z szopkarkami i szopkarzami Kraków na liście krajowej. Z kolei wśród pierwszych wpisów w Krajowym rejestrze dobrych praktyk w ochronie niematerialnego dziedzictwa znalazł się flis wiślany, który również jest silnie związany ze środowiskiem krakowskim. Warto też zwrócić uwagę na lokalne rozwiązania systemowe służące ochronie dziedzictwa niematerialnego, wśród których wyróżnia się uchwalony w 2020 roku Plan wspierania ochrony szopkarstwa krakowskiego na obszarze Gminy Miejskiej Kraków. Istotne zadania w realizacji tego planu i podobnych przedsięwzięć przewidziane zostały dla ekspertów – w ich rolę wchodzi muzealnicy, antropolodzy, etnolodzy, historycy i badacze w wielu innych dyscyplinach, które obejmuje rozległy i bogaty świat niematerialnego dziedzictwa. Inaczej muszą też spojrzeć na swoją misję urzędnicy, animatorzy i edukatorzy, a także sami

depozytariusze, którzy włączani są w proces zarządzania niematerialnym dziedzictwem, stając się przy tym jego interpretatorami i współdecydentami.

Opisane wyżej zmiany musiały wpłynąć również na instytucje, które od wielu lat podejmowały się opieki nad tradycjami i folklorem, niewątpliwie mając na tym polu niejednokrotnie znaczące zasługi. Nowa metodologia podejścia do niematerialnego dziedzictwa, jego interpretacji oraz zmiana roli i znaczenia depozytariuszy wytworzyły potrzebę dostosowania instytucji do nowej rzeczywistości. W Muzeum Krakowa, które niedługo po zakończeniu II wojny światowej wzięło na siebie zadanie opieki nad lokalnymi tradycjami, w tym przede wszystkim szopkarstwem krakowskim i Pocho-dem Lajkonika, zdecydowaliśmy o powołaniu Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa, mieszczącego się w Domu pod Krzyżem. W założeniach ma to być miejsce rzeczystwej interpretacji niematerialnego dziedzictwa – współczesnego i przeszłego, gdzie budowane będą relacje ze społecznościami depozytariuszy różnych zjawisk, którzy z kolei będą dzielić się swoim doświadczeniem i przeżywaniem z ekspertami i muzealnymi gośćmi.

Konferencja *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*, która miała miejsce w Muzeum Krakowa w dniach 8-9 listopada 2021 roku, również stworzyła wyjątkową możliwość do spotkania ekspertów (teoretyków) i depozytariuszy (praktyków) – chociaż niejednokrotnie linia podziału w tym przypadku się zaciera. Ogólnopolska konferencja była okazją do podsumowania zmian, jakie zaszły w naszym kraju po ratyfikacji Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, zwrócenia uwagi na szanse, ale też na zagrożenia, z jakimi muszą mierzyć się depozytariusze i eksperci. Umożliwiła ponadto podzielenie się wiedzą o dobrych praktykach, które sprzyjają ochronie i twórczemu rozwojowi niematerialnego dziedzictwa. Co istotne, w wielu z wygłoszonych 24 referatów odezwał się głos samych depozytariuszy, podobnie jak w ramach towarzyszącej konferencji debaty *Konflikt czy harmonia? Dziedzictwo niematerialne między siłą lokalnej tożsamości a produktem turystycznym*.

W niniejszej publikacji zaprezentowano siedem artykułów nawiązujących do tematu konferencji oraz zapis fragmentów debaty, która odbyła się w pierwszym dniu obrad. Autorzy przedstawiają zagadnienia związane z konkretnymi zjawiskami i łącząc się z nimi problematykę, lecz również nie unikają bardziej ogólnych wniosków na temat natury niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Dotykają kwestii ochrony nieoczywistego dziedzictwa niematerialnego, jakim są dźwięki, starają się określić rolę, jaką w kształtowaniu lokalnych tradycji pełnią muzea, przeddefiniowują zadania i funkcje ekspertów oraz depozytariuszy. Poruszają również temat trudnego dziedzictwa niematerialnego, funkcjonującego w określonych odgórnie reżimach i wychodzącego daleko poza ramy, które starało się narzucić swoimi definicjami i zapisami UNESCO.

W tym miejscu dziękuję komitetowi organizacyjnemu konferencji, który współtworzyli ze strony Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego: dr hab. Stanisława Trebunia-Staszela, dr hab. Anna Niedźwiedz, prof. UJ, dr Katarzyna Maniak oraz dr Łukasz Sochacki, a ze strony Muzeum Krakowa

dr Andrzej Szoka oraz Izabela Okręglicka. Podziękowania należą się także osobom wspierającym przygotowania konferencji i niniejszej publikacji: Agnieszce Bryl, Przemysławowi Dzięgielowi, dr Karinie Janik, Dawidowi Karamonowi, Julii Lizurek, Katarzynie Madurskiej, Małgorzacie Matodze, Michałowi Szafranowi, Bartoszowi Woźniakowi, Katarzynie Wilińskiej, oraz obsłudze techniczno-multimedialnej: Piotrowi Cieślíkowi, Marcinowi Jancikowi i Robertowi Kubcowi.

dr Michał Niezabitowski
Dyrektor Muzeum Krakowa

POMIĘDZY PRAKTYKAMI NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO A DZIAŁANAMI NA JEGO RZECZ

Krytyczna perspektywa prakseologiczna

Współcześnie koncept dziedzictwa niematerialnego cieszy się ogromną popularnością zarówno w świecie naukowym (w różnych dziedzinach wiedzy), jak i popularno-naukowym (w różnych dziedzinach działalności kulturalnej i społecznej). We wszystkich sferach jest istotnym instrumentem. Z wyrażenia o charakterze peryferyjnym zmieniło się w określenie używane bardzo często i w różnych kontekstach. Niniejszy artykuł analizuje temat łączenia interdyscyplinarnej refleksji teoretycznej dotyczącej niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz szeroko pojętej działalności na jego rzecz. Interpretacje i wnioski płynące z tych połączeń mogą być wykorzystywane w konkretnych projektach oraz szerszych programach czy wręcz strategiach ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego zarówno w konkretnych wspólnotach, jak i na poziomie ponadlokalnym.

Osią zarysowanych rozważań będą dwie perspektywy badawcze:

1. Krytyczne studia nad dziedzictwem (*critical heritage studies* – CHS) będące reakcją na Autoryzowany/Usankcjonowany Dyskurs Dziedzictwa (*Authorized Heritage Discourse* – AHD)¹ oraz korespondujący z nimi nurt heterodoksyjnej teorii dziedzictwa².

¹ Laurajane Smith, będąca autorką zarówno tej koncepcji, jak i samego pojęcia, pisze wprost, że „negojowanie znaczeń dziedzictwa jest »walką o władzę«, ponieważ dziedzictwo samo w sobie jest zasobem politycznym” [Smith 2006, s. 281]. Ponadto twierdzi, że AHD został stworzony świadomie w celu „odsunięcia” dyskursów większości interesariuszy [Smith 2006, s. 106].

² Dokładniej odwołuję się tu do heterodoksyjnej doktryny konserwatorskiej, ukształtowanej niejako w opozycji do wcześniejszej doktryny konserwatorskiej, którą uznano za ortodoksyjną. Powstała w latach 80. XX wieku jako reakcja na kontrolę znaczeń przez ekspertów i dominację perspektywy konserwatorskiej skoncentrowanej na obiekcie. Według niej podstawowe koncepcje praktyki ochrony dziedzictwa, takie jak autentyczność i znaczenie, mogą istnieć niezależnie od tkanki fizycznej. Praktyka konserwacji heterodoksyjnej to podejście „oddolne” angażujące interesariuszy w sposób wzmacniający społeczności,

2. Podejście prakseologiczne, a dokładniej teoria praktyk.

Stosowane wspólnie mogą dać nowe spojrzenie na koncepcję dziedzictwa niematerialnego w działaniu (z nurtem partycypacyjnych badań w działaniu włącznie). Połączenie to sprawia, że zmieniają się akcenty, jeśli chodzi o dychotomię eksperci–depozytariusze, która miejscami przybiera wręcz formę opozycji. W efekcie zmieniają się role, jakie w systemie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego pełnią i jedni, i drudzy. Dodatkowo płynne zaczyna być już samo rozróżnienie na wyłącznie ekspertów i wyłącznie depozytariuszy. Ponadto zmianie ulega również postrzeganie procesów patrymonializacji.

Po zarysowaniu zasygnalizowanych tu podejść odniosę je do wybranych studiów przypadków. Będą to trzy projekty, które współtworzyłam lub nadal współtworzę w różnym charakterze, starając się każdorazowo zachowywać postawę asystującego brokera:

1. Projekt badawczo-animacyjny „Wiśniowski Jarmark Rzemiosł i Zawodów Tradycyjnych – lokalna tradycja w działaniu”.
2. Projekt sieciującej ścieżki archiwizacyjnej dla kół gospodyń wiejskich realizowany w ramach Centrum Archiwistyki Społecznej.
3. Projekt „EtnoStoria” – koncepcja stworzenia aplikacji mobilnej do samodzielnej archiwizacji, digitalizacji i promocji dziedzictwa, realizowana w ramach projektu „Kooperatywa”.

Innymi słowy, w niniejszym tekście podzielę się swoim własnym podejściem, jakie stosuję, zarówno badając praktyki niematerialnego dziedzictwa kulturowego, jak i prowadząc różnorodne projekty – nazwijmy je w tym miejscu zbiorczo „animacyjnymi” – na rzecz niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Valdimar T. Hafstein w swojej książce *Making Intangible Heritage* zadaje nieco przewrotne pytanie: „Jeśli dziedzictwo niematerialne jest rozwiązaniem, to co jest problemem?” [Hafstein 2018b, s. 161-169]³. Odnosi się tu konkretnie do koncepcji niematerialnego dziedzictwa kulturowego spopularyzowanej przez UNESCO [zob. Konwencja UNESCO... 2003], ukierunkowanej czy wręcz zawężanej od razu do jego ochrony. Podsumowujący rozdział Hafstein tytułuje wprost: *Dziedzictwo niematerialne jako diagnoza, ochrona jako leczenie* [Hafstein 2018b, s. 153-160].

Spróbujmy popatrzeć na ów koncept nieco szerzej. Według sygnalizowanych powyżej krytycznych studiów nad dziedzictwem właściwie całe dziedzictwo jest niematerialne, lub jeszcze inaczej, dziedzictwo jest właściwie tylko niematerialne: „jeśli dziedzictwo jest mentalnością, sposobem poznania i widzenia, wówczas całe dziedzictwo staje się w pewnym sensie »niematerialne«” [Smith 2006, s 43]. „Dziedzictwo jest procesem

w których eksperci stają się facylitatorami. Teoria heterodoksyjna nie ma na celu zastąpienia jednego systemu wartości innym ani wyeliminowania ekspertów. Szuka raczej sposobu na włączenie szerszego zakresu wartości interesariuszy przez pryzmat wspólnot praktyków. Heterodoksyjna doktryna konserwatorska miała duży wpływ na krytyczne podejścia do dziedzictwa [zob. Wells 2007; Jokilehto 2007; Kulikauskas 2007; Gibson, Pendlebury 2009; Schofield, 2014; Sprinkle 2014].

³ Warto dodać, że pytanie to pojawia się dopiero na końcu książki jako tytuł zakończenia – konkluzji.

a nie rzeczą i z natury jest niematerialne” [Emerick 2014, s. 190]. To wspomniany proces, praktyka, dokładniej zbiór procesualnych praktyk dyskursywnych, skoncentrowanych na przeszłości, ale realizowanych w teraźniejszości oraz w większości z myślą o przyszłości [Kirshenblatt-Gimblett 1998; Smith 2006; Holtorf, Fairclough 2013; Harrison 2013; Emerick 2014; Logan, Wijesuriya 2015; Logan, Craith, Kockel 2015; Wells 2017; Silverman, Waterton, Watson 2017; Tunbridge 2018]. Keith Emerick podkreśla, że dodatkowo jest to praktyka konstruowana w teraźniejszości. „To ciągle, eksperymentalny dialog z przeszłością: »proces« zamiast »produkt«” [Emerick 2014, s. 190]. Ponadto praktyka ta jest w dużo większym stopniu niż kiedyś świadoma i refleksyjna oraz działająca w sferze regulacji tożsamości kulturowych, narodowych, regionalnych, etnicznych. Dlatego – jak twierdzą Laurajane Smith oraz Keith Emerick – warto postrzegać dziedzictwo bardziej w kategoriach czasownika niż rzeczownika [Emerick 2014, s. 190]. Skoro zatem dziedzictwo jest czasownikiem, to aktywuje się jedynie w działaniu. Gdy mamy natomiast do czynienia z podejściem czynnościowym, zawsze potrzebny jest do owej aktywności jej wykonawca. Dodatkowo Rodney Harrison analizuje dziedzictwo jako rodzaj aktywności społecznej (*social action*), która sprawia, że jest ono negocjowane w ramach procesów społeczno-kulturowych [Harrison 2010a; Harrison 2010b, s. 3]. Aktywność tę realizują zaś obecnie w rozmaity sposób wszyscy, którzy są z danym dziedzictwem w jakiejś mierze związani, przykładają do niego z jakichś powodów dużą wagę, dla których jest ono – jak zresztą widnieje również w definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego zawartej w konwencji UNESCO z 2003 roku – wyrazem ich tożsamości⁴.

Tym samym dochodzimy do niezwykle ważnego zwrotu w myśleniu o dziedzictwie, które obecnie – poza jego kultywowaniem, przekazywaniem, szeroko pojętą ochroną – jest dziś jednocześnie interpretowane⁵ oraz w różny sposób i na różnych polach używane: nurt wykorzystywania dziedzictwa [Smith 2006], dziedzictwo jako potencjał prorozwojowy [Purchla 2013; Murzyn-Kupisz 2011]. Podejście to odnajdujemy u Ernsta Jüngera, który twierdził, że „być spadkobiercą nie oznacza być epigonem. Żyć w tradycji, nie oznacza ograniczać się do niej. Odziedziczyć dom, oznacza nim zarządzać, a nie przekształcać go w muzeum pozostawiając rodzicielskie sprzęty na swoich miejscach” [Jünger 2009, s. 9]. W tzw. nowych teoriach dziedzictwa kluczowe jest jednak to, że wspomnianej interpretacji oraz użyć, wykorzystać, adaptacji dokonują nie tylko szeroko pojęci eksperci dziedzictwa. Nie tylko oni też dziedzictwem zarządzają. Bardzo trafnie oddają to słowa Jacka Purchli: „Skoro dziedzictwo należy do nas wszystkich, to nie jest domeną wąskiej grupy ekspertów. Jego wartość wyznaczają użytkownicy” [Purchla 2013, s. 44]. Jeszcze dalej posunął się Jeremy Wells,

⁴ Zob. Artykuł 2, ustęp 1 Konwencji UNESCO 2003.

⁵ Mam tu na myśli popularny dziś nurt interpretacji dziedzictwa, wychodzący jednak daleko poza dziedzinę turystyki. W turystyce spopularyzował go Freeman Tilden. Według niego to sztuka przekazu i wyboru, którą uznał za narzędzie ochrony dziedzictwa. Opracowując zasady interpretacji, wskazał, iż „interpretując – rozumiemy, rozumiejąc – doceniamy, doceniając – chronimy” [Tilden 2019, s. 88].

stwierdził on bowiem, że „wszyscy jesteście ekspertami dziedzictwa” [Wells 2017]. Ja dodaję zawsze: naszego dziedzictwa, tj. przede wszystkim tego, z którym możemy się w pełni utożsamić oraz z pełną świadomością i tym samym odpowiedzialnością możemy postawić przed nim przedrostek „moje”, „nasze”.

Te procesualne, dyskursywne praktyki wobec przeszłości własnej – a czasem, co ciekawe, również obcej – określa się obecnie coraz częściej mianem patrymonializacji⁶ (*heritagization, heritization*) [Smith 2006; Harrison 2013; Bernbeck 2013; Kowalski 2013; Klekot 2016; Bujdosó et al. 2015; AlAnood Bin AlShaikh 2017]. Jako coraz bardziej popularny dziś proces w wielu przestrzeniach i wielu rozmaitych dziedzinach rozumieć ją można z jednej strony jako świadomy akt dziedziczenia, który wskazuje na to, że czujemy się spadkobiercami jakiejś schedy, tradycji. Kultuwujemy ją, dbamy o nią, biorąc jednocześnie za nią odpowiedzialność. Zazwyczaj czujemy się też członkiem wspólnoty owej tradycji oraz jej spadkobiercami – jesteśmy depozytariuszami, dziedzicami. Podejście to akcentuje świadomą i czynną postawę wobec własnej spuścizny. Z drugiej strony patrymonializacja tłumaczona jest jako działanie, którego celem jest stwarzanie, wytwarzanie dziedzictwa. Barbara Kirshenblatt-Gimblett określa je jako szczególny sposób produkcji kulturowej, dokonywanej w teraźniejszości, podczas której wytwarza się coś nowego, co równocześnie odwołuje się do przeszłości [Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2001, s. 44]. Wówczas może to być również działanie zewnętrzne, tj. nieodnoszące się jedynie do depozytariuszy. Często jest czynione przez osoby spoza danej wspólnoty dziedzictwa. Może być zarówno oddolne, jak i odgórne, dużo częściej jednak niż w pierwszym przypadku ma znamiona instytucjonalizacji. I jedno, i drugie podejście wskazuje jednak na uznanie czegoś za dziedzictwo.

Koresponduje to po części z podejściem prakseologicznym. Dokładniej mam tu na myśli teorię praktyk Theodora R. Schatzkiego [Schatzki 1996, 2001, 2012] i Andreea Reckwita [Reckwitz 2002, 2017], którzy w aktywnościach społecznych poczynili wyraźne rozróżnienie na *displaying* (które można tłumaczyć jako wystawianie na pokaz, eksponowanie, przedstawianie, modelowanie, manifestowanie, reprezentację) oraz na *doing* (tj. aktywności dziejące się, działające). Zwrot ku praktykom (*practice turn, practice shift*) zakłada ich konstytutywną rolę. Z punktu widzenia praktyk dziedzictwa niematerialnego rozróżnienie to jest niezwykle istotne. Te drugie, tj. dziejące się, działające strumienie ludzkiej aktywności – jak je określają Schatzki i Reckwitz – zorientowanej w naszym przypadku na przeszłości, zorganizowane są bowiem wokół wspólnej praktycznej wiedzy oraz zdolności i umiejętności jej wykorzystywania. Stanowią swego rodzaju realizację *know how to do*, czyli „wiedzy, jak coś się robi”, „wiedzy-przepisu aplikowanej w działaniach” (*knowledge in action*) i co ważne, podzielanej oraz przekazywanej przede wszystkim międzypokoleniowo. Kluczowe jest działanie, a nie jedynie postawa deklaratywna, zorientowana np. na wartości. Analogicznie aktywności z przestrzeni *displaying* będą dążyły bardziej w stronę instytucjonalizacji tych pierwszych. Wówczas otwiera się całe spektrum działań na rzecz konkretnych praktyk niematerialnego

⁶ Fr. *patrimonialisation*, ang. *patrimonialization, heritagization, heritization*.

dziedzictwa kulturowego, które w konwencji wszystkie zbiorczo określane są jako ochrona⁷. Działania te mogą być tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne, oddolne, jak i odgórne. Hafstein pisze wprost, że konwencja identyfikacji i ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego oznacza:

tworzenie nowych instytucji społecznych (jak rad dziedzictwa niematerialnego, komitetów, komisji, jury, sieci, fundacji itp.) oraz kuratorowanie określonych gatunków ekspresji kulturowych (listy, wystawy, festiwale, warsztaty, konkursy, nagrody, filmy dokumentalne, materiały promocyjne, itp.). Instytucje te zarządzają tymi ekspresjami, praktykami kulturowymi w działaniach określanych jako „ochrona” [Hafstein 2018a, s. 128].

Warto dodać, że Hafstein definiuje ochronę niematerialnego dziedzictwa jako „refleksyjną modernizację” (*reflexive modernization*), z założenia przekształcającą zidentyfikowane praktyki kulturowe w dziedzictwo: „Dziedzictwo niematerialne i ochrona idą ze sobą w parze jak herbata i herbatniki lub, dokładniej, jak podmiot i orzeczenie. Gdy praktyka kulturowa zostanie zinterpretowana jako dziedzictwo, przygotowuje to grunt pod jego ochronę” [Hafstein 2018a, s. 128]. Kierując się założeniami teorii praktyk akcentującej wytwarzanie – „robienie” (*doing*), a nie wystawianie na pokaz oraz chowanie już zrobionego (*displaying*), praktyki dziedzictwa niematerialnego dziedziczy się w formie aktywnego przekazu międzypokoleniowego (*know how to do in action*).

Wracając do perspektywy krytycznej, która wpuszcza do sfery eksperckiej wszystkich użytkowników dziedzictwa, a przede wszystkim depozytariuszy, współcześnie ich domeną stają się już nie tylko same praktyki niematerialnego dziedzictwa kulturowego, ale również wszelkie zinstytucjonalizowane działania na ich rzecz. Innymi słowy, depozytariusze sami prowadzą różnorodne działania ochronne, do których oblige ich konwencja. Gdy zgłasza się daną praktykę do wpisania już na listę krajową, wniosek aplikacyjny musi zawierać m.in. program jej ochrony łącznie z planem pozyskania na to środków⁸. Współcześnie działania depozytariuszy wychodzą zatem daleko poza „stare”, znajome kultywowanie. Społeczności bowiem w myśl dziedzictwa w działaniu same dziś nim zarządzają, prowadzą aktywność edukacyjną, animacyjną wokół dziedzictwa, nie tylko je identyfikują i popularyzują, ale i same dokumentują, archiwizują, badają, a więc i interpretują, i wreszcie się nim inspirują. Ponadto działania te nie muszą koncentrować się na dążeniu do zarejestrowania na liście krajowej, tudzież w rejestrze „dobrych praktyk” na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego czy w następnej kolejności na zakusach, aby znaleźć się na światowej liście UNESCO. Niniejszy tekst przybliży parę takich „działań poza listami i rejestrami”, akcentując przy tym współpracę szeroko pojętych ekspertów (zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych) oraz instytucji i organizacji z depozytariuszami i szerzej lokalnymi wspólnotami dziedzictwa. Współpracę na zasadach równości, zasadach

⁷ Zob. Artykuł 2, ustęp 3 Konwencji UNESCO.

⁸ Zob. Formularz wniosku zgłoszeniowego o wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, https://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/ – 14 XI 2021.

partnerskich. Współpracę w modnym dziś modelu kooperatywnym, turkusowym⁹ oraz opartym na społeczności¹⁰.

Jako pierwszy pragnę przybliżyć projekt badawczo-animacyjny „Wiśniowski Jarmark Rzemiosł i Zawodów Tradycyjnych – lokalna tradycja w działaniu”¹¹. Przywołany w tytule jarmark był tylko jednym z wielu mnogich działań projektowych. Był do słownie zwieńczeniem projektu, który obejmował liczne przedsięwzięcia i ich efekty¹².

⁹ Ewolucyjny turkusowy model organizacji to jeden z pięciu modeli zarządzania Frederica Laloux, które uporządkował od najbardziej autorytarnych i schematycznych do najbardziej demokratycznych oraz otwartych i rozwojowych (czerwony – autorytarny, najbardziej hierarchiczny; bursztynowy – konformistyczny, myślenie na górze, działanie na dole; pomarańczowy – organizacja jako maszyna; zielony – pluralistyczny, organizacja jak rodzina). Turkus to najbardziej demokratyczny, dialogiczny, partnerski, otwarty, prorozwojowy i „współdziałający” model organizacji – rodzaj aktywnego zarządzania wspólnotowego, harmonijnego współzarządzania [Laloux 2014].

¹⁰ Model „oparty na społeczności” (*community based*) odnosi się do podejścia filozoficznego, w którym społeczności odgrywają aktywną rolę i uczestniczą w podkreślanu i rozwiązywaniu ważnych dla nich kwestii. Podejście oparte na społeczności zachęca te społeczności, wspólnoty do aktywnego projektowania, rozwijania i dostarczania własnych strategii działania, aktywizując ich członków do zidentyfikowania problemów i współpracy w celu rozwiązania tych problemów [Van Bibber 1997].

¹¹ Dofinansowany ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury program „Kultura ludowa i tradycyjna” 2018. Strona projektu: <http://wisniowskijarmark.gokis-wisniowa.pl/> – 12 XI 2021.

¹² Wśród najważniejszych wymienić należy: etnograficzne badania terenowe prowadzone przez zespół badawczo-dokumentacyjny z Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie oraz pracowników Gminnego Ośrodka Kultury i Sportu w Wiśniowej przy aktywnym współudziale lokalnej społeczności; inwentaryzację gorsetów będących własnością mieszkańców i lokalnych instytucji oraz utworzenie „tradycyjnego” (w postaci kart inwentarzowych) oraz wirtualnego, multimedialnego katalogu gorsetów (teren gminy to nadal sprawnie funkcjonujące „zagłębie” hafciarstwa i krawiectwa strojów ludowych, regionalnych, wśród których dominują gorsety); tematyczne spoty stworzone przez autorki projektu oraz absolwentów warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych (specjalność: sztuka nowych mediów) oraz filmy – reportaże, relacje z projektu, rozmowy o projekcie zrealizowane przez lokalne media, które pełnią rolę nie tylko dokumentacji całego przedsięwzięcia, ale również formę profesjonalnych materiałów promujących gminę Wiśniowa; interaktywną stronę internetową stanowiącą załączek wiśniowskiego archiwum społecznego, na której znalazły się m.in. wspomniany katalog gorsetów, interaktywna mapa tradycyjnych profesji/zawodów: rzemiosł, rękodzieła, lokalnej wytwórczości, produkcji i ich twórców (charakter crowdsourcingowy – mieszkańcy gminy na bieżąco sami mogą rozbudowywać bazę), galeria fotograficzna, audio i wideo, wirtualna wystawa, o nas w mediach; inwentaryzację (przeprowadzoną we wszystkich sołectwach gminy) starych fotografii stanowiących własność mieszkańców przedstawiających tytułowe tradycje rzemieślnicze, rękodzielnicze, wytwórcze i przetwórcze oraz dawne lokalne jarmarki w działaniu; stacjonarną i wirtualną wystawę „Wiśniowskie dziedzictwo w dawnym obiektywie” prezentującą fotografie pozyskane w trakcie inwentaryzacji, przełamane współczesnymi portretami ich narratorów, tj. (wy)twórców, rzemieślników, rękodzielników, wśród których prowadzone były badania terenowe; wieżerzenie wiśniowskiej domowej spuścizny z warsztatów, pracowni, szaf, strychów, garaży, piwnic, magazynów, archiwów – przyniesione pamiątki, kroniki, wyroby i kolekcje zasilają wystawę „Wiśniowskie dziedzictwo w dawnym obiektywie”; problemową, ilustrowaną monografię *Handmade in Wiśniowa. Wiśniowsko różno robotą...* (forma drukowana i elektroniczna – formaty PDF, EPUB – w wolnym dostępie); etnograficzny dokument filmowy *Handmade in Wiśniowa* – owoc badań terenowych – wiśniowskie rozmowy rzeki w pigułce

Tym, co jest najbardziej istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań, jest to, że projekt zainicjowany został oddolnie, tj. przez przedstawicieli lokalnej społeczności, którzy poprosili mnie, abym „pomogła im zrobić coś z ich dziedzictwem”. Gmina Wiśniowa – sytuująca się na styku różnych regionów etnograficznych (Krakowiaków Zachodnich, Lachów Limanowskich i Szczyrzyckich oraz górali zagórzańskich i kliszczackich) – jest nadal stosunkowo słabo udokumentowanym i zbadanym terenem¹³. Ze względu na swoje pograniczne położenie została w latach 70. XX wieku uznana przez badaczy za „teren przejściowy” [Reinfuss 1970, s. 12, 173], który do dziś nie doczekał się osobnych, bardziej szczegółowych opracowań¹⁴. Uformowane zewnętrznie i ogólnie podziały etnograficzne oraz przypisane kategoryzacje nie zawsze idą jednak w parze z tożsamością regionalną. Tak właśnie jest w przypadku niektórych mieszkańców, którzy niefortunny termin „teren przejściowy” uznali za stygmatyzujący i wykluczający, twierdząc zadziornie, że być może kiedyś mieli stan przejściowy, ale dziś przerodził się on w silną własną tożsamość i świadomość swojego złożonego dziedzictwa, które pragną zachować.

Projekt rozpoczął się od zorganizowania w miejscowym Gminnym Ośrodku Kultury i Sportu tzw. okrągłego stołu, podczas którego przedstawiciele różnych miejscowych środowisk debatowali, co będzie jego osią tematyczną. Zdecydowano, że będzie to szeroko pojęte rzemieślnictwo i rękodzielnictwo oraz wiśniowski handel. Skoncentrowano się zatem na dziedzinie zwanej w Konwencji UNESCO 2003 „umiejętnościami związanymi z rzemiosłem tradycyjnym” i przez samo UNESCO określonej jako „prawdopodobnie najbardziej materialna manifestacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego” [Konwencja UNESCO... 2003] oraz na praktyce będącej przez wieki sposobem dystrybucji owoców tej pierwszej, m.in. w specjalnie do tego

(film prezentuje fragmenty wywiadów z wybranymi (wy)twórcami w gminie Wiśniowa oraz z miejscowym proboszczem i jest rodzajem preludium, zapraszającym do pełnych rozmów zamieszczonych w książce); tematyczne warsztaty oraz animacyjne spotkania i debaty praktyków i teoretyków; tematyczne widowiska współtworzone przez różne pokolenia mieszkańców działających w lokalnym ruchu artystycznym, folklorystycznym; wieńczący projekt Wiśniowski Jarmark, który w swoim zamierzeniu bazował na dawnych, cyklicznych jarmarkach wiśniowskich (współtworzony w różnym wymiarze i charakterze przez mieszkańców, a przede wszystkim przez wszystkich zidentyfikowanych w trakcie projektu przedstawicieli tradycyjnych profesji/zawodów: rzemieślników, (wy)twórców, przetwórców, rękodzielników, hodowców, przedsiębiorców, twórców, artystów itd.); podsumowującą projekt konferencję teoretyków i praktyków pt. *Wielokulturowe dziedzictwo rzemieślniczo-rękodzielnicze i targowo-handlowe pogranicznej gminy Wiśniowa w działaniu*, której towarzyszyła m.in. promocja książki i projekcje filmów z projektu.

¹³ Badania, które tu przybliżam poprzedziły analizy językoznawcze, realizowane przez zespół kierowany przez Macieja Raka. W ramach projektu „Wiśniowski godka – językowe dziedzictwo Wiśniowej” powstał m.in. Słownik: *Słownictwo i kultura ludowa gminy Wiśniowa*, red. M. Rak, autorzy haseł A. Bar-szczewska [et al.], Wiśniowa 2018 (wydanie drukowane i elektroniczne), zob. <http://wisniowskogodka.gokis-wisniowa.pl/> – 12 XI 2021.

¹⁴ Warto nadmienić, że istnieją monografie o grupach i terenach sąsiadujących z gminą Wiśniowa. Tymczasem o tradycjach, obyczajach, architekturze, stroju, sztuce czy muzyce mieszkańców obszaru, który obecnie należy do gminy Wiśniowa, istnieją jedynie wzmianki w publikacjach zamieszczonych w tomie 1 i 2 *Monografii powiatu myślenickiego* [Reinfuss 1970].

zaaranżowanej przestrzeni miejscowego jarmarku, odbywającego się na tych terenach – według ksiąg parafialnych od ok. XVII stulecia do lat 70. XX wieku. Dprecyzowując, skupiono się na artystycznych i użytkowych praktykach (wy)twórczych, ogniskujących się wokół klucza *handmade in* Wiśniowa. Ponadto ważnym wątkiem stało się wspomniane zagadnienie pograniczności oraz historycznej już dziś wielokulturowości. Próbowano do niego dotrzeć poprzez zbadanie, jak w świadomości współczesnych mieszkańców rysuje się wielokulturowe dziedzictwo rzemieślniczo-rękodzielnicze i targowe tamtejszych terenów, które ukształtowało się i rozwijało również poprzez obecność na nich społeczności żydowskiej. Trudniła się ona głównie handlem, kramarstwem, szynkarstwem i karczmarstwem, ale także rzemieślnictwem, w którym przodowało rzeźnictwo i masarstwo [Dziadowiec-Greganić, Dudek 2019].

Kontynuując rozpoczynającą projekt formułę „okrągłego stołu”, wszystkie kolejne etapy projektu – począwszy od poszukiwania środków, napisania wniosku o dofinansowanie, stworzenia zespołu projektowego, pozyskania partnerów, patronów aż po jego realizację – realizowane były wspólnie, tj. wraz z zaangażowanymi mieszkańcami. Bardzo istotnym elementem było to, że jednym z głównych partnerów projektu stało się Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie. Przybyła w teren ekipa pracowników muzeum, którą kierowałam jako ówczesny pracownik tej instytucji oraz koordynator naukowo-merytoryczny projektu, zajęła właściwie pozycję wynajętego przez społeczność lokalną zawodowca służącego swoim warsztatem i wiedzą. Działania na rzecz dziedzictwa prowadzone w ten sposób dają podstawę do traktowania ich jako odpowiedzi na realną, a nie kreowaną potrzebę mieszkańców tego regionu, świadomych potencjału, wykorzystania i interpretacji własnego dziedzictwa kulturowego.

Kolejnym przykładem, który pragnę przybliżyć, jest szeroko pojęta działalność kół gospodyń wiejskich na rzecz ich dziedzictwa niematerialnego. Uwaga nie zostanie tu jednak skierowana bezpośrednio na popularną tradycję tworzenia wieńców dożynekowych oraz szerszych praktyk z nią związanych, jak np. organizacja samych dożynek, tworzenie sytuacyjnych przyśpiewek itd. Koła gospodyń wiejskich to organizacje o bogatej i długiej tradycji, które współcześnie z powodzeniem mogą stanowić wzorcowy przykład aktywnych, odpowiedzialnych i zaangażowanych społecznie grup lokalnych¹⁵, szerzących postawy obywatelskie oraz uchodzących w swoich regionach za strażniczki niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W tym miejscu chcę poruszyć zagadnienie, być może na pierwszy rzut oka niekojarzone z aktywnością KGW, jakim jest archiwizacja własnego dziedzictwa. Dokładniej chodzi o archiwistyczną ścieżkę KGW i rodzącą się sieć archiwów społecznych KGW. Powstaje ona we współpracy z Centrum Archiwistyki Społecznej (CAS) z Warszawy. Zostałam jej mentorką jako jedna z ambasaderek archiwistyki społecznej powołana przez CAS. Archiwistyka społeczna to dziedzina archiwistyki zajmująca się teoretycznymi

¹⁵ Od 2018 roku dzięki dedykowanej im ustawie posiadają one osobowość prawną, zob. Ustawa z dnia 9 listopada 2018 r. o kołach gospodyń wiejskich, Dz.U. 2018, poz. 2212.

i praktycznymi aspektami gromadzenia, przechowywania, opracowywania i udostępniania materiałów archiwalnych w archiwach społecznych, prowadzonych przez organizacje pozarządowe lub powstałych przy jednostkach samorządu terytorialnego jako efekt celowej, oddolnej działalności obywatelskiej opartej najczęściej na pasji. Archiwa te gromadzą niepaństwowy zasób archiwalny. Tak archiwistykę społeczną definiuje samo Centrum Archiwistyki Społecznej¹⁶. Podkreśla też ono, że archiwa społeczne gromadzą fotografie, wspomnienia, nagrane relacje, historie mówione, dokumenty życia społecznego. Wkraczają często na obszary pomijane przez archiwa państwowe, ocalając historię życia codziennego, dzieje lokalne, znane czasem tylko wąskiej grupie pasjonatów. Główną misją AS-ów (jak potocznie określa się archiwa społeczne) jest aktywne działanie na rzecz ratowania i ochrony dziedzictwa kulturowego, a celem – pozyskiwanie, zabezpieczanie, opracowanie i udostępnianie materiałów wchodzących w skład niepaństwowego zasobu archiwalnego. Ponadto kluczowe jest też działanie ich twórców na rzecz zaangażowania społeczeństwa w pracę archiwum – aktywne pozyskiwanie zbiorów, animowanie lokalnej wspólnoty, projekty edukacyjne realizowane w oparciu o zbiory [Centrum Archiwistyki Społecznej, *Definicja*].

Koła gospodyń wiejskich jako wiekowe już organizacje lokalne działające na rzecz własnego dziedzictwa współcześnie bardzo świadomie podchodzą do realizowanych przez siebie przedsięwzięć. Zawsze prowadziły kroniki, a często współpracowały także przy tworzeniu izb regionalnych. Dziś coraz lepiej czują się też w nowych technologiach, więc są otwarte również na to, by przenosić swoje zbiory do OSY, czyli Otwartego Systemu Archiwizacji CAS [<https://osa.archiwa.org/>]. To środek do tego, żeby społeczności mogły w sposób uporządkowany zebrać swoje archiwalia i dzielić się nimi z innymi. I właśnie się to dzieje.

Jednym z młodych stażem AS-ów, ale bardzo aktywnym na tym polu, jest Stowarzyszenie Gospodyń Wiejskich w Głogoczowie (powiat myślenicki), które współtworzy szersze zasięgiem Archiwum Społeczne wsi Głogoczów. Gromadzi w nim zbiory archiwalne mieszkańców, lokalnych organizacji oraz instytucji [zob. strona internetowa Archiwum Społeczne wsi Głogoczów]. Projekty stowarzyszenia (projekt „Nasz Senior – Nasz Skarb” oraz projekt „Ocalić od zapomnienia... kroniki Domu Kultury w Głogoczowie”¹⁷) doskonale oddają przybliżane tu przeze mnie podejścia. Ich założeniem jest to, że wszystkie etapy budowania archiwum wraz z prowadzeniem badań w terenie (wspólne wypracowanie tematyki i kategorii zbiorów, wspólne opracowanie kwestionariuszy ankiet, kart inwentaryzacyjnych itd., wywiady z mieszkańcami

¹⁶ Zob. Centrum Archiwistyki Społecznej, *Definicja*, [on-line:] <https://archiwa.org/definicja> – 12 XI 2021.

¹⁷ Projekty dofinansowane zostały z programu „Działaj Lokalnie” Polsko-Amerykańskiej Fundacji Wolności realizowanego przez Akademię Rozwoju Filantropii w Polsce (ARFP) i Sieć Ośrodków Działaj Lokalnie oraz przez Miasto i Gminę Myślenice. Operatorem dla projektów z programu „Działaj Lokalnie” realizowanych w powiecie myślenickim (w którym znajduje się Głogoczów) jest Fundacja ARTS. Od 2021 roku w ramach programu „Działaj Lokalnie” we wspomnianej fundacji we współpracy z Centrum Archiwistyki Społecznej uruchomiliśmy ścieżkę tematyczną konkursu „Dziedzictwo – Archiwizacja”.

prowadzone według koncepcji historii mówionych, identyfikacja lokalnych zasobów dziedzictwa, inwentaryzacja tychże zasobów oraz ich opracowanie, archiwizacja i digitalizacja) realizują sami mieszkańcy (reprezentujący różne grupy). To osoby, które odpowiedziały na apel pomysłodawcy i inicjatora projektu – wspomnianego koła w Głogoczowie, które jest również wspomnianym stowarzyszeniem. Poprzez tego typu działania mieszkańcy Głogoczowa stają się świadomymi badaczami, archiwistami i kustoszami własnego dziedzictwa. Kolejnym kołem, które buduje swoje archiwum we współpracy z Fundacją ARTS oraz Centrum Archiwistyki Społecznej, jest Koło Gospodyń Wiejskich w Osieczanach (powiat myślenicki). Działania archiwalne prowadzą jako część projektu „Nasze korzenie w Osieczanach”, realizowanego również w ramach wspomnianej wyżej ścieżki „Dziedzictwo – Archiwizacja” programu „Działaj Lokalnie”.

Poprzez budowanie sieci tematycznych archiwów społecznych, która nieustannie się rozrasta, Centrum Archiwistyki Społecznej tworzy realne więzi z lokalnymi społecznościami i z nami jako ambasadorami. To doskonały przykład instytucji w pełni dla społeczności, a nie odwrotnie, przyjmującej rolę pomocnika oferującego konkretne narzędzia, szkolenia, konsultacje (bezpłatnie). To realne wsparcie dla samodzielnych działań danych organizacji czy nieformalnych grup lokalnych. Przybliżając sieciującą ścieżkę archiwistyczną dla KGW, należy wspomnieć o Ogólnopolskim Konkursie „Kronikarki”. Centrum Archiwistyki Społecznej zrealizowało go jako jedno z wydarzeń w ramach 29. Edycji Europejskich Dni Dziedzictwa. Celem konkursu było odkrycie skarbów, jakie kryją kroniki KGW, będące również doskonałym źródłem dokumentacji lokalnych praktyk niematerialnego dziedzictwa kulturowego tworzonej – co najważniejsze – przez same wspólnoty. Wszystkie koła za udział otrzymały archiwistyczny pakiet szkoleniowy. Dodatkowo zwycięskie Koło Gospodyń Wiejskich w Imbramowicach (woj. dolnośląskie) poza nagrodami rzeczowymi miało możliwość zrealizowania wraz z Centrum Archiwistyki Społecznej wystawy dotyczącej jego działalności, w tym historii zapisanej w kronice [zob. *Konkurs „Kronikarki”*; *Koło z historią*].

Ostatnim przykładem jest inicjatywa, nad którą pracujemy już od pewnego czasu w Fundacji ARTS w ramach projektu „Kooperatywa” z Programu Rozwoju Organizacji Obywatelskich Narodowego Instytutu Wolności (PROO-NIW): crowdsourcingowa aplikacja mobilna EtnoStoria do samodzielnej inwentaryzacji, archiwizacji, digitalizacji i upowszechniania dziedzictwa tak lokalnego, jak i rodzinnego. Obecnie pojawia się coraz więcej różnorodnych narzędzi do digitalizacji dziedzictwa, służących przede wszystkim jego promowaniu, pokazywaniu (wirtualne zwiedzanie zdigitalizowanych muzeów i miejsc zabytkowych, tematyczne turystyczne szlaki kulturowe i inne). Pandemia przyspieszyła ten proces. Instytucje otwierają swoje zasoby, a oferty, które tworzą, personalizowane są pod różnego typu odbiorców. Jak pokazują wyniki przeprowadzonej przeze mnie analizy rynku poprzedzającej realizację projektu, nadal jednak brak – i to nie tylko w Polsce – aplikacji dedykowanej bezpośrednio depozytariuszom: twórcom, użytkownikom i kontynuatorom swojego własnego dziedzictwa chcącym je odkrywać, rozwijać, zachowywać, chronić, jak i żyć w nim i przekazywać dalej; wreszcie pokazywać je innym. Niszę tę ma zagospodarować właśnie EtnoStoria.

Idea jest taka, aby za pomocą jednego kompleksowego narzędzia użytkownik rozumiany jako organizacja, ale przede wszystkim jako osoba prywatna, mógł budować swoje własne, indywidualne tematyczne multimedialne archiwa dziedzictwa (tak jak je sam rozumie, zwracając uwagę na to, co dla niego jest ważne), dodając zdjęcia, filmy, skany, a także nagrywając lokalne historie mówione itd. (po swojemu i na własnych zasadach). Ludzie postrzegają i definiują bowiem dziedzictwo na podstawie kryteriów wynikających ze swoich osobistych doświadczeń i historii społeczności, w których żyją. Dodatkowo te historie mogą być bardzo różne, odmiennie przedstawiane, interpretowane przez poszczególne grupy i osoby. Wszystkie razem jednak składają się na nasze dziedzictwo. Aplikacja będzie pozwalała na digitalizację, ale także na promowanie własnego dziedzictwa, łącznie z działalnością prowadzoną na jego bazie oraz na sieciowanie się z innymi użytkownikami. Może być też używana jako narzędzie edukacyjne, np. dla uczniów, oraz badawcze, np. dla studentów. Najistotniejsze jest jednak to, że w pierwszej kolejności adresowana jest nie do instytucji, a bezpośrednio do społeczności lokalnych, do każdego z nas jako „nośnika” dziedzictwa. Dzięki niej będziemy mogli zebrać swój cały etnoświat w jednym miejscu i następnie zdecydować, czy chcemy i w jakim zakresie podzielić się nim szerzej z innymi. Pomagają nam testerzy rekrutujący się z różnorodnych grup społecznych. Jak twierdzą Lídia Oliveira, Ana Carla Amaro i Ana Melro, „w społeczeństwie sieciowym nie można myśleć o dziedzictwie kulturowym, jego zachowaniu i utrzymaniu bez uwzględnienia procesów cyfrowych i systemów teleinformatycznych, a także jego wpływu na innowacje terytorialne” [Oliveira, Amaro, Melro 2020, s. 381]. W kontekście digitalizacji warto mieć jednak na uwadze, aby nowe technologie i media – podobnie jak działania marketingowe – były dla dziedzictwa środkiem, a nie odwrotnie.

Jak twierdzi Keith Emerick: „Krytyczne studia nad dziedzictwem zmieniają kulturę praktyk ochronnych i sposób wykorzystywania wiedzy specjalistycznej z zakresu dziedzictwa, oferując alternatywne sposoby tworzenia dziedzictwa” [Emerick 2014, s. 226]. Dodałabym tutaj jeszcze: i interpretowania dziedzictwa. Dodatkowo podejście prakseologiczne, wprowadzające rozróżnienie na *displaying* i *doing* – reprezentacja, manifestacja i instytucjonalizacja dziedzictwa, a dosłownie „robienie” dziedzictwa (kultywowanie w praktyce) – rzuca nowe światło na koncepcję niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO oraz przede wszystkim na jego ochronę, która jest tutaj środkiem, a nie celem samym w sobie. W efekcie zmienia się rola szeroko pojętego eksperta (m.in. antropologa, etnografa, muzealnika, ale też urzędnika, animatora, edukatora). Z „tłumacza”, arbitra, jurora, decydenta staje się on bardziej asystującym-brokerem (pośrednikiem), pomocnikiem, który dodatkowo czasem wchodzi w rolę pewnego rodzaju mediatora-facylitatora dziedzictwa wśród różnorodnych podmiotów i grup lokalnych – tych formalnych i tych nieformalnych. W konsekwencji zmienia się jednocześnie postrzeganie depozytariuszy jako jedynie badanych, edukowanych oraz aktywizowanych, a następnie monitorowanych według zaleceń i dyrektyw ogólnopolskich i międzynarodowych opartych przede wszystkim na polityce UNESCO, które powinni wdrażać, a w dalszej kolejności zdawać z tego sprawozdanie

(by np. nie zostać skreślonym z danej listy-rejestru). Połączenie krytycznej i partycypacyjnej perspektywy w działalności na rzecz dziedzictwa (łącznie z badaniami): szeroko pojęte dziedzictwo w działaniu stawia ich w roli faktycznych współbadaczy, współorganizatorów, współmenadżerów i współdecydentów oraz świadomych interpretatorów dziedzictwa. Podejście takie przyczynić się może do tego, aby stali się oni równoprawnymi, aktywnymi graczami, mającymi realny wpływ na współtworzenie i rozwijanie krajowego i światowego systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego.

Bibliografia

- AlAnood Bin A., 2017, *The Value of Authenticity in Heritagization: An Exploratory Case-study on Dubai Historical District*, Dubai.
- Bernbeck R., 2013, *Heritage Void and the Void as Heritage*, "Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress" vol. 9, no. 3, s. 526-545.
- Bujdosó Z. [et al.], 2015, *Basis of Heritagization and Cultural Tourism Development*, "Procedia – Social and Behavioral Sciences" vol. 188, s. 307-315.
- Dziadowiec-Greganić J., Dudek A., 2019, *Handmade in Wiśniowa. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa*, Wrocław–Wiśniowa, *Archiwum Etnograficzne*, z. 63.
- Emerick K., 2014, *Conserving and Managing Ancient Monuments: Heritage, Democracy, and Inclusion*, Woodbridge.
- Gibson L., Pendlebury J., 2009, *Valuing Historic Environments*, London.
- Hafstein V. T., 2018a, *Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited*, "The Journal of American Folklore" vol. 131, no. 520, s. 127-149, <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.131.520.0127>.
- Hafstein V. T., 2018b, *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*, Bloomington.
- Harrison R., 2010a, *Heritage as Social Action*, [w:] *Understanding Heritage in Practice*, ed. S. West, Manchester, s. 240-276.
- Harrison R., 2010b, *Introduction*, [w:] *Understanding the Politics of Heritage*, ed. R. Harrison, Manchester, s. 5-42.
- Harrison R., 2013, *Heritage: Critical Approaches*, New York.
- Holtorf C., Fairclough G., 2013, *The New Heritage and Re-shapings of the Past*, [w:] *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*, ed. A. González-Ruibal, London–New York, s. 197-210.
- Jokilehto J., 2007, *International Charters on Urban Conservation: Some Thoughts on the Principles Expressed in Current International Doctrine*, "City & Time" no. 3 (3:2), s. 23-42.
- Jünger E., 2009, *Tradycja*, „Husaria Tradycji” nr 3, s. 8-11.

- Kirshenblatt-Gimblett B., 1998, *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley.
- Kirshenblatt-Gimblett B., 2001, *La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni*, „Revista d'Etnologia de Catalunya” no. 19, s. 44-61.
- Klekot E., 2016, *Dziedzictwo i jego antropologia*, „Rocznik Antropologii Historii” R. 6, nr 9, s. 7-13.
- Kowalski K., 2013, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Kraków.
- Kulikauskas P., 2007, *International Charters on Conservation: The Lost C(l)auses*, „City & Time” no. 3 (3:5), s. 61-68.
- Laloux F., 2014, *Reinventing Organizations: A Guide to Creating Organizations Inspired by the Next Stage of Human Consciousness*, Brussels.
- Logan W. S., Kockel U., Craith M. N., 2015, *The New Heritage Studies: Origins and Evolution, Problems and Prospects*, [w:] *A Companion to Heritage Studies*, ed. W. S. Logan, M. N. Craith, U. Kockel, Chichester–Malden–Boston, s. 1-27.
- Logan W. S., Wijesuriya G., 2015, *The New Heritage Studies and Education, Training, and Capacity-building*, [w:] *A Companion to Heritage Studies*, ed. W. S. Logan, M. N. Craith, U. Kockel, Chichester–Malden–Boston, s. 557-573.
- Murzyn-Kupisz M., 2011, *Dziedzictwo kulturowe jako endogeniczny zasób rozwojowy jednostek terytorialnych. Polskie doświadczenia w ramach dotychczasowych perspektyw planowania unijnego*, „Studia Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju PAN”, s. 113-125.
- Oliveira L., Amaro A. C., Melro A., 2020, *Handbook of Research on Cultural Heritage and Its Impact on Territory Innovation and Development*, Hershey.
- Purchla J., 2013, *Dziedzictwo kulturowe*, [w:] *Kultura a rozwój*, red. J. Hausner, A. Karwińska, J. Purchla, Warszawa, s. 39-56, *Kultura się Liczy!*.
- Rak M. (red.), 2018, *Słownictwo i kultura ludowa gminy Wiśniowa*, autorzy haseł A. Barszczewska [et al.], Wiśniowa.
- Reckwitz A., 2002, *Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing*, „European Journal of Social Theory” vol. 5, no. 2, s. 243-263.
- Reckwitz A., 2017, *Practices and Their Affects*, [w:] *The Nexus of Practices: Connections, Constellations and Practitioners*, ed. A. Hui, T. R. Schatzki, E. Shove, Abingdon, s. 115-125.
- Reinfuss R. (red.), 1970, *Monografia powiatu myślenickiego*, t. 2, *Kultura ludowa*, Kraków.
- Schatzki T. R., 1996, *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge.
- Schatzki T. R., 2001, *Introduction: Practice Theory*, [w:] *The Practice Turn in Contemporary Theory*, ed. T. R. Schatzki, K. Knorr Cetina, E. von Savigny, London, s. 10-23.
- Schatzki T. R., 2012, *A Primer on Practices: Theory and Research*, [w:] *Practice-Based Education: Perspectives and Strategies*, ed. J. Higgs [et al.], Rotterdam–Boston–Taipei, s. 13-26.
- Schofield J., 2014, *Who Needs Experts? Counter-mapping Cultural Heritage*, Farnham.

- Silverman H., Waterton E., Watson S., 2017, *An Introduction to Heritage in Action*, [w:] *Heritage in Action: Making the Past in the Present*, ed. H. Silverman, E. Waterton, S. Watson, Cham, s. 3-18.
- Smith L., 2006, *Uses of Heritage*, Abingdon–New York.
- Smith L., 2013, *The Intangible Cultural Heritage Convention, a Challenge to the Authorised Heritage Discourse?*, [w:] *Evaluating the Inscription Criteria for the Two Lists of UNESCO's Intangible Cultural Heritage Convention: The 10th Anniversary of the 2003 Convention. Final Report*, s. 122-128.
- Sprinkle J. H., 2014, *Crafting Preservation Criteria: The National Register of Historic Places and American Historic Preservation*, New York.
- Tilden F., 2019, *Interpretacja dziedzictwa*, przeł. A. Wilga, Poznań.
- Tunbridge J. E., 2018, *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*, przeł. A. Kamińska, red. R. Kusek, Kraków, *Heritologia*, z. 6.
- Van Bibber M., 1997, *It Takes A Community: A Resource Manual for Community-based Prevention of Fetal Alcohol Syndrome and Fetal Alcohol Effects*, Ottawa.
- Wells J. C., 2007, *The Plurality of Truth in Culture, Context, and Heritage: A (Mostly) Post-structuralist Analysis of Urban Conservation Charters*, "City & Time" no. 3 (2:1), s. 1-13.
- Wells J. C., 2017, *What is Critical Heritage Studies and How Does it Incorporate the Discipline of History?*, [w:] J. C. Wells, *Conserving the Human Environment: Balancing Practice Between Meanings and Fabric through Applied Heritage Studies*, [on-line:] <https://heritagestudies.org/index.php/2017/06/28/what-is-critical-heritage-studies-and-how-does-it-incorporate-the-discipline-of-history/> – 14 XI 2021.

Akty prawne

- Konwencja UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dz.U. 2011, nr 172, poz. 1018.
- Ustawa z dnia 9 listopada 2018 r. o kołach gospodyń wiejskich, Dz.U. 2018, poz. 2212.

Strony internetowe

- Archiwa.org, [on-line:] <https://archiwa.org/definicja> – 12 XI 2021.
- Archiwum Społeczne wsi Głogoczów, [on-line:] https://osa.archiwa.org/archiwa/PL_1072 – 14 XI 2021.
- Centrum Archiwistyki Społecznej, [on-line:] <https://cas.org.pl/> – 12 XI 2021.
- EtnoStoria, [on-line:] <https://etnostoria.com/> – 12 XI 2021.
- Formularz wniosku zgłoszeniowego o wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, [on-line:] https://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/ – 14 XI 2021.
- Fundacja ARTS, [on-line:] <https://arts-fun.pl/> – 12 XI 2021.
- Koło z historią*, [on-line:] <https://cas.org.pl/wydarzenia/koło-z-historia-o-kgw-w-imbramowicach-otwarcie-wystawy> – 14 XI 2021.

Konkurs „Kronikarki”, [on-line:] <https://cas.org.pl/wydarzenia/kronikarki-konkurs-dla-kol-gospodyn-wiejskich/> – 14 XI 2021.

Otwarty System Archiwizacji, [on-line:] <https://osa.archiwa.org/> – 12 XI 2021.

Traditional Craftsmanship, [on-line:] <https://ich.unesco.org/en/traditional-craftsmanship-00057> – 12 XI 2021.

Wiśniowski Jarmark Rzemiosł i Zawodów Tradycyjnych, [on-line:] <http://wisniowskijarmark.gokis-wisniowa.pl/> – 12 XI 2021.

Wiśniowsko Godka, [on-line:] <http://wisniowskogodka.gokis-wisniowa.pl/> – 12 XI 2021.

Streszczenie

Artykuł jest analizą koncepcji niematerialnego dziedzictwa kulturowego spopularyzowanej przez UNESCO oraz związanych z nią procesów patrymonializacji praktyk kulturowych z dwóch uzupełniających się perspektyw: interdyscyplinarnych krytycznych studiów nad dziedzictwem i związaną z nimi heterodoksyjną teorią dziedzictwa oraz teorii praktyk. Tytułowe napięcie pomiędzy praktykami niematerialnego dziedzictwa kulturowego a działaniami na jego rzecz ukazane zostało na przykładach wybranych projektów, które autorka współtworzyła lub nadal współtworzy w różnym charakterze, zachowując postawę asystującego brokera. Analiza dziedzictwa niematerialnego oraz tzw. dobrych praktyk na rzecz jego ochrony z szerszej krytycznej perspektywy prakseologicznej (*know-how to do in action*), wychodzącej poza tzw. myślenie listami i rejestrami krajowymi oraz światowymi UNESCO, wpisuje się w podejście, które pojmuje dziedzictwo bardziej w kategoriach czasownika niż rzeczownika. Jego ochrona – z jednej strony – staje się tutaj środkiem, a nie celem samym w sobie i opiera się, w tym przypadku, nie tyle na postawach deklaracyjnych, zorientowanych głównie na wartości, co na szeroko pojętym działaniu: aktywnym doświadczaniu, umiejętnościach praktycznych i przekazywaniu (kultywowaniu). Z drugiej strony jest ona również aktywnością społeczno-kulturalną, która w dużej mierze dąży do instytucjonalizacji. I jedno, i drugie działania wpisują się w procesy patrymonializacji, umożliwiając odkrywanie w dziedzictwie niematerialnym kulturotwórczego potencjału prorozwojowego. Ponadto krytyczna perspektywa prakseologiczna, dając nowe spojrzenie na koncepcję dziedzictwa niematerialnego, zmienia akcenty jeśli chodzi o dychotomię eksperci–depozytariusze. W efekcie ci drudzy stają się współbadaczami, współorganizatorami, współdecydentami jako aktywni gracze, mający realny wpływ na współtworzenie i rozwijanie krajowego i światowego systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego.

Słowa kluczowe: niematerialne dziedzictwo kulturowe, krytyczne studia nad dziedzictwem, heterodoksyjna teoria dziedzictwa, teoria praktyk, patrymonializacja, partycypacyjne badania w działaniu

BETWEEN THE PRACTICES OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE AND ACTIVITIES FOR ITS BENEFIT

A critical praxeological perspective

Abstract

The article analyzes the concept of intangible cultural heritage popularized by UNESCO and the related patrimonialization processes of cultural practices from two complementary perspectives: the interdisciplinary critical heritage studies with related heterodox theory of heritage and the practice theory. The tension between the practices of intangible cultural heritage and the activities for its benefit highlighted in the title is demonstrated on the examples of selected projects that the author has co-created or continues to co-create in various ways while maintaining the attitude of an assisting broker. The analysis of the intangible heritage and the so-called good practices for its safeguarding from a wider critical praxeological perspective (know-how to do in action) going beyond the so-called thinking in terms of national or UNESCO's world lists and registers is part of an approach that understands heritage more as a verb than a noun. The safeguarding of the heritage becomes a means and not an end in itself and is based, in this case, not so much on declarative attitudes focused mainly on values, but on broadly conceived action: active experience, practical skills, and transmission (cultivation). On the other hand, it is also a socio-cultural activity that largely aims at institutionalization. Both activities are part of the patrimonialization processes, enabling the discovery of the pro-development potential of intangible heritage. Moreover, the critical praxeological perspective, which provides a new view of the concept of intangible heritage, changes the emphasis when it comes to the experts-depositaries dichotomy. As a result, the latter become co-researchers, co-organizers, co-decision makers as equal active players who have a real impact on the co-creation and development of the national and global system of intangible heritage safeguarding.

Keywords: intangible cultural heritage, critical heritage studies, heterodox heritage theory, practice theory, patrimonialization, participatory action research

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 zapęblniają 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

CMENTARZ – MUZEUM

Poza kategoriami

Teren po obozie Plaszow nie mógłby się dzisiaj znaleźć na liście niematerialnego dziedzictwa ludzkości. Wpis taki nie jest możliwy, ponieważ miejsce to nie spełnia obecnych kryteriów określonych w Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym przede wszystkim ciągłości międzypokoleniowego przekazu w obrębie danej wspólnoty, a przez to budowania jej tożsamości w duchu dialogu i wzajemnego szacunku dla różnorodności kulturowej. Miejsce pamięci KL Plaszow nie mieści się także w zawartych w definicji przykładach. Nie jest ono tradycją, przekazem ustnym, sztuką widowiskową, zwyczajem, rytuałem, obrzędem świątecznym, wiedzą i praktyką dotyczącą przyrody i wszechświata ani też umiejętnością związaną z rzemiosłem tradycyjnym [Konwencja UNESCO... 2003]. Potwierdza tę intuicję fakt, że żadna z pozycji dotąd wpisanych na listę nie przypomina miejsca pamięci KL Plaszow [Polski Komitet ds. UNESCO, Listy...].

Jeśli więc w myśl definicji UNESCO obszar po KL Plaszow nie jest elementem niematerialnego dziedzictwa ludzkości – to czym jest? Tym, co określa je przede wszystkim, jest materialność. Jest konkretnym punktem na mapie świata, przestrzenią po obozie koncentracyjnym, na której znajdują się dwa żydowskie cmentarze i gdzie wciąż obecne są szczątki ludzkie. Jest także miejscem, które użytkowane jest obecnie jako dostępne powszechnie tereny zielone.

Przestrzeni po KL Plaszow nie obejmą zapewne również warunki zawarte w Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego ONZ [Konwencja... 1973]. Jego materialność, którą warunkują zarówno autentyzm wpisany w krajobraz, jak i obecność szczątków ludzkich, jednak przy znikomej ilości zachowanej tkanki poobozowej, nie wydaje się wystarczająca, by trafić na wskazaną listę, jak miało to miejsce w przypadku przestrzeni po KL Auschwitz.

Miejsce po KL Plaszow w wymiarze społecznym określa dzisiaj przede wszystkim wyparcie, niezgoda, konflikt. W perspektywie analitycznej z kolei wieloaspektowość, płynność, liminalność. Jednak z punktu widzenia opiekunów miejsca, czyli muzealników, przestrzeń po obozie domaga się nazwania, niezależnego od teoretycznych rozważań nad jej naturą, a w konsekwencji powinny pojawić się działania, które konstytuują je tu i teraz, dając historycznemu depozytowi prawo kształtowania jego współczesnej recepcji.

Niniejszy artykuł będzie próbą odpowiedzenia przede wszystkim na dwa pytania: czym jest miejsce po obozie dzisiaj oraz jaka jest jego relacja do kwestii związanych z dziedzictwem, w tym również definiowanych przez konwencję UNESCO.

Historia – konflikt – muzeum

Miejsce pamięci KL Plaszow to obszar splotu i nawarstwiania się wielu procesów historycznych [por. Bieberstein 1986; Kielkowski 1981; Karski, Schwarz 2020; Kotarba 2009, 2014; Stendig 2020; Zbroja 2005]. W okresie przed obozem na terenie tym istniały dwa żydowskie cmentarze gmin w Krakowie i Podgórzu, wraz z towarzyszącą im infrastrukturą. Działo tutaj sanatorium dla dzieci zagrożonych gruźlicą żydowskiego Towarzystwa Opieki Zdrowotnej, stały i powstawały domy prywatnych właścicieli [Kotarba 2009, s. 25-26]. Założony w październiku 1942 roku jako obóz pracy przymusowej Plaszow (Zwangsarbeitslager Plaszow des SS-und Polizeiführers im Distrikt Krakau – ZAL Plaszow) został w styczniu 1944 roku przekształcony w obóz koncentracyjny (Konzentrationslager Plaszow bei Krakau – KL Plaszow). Obóz ujęty był w następujące ramy: od wschodu ul. Wielicka, z zachodu ul. Swoszowicka, od północy kamieniołomy miejskie, od południa ul. Pańska. W połowie 1944 roku zajmował 80 hektarów [Kotarba 2009, passim].

ZAL Plaszow został założony dla Żydów z krakowskiego getta [Kotarba 2009, s. 23-26]. To oni stanowili najliczniejszą część więźniów, prócz nich trafiali do obozu Żydzi z gett w Bochni, Tarnowie, Wieliczce, Rzeszowie, Przemyślu, z obozu w Szepieniu i obozów w dystryktach lubelskim i radomskim oraz Żydzi ze Słowacji i Węgier, dla których KL Plaszow był obozem tranzytowym w drodze do KL Auschwitz. Więźniami byli także Polacy, zarówno osadzeni w obozie pracy wychowawczej dla Polaków, jak i aresztowani podczas tzw. „czarnej niedzieli” [Kotarba 2009, s. 67-68].

Obóz przejął, zaadaptował bądź zdewastował wszystko, co zastał na miejscu. W prywatnych domach zamieszkali członkowie załogi, sanatorium TOZ-u stało się piekarnią ZAL Plaszow, a cały obszar podlegał przekształceniom. Najgorszy los spotkał jednak cmentarze. Zostały zbezczeszczone i zniwelowane, to na nich stanęły pierwsze baraki. Z dwóch znajdujących się na terenie obozu hali przedpogrzebowych jedna stała się łaźnią, a następnie odwyszalnią, a druga – pierwotnie obiektem gospodarczym (mieściły się w niej królikarnie, chlewnia, kurniki), a potem budynek został w 2/3 wysadzony w powietrze, a pozostawionej części ulokowano hydrofornię [Kotarba 2009, s. 41-50; Zbroja 2005, s. 99-103].

Praca więźniów odbywała się zarówno wewnątrz obozu, jak i w mieszczących się poza nim przedsiębiorstwach oraz w podobozach ZAL i KL Plaszow. Obóz Plaszow był placem nieustannej budowy, nad jego rozwojem pracowało komando budowlane (Bauleitung) które liczyło od 2 do 7 tys. osób. W Bauleitungu pracowali robotnicy niewykwalifikowani oraz przedwojenni specjaliści – inżynierowie i konstruktorzy. Komando stawiało baraki, budowało i przebudowywało obiekty murowane (koszary załogi, łaźnię, piekarnię, magazyn), kopało stawy przeciwpożarowe [Kotarba 2009, s. 107-114].

Załoga ZAL i KL Plaszow liczyła ok. 700 funkcjonariuszy, zarówno wachmanów, jak i SS-manów. Obóz miał pięciu komendantów, z których najdłużej tę funkcję pełnił Amon Göth [Kotarba 2009, s. 117-124, 135].

Szacuje się, że przez ZAL i KL Plaszow przeszło ok. 35 tys. więźniów, a teren poobozowy jest miejscem spoczynku prochów blisko 6 tys. ofiar. Więźniowie obozu ginęli na skutek selekcji i rozstrzeliwań, egzekucji, wyniszczającej pracy i niewystarczających racji żywnościowych. Prócz szczątków więźniów ZAL i KL Plaszow na obszarze miejsca pamięci spoczywają także prochy ofiar likwidacji krakowskiego getta, Żydów złapanych na tzw. aryjskich papierach oraz Polaków rozstrzelanych przez krakowskie gestapo. Zamordowani chowani byli w trzech masowych mogiłach. We wrześniu 1944 roku, wraz ze zmieniającą się sytuacją na froncie i procesem zacierania śladów zbrodni, ciała pochowanych tam ofiar zostały ekshumowane i spopielone [Kotarba 2009, s. 135-136]. Równoległe z paleniem ciał przebiegała likwidacja infrastruktury KL Plaszow, a więźniowie w transportach ewakuacyjnych wysyłani byli do innych obozów, położonych dalej od linii frontu – do KL Auschwitz, KL Gross-Rosen, KL Mauthausen, KL Ravensbrück, KL Buchenwald i KL Flossenbürg.

Obóz nie został wyzwolony, 14 stycznia 1945 r. ostatnia, 600-osobowa grupa więźniów pod eskortą załogi ruszyła pieszo do KL Auschwitz. Pięć dni później teren KL Plaszow zajęła Armia Czerwona i stacjonowała tam przez blisko rok, dewastując zachowane elementy infrastruktury obozowej, być może niszcząc także część archiwum obozowego oraz utrudniając przeprowadzenie wizji lokalnej komisjom badającym niemieckie zbrodnie [Kotarba 2009, s. 151-154].

W okresie powojennym obszar obozu uległ częściowej zabudowie, na skutek czego wpis do rejestru zabytków w 2002 r. doczekała niespełna połowa jego historycznej powierzchni – 37 ha¹.

Choć przez 75 lat teren poobozowy nie był objęty opieką instytucjonalną, to na tym obszarze stanęło siedem pomników – znaków pamięci, wśród których najbardziej charakterystyczny jest górujący nad całą okolicą Pomnik Ofiar Faszystwu autorstwa Witolda Cęckiewicza [por. Bednarek, Śmietana 2021; Kocik 2016, 2020; Szymański 2016]. Całość obszaru po obozie jest obecnie zieloną enklawą w centrum Krakowa, która – na skutek wieloletniego braku oficjalnych regulacji² – traktowana jest przez dużą część użytkowników jako ziemia niczyja. Z tego więc powodu plany utworzenia Muzeum KL Plaszow spowodowały wzburzenie części krakowian, w tym głównie ekologicznych aktywistów miejskich, występujących początkowo w roli rzeczników praw mieszkańców otuliny terenu poobozowego. Przeprowadzone od czerwca 2019

¹ 37 hektarów terenu byłego obozu Plaszow zostało 24 października 2002 r. wpisanych do rejestru zabytków nieruchomych województwa małopolskiego pod nr A-1120 [zob. Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Krakowie].

² Sposobu zachowania na obszarze poobozowym nie definiuje żaden regulamin, który by określał tę przestrzeń jako park miejski. Znajdujące się na tym terenie tablice z informacją, że miejsce to było obozem koncentracyjnym, również nie kształtują u większości użytkowników postaw nacechowanych szacunkiem.

do stycznia 2020 roku konsultacje społeczne³ nie zadziałały uspokajająco na negatywne nastroje. Protestujący, skupieni przede wszystkim wokół grupy Stop ogradzaniu Krzemionek⁴, od kilku lat podnoszą wciąż te same argumenty: zniszczenia przez przyszłe muzeum terenu zielonego, ogrodzenia obszaru upamiętnienia i komercjalizacji tej przestrzeni. Wyjaśnienia, że teren nie zostanie ogrodzony, wstęp na ten obszar będzie bezpłatny, a zielony charakter miejsca zostanie zachowany, nie są w stanie przebić się przez publiczny dyskurs i zmienić retoryki protestujących. Wśród głosów protestu pojawiają się także (mimo iż od jakiegoś czasu moderatorzy bardzo starają się je wycisnąć) głosy negacjonistów, antysemitów i nacjonalistów, zaprzeczające nie tylko samemu istnieniu obozu, lecz także podważające potrzebę upamiętnienia żydowskich ofiar ZAL i KL Plaszow. Łagodną manifestacją tego zjawiska jest domaganie się przez część protestujących, by za pomocą nieinwazyjnych metod archeologicznych wykluczyć obecność ludzkich prochów na obszarze zajmowanych przez nich działek⁵. Pojawiały się również deskrypcje przyrównujące śmierć, która była zadawana w KL Plaszow, do holokaustu ekologicznego⁶. Wydaje się, że głównym celem protestów jest zachowanie *status quo* obszaru poobozowego: nietkniętej żadną zmianą ziemi niczyjej, na której nie obowiązują żadne reguły i dopuszczalne są wszelkie zachowania.

Istotnym skutkiem sporu, który rozgorzał w 2019 roku, stało się przesunięcie znaczeń słów opisujących przestrzeń poobozową. W dyskursie publicznym i medialnym miejsce przestało być przede wszystkim cmentarzem bądź cmentarzyskiem⁷

³ W okresie od 17 czerwca 2019 do 31 stycznia 2020 roku trwały ogłoszone przez Prezydenta Miasta Krakowa konsultacje społeczne dotyczące powstawania Muzeum – Miejsca Pamięci KL Plaszow w Krakowie. Przebiegały one w burzliwej atmosferze, towarzyszyły im petycje mieszkańców, społeczników i polityków wzywające do zaniechania inwestycji oraz alarmistyczne komunikaty w mediach. Tezy podnoszone przez uczestników procesu zostały zebrane i wyjaśnione w Raporcie z konsultacji społecznych, który został ogłoszony 31 marca 2020 roku [zob. Obywatelski Kraków, 2021].

⁴ Grupa Stop ogradzaniu Krzemionek powstała w marcu 2019 roku. Miejszem jej aktywności jest Internet [zob. fanpage Stop ogradzaniu Krzemionek], a sposobem działania nacisk wywierany za pomocą oficjalnej korespondencji kierowanej w trybie udzielenia informacji publicznej do instytucji zaangażowanych w proces upamiętnienia KL Plaszow (Urząd Miasta Krakowa, Ministerstwo Kultury, Dziedzictwa Narodowego, Muzeum Krakowa, Muzeum KL Plaszow). Listy z żądaniem informacji kierowane są albo bezpośrednio przez grupę, albo przez jej sympatyków, wśród których znajdują się przede wszystkim działacze ekologiczni, samorządowcy, dziennikarze oraz politycy (szczególnie lokalnego i krajowego). W retoryce przeciwników upamiętnienia teren po obozie przedstawiany jest jako zwykły park miejski, który zostanie zabrany krakowianom przez powstające muzeum.

⁵ Takie postulaty padały podczas odbywających się w okresie od czerwca 2019 do stycznia 2020 roku konsultacji społecznych dotyczących powstawania Muzeum – Miejsca Pamięci KL Plaszow w Krakowie, były podejmowane również przez mieszkańców otuliny obozu w rozmowach indywidualnych z muzealnikami zajmującymi się upamiętnieniem przestrzeni poobozowej.

⁶ Porównanie takie zostało użyte przez jedną z uczestniczek podczas odbywającego się 3 lipca 2019 roku posiedzenia Komisji Dialogu Obywatelskiego ds. Środowiska Urzędu Miasta Krakowa [zob. Komisja Dialogu Obywatelskiego ds. Środowiska...].

⁷ Cmentarz w tym przypadku jest rozumiany jako miejsce celowego pochówku, cmentarzysko zaś jako miejsce spoczynku prochów ofiar ludobójstwa lub rodzaj stanowiska archeologicznego w miejscu niezbytelnego obecnie cmentarzyska.

[Czyż, Gutowski 2020, s. 3, 5], a zaczęło funkcjonować jako park, rekreacyjna przestrzeń zielona. Reakcje na opisany konflikt są obecnie znaczącą częścią aktywności – i dziedzictwa – istniejącego od stycznia 2021 roku Muzeum – Miejsce Pamięci KL Płaszów w Krakowie. Niemiecki nazistowski obóz pracy i obóz koncentracyjny (1942-1945) (w organizacji)⁸.

Konteksty

Czytając przestrzeń poobozową w kluczu historycznym, nie można mieć wątpliwości, że została ona naznaczona śmiercią, zarówno jednostkową, jak i masową, będącą skutkiem ludobójstwa. Odpowiedzią na taki fakt stają się regulacje prawne dotyczące podobnych obszarów, chroniące zarówno samo miejsce, jak i pamięć o zmarłych. O uznaniu tej przestrzeni za cmentarz (bądź cmentarzysko) zadecydowały dwa fakty. Znajdujące się na terenie tego miejsca pamięci dwa żydowskie cmentarze oraz zadawana tu w okresie II wojny światowej śmierć i w konsekwencji – prochy zmarłych wciąż obecne na obszarze poobozowym. Z tego powodu teren po KL Płaszów polskie przepisy prawa traktują dwutorowo. Po pierwsze, odnosząc się bezpośrednio do cmentarzy, po drugie, do dokonanych na tym obszarze drugowojennych zbrodni.

Obszar cmentarzy chroni przede wszystkim Ustawa z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych wraz z jej nowelizacją przyjętą w 1991 roku⁹, która stwierdza, że: „Jeżeli teren cmentarny stanowi lub stanowił uprzednio własność Kościoła Katolickiego lub innego kościoła albo związku wyznaniowego, wydanie decyzji o użyciu terenu cmentarnego na inny cel wymaga zgody właściwej władzy tego kościoła lub związku wyznaniowego” [Ustawa z dnia 14 czerwca 1991..., art. 1, pkt 2, lit. b]. Wykonawcą zawartych w ustawie przepisów jest polski system sądowniczy.

⁸ Muzeum – Miejsce Pamięci KL Płaszów w Krakowie. Niemiecki nazistowski obóz pracy i obóz koncentracyjny (1942-1945) (w organizacji) (Muzeum KL Płaszów, MKLP) to samorządowa instytucja kultury, która rozpoczęła swoją działalność 1 stycznia 2021 roku na podstawie Uchwały nr XLVII/1273/20 Rady Miasta Krakowa z dnia 14 października 2020 r. w sprawie utworzenia samorządowej instytucji kultury: Muzeum – Miejsce Pamięci KL Płaszów w Krakowie. Niemiecki nazistowski obóz pracy i obóz koncentracyjny (1942-1945) (w organizacji), opublikowanej w Dzienniku Urzędowym Województwa Małopolskiego pod poz. 6514, z dnia 22 października 2020 roku. Muzeum KL Płaszów jest zarządzane przez Muzeum Krakowa na podstawie umowy o zarządzaniu instytucją kultury zawartej 22 grudnia 2020 roku pomiędzy Gminą Miejską Kraków (GMK) a Muzeum Krakowa. Od 1 marca 2021 roku Muzeum jest współprowadzone przez Gminę Miejską Kraków i Ministerstwo Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu (MKDNIŚ) na podstawie umowy zawartej 26 lutego 2021 roku pomiędzy Wiceprezesem Rady Ministrów, Ministrem Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu a Gminą Miejską Kraków. W wyniku tej umowy obie strony będą współfinansować Muzeum KL Płaszów zarówno w zakresie realizacji inwestycji, jak i bieżącej działalności statutowej. Opr. aut. na podst. wewnętrznych dokumentów Muzeum KL Płaszów.

⁹ Ustawa z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz.U. 1959, nr 11, poz. 62 oraz akty powiązane z tą ustawą: Dz.U. 1972, nr 47, poz. 298; Dz.U. 1989, nr 29, poz. 154; Dz.U. 1990, nr 34, poz. 198. Nowelizacja: Ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz.U. 1991, nr 64, poz. 271.

Teren ten, jak już wspomniano, od 2002 roku znajduje się także w rejestrze zabytków, a w 2006 roku uznany został dodatkowo za cmentarz wojenny. Chronią go więc także Ustawa o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami oraz Ustawa o grobach i cmentarzach wojennych. Wykonawcą zapisów ustawy o ochronie zabytków jest Miejski Konserwator Zabytków, a na straży zapisów ustawy o cmentarzach i grobach wojennych stoi Małopolski Urząd Wojewódzki. Organami, które egzekwują i karzą za naruszenie zapisanych we wskazanych aktach prawnych przepisów, są Policja i Straż Miejska¹⁰. Dodatkowo, w przypadku odkrycia na tym terenie szczątków ludzkich, głos zabiera także Instytut Pamięci Narodowej, ze względu na możliwość ich powiązania ze wciąż prowadzonymi przez IPN śledztwami dotyczącymi drugowojennych zbrodni. Oraz – *last but not least* – ze względu na obecność szczątków żydowskich ofiar i miejsc pochówków organem normatywnym regulującym sposób zachowania i postępowania w odniesieniu do tej przestrzeni w duchu zasad judaizmu, czyli halachy [por. Żebrowski]¹¹, jest Komisja Rabiniczna ds. Cmentarzy¹². Przedstawiony obraz pokazuje, że na straży nienaruszalności i szacunku dla miejsca pamięci KL Plaszow stoi wielu opiekunów, którzy chronią i rozpatrują jego cmentarny depozyt pod bardzo wieloma kątami. Wydaje się więc niemożliwe, że kilka lat publicznego dyskursu było w stanie podważyć twardy wymiar powyższego opisu i albo postawić znak zapytania po słowie „cmentarz” w odniesieniu do obszaru po obozie, albo starać się całkowicie przekreślić naznaczony śmiercią depozyt miejsca pamięci na rzecz wymiaru ekologicznego (który również jest niezwykle istotny).

Jednak w odniesieniu do cmentarzy żydowskich i tym samym przestrzeni po KL Plaszow zachodzi dzisiaj proces, który analizuje w swym opracowaniu Małgorzata Bednarek, a którego najlepszym podsumowaniem są następujące słowa:

przyczyny „kwestii” cmentarzy żydowskich nie stanowi treść prawa obowiązującego dawniej i współcześnie. To przede wszystkim problem nieprawidłowej wykładni i niewłaściwego stosowania przez organy administracji, i niestety, również sądy. Jest to zatem problem ludzi, ich mentalności, uprzedzeń, braku rzetelności, uczciwości intelektualnej, wiedzy i fachowych kompetencji. [...] Jest to także problem braku wrażliwości i empatii dla wojennych losów Żydów polskich i szerzej Żydów europejskich, skazanych przez faszystowsko-nazistowskie Niemcy na całkowite unicestwienie [Bednarek 2020, s. 27].

Tej konkluzji wtóruje Krzysztof Bielawski, pisząc: „W Polsce nie ma cmentarza, który nie zostałby w mniejszym lub większym stopniu zniszczony. [...] Niszczenie cmentarzy trzeba rozpatrywać także przez pryzmat dziedzictwa materialnego Europy.

¹⁰ W rzeczywistości tak się jednak nie dzieje, a interwencje Policji bądź Straży Miejskiej są epizodyczne.

¹¹ *Halacha* (l.mn. *halachot*, hebr., prawo, reguła, tradycja) określenie niezwykle bogatej oraz wielowarstwowej tradycji, dotyczącej zasad prawnych judaizmu, prowadzącej jego wyznawcę jak po ścieżce. Podstawowym źródłem halachy jest prawo pisane – Tora (i wywiedzione z niej 613 nakazów i zakazów), a uzupełniają ją komentarze do Tory – Tora Ustna, czyli Talmud, składający się z Miszny i Gemary [zob. Żebrowski].

¹² Komisja Rabiniczna ds. Cmentarzy jest afiliowana przy Gminie Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie.

Bezpowrotnie utraciliśmy obiekty, które świadczyły o kulturze i historii społeczności żydowskiej na ziemiach polskich” [Bielawski 2020, s. 119-120].

Takie wnioski są bardzo dotkliwe, ponieważ rozpatrując cmentarny wymiar przestrzeni poobozowej, osadzamy ją także w prymarnym kulturowym dziedzictwie, które uznaje *sacrum* przestrzeni cmentarnej za wartość nadrzędną, funkcjonującą ponad wszelkimi podziałami, choć w odniesieniu do rozpatrywanego miejsca wywodzącą się przede wszystkim ze zbioru zasad etyki judeo-chrześcijańskiej, „wedle których zmarłym należy okazać cześć i pamięć”, jak pisze Bożena Józefów-Czerwińska [2013, s. 136]. Takie odczytanie znajduje swój wyraz w pozostałych tekstach kultury. W antropologicznym kluczu Sławomira Sikory cmentarz to przestrzeń symboliczna, więziotwórcza, sakralna, która nigdy nie jest obojętna, a jego historia to historia postaw wobec śmierci [Sikora 1986, s. 57-68]. Jednak w ujęciu Joanny Puppel i Marty Kokoszko ta kwestia nie jest już tak jednoznaczna. Cmentarz jest specyficzną przestrzenią o charakterze publicznym, w której łączą się język, kultura, religia i świeckość – ale prawdziwe znaczenie będzie miał dla wąskiej grupy uczestników tego samego systemu znaków i wartości [Puppel, Kokoszko 2017, s. 513-522]. Z tego więc wynika kolejna kwestia, której dotyczy Jacek Łapiński, za unieważnianie kategorii *sacrum* obarczając perspektywę antropocentryczną: „To człowiek tworzy ideę *sacrum*, nie przyroda czy kultura. To człowiek dostrzega obecność (lub brak) *sacrum* w przyrodzie i twórcach kultury” [Łapiński 2018, s. 47]. O podatności kategorii *sacrum* na zmiany pisze także Weronika Nowacka: „Sakralny charakter cmentarza, pozornie trwały i nienaruszalny, podlega jednak zmianom w czasie, przybiera formę procesu, w którym naprzemiennie występują zjawiska sakralizacji, desakralizacji oraz re-sakralizacji” [Nowacka 2016]. Natomiast Sławomir Kaprański sprowadza proces zanikania kategorii *sacrum* do konkretnego przykładu:

dla Polaków cmentarze żydowskie nie są cmentarzami. Dopóki tak o nich mówiłem, miałem duże problemy, żeby się dowiedzieć, gdzie one są. Ludzie po prostu mnie nie rozumieli. Kłopoty zniknęły, gdy zaczynałem stosować miejscowe określenia, np. kirkut czy okopisko. Dla tych ludzi to nie były cmentarze, to były miejsca z innego porządku [por. Bednarek 2020, s. 22].

Proces negocjacji znaczeń związanych z przestrzeniami naznaczonymi śmiercią widoczny jest również w pracach innych badaczy. I choć naukowcy analizujący zjawisko tanatourystyki widzą w nim pewne szanse, m.in. Anna Ziębińska-Witek określa takie obszary jako przestrzeń, w której kreują się bardziej emocjonalne i autentyczne doświadczenia wydarzeń minionych [Ziemińska-Witek 2012, s. 183], a Sławoj Tanaś wskazuje na ich potencjał związany z poszukiwaniem tożsamości [Tanaś 2008, s. 14], to jednak ogólny wydźwięk pozostałych rozważań nie jest optymistyczny. Analitycy rozpatrujący dzisiaj przestrzeń sepulkralną postrzegają ją przede wszystkim jako obszar zanikania utrwalonych znaczeń i wartości. W ujęciu przywoływanej wcześniej Bożeny Józefów-Czerwińskiej to punkt zerwania więzi żywych z umarłymi, „martwy” cmentarz [Józefów-Czerwińska 2013, s. 136], Agnieszka Rydzewska, Michał Krzyżaniak, i Piotr Urbański wskazują na zawężenie znaczenia słowa cmentarz tylko do nekropolii katolickich [por. Marciniak, Pawleta, Kajda 2018, s. 65], a Hanna

Mielicka-Pawłowska [2015, s. 8-12] opisuje zachodzący współcześnie proces zastępowania powszechnego uznania *sacrum* przez indywidualistyczne dążenie do samorealizacji, podążając w pewnym sensie za perspektywą cytowanego we wcześniejszym akapicie Jacka Łapińskiego. Cmentarz więc (a z pewnością cmentarz żydowski) przestał być dzisiaj przede wszystkim tym, o czym pisała (za Jackiem Kolbuszewskim) Beata Markiewicz [por. Kolbuszewski 1996]:

Cmentarz jest przestrzenią Pamięci. Jest przestrzenią kreującą i osobiwą, wspólnotą żywych i umarłych. Łączą je różnorakie więzy: narodowe, wyznaniowe, rodzinne i w różnoraki sposób się one wyrażają. [...] Cmentarz odznacza się osobliwą zdolnością więziotwórczą, buduje bowiem wspólnotę tych, którzy już zeszli z tego świata oraz żyjących [Markiewicz 2021].

Uzupełnieniem tego obrazu jest konkluzja Anny Długozimy [2011, s. 242]: „problem śmierci został ograniczony w świadomości społecznej w sposób niewspółmierny do jego społecznego znaczenia”.

Osobną kategorią rozpatrywaną w odniesieniu do miejsca po-obozie staje się krajobraz, istotny świadek przeszłości, który zachowuje ślady większości zjawisk i procesów. Jak pisze Beata Frydryczak, krajobraz to:

miejsce styku przeszłości, teraźniejszości i przyszłości wyznaczone przez czas społeczny i określoną społeczność, która od pokoleń podejmuje wpisane w krajobraz „zadania”. To one stanowią o tożsamości społecznej i określają jej wartości, zwyczaje i rytuały, przekazywane pokoleniowo. W tym sensie krajobraz ma charakter narracyjny: opowiada historię wszystkich poprzednich i aktualnych generacji, które go przeobraziły i dalej podejmują to dzieło [Frydryczak 2018, s. 90].

Także w ujęciu Pierre’a Nory [2009], Aleidy Assmann [2013], Jana Assmanna [2015], Paula Ricoeura [2006], Maurice Halbwachsa [2008] i Waltera Benjamina [1996] krajobraz staje się konstruktem, depozytariuszem śladów przeszłości związanych z miejscem, które odsyłają do teraźniejszości, a że część z nich chciałaby zostać lub zostaje zapomniana – więc stają się nie-pamięcią. Ruiny, resztki wymykające się historii oraz maskujące zmiany, które wprowadził człowiek (lasy, nasypy), jednak nie znikają, zaczynają bowiem podlegać procesom naturalnym, a krajobraz ulega przekształceniom, wciąż zachowując ślady zmian. Odzyskiwanie utraconych śladów to rekonstrukcja pamięci kulturowej, która jest możliwa dzięki temu, że sam krajobraz przejmując rolę medium pamięci, stając się zasobnikiem pamięci magazynującej, zaś celem opiekunów takich przestrzeni będzie przeniesienie tego, co wyparte, do pamięci funkcjonalnej, przywrócenie ważności zapomnianemu.

Opisany mechanizm naprawczy, który mógłby przywrócić dziedzictwo po-obozie wraz z poprzedzającymi je żydowskimi cmentarzami do naszego wspólnego depozytu kulturowego wydaje się być jednak obciążony zbyt dużym ryzykiem. Zagrożenie to wprost wskazuje Martin Pollack:

Nasuwa się więc pytanie, jak takie wydarzenia [związane z Zagładą – przyp. aut.] oddziałują na ludzi, którzy tu mieszkają. Jak reagują na fakt, że pod łąką, gdzie wypasają bydło, w lesie,

z którego czerpią drewno do budowy swoich domów albo na opał, znajduje się masowy grób? [...] Czy wywołuje to przerażenie? Konsternację? Czy reagują na to z obojętnością? Są tym zirytowani, rozeźleni, bo nie chcą, by im przypominano o tych rzeczach [Pollack 2014, s. 69].

Na tle przytoczonych, zaledwie dotykających istoty problemu diagnoz widać, że przestrzeń po KL Płaszów ma obecnie niewielkie szanse na przywrócenie jej do kręgu wspólnego dziedzictwa, nie mówiąc na razie wcale o jednoczącym wspólnotę dziedzictwie niematerialnym w rozumieniu definicji UNESCO. Być może jedynym niosącym pewną nadzieję kierunkiem badawczym jest nekrohumanistyka [Domańska 2017a; 2017b; 2018a], jedna z gałęzi środowiskowej historii Zagłady, ponieważ jest ona rodzajem pomostu łączącego empirycznie doświadczalne nauki ścisłe z szeroko rozumianą myślą kulturoznawczą, traktując dowód naukowy jako punkt odniesienia, konkret, względem którego nie należy nadmiernie abstrahować [Domańska 2018b, s. 73, 88]. Ewa Domańska [2018a], autorka i interpretatorka terminu, tytułując jeden ze swoich tekstów *Gleba cmentarna jako dziedzictwo*, wskazała poniekąd na szansę dialogu ze zwolennikami różnych teorii i postaw skupionych wokół miejsca pamięci KL Płaszów. Dziedzictwo w ujęciu nekrohumanistyki jest przynależne wszystkim: zarówno żyjącym, jak i umarłym, nie jest antropocentryczne ani narodowe, tworzy jedną, biochemiczną wspólnotę wszystkich i wszystkiego. Która albo będzie się wzajemnie wspierać (co postuluje nekrohumanistyka), albo zwalczać – czego obraz obserwujemy od lat zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym [Domańska 2018a, s. 83]. I choć to może zbyt ryzykowne ujęcie, to autorka niniejszego artykułu widzi w tych słowach pewną możliwość na dialog z tymi przeciwnikami upamiętnienia – a tym samym zmiany sposobu traktowania miejsca – którzy domagają się wykazania, że ich działki sąsiadujące z terenem poobozowym są wolne od obecności ludzkich szczątków. Obie perspektywy bowiem opierają się na wspólnym założeniu, wywiedzionym z przekonania, że obecność materialnych pozostałości zmarłych nie może być obojętna.

Niezależnie od szansy, jaką może okazać się nekrohumanistyka, należy mieć na względzie wiążące się z nią (oraz z działaniami archeologów) ryzyko uprzedmiotowienia martwych szczątków, przed czym przestrzegają tacy badacze, jak Marta Zawodna-Stephan [2018], Zuzanna Dziuban [2020], Jacek Woźny [2018] i Danuta Minta-Tworzowska [2012].

Dziś jednak widoczne jest przede wszystkim, że w odniesieniu do miejsca po KL Płaszów nastąpiło zawieszenie zasady szacunku dla zmarłych. Według autorki niniejszego artykułu kluczem do wyjaśnienia tego procesu jest przede wszystkim kategoria „innego”, sygnalizowana przez część przywołanych badaczy. „Innym” w odniesieniu do miejsca pamięci KL Płaszów jest Żyd, zarówno w relacji do dwóch przedwojennych nekropolii, jak i odczytywany jako agresor próbujący zawłaszczyć polski udział w martyrologii drugowojennej. Tak zdefiniowany „inny”/„obcy” wyjmuje naznaczony sobą obszar z kategorii wspólnego dziedzictwa. I choć taka diagnoza wydaje się być dzisiaj wręcz uwłaczająco banalna, to jednak jej archetypiczna siła wzmocniona w ostatnich latach narodowym dyskursem leży u podstaw negowania potrzeby szacunku okazywanego zmarłym rozpoznanym jako „obcy”.

Katalizatorem procesu rozmywania znaczeń stały się również pozostałe zjawiska zachodzące w ostatnim okresie w przestrzeni politycznej i społecznej, nie tylko w Polsce. Wzrost nastrojów nacjonalistycznych w świecie, tworzenie się struktur plemiennych, uznających wyłącznie słusność racji własnej grupy, prymat perspektywy ekologicznej, upowszechnienie mediów oraz komunikatorów internetowych oraz pandemia, przenosząca większość dyskursu w wymiar wirtualny, i tym samym zdejmująca w dużym stopniu odpowiedzialność za słowa, które padają on-line. Grunt pod skuteczność wskazanych procesów został jednak przygotowany zawczasu, co sygnalizowali wymienieni we wcześniejszej części tekstu badacze. Wszystko to razem w dużym skrócie spowodowało, że kwestia KL Plaszow stała się w dyskursie publicznym dostępna dla każdego, kto zechciał się w niego włączyć. Niewątpliwie palące obecnie problemy ekologiczne okazały się w tym przypadku instrumentalnie wykorzystywanym paliwem wspierającym partykularne postulaty kandydatów startujących w kolejnych wyborach oraz budulcem poparcia dla aktywistów miejskich, prymat „mojego” czy też „naszego” nad „twoim” i „waszym” zagłuszał argument o potrzebie uszanowania zmarłych, w publicznej retoryce czarno-biała opozycja żywi *versus* martwi (wsparta argumentami o komercjalizacji Holokaustu i poczuciem bycia oszukanym przez rządzących itd.) oddziaływała silnie i demagogicznie na odbiorców przede wszystkim komunikatów internetowych, podsycając przekonanie o zamachu na wolność osobistą użytkowników „płaszowskiego parku”.

Wszystko to stworzyło trwający od 2019 roku konflikt, którego najistotniejszym skutkiem w perspektywie kulturowej stało się oderwanie znaczeń słów od ich desygnatów. W dużym skrócie zmiana semantyczna (a tym samym społeczna) dokonuje się w odniesieniu przede wszystkim do określeń: „park” i „teren zielony” zamiast „cmentarz” i „obóz” oraz „Holokaust ekologiczny” zamiast potrzeby refleksji nad zadaną na tym obszarze w okresie II wojny światowej śmiercią. Proces taki nie mógłby mimo wszystko zajść tak szybko i tak gwałtownie, gdyby nie został ufundowany na innej, głębokiej zmianie, przez lata przesuwającej granicę tego, co jesteśmy w stanie uznać za polskie dziedzictwo. W konsekwencji, w wymiarze najbardziej dotkliwym, nastąpiło wyrugowanie prawa do uszanowania *sacrum* śmierci tych, których wspólnota wyłączyła z obszaru wspólnego dziedzictwa. I na tym rdzeniu rozwinął się sprzeciw wobec upamiętnienia KL Plaszow, który w gruncie rzeczy, negując *sacrum* pochówku „innych” i „obcych”, podważa tę część polskiej tradycji, która wydawała się najbardziej trwała i która – mimo zmienności okoliczności dziejowych – czerpała z podstaw humanizmu.

Opisane powyżej procesy i mechanizmy są dzisiaj prawdziwym niematerialnym dziedzictwem miejsca po-obozie. Rzecz w tym jednak, że w żaden sposób nie mieszczą się w ramach definicji UNESCO o niematerialnym dziedzictwie ludzkości: są konfliktem, wyparciem, zaprzeczeniem, czynną niezgodą, skupiają oponentów, jednoczą czasowo, „wbrew” a nie „za”. Jednak mimo wszystko lokują się w granicach definicji dziedzictwa ujmowanej szerzej. Podnoszą tę kwestię Arkadiusz Marciniak, Michał Pawleta i Kornelia Kajda [2018, s. 7-26], którzy opisując wieloaspektowość przedmiotowej kategorii, podkreślają, że negacja dziedzictwa nie spowoduje jego zniknięcia.

Przyznanie, że istnieje, jest procesem wyzwania się z tych jego wpływów, które poprzez zaprzeczanie tym silniej oddziałują na nasze życie. Ponieważ jesteśmy w nim zawsze zanurzeni, niezależnie od tego, jakie odczucia ten fakt w nas budzi.

Perspektywa rychłego upamiętnienia KL Plaszow obudziła stare demony, a obecnie panujący klimat społeczny i polityczny dał im nowe paliwo. W tej sytuacji *sine qua non* istnienia Muzeum KL Plaszow to nie tylko fakt bycia depozytariuszem wypieranego i skonfliktowanego dziedzictwa, ale przede wszystkim przyjęcie roli towarzysza i mediatora, a być może także terapeuty w procesie kolejnego redefiniowania znaczeń [Blohberg 2018, s. 213-221]. Którego życzeniowym skutkiem powinno stać się ponowne „umojenie” „innego” i włączenie go do wspólnego zbioru dziedzictwa przez część obecnych oponentów. Afirmatywna postawa wzmacnia więzi społeczne i narodowe, niesie poczucie bezpieczeństwa i zakorzenienia, buduje tożsamość, druga z kolei jest źródłem konfliktów, dzieli, wyklucza, kreuje „innego”, ale także prowadzi do rozbicia i cierpienia zaprzeczającego podmiotu [Frydryczak 2018; Murzyn-Kupisz 2012]. I choć obecnie podobny kierunek działania wydaje się fikcją, to praktyka pokazuje, że pierwotne spory wokół powstających muzeów – miejsc pamięci z czasem bledną¹³, a osoby obecnie oponujące przeciwko powstaniu muzeum, to nie wszyscy interesariusze tego procesu¹⁴. Narzędziem zmiany może stać się przede wszystkim edukacja. Z trudną świadomością, że granicą negocjacji znaczeń jest fakt ludzkiej śmierci, która w tym miejscu została zadana – i to nie będzie podlegać żadnemu rozmyciu ani dyskusji [Kłos 2017, s. 167]. I choć obserwując obecną sytuację, nie tylko w mikroskali KL Plaszow, ale również w perspektywie globalnej, można mieć poważne wątpliwości co do skuteczności tak sformułowanej metody – to jednak należy również pamiętać, że wiara w jej efektywność jest podstawą, w oparciu o którą realizowana jest działalność większości muzeów.

Powstająca instytucja nie tylko podlega wpływom otoczenia, ale sama staje się katalizatorem zmian. Być może najważniejszym pytaniem, które należy tu postawić, jest kwestia, dokąd zaprowadzi nas wszystkich redefiniowanie kategorii wspólnego dziedzictwa, którego żywym laboratorium jest powstawanie Muzeum KL Plaszow i zachodzące wokół niego zjawiska społeczne. Oczywiście dzisiaj tego nie wiemy, ale musimy mieć nadzieję, że przynajmniej dla części odbiorców muzealnego przekazu będzie to proces ozdrowieńczy. Bo nadzieja jest również fundamentem istnienia muzeów.

¹³ Co potwierdzają rozmowy, które autorka niniejszego artykułu prowadziła w latach 2015-2021 z pracownikami muzeów – miejsc pamięci: Muzeum Martyrologiczne w Żabikowie, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Muzeum Stutthof w Sztutowie. Spory dotyczące przede wszystkim granic upamiętnienia z czasem bledną.

¹⁴ Działania edukacyjne na rzecz pamięci o KL Plaszow prowadzone przez Muzeum Krakowa skierowane były także do mieszkańców otuliny obozu. W latach 2016-2018 odbywały się spacer, wykłady i rozmowy przeznaczone wyłącznie dla tej grupy odbiorczej. Nastawienie uczestników wobec powstającego muzeum obejmowało zarówno aprobatę, obojętność, jak i wątpliwości. Dopiero rok 2019 przyniósł silną polaryzację nastrojów.

W tym miejscu należy przywołać jeszcze jeden istotny fakt, który wiąże się z procesem upamiętniania takich miejsc, jak przestrzeń po KL Plaszow. Choć decyzja o utworzeniu muzeum zapada zazwyczaj na szczeblach władzy (w przypadku Muzeum KL Plaszow – centralnych i samorządowych), to osoby bezpośrednio zaangażowane w działalność na rzecz pamięci po obozie, choć są pracownikami instytucji, to jednak działają w oparciu o osobistą wiarę i przekonania. To praca trudna, niszcząca, bo wymagająca ciągłego obcowania ze śmiercią i ludzkimi tragediami. Jej wybór zazwyczaj wynika z głęboko przemyślanych zapatrywań i nie jest zjawiskiem przypadkowym. Tym samym w podobnych sytuacjach pracownicy instytucji – miejsc pamięci, angażując własną wiarę, emocje i przekonania, w odczuciu autorki przestają być kimś postronnym, o którym mówi punkt 6. Zasad etycznych dotyczących konwencji ochrony niematerialnego dziedzictwa, a stają się pełnoprawnymi interesariuszami, którzy mogą upominać się o uznanie dziedzictwa, nad którym sprawują opiekę.

Zakończenie

Depozyt kulturowy rozumiany jako niematerialne dziedzictwo według konwencji UNESCO sam się przez lata nawarstwia, jest pamięcią, tradycją, ciągłością obyczaju przekazywanych międzypokoleniowo w obrębie danej grupy. Tego depozytu nie stwarzają siły zewnętrzne, wyrasta „z”, a nie przychodzi „spoza”. Jest wykształcaniem określonej formy rytuału na drodze wieloletniej lub wielowiekowej negocjacji, żywą i ciągłą emanacją ekspresji określonej grupy, aktem włączania do wspólnoty.

Miejsce pamięci KL Plaszow nie ma wskazanych powyżej cech dystynktywnych. Nie powstaje wokół określonej przestrzeni, tylko samo jest tą przestrzenią. O wartości dziedzictwa zaświadcza przede wszystkim przychodzący z zewnątrz. Ich przekaz jest sprzeczny z odczuwaniem tego miejsca przez autochtonów, rodzi destruktywny, narastający konflikt, obnaża to, co wypierane, wyklucza oponentów. Jeśli jednak konflikt może stać się kuźnią dziedzictwa, to jest on szansą dla miejsca pamięci KL Plaszow. Choć dzisiaj ten obraz wygląda zgoła inaczej.

Lista UNESCO jest swoistym ideałem, wzorcem, do którego można aspirować. Jest też, patrząc z perspektywy dziedzictwa rozpoznawanego w kontekście KL Plaszow, za mała na takie dziedzictwo i taką pamięć. Jednakże opisywany przypadek nie jest zjawiskiem odosobnionym we współczesnym świecie. Może więc kiedyś przyjdzie czas na redefinicję kategorii UNESCO? Bo to, co nazwać możemy dziedzictwem i co dzieje się wokół powstawania muzeum – miejsca pamięci, to rzeczywiste doświadczenie wielu podobnych przestrzeni, których materialność kształtuje bardzo silnie niematerialną stronę dziedzictwa.

Dlatego odpowiedzi na pytania postawione we wstępie do niniejszego artykułu powinny pozostać zarówno zamknięte, jak i otwarte. Miejsce po obozie jest naszym wspólnym dziedzictwem, które mimo tego, że nie mieści się w definicji UNESCO – to jednak w części jej dotyka. Ma wiele tożsamości i odczytań, a proces definiowania coraz silniej lokuje je w kategorii wspólnego dziedzictwa. Mimo braku powszechnej zgody na taką ocenę.

Jednak nawet jeśli przestrzenie, takie jak miejsce po obozie Plaszow, trafią kiedyś na listę niematerialnego dziedzictwa UNESCO, to z punktu widzenia jego opiekuna, Muzeum KL Plaszow, wpis na jakąkolwiek listę nie rozwiąże żadnego z recepcyjnych problemów, które obecnie dotyczą – i zapewne długo będą dotyczyć – tej przestrzeni. Zmiana, jeśli zajdzie, będzie długim procesem, który musi dokonać się na żywym organizmie, a nie tylko na papierze – choć ten czasem może pomóc. Ze świadomością, że w dobie powszechnej negocjacji znaczeń żadna kategoryzacja nie ma mocy sprawczej.

Bibliografia

Książki, monografie, prace zbiorowe, czasopisma

- Assmann A., 2013, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa.
- Assmann J., 2015, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa.
- Bednarek M., 2020, *Sytuacja prawna cmentarzy żydowskich w Polsce 1944-2019*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy.
- Bednarek M., Niezabitowski M. (red.), 2020, „Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” nr 38.
- Bednarek M., Śmietana M., 2021, *Muzeum Miejsce Pamięci KL Plaszow: założenia scenariusza upamiętnienia*, [w:] *Historia w przestrzeniach pamięci. Obozy – „miejsca po” – muzea*, red. T. Kranz, Lublin, s. 309-336.
- Benjamin W., 1996, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Sikorski, H. Orłowski, Poznań.
- Bieberstein A., 1986, *Zagłada Żydów w Krakowie*, Kraków–Wrocław.
- Bielawski K., 2020, *Zagłada cmentarzy żydowskich*, Warszawa, Biblioteka „Więzi”, t. 359.
- Blohberg G., 2018, *Pomiędzy teorią a praktyką pedagogiki pamięci*, [w:] *Pedagogika pamięci. O teorii i praktyce edukacji w muzeach martyrologicznych*, red. T. Kranz, Lublin, s. 213-221.
- Czyż A. S., Gutowski B., 2020, *Podręcznik do inwentaryzacji polskich cmentarzy i nagrobków poza granicami kraju*, red. Z. Jurkowlaniec, Warszawa.
- Długozima A., 2011, *Cmentarze jako ogrody żywych i umarłych*, Warszawa.
- Domańska E., 2017a, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa.
- Domańska E., 2017b, *Przestrzenie Zagłady w perspektywie ekologiczno-nekrologicznej*, „Teksty Drugie” nr 2, s. 34-60, <https://doi.org/10.18318/td.2017.2.3>.
- Domańska E., 2018a, *Gleba cmentarna jako dziedzictwo*, [w:] *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. A. Marciniak, M. Pawleta, K. Kajda, Kraków, s. 73-88.

- Domańska E., 2018b, *Nekrohumanistyka*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” R. 72, nr 4, s. 321-329.
- Dziuban Z., 2020, *Muzeum – cmentarz*, „Teksty Drugie” nr 4, s. 67-85, <https://doi.org/10.18318/td.2020.4.5>.
- Frydryczak B., 2018, *Krajobraz: dziedzictwo zamieszkiwane*, [w:] *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. A. Marciniak, M. Pawleta, K. Kajda, Kraków, s. 89-104.
- Halbwachs M., 2008, *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa.
- Józefów-Czerwińska B., 2013, *Magiczna semantyka cmentarzy i tabu kulturowych, ze szczególnym uwzględnieniem nekropolii „wykluczonych”, „Tradycja ir Dabartis”* vol. 7, s. 128-143.
- Karski K., Schwarz A., 2020, *Cmentarze żydowskie w Podgórzu. Zarys problematyki badań*, „Krzysztoforzy. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” nr 38, red. M. Bednarek, M. Niezabitowski, s. 69-86.
- Kielkowski R., 1981, *...Zlikwidować na miejscu! Z dziejów okupacji hitlerowskiej w Krakowie*, Kraków, *Cracoviana*, seria II, *Ludzie i Wydarzenia*.
- Kłos A., 2017, *Zielona macewa*, „Teksty Drugie” nr 2, s. 166-174, <https://doi.org/10.18318/td.2017.2.9>.
- Kocik K., 2016, *Płaszów. Próby upamiętnienia (1945-2007)*, [w:] *Płaszów – odkrywanie*, red. M. Baran, Kraków, s. 97-142.
- Kocik K., 2020, *KL Płaszów – pomiędzy historią a polityką pamięci*, „Krzysztoforzy. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” nr 38, red. M. Bednarek, M. Niezabitowski, s. 221-252.
- Kolbuszewski J., 1996, *Cmentarze*, Wrocław.
- Kotarba R., 2009, *Niemiecki obóz w Płaszowie 1942-1945*, Warszawa-Kraków.
- Kotarba R., 2014, *Niemiecki obóz w Płaszowie 1942-1945. Przewodnik historyczny*, Kraków.
- Łapiński J., 2018, *Sacrum w krajobrazie a krajobraz sakralny*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” nr 39 (1), s. 41-63, <https://doi.org/10.30450/201803>.
- Marciniak A., Pawleta M., Kajda K., 2018, *Dziedzictwo we współczesnym świecie: wprowadzenie*, [w:] *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. A. Marciniak, M. Pawleta, K. Kajda, Kraków, s. 7-26.
- Mielicka-Pawłowska H., 2015, *Wyobrażenie sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” nr 13 (4), s. 8-21.
- Minta-Tworzowska D., 2012, *Przeszłość we współczesności. Wprowadzenie*, [w:] *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński [et. al.], Poznań, s. 1089-1098.
- Murzyn-Kupisz M., 2012, *Dziedzictwo kulturowe a rozwój lokalny*, Kraków.
- Nora P., 2011, *Między pamięcią a historią. Les lieux de mémoire*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia. Gazeta Teatralna” nr 105, s. 20-27.
- Pollack M., 2014, *Skażone krajobrazy*, przeł. K. Niedenthal, Wołowiec.
- Puppel J., Kokoszko M., 2017, *Wizerunek cmentarza – w wymiarze języka, kultury, dziedzictwa – uwagi wstępne na przykładzie cmentarza mennonitów w Stogach Malborskich*, „Scripta Neophilologica Posnaniensia” t. 17, Poznań, s. 513-522.

- Ricoeur P., 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków.
- Rydzewska A., Krzyżaniak M., Urbański P., 2011, *Niegdyś sacrum, dziś profanum – dawne cmentarze ewangelickie Poznania i okolic*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” nr 15, Sosnowiec, s. 64-72.
- Sikora S., 1986, *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” t. 40, z. 1-2, s. 57-68.
- Stendig J., 2020, *Płaszów. Ostatnia stacja krakowskiego żydostwa*, red. M. Bednarek, przeł. J. Bełch-Rucińska, Kraków.
- Szymański W., 2016, *Pomnik Ofiar Faszyzmu w Płaszowie jako tekst, kontekst i podtekst kultury. Pamięć o wojnie po wojnie*, [w:] *Płaszów – odkrywanie*, red. M. Baran, Kraków, s. 143-169.
- Tanaś S., 2008, *Miejsce cmentarzy w turystyce kulturowej - wokół problemu badawczego*, „Turystyka Kulturowa” nr 2, s. 4-16.
- Woźny J., 2018, *Archeologia i duch nacjonalizmu w nowożytnej Europie*, [w:] *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. A. Marciniak, M. Pawleta, K. Kajda, Kraków, s. 149-160.
- Zawodna-Stephan M., 2018, *Trudne dziedzictwo. Skandal wokół masowych grobów na Leitenbergu*, [w:] *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. A. Marciniak, M. Pawleta, K. Kajda, Kraków, s. 161-182.
- Zbroja B., 2005, *Miasto umarłych. Architektura publiczna Żydowskiej Gminy Wyznaniowej w Krakowie w latach 1868-1939*, Kraków.
- Ziębińska-Witek A., 2012, *Turystyka śmierci jako zjawisko kulturowe*, „Teksty Drugie” nr 3, s. 174-186.

Źródła internetowe

- Komisja Dialogu Obywatelskiego ds. Środowiska Urzędu Miasta Krakowa, posiedzenie z dnia 3 lipca 2019 r., pkt. 1 spotkania – Inwestycja „Muzeum – Miejsce Pamięci KL Obóz Płaszów”, plan utworzenia obiektu, koncepcja, projekt, [on-line:] https://www.bip.krakow.pl/?news_id=112647 – 10 X 2021.
- Komisja Rabiniczna ds. Cmentarzy, [on-line:] <https://warszawa.jewish.org.pl/pl/kontakt/> – 07 X 2021.
- Markiewicz B., *Cmentarz jako tekst kultury*, [on-line:] <http://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/cmentarz-jako-tekst-kultury/> – 10.10.2021.
- Nowacka W., 2016, *Gdzie kończy się sacrum a zaczyna profanum. Antropologiczna analiza problemu na przykładzie przestrzeni cmentarnej*, „Pracownia Kultury” nr 9, [on-line:] <http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/?p=31244> – 10 X 2021.
- Obywatelski Kraków, 2021, *Muzeum – Miejsca Pamięci KL Płaszów w Krakowie – konsultacje społeczne wokół zagadnień związanych z powstającym muzeum*, [on-line:] https://obywatelski.krakow.pl/konsultacje_spoeczne_-_zakonczone/243801,2149,komunikat,muzeum___miejsca_pamieci_kl_plaszow_w_krakowie

- ___konsultacje_spoeczne_wokol_zagadnien_zwiazanych_z_powstajacym_muzeum.html – 15 X 2021.
- Polski Komitet ds. UNESCO, Listy Dziedzictwa Niematerialnego, [on-line:] <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/> – 11 X 2021.
- Polski Komitet ds. UNESCO, Zasady etyczne dotyczące ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, [on-line:] <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/zasady-etyczne/> – 11 X 2021.
- Stop ogradzaniu Krzemionek, fanpage, [on-line:] <https://www.facebook.com/stopOgradzaniuKrzemionek> – 24 IV 2021.
- Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Krakowie, Wykaz obiektów wpisanych do rejestru zabytków nieruchomych województwa małopolskiego z uwzględnieniem podziału na powiaty i gminy, stan na styczeń 2021 r., [on-line:] <https://www.wuoz.malopolska.pl/wp-content/uploads/2021/02/Rejestr-powiaty-stycze%C5%84-2021.pdf> – 10 X 2021.
- Wytyczne Komisji Rabinicznej do Spraw Cmentarzy dotyczące ochrony cmentarzy żydowskich w Polsce, [on-line:] <http://dialog.org.pl/szkola-dialogu/wp-content/uploads/2017/05/Wytyczne-Komisji-Rabinicznej-do-spraw-Cmentarzy-dotycz%C4%85ce-ochrony-cmenatrzy-%C5%BCydowskich-w-Polsce.pdf> – 4 I 2022.
- Żebrowski R., *halacha*, [hasło w:] *Polski Słownik Judaistyczny*, [on-line:] <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=13572> – 10 X 2021.

Akty prawne

- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dz.U. 2011, nr 172, poz. 1018.
- Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjęta w Paryżu dnia 16 listopada 1972 r. przez Konferencję Generalną Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wychowania, Nauki i Kultury na jej siedemnastej sesji, Dz.U. 1976, nr 32, poz. 190.
- Obwieszczenie Ministra Gospodarki Terenowej i Ochrony Środowiska z dnia 20 października 1972 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz.U. 1972, nr 47, poz. 298.
- Uchwała nr XLVII/1273/20 Rady Miasta Krakowa z dnia 14 października 2020 r. w sprawie utworzenia samorządowej instytucji kultury: Muzeum – Miejsce Pamięci KL Płaszów w Krakowie. Niemiecki nazistowski obóz pracy i obóz koncentracyjny (1942-1945) (w organizacji), Dziennik Urzędowy Województwa Małopolskiego 2020, poz. 6514.
- Ustawa z dnia 28 marca 1933 r. o grobach i cmentarzach wojennych, Dz.U. 1933, nr 39, poz. 311.
- Ustawa z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz.U. 1959, nr 11, poz. 62.

- Ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz.U. 1991, nr 64, poz. 271.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 1989, nr 29, poz. 154.
- Ustawa z dnia 17 maja 1990 r. o podziale zadań i kompetencji określonych w ustawach szczególnych pomiędzy organy gminy a organy administracji rządowej oraz o zmianie niektórych ustaw, Dz.U. 1990, nr 34, poz. 198.
- Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami, Dz.U. 2003, nr 162, poz. 1568.

Streszczenie

Artykuł jest próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie, jaka jest relacja miejsca pamięci KL Plaszow do kwestii niematerialnego dziedzictwa, które określają zasady zawarte w konwencji UNESCO. Połączenie tych dwóch płaszczyzn jest problematyczne, ponieważ rozpatrywana przestrzeń ma całkowicie materialny charakter. To miejsce po obozie, na którym znajdują się zarówno prochy zamordowanych ofiar, jak i ciała osób pochowanych na dwóch żydowskich cmentarzach. Obecnie, w wymiarze niematerialnym, zachodzi proces wyparcia i odrzucenia tego faktu przez część interesariuszy, korzystających z przestrzeni poobozowej jak z obszaru parkowego.

Problem dziedzictwa widzianego przez pryzmat sytuacji wokół upamiętnienia obozu rozważany jest w kontekstach: historycznym, kulturoznawczym, pamięciologicznym i muzealniczym. Analiza tła pozwala stwierdzić, że kluczowa dla zrozumienia opisywanej sytuacji jest kategoria „innego”, która naznaczając przestrzeń poobozową, jest jednocześnie zależna od szerszych kulturowych zjawisk niż trwający obecnie konflikt. Jednak pewne jest, że wszelkie procesy zachodzące wokół KL Plaszow przynależą do kategorii dziedzictwa, ujmowanego szerzej niż uwzględnia to konwencja UNESCO. Procesy te są zmienne, co rodzi możliwość przekształcenia w przyszłości nacechowanej obecnie negacją recepcji tej przestrzeni. Zmiana zależna może być od sposobu postępowania nowego opiekuna miejsca pamięci – Muzeum KL Plaszow – i prowadzonych przez niego działań edukacyjnych, a być może pokryje się z nią w przyszłości redefinicja kategorii niematerialnego dziedzictwa UNESCO.

Słowa kluczowe: cmentarz, obóz, muzeum, KL Plaszow, dziedzictwo, sacrum, konflikt, wyparcie, inny, obcy

THE CEMETERY – MUSEUM

Beyond Categories

Abstract

The article tries to answer the following question: what is the relation between KL Plaszow Memorial Site and the issue of intangible heritage defined by principles included in the convention of UNESCO. Combination of these two grounds is problematic as the analysed area has completely tangible character. This is a place of the former camp and area which contains both the ashes of murdered victims of German Nazi terror and bodies of persons buried at two Jewish cemeteries. Today, in the intangible dimension, there is a process of both denial and rejection of these facts by some stakeholders using the post-camp area and park zone.

The issues of heritage perceived through the prism of the presented situation around commemorating the camp is considered in the contexts of historical, cultural, memory and museum studies. After the analysis of the background, one can state that the category of *other* is crucial for the understanding of the presented situation. This category marks the post-camp area and at the same time it depends on wider cultural phenomena than the ongoing conflict. However, it is unquestionable that all processes which take place around former camp Plaszow belong to the heritage category determined wider than classification proposed by the convention of UNESCO. These processes are variable and such situation creates the possibility of future transformation of the discussed area reception which is now characterised by negation. A change may depend on the way of acting manifested by new caretakers of the memory place – Museum KL Plaszow and their educational activities. It is also possible that in future the redefinition of the UNESCO intangible heritage will correspond with this change.

Keywords: cemetery, camp, museum, KL Plaszow, heritage, sacrum, conflict, displacement, other, stranger

„CZY WSZYSCY ŻYDZI MAJĄ ROGI?”

Obraz „obcego” na stadionach piłkarskich na przykładzie Krakowa

*Nasze realne życie składa się więcej niż w trzech
czwartych z wyobrażeń i fikcji.*

[Weil 1991, s. 12]

*Wyobrażenia, poszukując prawdziwej rzeczy, tworzy
ostatecznie absolutny fałsz; w których grani-
ce między grą a złudzeniem zacierają się, [...]
kłamstwo zaś staje się źródłem satysfakcji w obliczu
„wypełnienia”, horror vacui.*

[Eco 1996, s.16]

1

W jednej z pierwszych scen filmu Woody’ego Allena *Miłość i śmierć* (1975) główny bohater, Borys Gruszenko, oczekując w celi na wykonanie kary śmierci, snuje swoją opowieść, zaczynając od powrotu do lat dzieciństwa i do rozmowy, jaka się miała wywiązać pomiędzy nim a duchownym – Ojcem Mikołajem:

Ojciec Mikołaj: Każdy skutek ma swoją przyczynę. Wszechświat istnieje, więc ma swoją przyczynę. I dalej, Bóg stworzył wszechświat, a zatem Bóg istnieje.

Borys: A jednak Spinoza nie wierzył w Tróję Świętą.

Ojciec Mikołaj: Spinoza był Żydem.

Borys: Co to jest Żyd?

Ojciec Mikołaj: Nigdy nie widziałeś Żyda? Czekaj, mam tu parę rysunków. To są Żydzi.

Borys: Żartujesz? I czy wszyscy mają rogi?

Ojciec Mikołaj: Nie. To są rosyjscy Żydzi. Niemieccy Żydzi są w paski.

W zderzeniu z tymi słowami i absurdalnością sceny chciałbym się zastanowić, od czego zaczyna się obcość. Wydawać się może, że odpowiedź na to pytanie związana

jest ze skalą i miarą „normalności”, jaką przyjmiemy. Czy umieścimy ją w swojej rzeczywistości, czy raczej będzie ona zakorzeniona w świecie innych, obcych? Jaka jest rola stereotypu, obrazu i mitu w refleksji nad kulturą symboliczną? Co daje nam większą swobodę poznawczą w próbie odnalezienia obcego w kulturze? Jego poszukiwanie to także obserwowanie i rozpoznawanie znaków w sferze miejskiej, fenomenów, które wyzwalały pewien rodzaj komunikacji, co właśnie postaram się prześledzić na przykładzie krakowskiego świata piłkarskich kibiców.

Obraz obcego w kulturze europejskiej to temat bardzo szeroki, wielokrotnie badany i przetwarzany zarówno w Polsce, jak i za jej granicami, dlatego moim zadaniem nie będzie prześledzenie czy rekonstrukcja powstawania tego obrazu, zwłaszcza w klasycznym rozumieniu relacji „swój–obcy”. Moja próba przedstawienia pewnego odcinka niematerialnego dziedzictwa kulturowego nie przybierze także charakteru historycznego, chociaż i takie odniesienia się pojawiają. Głównym przedmiotem mojej analizy będą „Żydzi” nie tylko dlatego, że stali się oni symbolem obcości (jak to przedstawia Alina Cała [2005]), lecz także dlatego, że na gruncie krakowskim doszło do dosyć osobliwego przekształcenia struktury „obrazu Żyda” i „obrazu obcego”. Powstała w ten sposób inkongruencja tych obrazów nabierze w Krakowie niezwykłego charakteru, innego od tego, który możemy zaobserwować w śląskich miastach, Łodzi, Rzeszowie czy Warszawie. Proponuję więc przyjrzeć się temu bliżej i podjąć chociaż próbę zrozumienia, co kryje się za tymi sygnałami pojawiającymi się w takim natężeniu na krakowskich murach, a które raz rozpoznane nie pozwolą nam już przejść obok nich obojętnie. W tym wypadku „ciemna strona miasta” i pójście w jej kierunku ukażą nam zupełnie inne znaczenia. Od razu zaznaczę, że biorę w nawias (nie mniej jednak ważne) pytanie o widoczną, antysemicką stronę przedstawionych przykładów [por. Kucia, Wilczyńska 2014, s. 171-200].

2

Na wstępie można zapytać, czy obraz Żyda-obcego, ma jeszcze coś wspólnego z mniejszością etniczną, religijną, czy w ogóle z realiami krakowskiego świata. A może jest tylko nadto stosowanym symbolem inności, obcości i braku zrozumienia? Jak on wpływa na nas – badaczy, obserwatorów i uczestników otaczającej rzeczywistości? Czy jest nam w jakiś sposób potrzebny do budowania własnej tożsamości? Co się dzieje pod naszymi oknami i na znanych nam ulicach? Co udaje nam się zaobserwować, a czego nie dostrzegamy w naszej codziennej wędrówce po widzialnych i niewidzialnych ulicach miasta? Jak będę się starał pokazać, obraz „obcego”, wypełniający swoją realnością pewnego rodzaju miejską pustkę, to (empiryczny) konkret mocno zakorzeniony w procesie poznawania i próbowania osadzenia siebie w materialnej rzeczywistości.

Zanim przejdę do próby interpretacji krakowskiego świata kibicowskiego we wskazanym kontekście, chciałbym spróbować ustalić relację pojęć stereotyp–obraz, zaznaczając przy tym jedynie obszar, po którym będę się poruszał. Termin „stereotyp” wprowadził do języka Walter Lippmann w swojej książce *Opinia publiczna* (1922). Jak zauważył Ireneusz Jeziorski,

według tego amerykańskiego autora o stereotypie możemy mówić wtedy, gdy nasze postawy, stany emocjonalne, oceny będą reakcją na „słowo-nazwę”, a nie reakcją wynikłą z własnego doświadczenia. [...] stereotypy to twory świadomości człowieka, pozwalające porządkować rzeczywistość przed odpowiednim doświadczeniem [Jeziorski 2009, s. 20-21].

Stereotyp według niego jest „obrazem w naszych umysłach” i zawsze będzie powiązany ze słowem. Według Lippmanna wiele aspektów świata zewnętrznego jest poza polem widzenia i zrozumienia, dlatego:

człowiek uczy się widzieć swym umysłem ogromne obszary rzeczywistości, których nie byłby nigdy w stanie zobaczyć, dotknąć, wyczuć powonieniem ani usłyszeć. Stopniowo tworzy w swojej głowie wiarygodny obraz świata poza jego zasięgiem [Lippmann 2020, s. 27].

Z kolei amerykański psycholog Gordon Allport, analizując problem stereotypu, zauważył, że pewne cechy charakteryzujące jakieś osoby lub grupy w jednym przypadku spotykają się z aprobatą, a w innym z dezaprobatą. Według niego stereotyp jest „przesadną wiarą związaną z kategorią. Jego funkcją jest usprawiedliwianie (racjonalizacja) naszego zachowania się w odniesieniu do tej kategorii” [cyt. za: Jeziorski 2009, s. 21-22]. W takim wypadku stereotypy są obrazami (wyobrażeniami), które powstały w wyniku usprawiedliwiania albo pewnego rodzaju pozytywnych namietności, albo negatywnych przesądów i nienawiści. Para badaczy zajmujących się uprzedzeniami rasowymi, Daniel Katz i Kenneth Braly, nazwała stereotypy utrwalonymi wrażeniami pozostającymi w sprzeczności z faktami i doświadczeniem, za jakie same chciałyby uchodzić. Według nich wynika to stąd, że „najpierw definiujemy, a później dopiero obserwujemy” [Katz, Braly 1933, s. 280-290].

Naturalnie można byłoby przytoczyć wiele innych prób zdefiniowania stereotypu (Adam Schaff, Emory S. Bogardus, Wolfgang Manz, Stuart A. Rice, Samuel I. Hayakawa), jednakże przedstawione wyżej teorie jedynie prowadziły mnie do zrewidowanego i zrekonstruowanego pojęcia stereotypu wysuniętego przez Zbigniewa Benedyktowicza. Analizując jeden z esejów Gastona Bachelarda, pt. *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufry i szafy*, napisał on:

Chcieliśmy zatem w oparciu o materiał etnograficzny dokonać analogicznego przewartościowania stereotypu „obcego”, ukazać jego skomplikowanie, wielowarstwowość i wieloznaczność, a czasem i kryjącą się w nim symboliczną głębię. Wymagać to będzie odrzucenia jednostronnej koncepcji stereotypu, wypracowanej i funkcjonującej na gruncie socjologii, jak i też jednostronnie zorientowanych analiz, odnoszących stereotyp do pojęcia, nastawionych na śledzenie związków pomiędzy stereotypem a pojęciem i dzielących ich różnic. W ujęciu socjologicznym przez stereotypy rozumie się zazwyczaj: poglądy, opinie, sądy, fałszywe generalizacje, uprzedzenia. W przeciwieństwie do tego, przyjęte przez nasz rozumienie stereotypu będzie zasadniczo odmienne [Benedyktowicz 2000, s. 86-87].

Jednym z celów Benedyktowicza, licznie odwołującego się w swojej pracy do tradycji fenomenologicznej, jest odrzucenie wąskich definicji stereotypu jako wartościującego sądu, co ma prowadzić do jego „przewyciężenia”. Podjął on wysiłek

zrozumienia i ukazania stereotypu jako swoistego rodzaju instrumentu poznania przekazującego tradycję, dziedzictwo i doświadczenie w danej kulturze. Co ważne, zamiast kolejnej rekonstrukcji stereotypu „obcego” proponuje on rekonstrukcję obrazu. W takim właśnie ujęciu chciałbym rozumieć relację pojęć: stereotyp–obraz, a posłuży mi ona do wskazania wieloznaczności ciągłego przekształcania struktury „obrazu Żyda” i „obrazu obcego” w Krakowie.

Dodatkowo, idąc za Ireneuszem Jeziorskim, chciałbym zaznaczyć jeszcze jeden obszar, który posłuży mi do interpretacji, mianowicie mit. Myślę, że Leszek Kołakowski znakomicie oddał definicję jego znaczenia, dlatego zaznaczę, że w takich granicach będę go postrzegał:

[...] niezależnie od możliwych partykulacji osobowych, jakim poddawany bywa mit w każdorazowym wchłonięciu przez egzystencję pojedynczą, może on być przez tę egzystencję wchłonięty dopiero wtedy, kiedy nadaje mu ona sens powszechnie ważny, ogólnie obligujący, ludzko-universalny. Mit może być przyjęty tylko o tyle, o ile dla pojedynczego spojrzenia staje się rodzajem przymusu zniewalającego na równi całą zbiorowość, w jakiej osobnik uczestniczy – ogólnoludzką albo plemienną. Mit wartościotwórczy jest tedy rezygnacją z wolności – skoro narzuca wzór gotowy, i rezygnacją z pierwotności absolutnej człowieczeństwa – skoro próbuje człowieczeństwo, a więc historyczną zbiorowość, osadzić w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej, nadać jej dodatkowy wymiar nieczasowy, odnieść rozumiejąco do nieczasowego ładu [Kołakowski 1994, s. 25-26].

I dalej:

Nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które [...] relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia [Kołakowski 1994, s. 32].

Już w tych początkowych próbach zakreslenia pewnych granic widać problemy, jakie pojawią się przy usiłowaniu opisanie codziennego doświadczania miasta, krakowskich murów i kamienic, kibicowskich graffiti, wlepek i innych elementów subkultury stadionowej. Symboliczna sieć znaczeń, jaka się wytworzyła wokół tych zagadnień, mocno zakorzeniona w stereotypie, obrazie „obcego” i micie, nie tylko jest osadzona w naszym postrzeganiu i rozpoznawaniu, ale wkracza już w wymiar „nieczasowego ładu” [Darmach 2020, s. 22-23].

3

„Obcy” jest postacią wszechobecną w wyobrażeniach każdej zbiorowości, wszelkiej społeczności, w tym kibicowskiej. Można zauważyć, że już samo używanie przez nich tej kategorii, świadome i nieświadome, jak pisał Lucian Boia, „nabiera cech struktury archetypicznej” [Boia 2003, s. 195]. Jurij Łotman i Boris Uspieski, charakteryzując rozumienie pojęcia „odszczepienie” w kulturze rosyjskiej, stwierdzili, że „obcego” charakteryzuje dwoistość – jego treść oddaje społeczną pozycję jednoczesnej przynależności

i wyobcowania ze struktury społecznej [Łotman, Uspienski 1993, s. 62-77]. W takim ujęciu obcość odczuwana będzie na wielu płaszczyznach, a jedną z kategorii do jej zrozumienia będzie opozycja „swój–obcy”. Mając to na uwadze, chciałbym przybliżyć analizę tej relacji, jaką przedstawił w swojej książce Paweł Nowak:

Szczególnie ważna jest obecność obcego w sytuacji, gdy zmiany zachodzące w kulturze prowadzą do wykrystalizowania się w społeczeństwie nowych idei, niepopularnych jeszcze wśród ludzi tworzących jakąś formację kulturową. Im bardziej te idee są niezwykle, im bardziej różnią się od tych, które do tej pory tworzyły zręby danej kultury, tym większą rolę w ich propagowaniu odgrywa prawidłowo wskazany i scharakteryzowany obcy. Społeczeństwo skupia się wokół jakiejś idei z dwóch względów: z powodu poszukiwania swojego i z powodu poszukiwania obcego [Nowak 2002 s. 59-60].

Odwołując się do innych prac teoretycznych z zakresu komparatystyki semiotycznej, opisał on opozycję „swój–obcy”, która według niego będzie stanowiła jeden z podstawowych modeli postrzegania świata. Opiera się ona na dużym uproszczeniu, sprowadzonym do schematycznych relacji pomiędzy tym, co moje, przyswojone, silne, dobre, a tym obce, nieznanne, słabe i złe. Cechą ludzkiego myślenia będzie więc ciągle próbowanie osadzenia siebie w konkretnej rzeczywistości poprzez jednoczesne poszukiwanie „swojego” i „obcego”. W ten sposób postrzegana rzeczywistość (przy użyciu wspomnianych wcześniej stereotypowych konstrukcji) umożliwia, jak zauważa Ireneusz Jeziorski,

nawykowe niemal identyfikowanie się z grupą własną [...] i bezwzględne odrzucenie grupy obcej. [...] W takich przypadkach interpretacja i wartościowanie faktów ma miejsce w kontekście odniesienia do stereotypowego modelu, a nie w odniesieniu do rzeczywistości. [...] W ten sposób i tym samym wykreowany zostaje obcy [Jeziorski 2009, s. 124].

Takie uproszczone zobrazowanie pozwala na szybką identyfikację swojej grupy (autoidentyfikację), w związku z czym daje albo poczucie bezpieczeństwa (w kontakcie ze znanym), albo zagrożenia (w kontakcie z tym, co obce, na marginesie). Jednocześnie zostaje wyrysowana wyraźna granica pomiędzy tym, kto jest moim przyjacielem, a kto moim wrogiem.

4

W tym miejscu warto się więc zastanowić, jakich „obcych” kreują osoby należące/identyfikujące się z subkulturą stadionową, lub – jak nazwała ich za Piotrem Skargą Joanna Tokarska-Bakir – „puer”, czyli dziatki, chłopięta i żacy, uczestnicy staropolskich swawoli i tumultów”, a których historia sięga XVI wieku [Tokarska-Bakir 2014, s. 7]. Nawet pobieżna analiza kibicowskich graffiti i gadżetów pozwala na wskazanie kilku grup „obcych”, wykluczonych ze wspólnoty „swoich” lub, wyprzedzając późniejsze przykłady, ludzi. W dużej mierze łączą one całe to środowisko (ale nie tylko), mianowicie: społeczność LGBTQ+ („pedał”, „cwel”, „ciota”, „kurwa”), społeczność romska („Cygan”, „brudas”, „gówno”), osoby mające kontakt z policją („konfident”, „zdrajca”,

„kapuś”, „donosiciel”), służby mundurowe, głównie policja („psy”, „kaci w mundurach”, „świnie”, „CHWDP”, „JP”), środowiska utożsamiane z innymi/wcześniejszymi ruchami politycznymi, przede wszystkim komunistycznymi, rzadziej faszystowskimi („wrogowie ojczyzny”, „komuniści”, „lewacy”, „antifa”), społeczność muzułmańska („islamista”, „paciaty”, „Arabus”, „ISIS”), społeczność żydowska („pejsy”, „Jude”, „Żydy”)¹.

W dalszej części chciałbym się bliżej przyjrzeć ostatniej wyróżnionej grupie, mianowicie Żydom. W odróżnieniu od innych polskich miast (Łódź, Rzeszów, Dębica, Warszawa czy Górny Śląsk) i zagranicznych (Londyn, Amsterdam, Jerozolima), to właśnie w Krakowie dzieje się coś dziwnego, zastanawiającego i chyba nigdzie indziej, na taką skalę, niespotykanego. „Obcy” staje się zarazem „obcym”, jak i „swoim”, własnym i przyswojonym (il. 4.1).

Jak zauważa Tokarska-Bakir, zadziwiająca jest znajomość archaicznego folkloru wśród „pueri – kibiców”. Jednym z tak rozpoznawalnych elementów jest wizerunek Żyda, zwany „Judensau” [Tokarska-Bakir 2014, s. 8]. W świetle narastających judeofobicznych obsesji w okresie średniowiecza zaczęła się pojawiać w sztuce religijnej karykatura Żyda o orlim nosie, czarnych włosach, ciemnej skórze i dużych ustach. W chrześcijańskiej wyobraźni Żydzi stali się rodzajem bestii („Judensau”), prześladowcami Chrystusa, wampirami i pomocnikami diabła. Byli symbolicznie przedstawiani jako nieczyści, mający swojego praprzodka w postaci kozła lub częściżej świni. Jeżdżenie na niej miało być ich („synów świń”) tradycyjnym zajęciem. Obok świni zazwyczaj stał diabeł, trzymając innego Żyda za włosy, który miał się odżywiać jej odchodami i mlekiem. Żydowskie kobiety w tych wyobrażeniach symbolicznie siedzą „na opak”, stąd powiedzenie „robić coś po żydowsku”. Żyda więc ukazywano jako osobę, która odwraca porządek świata i wprowadza do niego herezję, zło i brud [por. Tokarska-Bakir 2004, s. 127-128].

Żyd już na tym etapie mitycznego obrazowania jest innym, szczególnie osobliwym gatunkiem biologicznym. Nie należy on do gatunku ludzkiego, dlatego tak łatwo można go było całkowicie wykluczyć z danego społeczeństwa. Na ile jest to w ogóle możliwe to już inna kwestia, ale warto zwrócić uwagę w tym przypadku na linię porównań, która wytworzyła się w ludycznej umysłowości za sprawą klasycznego wizerunku „Judensau” – diabeł, Antychryst, burzyciel, morderca, deprawator, lichwiarz, świnia, pijawka, szczur, wesz, robak [por. Calasso 2019, s. 119-120].

Jak już wspominałem, w niniejszym opracowaniu biorę w nawias pytanie o widoczną, antysemicką stronę przedstawionych przykładów. Zgadzam się również z Anną Zawadzką, która w jednej ze swoich analiz napisała:

Kłopot w tym, że kibicowskie graffiti, jeśli kogoś interpelują, to nie Żyda, lecz kibica przeciwnej drużyny, z rzadka pracownika służb mundurowych, jeszcze rzadziej przedstawiciela władzy lokalnej lub państwowej. [...] muralna mowa kibiców na potęgę odpodmiatawia, bo nie mówi

¹ Należy przy tym zauważyć, że podobnego zabiegu używają również niektórzy badacze zajmujący się tą tematyką (w tym dziennikarze czy politycy), określając często wszystkich kibiców „patologią”, „kibolami” czy „pseudokibicami”.

ani o „Żydach”, „pedałach”, „Cyganach”, „kurwach” i „cwelach”, ani do nich, lecz używa „Żyda”, „pedała”, „Cygana”, „kurwy” i „cwela” jako oczywistej obelgi wobec kibica przeciwnej drużyny. Jeśli więc ktoś tu jest interpelowany, to ów kibic, a nie „Żyd”, „pedał”, „kurwa”, „Cygan” i „cwel”. Tych ostatnich nikt nie wzywa do odpowiedzi, przeciwnie. Oni od dawna są zamrożeni w formie, którą wystarczy się posłużyć. Kultura polska to znakomita tych form przechowalnia. Wieńcówka zamrażarka, do której zapasów sięgają kibice [Zawadzka 2014, s. 14].

Zwraca ona również uwagę na pewien paradoks. To, że większość przedstawionych tutaj ilustracji nie jest skierowana „przeciwko Żydom”, to wcale nie oznacza, że nie mają one charakteru antysemickiego. Rodzi to wiele problemów prawnych, zwłaszcza że przepisy nie przewidują opcji: „obrażasz nie Żyda, lecz Żydem” [Zawadzka 2014, s. 14].

5

Zwróćmy teraz uwagę na kilka obrazów/przedstawięń zebranych na krakowskich ulicach i dających chociaż lekki wgląd w wyżej przedstawiony świat. Ukazane wyobrażenia (il. 4.2 i 4.3) powstały przede wszystkim w wyniku rywalizacji dwóch krakowskich drużyn – Wisły i Cracovii, do której przylgnęła łatka „świętej wojny”, trwającej na ulicach miasta 24 godziny na dobę, siedem dni w tygodniu. Należy jednak zauważyć, że zanim tego określenia zaczęto używać w kontekście walki kibiców i piłkarzy Wisły i Cracovii, dotyczyło ono zmagania pomiędzy dwoma największymi żydowskimi klubami w Krakowie, mianowicie Makkabi i Jutrzenką². Przed II wojną światową istniało w Krakowie kilkanaście klubów mniejszości żydowskiej (np. Giwera, Dror, Hagadur, Hakoah, Kadimah, Jehuda). Wśród nich zdecydowanie wyróżniały się Jutrzenka i Makkabi, które – podobnie jak dzisiaj Wisła i Cracovia – były klubami skonfliktowanymi, a różnice między nimi miały przede wszystkim wymiar społeczny i polityczny. Makkabi było powiązane z ruchem syjonistycznym (już same białoniebieskie stroje symbolizowały te idee), Jutrzenka (kolory biało-czarne) z lewicowym „Bundem”. W wielkim skrócie: celem syjonistów było założenie żydowskiego państwa w Palestynie i masowa emigracja, „Bund” z kolei widział przyszłość Żydów w integracji z Polską z zachowaniem odrębności narodowej i autonomii oświatowo-kulturalnej. Różnice między tymi klubami były na tyle duże, że w różnych sporach syjonistyczne Makkabi nie miało oporów przed zawieraniem taktycznych sojuszy z niechętną Żydom Wisłą (np. wprowadzenie „paragrafu aryjskiego” w 1938 roku). Lewicowa Jutrzenka często korzystała z kolei ze wsparcia demokratycznej Cracovii³ [Wilczyńska 2015, s. 309-311].

² Po raz pierwszy określenia „święta wojna” w kontekście derbowej rywalizacji Wisły i Cracovii użył w 1924 roku Ludwik Gintel, wychowanek Jutrzenki, a wtedy zawodnik Cracovii [Wilczyńska 2015, s. 308].

³ Por. Żydzi, [hasło w:] *Encyklopedia Klubu Sportowego Cracovia*, WikiPasy.pl, [on-line:] <https://www.wikipasy.pl/%C5%BBydzi> – 6 XII 2021.

Tradycyjne barwy „Białej Gwiazdy”, jak jest nazywana Wisła Kraków, to kolory czerwono-biało-niebieskie. Ze względu na koszulki w prasie sportowej (szczególnie przedwojennej) przylgnęło do nich określenie „Czerwoni”. Po II wojnie światowej w Polsce zaczęły się przemiany strukturalne, które również dotyczyły organizacji życia sportowego. Kluby, zgodnie z ówczesną polityką, przyporządkowywano odpowiednim pionom partyjnym i zrzeszeniom. W 1949 roku Wisłę Kraków przydzielono do Gwardii, w efekcie czego Wisła stała się klubem milicyjnym. Stąd kibice Cracovii zaczęli nazywać kibiców Wisły „psami” i „GTS-em”. Cracovia została wtedy przydzielona do zrzeszenia „Ogniwo”, które reprezentowało przedstawicieli transportu miejskiego i służby komunalne [Rafalski 1990, s. 3]. Cracovia przez większość tego czasu grała swoje mecze w koszulkach w biało-czerwone pasy, stąd zaczęto ich nazywać „Pasami”.

6

Przypadek wieloletniej rywalizacji pomiędzy Wisłą a Cracovią jest ciekawy jeszcze z innego powodu, któremu chciałbym się przede wszystkim przyjrzeć w tym opracowaniu. Z czasem kibice Cracovii przyswoili, przekształcili i uznali jako część swojej tożsamości pogląd, panujący głównie wśród kibiców Wisły, że Cracovia jest „klubem żydowskim”. Najbardziej widocznym elementem takiego przetworzenia jest określenie „Jude Gang (JG)”, którego zaczęli używać jedni z najbardziej żarliwych kibiców „Pasów”. Według ciągle aktualizowanej internetowej *Encyklopedii Klubu Sportowego Cracovia* istnieją dwa wyjaśnienia przyjęcia przez (większą część) kibiców takiej autoidentyfikacji:

Kibice Cracovii są świadomi, że Cracovia nie była żydowskim klubem. Używanie żydowskiej symboliki wynika z jednego z dwóch (lub obu) powodów:

Ze „zgrywy” – jest żartem skierowanym w tych, którzy uważają to określenie za obraźliwe. Jest to chęć pokazania „nas to nie obraża, to nie jest prawdziwe wyzwisko”. To przekaz „nie znaleźliście nic naprawdę negatywnego w naszej historii, więc wymyśliliście to”. To przesłanie „my sobie z tego robimy żarty, a czy dotyczące Was wyzwiska też nie mają sensu i są Wam obojętne?”. Z dumy z postawy Cracovii w czasach szalejącego antysemityzmu. Kibice kierujący się tym powodem chcą pokazać, że to określenie powstało dlatego, że Cracovia była otwarta na Żydów w czasie gdy inni odmawiali im praw. To przesłanie „nazywacie nas Żydami dlatego, że zawsze zachowywaliśmy się w porządku w stosunku do nich, a Wy?” [Żydzi].

O tym, dlaczego kibice Wisły nazywają kibiców Cracovii Żydami, można szerzej przeczytać w pracy Marka Kuci i Bogny Wilczyńskiej, którzy przeprowadzili z nimi szereg wywiadów. Po ich zrobieniu zauważyli, że:

wspólnym elementem wszystkich rozmów były próby usprawiedliwienia własnego postępowania. Wszyscy respondenci zgodnie wyjaśniali, że przyspiewki czy napisy na murach to nie antysemityzm, tylko tradycyjny sposób nazywania rywali z Cracovii. [...] Wyzywanie Cracovii od Żydów jest zatem dla kibiców kwestią, nad którą się nie zastanawiają, pewną zadaną rzeczywistością, która była, jest i będzie. Kim są ci „Żydzi”? W zasadzie w każdej wypowiedzi

respondenci zaznaczali, że „Żydzi” to kibice drużyny przeciwnej, a nie klub, piłkarze czy działacze [Kucia, Wilczyńska 2014, s. 189].

Wszystkie te próby wyjaśnień nie tłumaczą jednak tego osobliwego zjawiska. Elementy krakowskiej układanki kibicowskiej wymykają się prostym klasyfikacjom i uogólnieniom, skupionym głównie wokół problemu antysemityzmu i historii. Czy te wszystkie symbole, znaki, graffiti, które codziennie mijamy na ulicy, mówią coś jeszcze o nas samych, czy są tylko przejawem jakiejś niezrozumiałej, dzikiej wojny pomiędzy dwiema zwalczającymi się grupami? Czy, odwołując się do Judith Butler, można wyznaczyć jakiejś „ramy” tej wojny⁴? Jeśli tak, to czy mogą one stanowić rodzaj „widma” próbującego podważać naszą codzienność i (nie)materialną rzeczywistość?

7

W okresie po II drugiej wojnie światowej, zwłaszcza w latach 90. i później, w krakowskim świecie kibiców możemy dostrzec procesy, które przedstawił Ludwik Stomma w swojej *Antropologii kultury wsi polskiej XIX wieku*. Odnosząc się do *Megalomanii narodowej* Jana Stanisława Bystronia, przedstawił on mechanizmy mające się składać na proces mityzacji „obcego”. Pisz on: „skonkretyzowane początkowo symptomy obcości zaczynają podlegać z czasem procesom idealizacji w trzech wymiarach” [Stomma 2000, s. 5]. Jest to „postępująca deformacja, rozciąganie indywidualnego sądu na całą grupę oraz idealizacja historyczna (>odwieczny wróg<)”. Czy w takim ujęciu można przedstawić proces przejścia od „mitycznego Żyda” do „obrazu” kibica Cracovii, znanego z licznych przedstawień na krakowskich murach? Należy w tym miejscu ponownie zauważyć, że nie interesuje mnie adekwatność przedstawianych dalej wyobrażeń do rzeczywistości, ponieważ będziemy poruszać się w zupełnie innym porządku. Dodatkowo, ten sam proces jest dostrzegalny po obu stronach Błonia⁵. W pierwszym wymiarze dochodzi do postępującej deformacji obrazu, przejścia od tego, co początkowo jest inne, później śmieszne i na końcu brutalne. W drugim indywidualny sąd rozciąga się

⁴ „Ramy nie tylko eksponują rzeczywistość, ale także biorą aktywny udział w strategii powstrzymania dzięki wybiórczemu wytwarzaniu tego, co ma się zaliczać do rzeczywistości. Choć ramy nie zawsze są w stanie objąć akurat to, co starają się uwidocznic czy uczynić, strukturę nadaje im dążenie do zinstrumentalizowania pewnych konkretnych wersji rzeczywistości. Oznacza to, że zawsze coś odrzucają, stale coś zatrzymują na zewnątrz, zawsze odrealniają alternatywne wersje rzeczywistości, odbierając prawomocność odrzuconym negatywom wersji oficjalnych. [...] Podczas wykluczania lub relegowania pewnych ujęć rzeczywistości do sfery nierzeczywistości wytwarza się widma, które nawiedzają ratyfikowaną wersję rzeczywistości – ruchome, podważające prawomocność ślady” [Butler 2011, s. 16-17].

⁵ „[...] wyobrażenia grupy A o grupie B przynależą do dyskursu mitycznego i jako takie nie muszą mieć żadnego odniesienia do rzeczywistych właściwości, cech czy postaw grupy B (nie muszą być nawet ich zgeneralizowanymi wyolbrzymieniami, jak wydawał się sądzić bardziej ostrożny Jan Stanisław Bystron); co zaś z powyższego wynika – nie mogą być w żadnym wypadku źródłem do poznania grupy B ani też realnych relacji społecznych między grupami A i B. Są natomiast te wyobrażenia niezwykle cennym materiałem dla analizy świadomości zbiorowej grupy A” [Stomma 2000, s. 9].

na całą grupę, więc wszyscy kibice Cracovii są „Żydami” (analogicznie wszyscy kibice Wisły są „psami”). Trzecim wymiarem będzie idealizacja historyczna, ciągle powracanie do czasów przedwojennych albo Polski Ludowej oraz wytworzenie „wiekowego wroga”, z którym się „od zawsze” walczy. Analizowane w ten sposób materiały będą więc wyznacznikiem świadomości zbiorowej oraz mentalności danego środowiska. Graffiti i inne elementy subkultury stadionowej odwołujące się do innej grupy (np. szaliki, wlepki, tatuaże, flagi, pieśni, oprawy) będą nam więcej mówiły o osobach je robiących, niż o samych przedstawionych wyobrażeniach (il. 4.4).

Czy ta specyficzna dwubiegunowość zakorzeniona w świecie innych, obcych, powoduje w takim przypadku refleksję nad samym sobą? Czy istnieje obawa, że realność własnego, zbudowanego świata pięknie w obliczu tego „nacisku obcości”? A może jest wręcz przeciwnie, jak pisze Benedyktowicz w swoim *Elementarzu tożsamości*, że to właśnie dzięki spotkaniu z innymi, obcymi, możemy rozpoznać siebie i swoją własną tożsamość [por. Benedyktowicz 2016, s. 111-140]? Czy możemy tak pomyśleć o spotkaniu kibica Cracovii z kibicem Wisły? Obce, jak świętość u Rudolfa Otta, przeplata się nie tylko z poczuciem lęku i grozy, ale również z fascynacją i dążeniem do spotkania. Wzajemnie te dwie strony się przyciągają i odpychają, a w centrum tego doświadczenia stoi obcość [Benedyktowicz 2016, s. 120-121]. To, co „inne”, jawi się zarówno jako „tremendum”, jak i „fascinans”, a może nasilać się, jak to ciekawie ujął Bernard Waldenfels, aż po „horror alieni” – doświadczenie własnej obcości, z którą ostatecznie zostajemy sami. „Obce jest zagrożeniem, ponieważ stwarza konkurencję wobec własnego i budzi do życia to, co było wykluczone przez porządek społeczny życia swojego” [Jeziorski 2009, s. 115-116]. Jak napisał Paweł Nowak:

Istnieje również kulturowa konieczność obecności obcego jako najlepszego i najpełniejszego sposobu poznania siebie i identyfikacji ze swoim. Tworzenie więzi społecznych, włączanie jednostek do określonych instytucji i ideologii wymaga automatycznie wykreowania obrazu wroga, który ucieleśnia wszystkie cechy i poglądy nieakceptowane i napiętnowane przez swojego. Istnienie obcych nie tylko nie osłabia, ale wręcz przeciwnie – wzmacnia solidarność, siłę i świadomość przynależności do swoich [Nowak 2002, s. 66].

Skuteczność kreowania obrazu wroga (obojętnie jakiej drużynie kibicuje) będzie więc polegała na jak najszerszym wykorzystaniu wszystkich poglądów i cech nieakceptowanych w swojej grupie. Z reguły celem nie jest przedstawienie swojej siły, ale pokazanie postępującej deformacji „obcego”. Myślę, że doskonale ilustrują to wszelkie odczłowieczające karykatury i metafory, które możemy zobaczyć na krakowskich murach (il. 4.5).

Warto ponownie zwrócić uwagę, że przedstawione obrazy „obcego” jako wroga nie mają obiektywnej wartości poznawczej. Nie ma więc realnego punktu odniesienia w przestrzeni społecznej („wyznawca judaizmu”, „kibic piłkarski”), istnieje on tylko w przestrzeni wyobrażonej („Żyd mityczny”, „kibic mityczny”). „Uderzająca i przerysowana reprezentacja »obcych«,” która przejawia się w Krakowie w wielu miejscach i aspektach, „jest jednocześnie zawoalowaną charakterystyką własnej

grupy («swoich») przez antytetyczną charakterystykę wroga. To dzięki tym środkom propagandowym potencjalny odbiorca jest utwierdzany w bipolarnej strukturze rzeczywistości” [Jeziorski 2009, s. 128]. Ważna w tym wypadku jest obrazowość i figuratywność „prawd” kibica. Służy do tego „nagromadzenie w komunikatach językowych środków perswazji, a wśród nich przede wszystkim metafor, zwłaszcza językowych” [Jeziorski 2009, s. 128], np. „Bóg wybacza, Cracovia nigdy”, „Nasze ulice, nasze kamienice, nasze bloki, nasze dzielnice”, „Jesteśmy w mieście po to, żebyście od gówna odróżnili złoto”, „Pewnego razu, Amor popierdolił strzałę, Cracovia pedały”, „Z nami czuwa ręka boża, poczuj chłód naszego noża”, „Cała Polska drży przed nami!!! Jesteśmy żydowskimi skurwysynami”, „A w dzień kobiet sharakany, mają w dupie tulipany”, „Czy maczetę czy też nóż, weź Żydowi w dupę włóż”, „Cracovia cwele, kochają w spermie kąpiele”, „Nie przeszkodzi nam policja, jebać Żyda to tradycja”, „Synowie Ziemi Świętej, urodzeni pod właściwą gwiazdą”, „A gdyby chuje miały napletki, to by dostały coś do skarpetki... Św. Mikołaj”, „Matki pejsów są kurwami, jebać Żydów maczetami”, „Nigdy nie zejdziemy na psy”. Jak pisze Waldenfels: „z »obcym« nie należy nawiązywać kontaktu (poznać go), ale zidentyfikować go (nazwać – uobecnić) po to, by go unieszkodliwić – symbolicznie i faktycznie. Odczłowieczyć – obcość na tym poziomie zawsze będzie wrogością” [cyt. za: Jeziorski 2009, s. 129]. W tym wypadku wróg będzie osobą, która próbuje zniszczyć mój porządek, co powoduje, że poprzez jego „nadpisanie” w rzeczywistości mogę go zwalczać. Taki mechanizm nie tylko blokuje wszelki dialog oparty na racjonalności, ale wprost prowadzi do niebezpiecznej, otwartej i siłowej konfrontacji (por. np. hasła: „Śmierć Żydom”, „Niewiernym psom spalimy dom po drugiej stronie Błóż, święta wojna niech trwa – aż do śmierci ostatniego psa. Łowcy Psów”).

8

Ostatnim elementem obcości, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest komponent przestrzenny wszystkich przedstawianych przykładów. Jak pisze Jacques Derrida: „chora znaczy miejsce zajmowane przez kogoś, kraj, miejsce, konkretna siedziba, ranga, stanowisko, przypisana pozycja, terytorium lub region. I de facto zawsze będzie już zajęta, zagospodarowana nawet jako miejsce ogólne” [Derrida 1999, s. 54, cyt. za: Jeziorski 2009, s. 116]. W takim wypadku przestrzeń, owa „chora”, jest przez nas kształtowana, można ją w odpowiedni sposób adoptować i przetworzyć.

Ludzie w tym procesie przetwarzania przestrzeni/chory przypisują swoim twórcom określone funkcje, sensory i znaczenia. Nadawanie ich, a także innym materialnym aspektom rzeczywistości, skutkuje tym, że użytkownicy odczuwają lub wręcz widzą pewne kody i szyfry semiotyczne. Zawłaszczone przestrzenie [czy to całe dzielnice, ulice, mury, kamienice, latarnie i słupy, klatki schodowe, szaliki, tatuaże, wlepki czy pieśni – Ł. S.] stają się same w sobie systemami komunikatów znakowych dla swoich i obcych. Znaki są przez nich dostrzegane, strukturalizowane, waloryzowane i dopiero na tej podstawie swoi [ale również i obcy – Ł. S.] podejmują działania [Jeziorski 2009, s. 117].

Miasto wchodzi w przestrzeń dialogu, której areną są codzienne doświadczenia jego użytkowników. Elementami, na które warto zwrócić uwagę w tym ciągle powtarzającym się mechanizmie odczytywania symboli, znaków i kodów, są mapy mentalne, repery (lub znaki tożsamościowe) oraz rozróżnienie pomiędzy przestrzenią brudną i czystą. Mapy mentalne stanowią zapamiętane w wyniku stałego osławania przestrzeni schematy zamieszkiwanego przez mnie obszaru. Trwałe obrazy i wyobrażenia, które tworzą porządek i dają poczucie bezpieczeństwa. Repery to punkty orientacji przestrzennej, widoczne (bo rozpoznane) tylko dla stałych mieszkańców danej przestrzeni lub osób w tę wiedzę wtajemniczonych. „Obcy” nie będzie w stanie ich odgadnąć, bo nie zna miejscowego szyfru. W naszym wypadku będzie to wypracowany przez kibiców język, posiadający odrębny kod znaków i skrótów, np. WTSK/CTSK („Wisła/Cracovia To Stara Kurwa”), AJ („Anty Jude”), AW („Anty Wisła”), ŚŻK („Śmierć Żydowskiej Kurwie”), JŻS („Jebać Żydów Skurwysynów/Siekierami”), JP („Jebać Policję”), KZM („Kazimierz”), JG („Jude Gang”), ACAB/1312 („All Cops Are Bastards”), JH („Jude Hunters”), ŁP („Łowcy Psów”), ABG („Armia Białej Gwiazdy”), stylizowana litera H („Hooligans”) itd.

W wyniku rozszyfrowania tych skrótów dochodzi do przetworzenia danej przestrzeni i jej rozróżnienia na przestrzeń czystą, „swoją”, bezpieczną oraz na przestrzeń brudną, „obcą” i niebezpieczną. Cały czas, wchodząc w ten proces myślowy, krążymy wokół przedstawianej już wielokrotnie opozycji [Zawadzka 2014, s. 13-14]. Wszystkie te elementy tworzą przemyślane wypełnienie przestrzeni miasta, ujawniające się jedynie tym, którzy przejdą na jego drugą, ciemniejszą stronę. Na ile więc jesteśmy w stanie je rozszyfrować? Czy ten ciąg kodów i znaków coś nam jeszcze mówi o nas samych czy w ogóle o kibicach lub o zupełnie innych grupach? Bawi, jest zupełnie nieczytelny, a może jednak na wskroś przeraża?

Bibliografia

- Benedyktowicz Z., 2000, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków.
- Benedyktowicz Z., 2016, *Elementarz tożsamości. Antropologia współczesności – antropologia kontekstowa*, Wołowiec.
- Boia L., 2003, *Rumuni. Świadomość, mity, historia*, przeł. K. Jurczak, Kraków.
- Butler J., 2011, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa.
- Calasso R., 2019, *Nienazwana terazniejszość*, przeł. J. Ugniewska, Gdańsk.
- Cała A., 2005, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa.
- Darmach K., 2020, *Zapisywanie świata. W poszukiwaniu antropografii*, Łódź.
- Derrida J., 1999, *χώρα/Chōra*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa.
- Eco U., 1996, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa.

- Encyklopedia Klubu Sportowego Cracovia*, WikiPasy.pl, [on-line:] https://www.wikipasy.pl/Encyklopedia_KS_Cracovia_online – 6 XII 2021.
- Jeziorski I., 2009, *Od obcości do symulakrum. Obraz Żyda w Polsce w XX wieku. Antropologiczne studium przypadku*, Kraków.
- Katz D., Braly K., 1933, *Racial Stereotypes of One Hundred College Students*, “The Journal of Abnormal and Social Psychology” vol. 28, no. 3, s. 280-290.
- Kołąkowski L., 1994, *Obecność mitu*, Wrocław.
- Kucia M., Wilczyńska B., 2014, *Antysemityzm stadionowy. Analiza i interpretacja zjawiska*, „Kultura i Społeczeństwo” t. 58, nr 4, s. 171-200.
- Lippmann W., 2020, *Opinia publiczna*, przeł. J. Tegnerowicz, Kraków.
- Łotman J., Uspienski B., 1993, „Odszczepienie” i „odszczępiństwo” jako pozycje społeczno-psychologiczne w kulturze rosyjskiej – na materiale z epoki przedpiotrowej („swoje” i „obce” w historii kultury rosyjskiej), [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Łódź, s. 62-77, *Człowiek i Jego Cywilizacja*.
- Nowak P., 2002, *Swoi i Obcy w językowym obrazie świata. Język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*, Lublin, *Literatura – Lingwistyka*, nr 5.
- Rafalski L., 1990, *Jak dyskryminowano Cracovię*, „Tempo” nr 91, s. 3.
- Stomma L., 2000, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Gdańsk.
- Tokarska-Bakir J., 2004, *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych czyli jak czytać protokoły przesłuchań*, [w:] *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzales, K. Szczuka, Warszawa, s. 110-148.
- Tokarska-Bakir J., 2014, *Pueri*, [w:] W. Wilczyk, *Święta Wojna (2009-2014)*, Kraków–Łódź, s. 7-9.
- Weil S., 1991, *Wybór pism*, przeł. i oprac. C. Miłosz, Kraków.
- Wilczyk W., 2014, *Święta Wojna (2009-2014)*, Kraków–Łódź.
- Wilczyńska B., 2015, *Żydzi i Polacy na boiskach międzywojennego Krakowa, czyli co piłka nożna może powiedzieć o społeczeństwie*, „Studia Judaica” R. 18, nr 2 (36), s. 293-319, <https://doi.org/10.4467/24500100STJ.15.013.4604>.
- Zawadzka A., 2014, *Polska Walcząca*, [w:] W. Wilczyk, *Święta Wojna*, Kraków–Łódź, s. 10-16.
- Żydzi*, [hasło w:], *Encyklopedia Klubu Sportowego Cracovia*, WikiPasy.pl [on-line:] <https://www.wikipasy.pl/%C5%BBydzi> – 6 XII 2021.

Streszczenie

Od czego zaczyna się obcość? Wydawać się może, że odpowiedź na to pytanie związana jest ze skalą i miarą „normalności”, jaką przyjmujemy. Czy umieścimy ją w swojej rzeczywistości, czy raczej będzie ona zakorzeniona w świecie innych, obcych? W pierwszym wypadku zachowanie innych jawi się jako anomalia, jako odstępstwo od tego, co normalne, przyjęte przez moją grupę jako zwyczajowe. W drugim – moje

własne może się jawić jako anomalia. W Krakowie doszło do dosyć osobliwego przekształcenia struktury „obrazu Żyda” i „obrazu obcego”, przez co wytworzyła się unikalna inkongruencja tych obrazów. Czy realność własnego świata zagrożona jest odrealnieniem w wypadku „nacisku obcości”? Czy może wręcz przeciwnie, jak pisze Zbigniew Benedyktowicz w swoim *Elementarzu tożsamości*, że to właśnie dzięki spotkaniu z innymi, obcymi możemy rozpoznać siebie, swoją własną tożsamość? Jaka jest rola stereotypu i obrazu w refleksji nad kulturą symboliczną? Co daje nam większą swobodę poznawczą w próbie odnalezienia obcego w kulturze? Jego poszukiwanie to także obserwowanie i rozpoznawanie znaków w sferze miejskiej, fenomenów, które wyzwalają pewien rodzaj komunikacji, co właśnie postaram się prześledzić na przykładzie krakowskiego świata piłkarskich kibiców.

Słowa kluczowe: Kraków, Cracovia, Wisła, Żydzi, obcy, kibice, graffiti, antysemityzm

HAVE ALL JEWS HORNS?

The Image of the *Stranger* in Football Stadiums on the Example of Kraków

Abstract

Where does the strangeness begin? As it may seem, the answer to this question is connected with the scale and measure of “normality” which we accept. Do we place it in our reality, or it will be rather rooted in the world of others, strangers? In the first case, behaviour of others appears as an anomaly, deviation from the normal, accepted by my group as customary. In the second case, my behaviour may appear as an anomaly. In Kraków, quite a peculiar transformation took place – concerning the structure of “the image of the Jew” and “the image of the stranger”, which led to unique incongruousness of these images. Is reality of one’s own world threatened by derealisation in the case of “the pressure of strangeness”? Or maybe quite the contrary, as Zbigniew Benedyktowicz writes in his “Primer of the Identity” that due to the meeting with others, strangers, we can recognise ourselves, our own identity? What is the role of the stereotype and image in the reflection on symbolic culture? What gives us larger cognitive freedom in the attempt of finding the stranger in culture? Search for such a person means also observing and recognising of signs in a city sphere, phenomena, which trigger some kind of communication, and I will try trace just this intricacy on the example of the Kraków world of football fans.

Keywords: Kraków, Cracovia, Wisła, Jews, strangers, fans, graffiti, anti-Semitism

USŁYSZANE DZIEDZICTWO

Szkic z dźwiękowej etnografii

Studia nad dźwiękami i nad dziedzictwem kulturowym wykazują wiele podobieństw, zwłaszcza pod względem swojej interdyscyplinarności oraz obietnicy ujmowania starych zagadnień z wykorzystaniem nowego garnituru analitycznych i interpretacyjnych pojęć. Skrzyżowanie obu tych obszarów nie jest propozycją ani nową, ani odkrywczą. Badania nad krajobrazem dźwiękowym jako niematerialnym dziedzictwem kulturowym bądź nad dźwiękowym wymiarem dziedzictwa kulturowego posiadają już swoją ugruntowaną pozycję [Buciek 2019; Bieleto-Bueno 2017; Bartalucci, Luzzi 2020], choć w Polsce łączenie obu perspektyw pozostaje nadal zajęciem niszowym i nieczęsto podejmowanym. Jeśli już ma to miejsce, to badawcze zainteresowania kierowane są raczej w stronę muzycznego dziedzictwa kulturowego, a poza obszarem zainteresowania pozostaje niemuzyczna część krajobrazu dźwiękowego (piski, szумы, pluski, dźwięki codzienności, pracy, zabawy itp.).

Poniżej chciałbym przedstawić podstawowe założenia dotyczące pojmowania krajobrazu dźwiękowego jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które pragnę skonfrontować z materiałami zebranymi podczas badań etnograficznych. Tekst ten pozostaje otwarty, proponuję traktować go jako pytanie opatrzone niekategorycznymi odpowiedziami czy też relację z moich dotychczasowych poszukiwań mieszczących się na pograniczu studiów nad dźwiękami i nad dziedzictwem podejmowanych z perspektywy antropologicznej i przy wsparciu etnograficznych metod badawczych.

Etnografia dźwiękowa

W studiach nad dźwiękami przyjmuje się perspektywę wykraczającą poza dotychczasowe sposoby ujmowania dźwięku (często ograniczone do dźwięków muzycznych) w badaniach prowadzonych z dużym powodzeniem w ramach etnomuzykologii, socjologii muzyki czy historii muzyki. Szerokość tej perspektywy wyznaczona jest przez pytania o rolę dźwięków (muzycznych i niemuzycznych) w życiu społecznym i praktykach kulturowych, a dokładniej przez zainteresowanie tym, w jaki sposób akt słuchania i tworzenie dźwięków są elementami dyskursów, praktyk kulturowych, sposobów porządkowania i wytwarzania wiedzy o świecie przez człowieka [Stanisz 2014, s. 306-207].

Zwrot audialny (*auditory turn*) łączy się z wcześniejszymi zwrotami w naukach humanistycznych (językowym, piktoralnym, performatywnym itd.), a przede wszystkim ze zwrotem sensorycznym, który podkreśla rolę zaangażowania zmysłów w doświadczenie, rozumienie i interpretację rzeczywistości przez człowieka. Zainteresowanie zmysłami (tutaj słuchem) kieruje uwagę na ich rolę w procesie pojmowania przez ludzi samych siebie, ich relacji do innych podmiotów (ludzkich i nieludzkich), a więc na różne sposoby „poznawania, doświadczenia i bycia w świecie” [Stanisz 2014, s. 307].

W ramach *sound studies* można wyodrębnić antropologię dźwięków, na gruncie której proponuje się rozumieć przestrzeń dźwiękową jako

społeczno-akustyczne środowisko, na które składają się: system komunikacji, „globalna kompozycja” niezliczonych producentów dźwięków mających wkład w szeroko rozumiany krajobraz dźwiękowy. Choć z natury temporalne i przejściowe, zdarzenia akustyczne są uporządkowane – niektóre dźwięki mają charakter okresowy lub sezonowy, konstytuują specyfikę konkretnych miejsc, zależą od dominującego otoczenia materialnego oraz sprawczości zamieszkujących je istot [Stanisz 2014, s. 307].

Tak zakreślona perspektywa pozwala wykroczyć poza dominujące w badaniach etnologicznych zainteresowanie mową (np. wywiady), muzyką (etnomuzykologia) czy dźwiękowymi formami estetycznymi i paraestetycznymi (np. folklor, muzyka wernakularna, lokalne/regionalne tradycje muzyczne). Pozwala ona traktować dźwięk jako autonomiczny przedmiot badań w ramach etnologii oraz zwracać uwagę na praktyki słuchania, tworzenia i nadawania dźwięków w całej ich rozciągłości, obecnych w wielu aspektach życia społecznego.

Jednym z powodów niedowartościowania zmysłu słuchu może być dominacja okulocentryzmu w nauce [Foucault 2020]. Nie zmienia to jednak faktu, że słuch, podobnie jak i inne zmysły, wpływa na nasze doświadczenie rzeczywistości. Analogicznie do innych zmysłów praktyki audytywne są kulturowo zrelatywizowane, to znaczy, że „akustyczne doświadczenie rzeczywistości jest kolektywne i sprzężone z różnymi praktykami społeczno-kulturowymi oraz że każda kultura ujawnia inne sensorium, a wobec tego zmysł słuchu będzie zajmował różną pozycję w hierarchii zmysłów” [Stanisz 2017, s. 8]. Agata Stanisz w cytowanym artykule wymienia szereg możliwych pytań, jakie stawiać może sobie antropolog dźwięku: jakie są reguły doświadczenia dźwiękowego i jak zmieniają się one w zależności od kultury? Czy i jak wzory słyszenia i tworzenia dźwięków zależą od organizacji społecznej, koncepcji „ja”, kosmologii, emocji i kulturowych ekspresji? Jak otoczenie przyrodnicze wpływa na doświadczenie dźwiękowe? Jaki jest związek symboli z dźwiękami? Jak doświadczenie dźwiękowe przenosi znaczenia kulturowe? Jaka jest polityka i ekonomia dźwięków? Jak zmieniają się one w procesie historycznym? Jak dźwięki są przeżywane? Kto i dlaczego tworzy dźwięk? Co jest słyszalne (kulturowo znaczące i „istniejące”)? Kto ma prawo do manifestowania dźwięków? Kto jest uprawniony do słuchania lub słyszenia?

Istotność podejmowanych kwestii nie dotyczy wyłącznie technologicznych przeobrażeń (wyposażenia badacza w lepszą aparaturę) czy postulowania dokładniejszego

badania audiosfery. Rzeczą dotyczy – jak to określa Stanisław – udźwiękowienia etnografii, więc spraw związanych ze sposobem prowadzenia badań etnograficznych i ich reprezentacji w dźwiękowej formie, *scil.* sposobów wytwarzania „wiedzy etnologicznej”. Przytaczam raz jeszcze artykuł Stanisław, bowiem dość celnie i zwięźle referuje ona stanowisko prawodawcy udźwiękowanej etnografii (*ethnography in/trough sound*) Stevena Felda [Feld, Brenneis 2004]:

Etnografia dźwiękowa to interpretacja i translacja lokalnych systemów znaczeń poprzez dźwięk. Przy czym systemy te nie zawsze muszą być bezpośrednio powiązane ze zjawiskami akustycznymi. Jako metodologia może być rozumiana jako próba nadania innego sensu niż wizualistyczny różnorodnym praktykom społecznym i kulturowym, a także sposobom bycia, doświadczania, rozumienia świata, które są wielozmysłowe i procesualne. Możliwe do obserwowania procesy udźwiękowania kultury współczesnej wiążą się z redefinicją analiz i interpretacji w badaniach nad globalizacją, lokalnością, mobilnością, wytwarzaniem się nowych form społecznych, komunikacją, estetykami i ideologiami. To zaś powinno przekonywać, iż dźwięk należy w sposób szczególnie uprawomocnić, dowartościować, oznaczyć jako niezwykle istotny dla adekwatnej dokumentacji rzeczywistości. Niemniej jednak etnografia dźwiękowa niekoniecznie musi się wiązać z postulatem nadpisania tego, co auralne, na inne sposoby percypowania świata. Nie chodzi o dominację zmysłu słuchu i uczynienia go priorytetowym [Stanisław 2017, s. 9-10].

Krajobraz dźwiękowy a dziedzictwo kulturowe

Co najmniej od lat 70. XX wieku prowadzone są systematyczne interdyscyplinarne badania nad dźwiękiem [Schafer 1977; Feld 1982; Stoller 1989]. Na dorobek tego obszaru akademickich badań składają się prace inżynierów, lekarzy, neuropsychologów, psychologów, socjologów, etnologów, architektów, muzykologów i przedstawicieli szeregu innych dyscyplin naukowych, ale także kompozytorów, wykonawców muzyki czy field recordzystów. Studia nad dźwiękami mają charakter praktyczny i teoretyczny, oscylują m.in. wokół pytań o: fizyczne właściwości dźwięku, zdolność ludzkiego słuchu i mózgu do współdziałania w pojmowaniu dźwięków, ich społecznej i kulturowej percepcji, prawnych i przestrzennych sposobów konstruowania dźwięku, dźwiękowych zanieczyszczeń czy muzycznych eksperymentów włączających dźwięki niemuzyczne do artystycznych kompozycji.

Trudno zaprzeczyć, że różnego rodzaju dźwięki stanowią część naszej codzienności. Dźwięki można rozumieć jako wyraz „głębokich pokładów” kultury, słyszalnych reprezentacji sposobów myślenia, działania i rozumienia rzeczywistości przez człowieka; a także rozpatrywać je jako niematerialne dziedzictwo kulturowe, bowiem nie są to tylko słyszalne ludzkim uchem wykonania muzyczne, szum miasta, odgłosy przyrody, ale również praktyki słuchania i tworzenia dźwięków, kulturowe ekspresje, lokalne systemy wiedzy i umiejętności. Jednak środowisko dźwiękowe to także źródła dźwięków (instrumenty, przedmioty, miejsca, ludzki aparat mowy itd.). Te dwa wymiary środowiska dźwiękowego istnieją w kontekście i w relacji do społeczności, grup i pojedynczych ludzi, którzy tworzą i odbierają dźwięki. Autorzy raportu

o europejskim dziedzictwie dźwiękowym wykazują, że oba wymiary środowiska dźwiękowego (materialne i niematerialne) uznawane są w badanych społecznościach za dziedzictwo kulturowe [Kytö et al. 2012, s. 9-12].

Krajobraz dźwiękowy można rozumieć jako jedną z form niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która najczęściej nie znajduje swojej archiwalnej, muzealnej, dokumentacyjnej reprezentacji. Większość dostępnych naszym uszom i przyrządom nagrywającym dźwięków przemija, nie zostaje utrwalona. W zakres pojęcia krajobrazu dźwiękowego wchodzi nie tylko te obiektywnie istniejące dźwięki, ale również wywoływane przez nie wspomnienia. Dźwięki stanowią środek mnemotechniczny, wehikuł pamięci, który jest nośnikiem kulturowych sensów. Badania z zakresu *sound studies* mają często wymiar partycypacyjny i zaangażowany, bowiem określenie krajobrazu dźwiękowego jest równoznaczne z dźwiękową edukacją, praktyką pogłębionego słuchania (*deep listening*), a więc praktykowania słyszalnego dziedzictwa kulturowego [Becker 2004].

Pojęcie krajobrazu dźwiękowego (*soundscape*) wprowadził Raymond Murray Schafer. Zostało ono wypracowane na podstawie prowadzonych przez niego badań noszących tytuł *World Soundscape Project* (WSP) na Uniwersytecie Simon Fraser w Kanadzie, a ich rezultat został opublikowany w książce *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World* [Schafer 1977]. Schafer wraz ze współpracownikami prowadził cykl szeroko zakrojonych badań, opartych o nagrania terenowe (*field recordings*) i spacer dźwiękowy (*soundwalks*), które realizowano w różnych miejscach na terenie Kanady i Europy. Celem tych badań było przyjrzenie się krajobrazowi dźwiękowemu w skali globalnej. Sam termin „krajobraz dźwiękowy” został zaczerpnięty z wcześniej funkcjonującego w obiegu naukowych terminu „krajobraz” (*landscape*). Schafer proponował, aby termin *soundscape* rozumieć szeroko, to znaczy jako obejmujący całość środowiska dźwiękowego, różne rodzaje dźwięków oraz źródła jego pochodzenia, tj. dźwięki naturalne, mechaniczne, ludzkie, przemysłowe, muzyczne, kulturowe, miejskie itd. Enumeratywność tej części definicji krajobrazu dźwiękowego lepiej zastąpić logicznym podziałem na dźwięki muzyczne i niemuzyczne oraz dźwięki wytwarzane przez ludzi i nie ludzi, tworzone świadomie i w sposób nieświadomiony. Natomiast mianem kulturowego krajobrazu dźwiękowego (*cultural soundscape* – *per analogiam* do krajobrazu kulturowego) można określić wartościowanie dźwięków codziennego ludzkiego życia, niezależnie od geograficznych, społecznych, kulturowych czy innych wyznaczników jego umiejscowienia (praca, czas wolny, miasto, wieś itd.). Na przykład: w zakres kulturowego krajobrazu dźwiękowego włączyć można dźwięki dzwonów kościelnych, wezwanie do modlitwy, nawoływania ulicznych sprzedawców, beczenie owiec, rozmowy w autobusie, muzykę w galerii handlowej, a więc wszystko, co jest dźwiękową charakterystyką danego miejsca [Yelmi 2016, s. 302].

Krajobraz dźwiękowy, jak każdy inny obszar wchodzący w zakres pojęcia „kultura”, jest konstruktem o zmiennym historycznie charakterze. Proponuję przyjąć, że codzienność jest nieredukowalną częścią niematerialnego życia kulturowego lub – jak

się dzisiaj mówi – niematerialnego dziedzictwa kulturowego, bowiem dźwięki, w których żyjemy, które tworzymy i nadajemy, stanowią jeden ze sposobów, w jaki nasze różne kulturowe tożsamości są tworzone i manifestowane. Krajobraz dźwiękowy, podobnie jak inne wcielenia niematerialnego dziedzictwa kulturowego (inne kulturowe krajobrazy: literacki, turystyczny, wizualny itd.), może zostać uznany za godny ochrony oraz ważny z punktu widzenia transmisji kulturowej tożsamości. Pinar Yemli za przykład ochrony krajobrazu dźwiękowego podaje mający początek w XIX wieku świecki rytuał codziennego picia herbaty, który jest uznawany w Stambule za istotny element lokalnego dziedzictwa kulturowego oraz stambulskiego stylu życia. W ciągu dwóch wieków zmieniały się sposoby parzenia i serwowania herbaty, ponieważ zmiany uległy praktyki życia codziennego, ale samo picie herbaty od ponad dwóch wieków uznaje się za istotne, godne przekazywania, a nawet ochrony. Wartość dźwiękowa stambulskiej „kultury herbaty” również uległa zmianie, bowiem obecnie używa się innych przedmiotów do parzenia tego napoju, np. czajnika elektrycznego. Niemniej tego rodzaju zmiany, zdaniem tureckiej badaczki, powinny być rejestrowane, zanim znikną, ponieważ stanowią one o zmianie znaku lokalnego dziedzictwa kulturowego i kulturowej tożsamości. Dzisiaj nie można usłyszeć dźwięku parzenia herbaty z XIX wieku, ale można te dźwięki zrekonstruować. Badania nad dźwiękiem mogą być zatem pomocną interdyscyplinarną perspektywą badawczą w śledzeniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a nawet mogą być wykorzystywane na rzecz różnych polityk ochrony i zachowania dźwiękowego pejzażu kulturowego jako elementu niematerialnego dziedzictwa kulturowego [Yelmi 2016, s. 303].

Przyglądając się dźwiękom z perspektywy studiów nad dźwiękami z użyciem pojęcia „dziedzictwo kulturowe”, traktuje się dźwiękowy krajobraz kulturowy jako ważny składnik kulturowych tożsamości, tych przeszłych (historycznych, już niesłyszalnych) i współczesnych (docierających do naszych uszu). Dźwięki można postrzegać jako auralne symbole niematerialnego dziedzictwa kulturowego, tak samo jak traktuje się praktyki religijne, przyzwyczajenia kulinarne czy zabytki. Dźwięki pozwalają łączyć ludzi z przestrzenią, w której żyją, a doświadczenie dźwięków wywołuje wspomnienia o przeszłości. Stosunek do dźwięków jest w istocie trójstronną relacją między ludźmi, przestrzenią oraz czasem (przeszłością i teraźniejszością). Ponadto miejsce może być tworzone i wyznaczane przez dźwięki, które są możliwe do usłyszenia [Kato 2009], na przykład hejnał grany z wieży kościoła Mariackiego w Krakowie.

Na gruncie akustemologii Stevena Felda [2003] ważnym celem badawczym jest rozpoznanie miejsca przez jego warstwę dźwiękową. Korzystając z terminologii Schafera, można wskazać na trzy kategorie dźwięków umożliwiających taką audialną charakterystykę: dźwięki przewodnie (*keynote sounds*), sygnały (*signals*) i znaki dźwiękowe (*soundmarks*). Dźwięki przewodnie odnoszą się do dźwięków tła, geograficznej lokalizacji, klimatu, rutyny dnia codziennego, a więc dźwięków, takich jak szum wody, hałas bądź cisza, dźwięki targu itd. Na przykład dźwięki wydawane przez ulicznych sprzedawców mogą być uznawane za dźwięki przewodnie krajobrazu wielu miast. Sygnałami Schafer określa dźwięki pierwszoplanowe, które angażują naszą uważności

i świadomość, takie na przykład jak dźwięk dzwonów kościelnych, dzwoniącego telefonu, przejeżdżającego radiowozu policji na sygnale. Znaki dźwiękowe (podobnie jak znaki terenowe, ang. *landmarks*) są unikatowe dla danego miejsca lub danej społeczności. Na przykład wrocławianie uznają rozliczne dźwięki wydawane przez tramwaje za wyróżnik wrocławskiego krajobrazu dźwiękowego [Sielicki 2017]. Dźwięki przewodnie oraz sygnały można odnaleźć w wielu miejscach, często są do siebie podobne i nie muszą reprezentować istotnej (unikatowej) wartości. Natomiast znaki dźwiękowe mogą mieć niezwykle istotne znaczenie dla danej społeczności i jej identyfikacji danego miejsca. Z tego też powodu Schafer wskazał znaki dźwiękowe jako ten typ dźwięków, które mogą być wartościowane jako godne ochrony, bowiem bywają przez daną społeczność rozpoznawane jako esencjalne [Schafer 1969, s. 10]. Można uznać, że znaki dźwiękowe są audialnymi reprezentantami tożsamości kulturowej, a przez to mogą stanowić fundament dla zachowania i trwałości lokalnej tożsamości.

Dźwięki mogą reprezentować społeczne, duchowe, historyczne, narodowe lub kulturowe pamięci związane z danym miejscem lub społeczeństwem. Mogą one być częścią społecznie istotnej wiedzy, umiejętności bądź ekspresji, które są ciągle reprodukowane jako nośniki kulturowej tożsamości. Ze względu na przemijalną naturę dźwięków (dokumentujemy niewiele dźwięków wchodzących w skład środowiska dźwiękowego) mogą być one uznawane – w świetle definicji UNESCO o niematerialnym dziedzictwie kulturowym – jako elementy tego dziedzictwa, ale także jako jego artykulacje. Dźwięki (muzyczne i niemuzyczne) są stałym elementem naszego codziennego życia, ewokując emocje, stanowią ważny zabieg mnemotechniczny, nośnik tożsamości. Tak jak kultura charakteryzuje się różnorodnością, tak też krajobraz dźwiękowy jest czymś zróżnicowanym i złożonym [Kato 2009].

Dźwięk ze względu na swoje fizyczne właściwości jest przemijalny i ograniczony czasowo. Niezarejestrowany przemija, musi być reprodukowany za każdym razem od nowa. Także niematerialne dziedzictwo ulega ciągłym przemianom, adaptuje nowe elementy oraz zmienia się w zależności od technologicznej mediatyzacji, procesów globalnych, migracyjnych czy politycznych. Zmiana kontekstu oraz sposobów doświadczenia rzeczywistości wpływa na zmianę pejzażu dźwiękowego i niematerialnego dziedzictwa. Z ulotności oraz przemijalności dźwięku i dziedzictwa rodzą się postulaty ich identyfikacji, nagrywania, a czasem również ochrony.

Dziedzictwo kulturowe i krajobraz dźwiękowy są probierzem i odzwierciedleniem zmieniających się warunków życia, praktyk i obiektów. To dynamiczne wzajemne powiązanie rodzi wciąż dyskusyjne pytanie o to, czy dziedzictwo kulturowe, a więc sama kultura, powinno być rozważane w kategorii ochrony, zachowania i troski. Czy troska o dziedzictwo powinna wyrażać się w kategoriach autentyczności, kanonizacji, wierności tradycji? Barbara Kirshenblatt-Gimblett twierdzi, że jeśli jakaś tradycja jest żywa, to znaczy praktykowana, to nie ma potrzeby jej chronić, a jeśli jakaś forma kulturowa znika, staje się martwa i nie jest praktykowana. Z podmiotowego punktu widzenia jej ochrona nie ma znaczenia. Stanowisko amerykańskiej badaczki wynika z przyjmowanej przez nią różnicy między materialnym i niematerialnym dziedzictwem. Trwanie

niematerialnego dziedzictwa zależy od całościowego kontekstu, w jakim ono występuje oraz z jakim jest związane. W takim razie „ochrona” niematerialnego dziedzictwa związana byłaby z próbami podtrzymania tegoż kontekstu [Kirshenblatt-Gimblett 2004] oraz wiązałaby się z tworzeniem respiratorów dla podtrzymania umierającego lub już nieżywego systemu kulturowego [Geertz 2005]. Oczywiście wydają się wszelkie problemy z tym związane, które określić można jako „muzealizację” dziedzictwa kulturowego, jego kolekcjonowanie, a wobec tego jego dekontekstualizację.

Rzecz jasna w niektórych przypadkach nie sposób wytyczyć jednoznacznych granic między materialnym i niematerialnym dziedzictwem. Przedmioty kolekcjonowane i zachowywane odsyłają do kontekstu, do umiejętności, do praktyk, a więc do czegoś niematerialnego. Relacja ta może przebiegać również w drugą stronę. Niematerialne dziedzictwo nie może się wyrażać, być przekazywane czy trwać (w postaci instytucjonalnej bądź oddolnej praktyki) bez materialnych nośników (choćby dźwięków rozumianych jako drgania powietrza). Muzyczne praktyki górali karpackich nie mogą trwać bez instrumentów oraz całego kontekstu codziennego i odświętnego życia w karpackich wsiach. Ta sama zależność występuje w przypadku krajobrazu dźwiękowego. Dźwięki odsyłają do sposobu ich produkcji oraz przedmiotów, które te dźwięki wytwarzają (od ludzkiego aparatu mowy, przez przedmioty codziennego użytku, aż do instrumentów, których zadaniem jest wydawanie dźwięków dla nich samych). Rozmycie granicy między materialnym a niematerialnym dziedzictwem jest jeszcze bardziej słyszalne w odniesieniu do kulturowego krajobrazu dźwiękowego. Turecka badaczka Pinar Yelmi w dokumentacji kultowego krajobrazu dźwiękowego dostrzega istotną wartość poznawczą:

Ochrona i utrzymanie ICH [*intangible cultural heritage* – Ł. S.] nie oznacza zamrożenia kultury, ale umożliwienie modyfikacji i dostosowywania do stale zmieniających się warunków życia. Te przeobrażenia mogą prowadzić do zmiany kultury materialnej i procesu praktykowania ICH, a także mogą skutkować odmiennymi wartościami dźwiękowymi. Na przykład, jak wspomniano powyżej, w Turcji (i jej poprzedniku, imperium osmańskim) herbatę spożywa się od XIX wieku. Od tego czasu kultura herbaty jest chroniona w społeczeństwie; jednak jego obecne tradycje, praktyki i przedmioty różnią się od wcześniejszych. Ani dźwiękowe wartości kultury herbaty nie pozostały takie same. Najciekawsze byłoby zebranie wszystkich dźwięków związanych z herbatą, takich jak bulgoczący płyn i trzeszczący węgiel samowara, gwizdający czajnik, czajnik elektryczny (najnowszy dodatek), brzęk łyżek o szklankę herbaty, powiedzenia używane podczas serwowania herbaty. Dlatego wszystkie wartości dźwiękowe ICH mają ogromne znaczenie, aby mieć ogólne pojęcie o tym, jak zmienia się w czasie. Z tego powodu dźwiękowe wartości kulturowe należy gromadzić systematycznie i przez określony czas, obserwować akustyczne odbicia przeobrażeń, a także posiadać oryginalne formy dźwięków kulturowych. Ponieważ dźwięki giną w bardzo krótkim czasie, konieczne jest jak najszybsze rozpoczęcie zbierania dźwięków [Yelmi 2016, s. 305].

Wyżej zarysowe kwestie rodzą ważne poznawcze pytania: kto i w jaki sposób powinien decydować o kolekcjonowaniu dźwięków, które budują kulturowy krajobraz dźwiękowy? Które elementy uznać za istotne, w obliczu założenia, że krajobraz dźwiękowy powinien być podmiotowo rekonstruowany? Schafer proponuje przyjąć

za kluczowe konsultacje z osobami żyjącymi w dźwiękowym krajobrazie. Jako strategię badawczą sugeruje spacerowanie dźwiękowe, których głównym celem jest wsłuchanie się w otoczenie [Westerkamp 1974, s. 18]. Wydaje się jednak, że oprócz tej podmiotowej, partycypacyjnej strony równie istotny jest etnograficzny dystans, słuchanie z bliska i z oddali, z wewnątrz i z zewnątrz, osobiste doświadczanie środowiska dźwiękowego przez badacza.

Proces rekonstrukcji krajobrazu dźwiękowego nie zaczyna się wraz z włączeniem rejestratora dźwięków i nie kończy się wraz z naciśnięciem „stop”. Spotykamy tutaj te same problemy co w przypadku narracyjnych strategii pisarskich. Mikrofon rejestratora dźwięku, podobnie jak obiektyw kamery, nie jest poznawczo neutralny, zależy nie tylko od tego, kto słucha i kto nagrywa, ale też z jakiego miejsca, w jaki sposób, wedle jakiego dźwiękowego idiomu, z jakich technologii korzysta. Także w przypadku *sound studies* należy zdawać sobie sprawę z uwikłania badacza i zmediatyzowania badań. Proces edycji dźwięku, ich wyboru, sposobu udostępniania itd. jest odzwierciedleniem złożoności sposobu reprezentowania badań. Z tym samym problemem mamy do czynienia również w przypadku reprezentacji wizualnej (filmowej lub fotograficznej) czy w wyborze strategii narracyjnych w pisarstwie etnograficznym [Russell, Winkworth 2009; Geertz 2000; Feld, Brenneis 2004]. Po tym etapie pojawia się z kolei problem archiwistyki i informacji etnograficznej: budowy tezaurusów, słów kluczowych, sposobów kodowania (więc analizy i interpretacji), udostępniania itd. Ograniczam się do wyliczenia zagadnień związanych z dokumentacją krajobrazu dźwiękowego, aby tylko wskazać jego złożoność, procesualność oraz zaakcentować, że jest to proces badawczy, który dalece wykracza poza włączenie rejestratora dźwięku.

„Baca sound project”, czyli dźwiękowe życie nadpopradzkich pasterzy

Powyżej awizowane i skrótowo przedstawione złożone zagadnienia studiów nad dźwiękiem oraz dziedzictwem kulturowym, a zwłaszcza ich skrzyżowanie, podobieństwa i różnice, pragnę skonfrontować z etnograficznym konkretem. W czerwcu 2021 roku wraz z grupą studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ przeprowadziliśmy etnograficzny *survey* na terenie miasta Piwniczna-Zdrój oraz we wsiach Kokuszka i Łomnica-Zdrój. Nasze działania opatrzyliśmy dwoma roboczymi tytułami: „Dźwiękowe życie pasterzy” i „Baca sound project”. Badania zostały zrealizowane w ramach kursu metodologicznego „Ćwiczenia terenowe II”¹. Format wyjazdu terenowego w postaci 10-dniowego obozu określał charakter prowadzonych przez nas badań, ich intensywność, relacje do „etnograficznego terenu” oraz rodzaj zebranych materiałów etnograficznych. Prowadziliśmy badania w sposób intensywny, starając się przebywać możliwie najdłużej z ich podmiotami. W praktyce „głębość”

¹ Zespół badawczy tworzyli: Emilia Błaszczuk, Bożena Goleniowski, Paweł Hadrian, Wiktoria Kończy, Jan Kuśmierczyk, Gabriela Małusecka, Michał Marzec, Weronika Panek, Wiktoria Ślabik, Wiktoria Widła.

badan terenowych ograniczona była przez to, że nie mieszkaliśmy z naszymi partnerami terenowymi, a także ze względu na dydaktyczny charakter wyjazdu terenowego, którego ważnym celem było szlifowanie warsztatu badawczego jego uczestników. Niemniej w trakcie pracy zebraliśmy wartościowy oraz bogaty ilościowo materiał badawczy. Podmiotami naszego badawczego ucha byli bacowie i hodowcy owiec, którzy prowadzili wypas bądź zajmowali się przyzagrodową hodowlą tych zwierząt. Do tych dobrze znanych, a może nawet zbyt zgranych etnograficznych tematów (tj. pasterstwa, wypasu owiec i szalaśnictwa), postanowiliśmy zastosować mało znane narzędzia badawcze. Oprócz standardowych procedur charakterystycznych dla badań etnograficznych (tj. obserwacja uczestnicząca, dziennik badawczy, dokumentacja fotograficzna, notatki terenowe, wywiad swobodny nieustrukturyzowany) postanowiliśmy skorzystać z metod audioetnograficznych. Poznawczym celem badań była dokumentacja codziennego środowiska dźwiękowego wybranych baców oraz hodowców owiec w Piwnicznej-Zdroju i okolicach. Do zadań zespołu badawczego należała rejestracja za pomocą rekorderów dźwięku, dyktafonów bądź telefonów wyposażonych w rejestratory dźwięku zwyczajnego, codziennego środowiska dźwiękowego, w którym żyją bacowie i hodowcy owiec (muzycznego i niemuzycznego, produkowanego przez człowieka, urządzenia gospodarskie, naturalne i in.). Postanowiliśmy nastawić zakres badawczego słyszenia szeroko, to znaczy interesowały nas dźwięki m.in. pracy, rozmów, zwierząt, przyrody, płynące z radia, telewizji, telefonu, samochodu itd. Wyjściowym celem badań była dokumentacja całego bogactwa obiektywnie dostępnej warstwy audialnej (tzn. możliwej przez usłyszenie bezpośrednio ludzkim uchem bądź pośrednio z wykorzystaniem rekorderów zaopatrzonych w mikrofony i słuchawki), jaką wytwarzają i odbierają pasterze oraz hodowcy owiec w warstwie obiektywnej, a także w warstwie subiektywnej, tzn. dotyczącej podmiotowego wartościowania dźwięków i nadawania im znaczenia.

Ważnym kontekstem naszych badań był czas, w którym je realizowaliśmy. Nasza obecność w terenie przypadała na okres intensywnych letnich prac gospodarskich. Od czerwca do sierpnia pastwiska obfitują w pokarm dla owiec, co przekłada się na ilość wytwarzanego przez owce mleka. W związku z tym udój wykonywano dwa, a nawet trzy razy dziennie. Ponadto na czerwiec przypadają moment sianokosów oraz święto Bożego Ciała. Te przyrodnicze, gospodarskie i religijne okoliczności stawiały przed nami pytanie o to, w jaki sposób „otworzyć teren”, jak prowadzić badania terenowe, a jednocześnie nie przeszkadzać naszym gospodarzom i gospodyniom. W jaki sposób włączyć się w naturalny bieg życia? Jako istotną strategię badawczą przyjęliśmy pracę. Zespół badawczy, prowadząc dokumentację audiosfery, jednocześnie brał udział w rutynowych pracach pasterskich i gospodarskich, to znaczy: w naganianiu owiec, przestawianiu kosiora, kłaganii sera, myciu naczyń pasterskich, sianokosach, karmieniu i dojeniu owiec. Wykonywaliśmy prace, których potrafiliśmy się podjąć oraz na które goszczący nas pasterze i hodowcy owiec wyrazili zgodę. Pełniliśmy rolę niby-gości, niby-turystów, niby-juhasów, którzy podejmowani byli jako ciekawscy obcy, którym trzeba opowiedzieć o pasterskiej zwyczajności. Niemniej w każdej

z tych przyjmowanych przez nas ról celem było spotkanie z innym człowiekiem, poznawcza empatia i próba zrozumienia audiosfery, która była metodologiczną ramą naszego niewielkiego projektu.

W naszych działaniach wykorzystaliśmy następujące metody i techniki badawcze, które uznaje się za swoiste w dźwiękowej etnografii: audioantropologia, fieldrecording, audiografia, audioetnografia oraz podcasting²:

1. Audioantropologia – praktykowanie antropologii przez dźwięk, wykorzystywanie technologii cyfrowej do nagrywania, edytowania, aranżowania (interpretacji), odsłuchiwania i publikowania dźwiękowych reprezentacji.
2. Fieldrecording – dźwiękowa praktyka badawcza lub kulturowa, a także ich efekt w postaci nagrań wykonanych poza studiem, w terenie. Wyróżnić można trzy rodzaje fieldrecordingu: a) fonografia, czyli dźwiękowa dokumentacja (analogiczna do fotografii w badaniach naukowych); b) monoauralne i stereofoniczne nagrania wykorzystywane w produkcji muzycznej, *sound-design*, sztuce; 3) kulturowa praktyka kolekcjonowania dźwięków odwiedzanych miejsc (praktyka kulturowa), zazwyczaj odmiennych kulturowo, podejmowana przez turystów. Fieldrecording jako metoda badawcza w ramach akustemologii [Feld 2003] prowadzony jest najczęściej w kulturach pozaeuropejskich i przestrzeniach miejskich. Celem tej metody jest zbadanie etnocentryczności i stereotypowości słyszenia oraz percepcji określonych dźwięków.
3. Audiografia – to sposób zbierania danych terenowych (tj. nagrań werbalnych interakcji w niezaaranżowanych przez badacza sytuacjach), wspierany przez „słuchanie uczestniczące” [Forsey 2010].
4. Audioetnografia – metoda badawcza, sposób interpretacji i prezentacji danych etnograficznych w postaci etnograficznego reportażu. Metoda, która wykorzystuje łącznie elementy dziennikarskiego reportażu radiowego, fieldrecordingu i wywiadu etnograficznego. Celem audioetnografii jest dewizualizacja wiedzy etnologicznej, generuje ona odmienną sytuację badawczą, która wymaga stałej współpracy z podmiotami badań terenowych, przekształcając ich rolę z informatorów we współpracowników terenowych.
5. Podcasting – narzędzie upowszechniania wiedzy terenowej przez dźwięk w postaci wykładów, wywiadów i innych materiałów terenowych, co daje możliwość wykroczenia poza wyłącznie obiegi naukowe [Stanisz 2014, s. 312-314].

Zastosowanie wyżej zarysowanych narzędzi badawczych oraz strategii wytwarzania zażyłości terenowej poprzez pracę umożliwiło rejestrację wybranych elementów dźwiękowego dziedzictwa/krajobrazu. Muszę jednak zastrzec, że nasze badania wymagają pogłębienia i z całą pewnością mają charakter przyczynkowski. Niemniej na

² W przygotowaniu badań oraz pracach terenowych korzystałem z nomenklatury oraz jej opisu zaproponowanych przez Agatę Stanisz, a przede wszystkich z dwóch jej monograficznych artykułów dotyczących studiów nad dźwiękami oraz dźwiękowej etnografii (Stanisz 2017, 2014).

ich podstawie można wskazać kilka istotnych elementów krajobrazu dźwiękowego współczesnego pasterskiego życia w dolinie Popradu:

1. Dźwięk wydawany przez owczarskie dzwonki (zbyrkanie, zbyrcenie, turlikanie) mocno odcina się na tle innych typów dźwięków, tj. rozmowy, dźwięków natury (np. szumu lasu) czy dźwięków pracy (np. dojenia, przelewania mleka). Z dzwonkami związany jest szereg praktyk i wiedzy pasterskiej. Dzwonki pełnią funkcję markerów przestrzeni, umożliwiają zorientowanie się, gdzie przebywa stado owiec. Dzwonki, nazywane „kleparami” lub „kłapacami”, przytracza się do owiec, które się nie okociły, bądź owiec bezpłodnych (tzw. jorki). W trakcie udoju taka informacja przyspiesza pracę, ponieważ owca z dzwonkiem przepuszczana jest przez stronę. Dźwięk dzwonka ponadto ma odstraszać żmije. Dzwonki stanowią ważny obiekt zainteresowania pasterzy, którzy zwracają uwagę na liczbę posiadanych przez siebie lub innych pasterzy dzwonków, a także jakość wydawanego przez nie dźwięku. W trakcie badań zakupiłem dzwonek pasterski od osoby, która zajmuje się ich wyrobem w Wierchomli Wielkiej. Baca, z którym spędzałem najwięcej czasu, od razu zapytał o cenę, jaką zapłaciłem, sprawdził jakość wykonania dzwonka, po czym natychmiast zaproponował, że go ode mnie odkupi. Od innego pasterza usłyszałem, że mój dzwonek brzmi jakby „kto motyką w wiadrze walił”. Badania nad dzwonkami pasterskimi, ich współczesną funkcją, symboliką, a przede wszystkim rolą w krajobrazie dźwiękowym wymagają dalszych pogłębionych badań terenowych, choć warto wspomnieć, że w tym zakresie istnieją już ważne opracowania [Panopoulos 2003; Archer 2018].
2. Dźwięki wykonywanej pracy, na które składają się: a) dźwięki wydawane przez narzędzia gospodarskie: mycie metalowych baniek na mleko, przelewanie mleka z wiaderka do bańki przez powonzkę (zwaną również sata), obciekający ser zawinięty w grudziorkę, uderzenia feruli o pucierę, dźwięki kłagania, ogniska lub palnika gazowego, przelewanej wody itd.; b) nawoływania i komendy skierowane do juhasów, psów lub owiec; c) dźwięki przestawianego kosiora; c) odgłosy wydawane przez ludzi (westchnięcia, sapnięcia, prychnięcia itp.); d) rozmowy przy pracy (wspomnienia, opowieści komiczne, rozmowy obsceniczne, narzekanie na pracę, Unię Europejską, rząd itd.). Nie sposób wymienić tutaj całego bogatego katalogu dźwięków pracy. Niemniej stanowią one istotny sposób reprezentowania pracy przez dźwięki i w dźwiękowej dokumentacji, przy pomocy której łatwiej usłyszeć pasterski trud, niż zobaczyć go na fotografii lub odzwierciedlić w tekście. Istotne, że dźwięki związane z pracą uruchamiają rozliczne konteksty odnoszące się do terminologii szalaśniczej i pasterskiej, badania gwary, relacji społecznych, relacji ludzie-zwierzęta i wielu innych obszarów, które ujawniają życie dźwięku w szerszym tle.
3. Dźwięków przyrody nie sposób pominąć w pasterskim krajobrazie dźwiękowym, bowiem większość życia (odpoczynku i pracy) dzieje się pod gołym niebem. Oprócz dźwięków zwierząt: beczenia owiec, śpiewu ptaków i odgłosów cykad, szczenia psów czy szmeru strumieni górskich, dźwiękiem otulającym wszystko

(*background sound*), który brzmi podobnie do *basso continuo*, jest szum wiatru oraz drzew wprawianych w ruch przez wiatr. Spotkania z wiatrem na halach doświadcza się wielozmysłowo: czuć go na twarzy, która staje się czerwono-ziemista, wysusza on usta, przenika przez ubranie, a oprócz tego nieustannie wypełnia uszy. W trakcie naszych badań, podczas słonecznych czerwcowych dni, wiało nieprzerwanie. Skala wszechobecności wiatru jest fakt, że bardzo szybko się do niego przyzwyczailiśmy i wtórnie sproblematyzowaliśmy w trakcie wieczornych odpraw-seminariów, podsumowujących każdy dzień badań.

4. Dźwięki urządzeń i maszyn, które stanowią o przemianach pasterskiego życia. Stałym elementem pejzażu dźwiękowego w trakcie badań były dźwięki telefonów komórkowych (podstawowy sposób komunikacji); samochodów, które są środkiem lokomocji poza halę, ale również na jej terenie; maszyn rolniczych (np. traktora, urządzenia do balowania siana, spalinowej kosy), telewizora i radia. Zanotowane przez nas „dźwięki cywilizacji” skonfrontowały nas z romantycznymi wyobrażeniami o szałasie zbudowanym z drewna, bez prądu i wody (choć takie również można spotkać w wyższych partiach gór)³.

Niekategoryczne konkluzje

W 2002 roku Steven Feld wydał płytę *Bells and Winter Festivals of Greek Macedonia*, a dwa lata później opublikował kolejnego longplaya w podobnej tonacji pod tytułem *The Time of Bells: Soundscape of Italy, Finland, Greece and France* (2004). Pomysł na oba antropologiczne i zarazem dźwiękowe przedsięwzięcia urodził się na marginesie badań, które Feld prowadził w Rumunii. Podjął się wówczas wykonania nagrań terenowych na zaproszenie Charliego i Angeliki Keilów, którzy prowadzili wielowymiarową dźwiękową dokumentację życia romskich instrumentalistów i śpiewaków. Do zadań Felda należała rejestracja marginesów twórczej działalności romskich artystów; wszystkiego tego, co działo się wokół rdzenia wykonywanych utworów instrumentalnych bądź śpiewanych, ale co było równie istotne dla odtworzenia całościowej wrażliwości dźwiękowo przeżywanego i doświadczanego świata. Zarejestrowana przez Felda audiosfera składała się z dźwięków rynków spożywczych, sąsiedzkich spotkań, domu, przyjęć, kawiarni i innych ważnych dźwięków życia codziennego. Wyniki tych badań zostały przedstawione w publikacji *Bright Balkan Morning. Romani Lives and the Power of Music in Greek Macedonia* złożonej z płyt CD, fotografii i tekstów. Warto wspomnieć, że nie był to pierwszy raz, kiedy amerykański antropolog podjął się dokumentacji dźwięków życia codziennego. W 2001 roku wydał album *Voices of the Rainforest*, który jest efektem 24-godzinnego nagrania, godzina po godzinie, które ma być dźwiękową reprezentacją jednego dnia z życia społeczności Kaluli, zamieszkującej region pod górami Bosavi, na Papui Nowej Gwinei. Niemniej to w trakcie

³ Materiały z badań są przygotowywane do upowszechnienia w formie podcastów na stronie <https://www.fonoteka.etnologia.uj.edu.pl>.

późniejszych badań na Bałkanach uzmysłowił sobie wszechobecność dźwięków dzwonów, słyszalnych zwłaszcza w wiejskim krajobrazie. Przemierzając Karpaty wraz z rumuńskimi pasterzami, zdał sobie sprawę z istnienia dźwiękowej ekologii, na którą składały się kozy i ich dzwonki, owce i ich dzwonki, dzwony miejskich i kościelnych wież, zimowe festiwale, w trakcie których ludzie zakładali na siebie dzwonki, procesje i marsze, z dudami, bębnami i dzwonekami. Feld w rozmowie z Donaldem Berennisem interpretuje obecność dzwonów w europejskiej przestrzeni dźwiękowej w kategoriach chronotopii Michaiła Bachitna i Bergsonowskiego „długiego czasu”:

Idea, że dzwony są częścią akustycznej ekologii, która łączy przestrzeń i czas w historii, miejsce, w którym chronotop Bachitna spotyka się z Bergsonowskim *longue durée*, był odkryciem, które wyniosłem z mojego pierwszego poważnego słuchania dźwiękowego uwarstwienia wsi i nowoczesnych miast. Podróż między Serres i Salonikami, między Jumayą, Sohos i Nikisiani a Kali Vrissi była przyspieszonym kursem słuchowym z historii Grecji. Wtedy zacząłem myśleć, że dzwony są dla europejskiej czasoprzestrzeni tym, czym jest śpiew ptaków dla czasoprzestrzeni lasów deszczowych [Feld i Brenneis 2004, s. 469].

Zbyrczenie dzwoneków, chlupot spienionego mleka w wiaderku, metaliczny brzdęk bańki, westchnienie podczas pracy, śpiew ptaków itp. są zwyczajnymi dźwiękami tworzącymi niezwykle istotną część krajobrazu dźwiękowego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego nadpoprzedzkich (i pewnie nie tylko) pasterzy. Powyższe nieokulturowe przykłady, wciąż żywe i budujące lokalną tożsamość, dość dobrze rymują się z intuicją Felda o ich chronotopiczności. Mało widowiskowe dźwięki codzienności przez swoją nieoczywistość i żywotność stanowią wehikuły znaczeń, które wędrują przez czas niezależnie od jego periodyzacji i być może stanowią najsilniejszą podstawę dla lokalnych tożsamości.

Bibliografia

- Archer A.P., 2018, *The Men on the Mountainside: An Ethnography of Solitude, Silence and Sheep Bells*, „Journal of Rural Studies” vol. 64, s. 103-111, <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2018.09.005>.
- Bartalucci Ch., Luzzi S., 2020, *The Soundscape in Cultural Heritage*, „IOP Conference Series: Materials Science and Engineering” vol. 949, no. 1, s. 1-9, <https://doi.org/10.1088/1757-899X/949/1/012050>.
- Becker J. O., 2004, *Deep Listeners. Music, Emotion and Trancing*, Bloomington.
- Bioletto-Bueno N., 2017, *Noise, Soundscape and Heritage. Sound Cartographies and Urban Segregation in Twenty-First-Century Mexico City*, „Journal of Urban Cultural Studies” vol. 4, no. 1, s. 107-126, https://doi.org/10.1386/jucs.4.1-2.107_1.

- Buciek K., 2019, *Soundscape and Heritage: The Sonic Environment in Roskilde juxtaposed with James Joyce's Ulysses*, „GeoHumanities” vol. 5, no. 1, s. 86-102, <https://doi.org/10.1080/2373566X.2018.1531720>.
- Feld S., 1982, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia.
- Feld S., 2003, *A Rainforest Acoustemology*, [w:] *The Auditory Culture Reader*, ed. M. Bull [et al.], Oxford, s. 223-239.
- Feld S., Brenneis D., 2004, *Doing Anthropology in Sound*, „American Ethnologist” vol. 31, no. 4, s. 461-474, <https://doi.org/10.1525/ae.2004.31.4.461>.
- Forsey M. G., 2010, *Ethnography as Participant Listening*, „Ethnography” vol. 11, no. 4, s. 558-572, <https://doi.org/10.1177/1466138110372587>.
- Foucault M., 2020, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa.
- Geertz C., 2000, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa.
- Geertz, C., 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków.
- Kato K., 2009, *Soundscape, Cultural Landscape and Connectivity*, „A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies” vol. 6, no. 2, s. 90-91, <https://doi.org/10.11157/sites-vol6iss2id123>.
- Kirshenblatt-Gimblett B., 2004, *Intangible Heritage as Metacultural Production*, „Museum International” vol. 56, no. 1-2, s. 52-65, <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x>.
- Kytö M. [et al.] (ed.), 2012, *European Acoustic Heritage*, Tampere.
- Panopoulos P., 2003, *Animals Bells as Symbols: Sound and Hearing in a Greek Island Village*, „Journal of Royal Anthropological Institute” vol. 9, no. 4, s. 639-656, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2003.00167.x>.
- Russel R., Winkworth K., 2009, *Significance 2.0. A Guide to Assessing the Significance Collections*, Adelaide.
- Schafer R. M., 1969, *The New Soundscape. A Handbook for the Modern Music Teacher*, Scarborough-New York.
- Schafer R. M., 1977, *Our Sonic Environment and the Tuning of the World. The Soundscape*, Rochester.
- Sielicki T., 2017, *Piski, zgrzyty, tętent i dzwonki – tramwaje w pejzażu dźwiękowym wrocławskiej ulicy na przełomie XIX i XX wieku*, „Audiosfera. Koncepcje – Badania – Praktyki” nr 2(6), s. 20-55, http://pracownia.audiosfery.uni.wroc.pl/wp-content/uploads/2019/03/Audiosfera-2-2017_Sielicki.pdf – 29 XII 2021.
- Stanisz A., 2014, *Audio-antropologia. Praktykowanie dyscypliny poprzez dźwięk*, „Prace Etnograficzne” t. 42, z. 4, s. 305-318, <https://doi.org/10.4467/22999558.PE.14.020.3549>.
- Stanisz A., 2017, *Field recording jako metoda etnografii poprzez dźwięk*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 1, s. 1-19, <https://doi.org/10.4467/20843860PK.17.001.6930>.

- Stoller P., 1989, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia.
- Westerkamp H., 1974, *Soundwalking*, „Sound Heritage” vol. 3, no. 4, s. 18-27.
- Yelmi P., 2016, *Protecting Contemporary Cultural Soundscapes as Intangible Cultural Heritage. Sounds of Istanbul*, „International Journal of Heritage Studies” vol. 22, no. 4, s. 302-311, <https://doi.org/10.1080/13527258.2016.1138237>.

Streszczenie

Artykuł dotyczy rozumienia pejzażu dźwiękowego jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Rozważania teoretyczne uzupełniono i skonfrontowano z materiałami empirycznymi, zebranymi podczas etnograficznych badań terenowych. Do studium przypadku wybrano krajobraz dźwiękowy pasterzy owiec w dolinie Popradu. Autor uważa, że zwyczajne dźwięki życia codziennego są pomijane jako element niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Opierając się jednak na przedstawionym w artykule fragmencie materiału etnograficznego, stara się pokazać, że pejzaż dźwiękowy codzienności jest ważnym elementem niematerialnego dziedzictwa kulturowego i może decydować o jego trwałości.

Słowa kluczowe: dźwięk, etnografia, pasterstwo, górale, dziedzictwo

HEARED HERITAGE

A sketch in sound ethnography

Abstract

The article considers the idea of the soundscape as intangible cultural heritage. Theoretical considerations were supplemented and confronted with empirical materials collected during ethnographic field research. The soundscape surrounding sheep shepherds in the Poprad Valley was selected for the case study. The author argues that ordinary sounds of everyday life are overlooked as an element of intangible cultural heritage. However, based on the fragment of ethnographic material presented in the article, he attempts to show that the soundscape of everyday life is an important element of intangible cultural heritage and may determine its durability.

Key-words: sound, ethnography, pastoralism, Highlanders, heritage

KRAKOWSKA KORONKA KLOCKOWA

Teoria i praktyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego

Krakowska koronka klockowa jest elementem dziedzictwa kultury niematerialnej, który został wpisany na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 2016 roku. Depozytariuszki tradycji, mieszkanki województwa małopolskiego (głównie Krakowa i jego okolic), skupione są wokół Jadwigi Węgorek (ur. 1952) i w większości uczęszczały lub uczęszczają na Warsztaty Rękodziela Artystycznego „Czar nici”. Elementem dziedzictwa kultury niematerialnej jest wykonywanie koronek klockowych.

W obecnej formie zajęcia prowadzone są od stycznia 2000 roku. Stanowią bezpośrednią kontynuację kursu koronki i haftu, który odbywał się w Centrum Młodzieży im. Henryka Jordana przy ul. Krowoderskiej 17 w Krakowie od roku 1999. Zarówno „Czar nici”, jak i poprzednie zajęcia nieprzerwanie prowadzi Jadwiga Węgorek, twórczyni ludowa specjalizująca się w koronce klockowej. Działalność ta stanowi z kolei swoistą kontynuację zajęć prowadzonych w różnych miejscach, przede wszystkim w Domu Kultury działającym w pałacu Pod Baranami w Krakowie, przez Olę Szerauc, instruktora kwalifikowanego z zakresu m.in. koronki klockowej.

Olga Szerauc była nauczycielem Jadwigi Węgorek i w początkowym okresie działania warsztatów w Centrum Młodzieży im. H. Jordana również uczestniczyła w zajęciach [Węgorek 2017, s. 245-247]. Z kolei swoją działalność w zakresie koronki Olga Szerauc przejęła jako kontynuację po poprzedniej, wówczas już emerytowanej, nauczycielce – Zofii Dunajczan. Zarówno Olga Szerauc, jak i Zofia Dunajczan¹ nie

¹ Zofia Dunajczan (1904-1985) – koronczarka, która przyczyniła się do popularyzacji koronczarstwa klockowego w Małopolsce. Ukończyła Szkołę Wydziałową im. Anny Jagiellonki w Krakowie. W latach 1924-1926 odbyła praktykę w Miejskim Muzeum Przemysłowym w Krakowie. Została dyplomowaną nauczycielką koronki klockowej w Państwowej Szkole Zawodowej Żeńskiej w Krakowie oraz w Technikum Przemysłu Odzieżowego. Od 1929 roku pracowała jako instruktorka koronek w Państwowej Szkole Zawodowej Spisko-Orawskiej w Nowym Targu, prowadząc także Państwowe Kursy Wędrownie Koronkarstwa i Haftu w Bukowinie Tatrzańskiej, Jurgowie, Krościenku nad Dunajcem i Nowym Targu. W 1934 roku ukończyła kurs instruktorski organizowany przez Ministerstwo Wschodniego Rozwoju

miały wykształcenia akademickiego, natomiast umiejętności związane z rzemiosłem artystycznym, w tym przede wszystkim koronką klockową, nabyły przed II wojną światową: w czasie rozmaitych kursów, w szkołach dla panien i w szkole tkactwa artystycznego (Szerauc). Dla obu pań prowadzenie zajęć z koronki klockowej stanowiło pewne źródło utrzymania, miało charakter pracy wykonywanej w ramach etatu. Podobnie jest w wypadku Jadwigi Węgorek, która prowadzi zajęcia w Domu Kultury. Pozostałe depozytariuszki tradycji nie opierają swych dochodów na wykonywaniu koronki, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

Ideą przewodnią i głównym zadaniem Warsztatów Rękodziela Artystycznego „Czar nici” jest poznanie i praktyczna nauka wykonywania rozmaitych prac o charakterze rzemiosła: robienia na drutach, stosowania różnych technik hafciarskich (np. haftu krzyżkowego, płaskiego, cieniowanego, angielskiego, hardanger, мережек) oraz nauka technik koronczarskich (koronki szydełkowej, frywolitkowej, teneryfowej i klockowej) [Sznajder 2018, s. 166].

Od 2016 roku uczestniczki warsztatów tworzą Stowarzyszenie Koronczarek Ziemi Krakowskiej. Domeną ich działalności są wiedza i umiejętności związane z tradycyjnym rzemiosłem, jakim jest koronczarstwo. Obecnie pań kontynuujących tradycję prac tego rodzaju jest niewiele, bo zaledwie ok. 30. Istotne dla zrozumienia fenomenu koronki klockowej jest to, iż umiejętność ta przekazywana jest z pokolenia na pokolenie.

Koronka klockowa jest techniką znaną w Europie od XVII wieku [Kubalska-Sulkiewicz, Bielska-Łach, Manteuffel-Szarota 2016, s. 204]. Początkowo rozwijała się we Włoszech i Niderlandach, a następnie w innych krajach i regionach, m.in. Flandrii, Francji, Rosji, Czechach oraz na Słowacji. W zależności od regionu i tradycji wyróżnia się wiele rodzajów koronek. Technika klockowa polega na wykorzystaniu nici nawleczonych na specjalne szpulki, zwane klockami, i przeplatanie ich w grupach po cztery. Szpułek może być dowolna liczba, natomiast tradycyjny podział klasyfikuje koronki na mało- i wieloparkowe. Często niektóre elementy wykonuje się także za pomocą igły. Koronkę podczas pracy umieszcza się na specjalnej poduszce, w Krakowie ma ona kształt wałka, na której szpilkami przymocowano wzór. Podstawowe ściegi, których używa się w tej technice, to płócienko i siekanka. W technice koronki klockowej powstają ornamenty, różne rodzaje siatek tła oraz wypełnienia do przygotowanych wcześniej motywów [Michałowska 2006, s. 17, 196].

W Krakowie istnienie koronek i ich produkcję można podzielić na dwa okresy – tradycyjny i bardziej nowoczesny. Ten ostatni datowany jest w zależności od miejsca, w najszerszym ujęciu od końca XIX wieku do czasów obecnych. W tym czasie produkcją koronek zajmowały się przede wszystkim ośrodki klasztorne lub szerzej związane z Kościołem. W każdym razie tradycję koronczarką należy w tym czasie

i Ochrony Przyrody. W latach 1935-1945 prowadziła Państwowe Wędrowne Kursy Koronek na terenie Łużnej, Moszczenicy, Gorlic i Bobowej. W latach 1945-1952 pracowała jako nauczycielka zawodu w Liceum Koronkarstwa i Haftu w Krakowie, od 1954 roku jako instruktor koronek w Krakowskim Domu Kultury i Młodzieżowym Centrum Kultury.

wiązać ze środowiskiem wykształconym, szlacheckim lub mieszczańskim. Popularność koronki, podobnie jak w innych krajach Europy, spadła w związku z rozwojem przemysłu i masową produkcją tekstyliów w XIX wieku. Pod koniec XIX i na początku XX stulecia na pewien czas nastąpił powrót do rzemiosła, szczególnie w Małopolsce (w Zakopanem i Bobowej) oraz w Krakowie [Krzyżanowska 1965]. Należy tutaj wspomnieć działalność Heleny Modrzejewskiej, która była znana ze swej działalności społecznej i ufundowała Krajową Szkołę Koronkarską w Zakopanem [Hankus 2018].

Jednak w tym czasie wykonywanie koronek – najczęściej na zamówienie osób zamożnych – służyło nieco innym celom i środowisku. Najczęściej koronczarkami zostawały młode, niezamożne, pochodzące ze wsi dziewczęta uczestniczące w kursach, które odbywały się np. w szkołach lub innych ośrodkach zbierających kilkanaście osób. W zamian za drobną opłatę dziewczęta mogły nauczyć się podstaw, wykonać prace i kontynuować ten rodzaj rzemiosła, zbierając środki na wykształcenie, posag czy inne bieżące potrzeby. Kursy zapewniały im także zbyt na towary i możliwość zakupienia nici, wymiany wzorów itp. Modrzejewska początkowo sama kupowała do szkoły materiały i pomoce, a następnie odkupywała wykonane koronki i wykorzystywała je do zdobienia swoich kostiumów. Pierwsze nauczycielki rekrutowały się spośród pań wykształconych na kursach w Wiedniu, stąd powrót do koronek w XIX i na początku XX wieku nawiązywał we wzornictwie do koronek austriackich. Kolejne szkoły koronczarskie powstały w Kańczudze, w Zakopanem w 1883 roku [Kowalska 2014, s. 27-48] i w 1899 roku w Bobowej [Molendowicz 2009].

Wkrótce koronczarstwo zaczęło rozwijać się swoją niezależną drogą, zwłaszcza od chwili, gdy nauczycielami w szkołach zostali twórcy i artyści wykształceni w Krakowie. W Zakopanem w 1912 roku nauczycielem rysunku został Karol Kłosowski, absolwent Państwowej Szkoły Artystyczno-Przemysłowej w Krakowie [Lisek 2007]. Po nim stanowisko przejął Mieczysław Szopiński.

Tradycja tego rodzaju zajęć z lepszym lub gorszym rezultatem trwała właściwie aż do wybuchu II wojny światowej. Przy czym trzeba zauważyć, że często w kursach uczestniczyły panny i dziewczęta, dla których wykonywanie koronek stanowiło odskocznik od zajęć i obowiązków codziennych, natomiast w okresie międzywojennym rola i znaczenie rzemiosła, w tym także artystycznego, była dość znacząca w społeczeństwie [Olszewski 1988, s. 25, 27 i n.; Dziedzic 2009].

Bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej przez kilka lat prowadzono kursy o charakterze zawodowym. Ze względu na sytuację polityczną i zmiany społeczne prace koronczarskie traktowano jako element nawiązujący do dawnej tradycji, w tym ustroju i zależności społecznych źle widzianych w komunistycznej rzeczywistości. Szkoła zakopiańska działała zarówno w czasie II wojny światowej, jak i potem. Po 1945 roku przywróciła jej świetność znakomita i zasłużona nauczycielka, Maria Bujakowa, przy czym dziewczęta kształciły się także w takich dziedzinach, jak hafciarstwo, krawiectwo i tkactwo. Szkoła zmieniała nazwę w zależności od uwarunkowań

politycznych. Niestety po 125 latach działalności została bezpowrotnie zamknięta w 2008 roku [*Krajowa Szkoła Koronkarska...*].

W Krakowie koronczarstwo nie miało tyle szczęścia, by przetrwać jako przedmiot nauczania w szkole. Jakkolwiek to właśnie uchroniło je przed zupełnym wyginięciem. Jak wspomniałam, nauczanie koronki klockowej przetrwało dzięki zajęciom nieprzerwanie prowadzonym w domach kultury [Połubok 2017, s. 298]. Różne były to zajęcia i różne miejsca: od lat 90. wielokrotnie zmieniały swoją lokalizację, obecnie odbywają się w Centrum Kultury Podgórze.

Niewątpliwie osobą, która odegrała szczególne znaczenie w kultywowaniu koronki klockowej w Krakowie w ciągu ostatniego ćwierćwiecza, jest Jadwiga Węgorek. Podjęła ona kontynuację nauczania koronki i próbowała ją odtworzyć w rozmaitych miejscach i okolicznościach. Przez ostatnie lata nieustannie są to warsztaty „Czar nici”. Jadwiga Węgorek jest pierwszą koronczarką z Krakowa, która została przyjęta do Stowarzyszenia Twórców Ludowych (STL) i posiada tytuł twórcy ludowego. Jedyny żywy związek z działalnością Zofii Dunajczan i Olgi Szerauc stanowią dwie panie: ze względów oczywistych jest to Jadwiga Węgorek oraz pośrednio Beata Ochab-Chrzan, która uczęszczała na zajęcia koronczarskie jako dziewczynka [Hankus 2018].

Ze względu na charakter swej działalności oraz przynależność do STL Jadwiga Węgorek starała się odznaczyć swoją twórczość na tle innych: przyjęła za swój styl koronki klockowe wykonywane techniką dwukolorową (szaro-białe), jakkolwiek jej poprzedniczki – zarówno Dunajczan, jak i Szerauc – nie miały jednoznacznie określonej kolorystyki i rodzaju wykorzystywanych nici. Warto także nadmienić, że materiały i środki zmieniały się również ze względów niezależnych od koronczarek, np. określonych warunków handlowych lub innych uwarunkowań kulturowych. Na przestrzeni kilkudziesięciu lat warsztatów „Czar nici” ewoluował nieco charakter zajęć. Początkowo Olga Szerauc i Zofia Dunajczan utrzymywały się dzięki swoim umiejętnościom, które nabyły przed wojną na rozmaitych kursach organizowanych w szkołach i innych placówkach kształcenia. W latach powojennych obie panie prowadziły zajęcia w domach kultury, co stanowiło ich główny sposób utrzymania i pracę etatową. Jadwiga Węgorek nauczyła się koronczarstwa od Olgi Szerauc i potraktowała to nie tylko jako formę spędzania czasu, ale również sposób zarobkowania. Niewątpliwie pomogło temu przystąpienie do Stowarzyszenia Twórców Ludowych (STL).

Przykład Jadwigi Węgorek sprawił, że niektóre z uczestniczek warsztatów – szczególnie te, które mieszkają poza granicami miasta – również postanowiły wstąpić do stowarzyszenia, które pozwala w pewnym stopniu rozpocząć działalność i zyskać stabilizację. Trudno jednak mówić o wsparciu finansowym, chodzi tutaj raczej o pewną rangę społeczną. Od wielu lat działalność rękodzielnicza, w tym szczególnie twórczość związana z tradycyjnym wyrobem tkanin, dzianin i obróbką tworzyw naturalnych, takich jak wełna i len, przynosi co najwyżej drobne wynagrodzenie. W sytuacji, gdy wykonanie koronki wymaga wielu godzin i ogromnej pracy, cena nie odzwierciedla tych nakładów. Pewnym rozwiązaniem jest sprzedaż produktów na zamówienie, jednak wciąż jest to zjawisko mało znane i niepopularne w Polsce.

Tym niemniej do STL-u należą krakowskie koronczarki, np. Małgorzata Grochola, która odtwarza i rekonstruuje stare wzory na podstawie dawnych schematów i serwetek przekazanych przez Zofię Dunajczan. Z kolei Beata Jarema, również należąca do Stowarzyszenia, prowadzi zajęcia indywidualne i warsztaty dla seniorów w jednej z podkrakowskich gmin. Wspomniana Beata Ochab-Chrzan, która pracuje na co dzień jako nauczycielka nauczania początkowego, prowadzi zajęcia koronkarskie w jednej z krakowskich szkół podstawowych, nie należąc jednak do STL-u. Inne koronczarki – członkinie STL-u – okazjonalnie biorą udział w targach lub pokazują swoją twórczość. Trzeba jednak podkreślić, że koronka klockowa była związana ze środowiskiem zamożnym, miejskim, stąd jej ludowy charakter pozostaje kwestią dyskusyjną.

Istniejąca przez ostatnie prawie ćwierćwiecze formuła przekazywania tradycji koronczarskiej ma charakter warsztatów. Wprawdzie nie jest to bezpośrednio kontynuacja zajęć prowadzonych przez Zofię Dunajczan, a następnie przez Olę Szauc, jednak – jak wspomniałam wyżej – zachował się bezpośredni przekaz i relacja uczeń-mistrz. Należy jednak podkreślić kilka cech charakteryzujących warsztaty: idea i sposób prowadzenia zajęć poświęconych rękodzielnictwu stwarza miejsce tylko dla jednej osoby, która może kierować zajęciami i je organizować. W związku z tym usamodzielnienie się koronczarek – czy to przez rozwinięcie własnej działalności, czy przez udokumentowane członkostwo w Stowarzyszeniu Twórców Ludowych, czy przez inne działania podejmowane w niezależny sposób – wiąże się ze stworzeniem własnej grupy, środowiska i warsztatu pracy. Skądinąd ten rodzaj działalności w pewien sposób powiązany jest z ideą STL-u. Oczywiście nie wszystkie panie mają podobne potrzeby. W gronie koronczarek są takie, które prowadzą indywidualne zajęcia, udzielają lekcji i sporadycznie organizują warsztaty, inne poprzestają na wystawianiu i sprzedawaniu prac w czasie okolicznościowych targów odbywających się w Krakowie i jego okolicach. Niektóre z koronczarek starają się podtrzymać tradycję i rekonstruuja wzory na podstawie prac dawnych, w tym wykonanych przez Zofię Dunajczan. Spotkanie, czy to o charakterze warsztatów, czy jako sposób wymiany umiejętności i wiedzy koronczarskiej, stanowi wciąż ideę przewodnią depozytariuszek. To ten element ich działalności, który się nie zmienia.

W nawiązaniu do potrzeby pewnej samodzielności i podejmowania działań mających na celu popularyzację krakowskiej koronki powstało Stowarzyszenie Koronczarek Ziemi Krakowskiej. Działania podejmowane przez członkinie Stowarzyszenia mają zawsze charakter zachowawczy: ze względu na charakter kultury niematerialnej istotny jest tutaj kontakt bezpośredni i tradycja przekazu, którą Panie starannie podtrzymują. Należy jednak zauważyć, że zmieniające się okoliczności powodują, że przyjmuje się dzisiaj inne metody i sposób organizacji warsztatów. Nie ma jednej osoby, która je prowadzi, organizuje zajęcia i nadzoruje wykonywane prace. Częściej warsztaty organizowane są przez kilka pań, w sposób kolegialny. Pozostaje jednak najważniejszy element: niezmienną zasadą wspólnej pracy i kontynuowanie tradycji związanej z koronczarstwem w Krakowie. To jest cecha konstytutywna dla

depozytariuszek [Połubok 2017, s. 298]. Realizacji warsztatów podejmują się rozmaite instytucje i organizacje, więc odbywają się one w sposób przypadkowy lub jako efekt pozyskanych środków celowych. Stowarzyszenie utrzymuje się jedynie ze skromnych składek.

Koronczarki krakowskie biorą ochoczo udział w wystawach, a także organizują je same, więc potrzeba dzielenia się wspólnym dziedzictwem i zainteresowaniami stanowi dla nich ważny element życia. To właśnie działanie pozwala odnaleźć nową tożsamość i identyfikować się ze środowiskiem lokalnym, jak wspomniałam wcześniej, wiele z pań należących do Stowarzyszenia zamieszkało w Krakowie dopiero jako osoby dorosłe. Dla niektórych, jak np. Beaty Jaremy, Anny Krzanik i innych, koronczarstwo jest okazją do integrowania się i żywej obecności w życiu społeczności lokalnej. Beata Jarema w miejscowości, w której zamieszkała, wychodząc za mąż, prowadzi co roku zajęcia przeznaczone dla osób w różnym wieku, zarówno starszych, jak i młodszych. Niektóre koronczarki pochodzą ze Śląska, jak np. Stanisława Kuczyńska, która zgodnie łączy zainteresowanie krakowską koronką z zamieszkaniami w innym regionie.

W ramach obowiązków kształtujących zadania muzeów interesujące wydaje się upowszechnianie kultury. To zbiór działań, które w aktywny sposób pozwalają inicjować i współtworzyć procesy społeczne, a przez to chronią dziedzictwo, szczególnie w jego formie niematerialnej. Coraz chętniej podejmowane ostatnio inicjatywy muzealne tego rodzaju pozwoliły tym instytucjom przejąć pewne obowiązki innych placówek: domów kultury, szkół i kół zainteresowań. Konwencja UNESCO z 2003 roku podkreśla zintegrowany charakter myślenia o dziedzictwie jako pewnej całości, która dotyczy na równi jego elementów materialnych, jak i niematerialnych. Takie podejście pozwala na łączenie rozmaitych inicjatyw i zintegrowane podejście do ochrony tegoż dziedzictwa **w różnych miejscach**.

Niewątpliwie organem, który powinien sprzyjać podtrzymaniu tradycji krakowskiej koronki klockowej, jest Muzeum Krakowa. Nie tylko jako instytucja, dzięki której ten element został wpisany na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Muzeum swoją opiekę nad depozytariuszkami opiera w największym stopniu na współpracy ze Stowarzyszeniem Koronczarek Ziemi Krakowskiej. W 2019 roku w oddziale muzeum, w Celestacie, odbyły się warsztaty poświęcone koroncy. Stowarzyszenie zorganizowało je także w ramach Europejskich Dni Dziedzictwa, uzyskując wyróżnienie z Narodowego Instytutu Dziedzictwa (w 2019 roku EDD pt. „Splatamy tradycję, tradycja splotów” poświęcone były tradycji włókienniczej). Wprowadzone zajęcia miały charakter sporadyczny, jednak cieszyły się dużym zainteresowaniem. W 2019 roku Muzeum i Stowarzyszenie Koronczarek otrzymały dotację Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w postaci grantu (Kultura Ludowa i Tradycyjna 2020), realizacja zadania została jednak wstrzymana i przesunięta w czasie ze względu na panującą epidemię COVID-19.

Właściwie udało się zrealizować wszystkie działania przewidziane w grantcie, przy czym należy podkreślić, że koronczarstwo nie było jego głównym tematem, a jedynie

elementem dodanym. Tymczasem sprawne współdziałanie Muzeum i Stowarzyszenia pozwoliło zrealizować grant mimo wyjątkowo niesprzyjających okoliczności. Na uwagę zasługuje fakt, że powstałe Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa stanowi naturalne miejsce dla wszelkich działań, które nie mieszczą się już w skostniałych nieco ramach dawnych warsztatów. Być może także są jedynym sposobem przekazania tradycji dalej.

Zmieniające się warunki i okoliczności prowadzonych warsztatów powodują, że zmienia się też wyraźnie charakter twórczości koronczarek. O ile w latach minionych można było wyraźnie zaznaczyć pewną typologię i charakterystykę wykonywanych prac (Olga Szerauc wykonywała koronki stonowane, Jadwiga Węgorek dwukolorowe), o tyle w czasach nam bliższych ta różnorodność odgrywa już inną rolę i jest znacznie większa. Wszakże przeważająca część koronczarek należących dzisiaj do Stowarzyszenia Koronczarek Ziemi Krakowskiej i uczęszczających na warsztaty „Czar nici” od początku ich trwania wykonuje koronki bardziej zachowawcze, najczęściej dwukolorowe, przeważnie z nici lnianych.

Wśród depozytariuszek krakowskiej koronki klockowej funkcjonalnie żywy pozostaje element spotkania i wspólnej pracy warsztatowej. Siłą uczestniczek są ich działania, które mają charakter transmisji międzypokoleniowej. Jest to zarazem jedyny sposób, by koronka przetrwała i zyskała nowe wykonawczynie.

Skuteczna ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego i jej zapewnienie stanowią ogromne wyzwanie, przy czym brak centralnych regulacji to jeden jego wymiar, można powiedzieć praktyczny. Drugim pozostaje podejmowanie obowiązków z nim związanych. To z kolei wymaga zrozumienia specyfiki i indywidualnego charakteru każdego z elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego: tutaj w największym wymiarze podmiotem rozważań jest człowiek, ale określenie i interpretacja obowiązków związanych z ochroną wykracza poza antropologię kulturową. 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.

Naturalnie trudno jest w jasny sposób określić, jak będzie wyglądała przyszłość koronki w Krakowie i jej zachowanie. Z perspektywy kilku ostatnich lat można zauważyć, że pojawiły się pewne tendencje: potrzeba samodzielności depozytariuszek i chęć działania w środowisku lokalnym, potrzeba instytucjonalnego wsparcia dla podejmowanych zadań i współpraca z Muzeum Krakowa w realizacji przedsięwzięć, a także wyraźna potrzeba współpracy z koronczarkami poza granicami Polski. W Europie (m.in. na Słowacji, w Czechach, Słowenii, na Węgrzech, we Francji i Hiszpanii) koronka klockowa cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem i popularnością. W większości z nich jest w jakiś sposób chroniona, niekoniecznie ze względu na niematerialny charakter tego rodzaju dziedzictwa. Niestety, jak dotąd relacje z koronczarkami i tradycją koronczarską poza Polską stanowią efekt wyłącznie prywatnych

działań. Należy także wyraźnie zaznaczyć, że przynależność do Stowarzyszenia Twórców Ludowych w coraz mniejszym stopniu pomaga w realizacji przedsięwzięć o charakterze warsztatów. W związku z tym, że w niektórych przypadkach przedstawiciele kilku krajów podejmują starania o uznanie danych elementów na arenie międzynarodowej, nie tylko w jednym miejscu, można mieć nadzieję, że koronka klockowa w jej aspekcie niematerialnym zostanie uznana za dziedzictwo nie tylko w Polsce, ale i na całym świecie.

Bibliografia

- Dziedzic M. (red.), 2009, *Warsztaty Krakowskie 1913-1926*, Kraków.
- Fatyga B., Michalski R. (red.), 2014, *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, Warszawa.
- Hankus M., 2018, *Koronka. Tradycja – reaktywacja*, Kraków.
- Kowalska J. R., 2014, *Koronki inspirowane sztuką ludu Podhala. Krajowa Szkoła Koronkarska w Zakopanem i jej wpływ na modę w ciągu pierwszego półwiecza jej istnienia*, „Rozprawy Muzeum Narodowego w Krakowie. Seria Nowa” t. 7, s. 27-48, <https://doi.org/10.11588/diglit.31061.9>.
- Krajowa Szkoła Koronkarska – historia*, [on-line:] <https://koronkaklockowa.wordpress.com/2010/08/15/krajowa-szkola-koronkarska-%E2%80%93-historia/> – 6 XII 2021.
- Krzyżanowska W., 1965, *80 lat Żeńskiej Szkoły Odzieżowej w Krakowie*, Kraków.
- Kubalska-Sulkiewicz K., Bielska-Łach M., Manteuffel-Szarota A. (red.), 2016, *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, Warszawa.
- Lisek T. M., 2007, *Karol Kłosowski (1882-1971). Życie i twórczość*, „Rocznik Podhalański” t. 10, Zakopane, s. 7-54.
- Michałowska M., 2006, *Leksykon włókiennictwa. Surowce i barwniki, narzędzia i maszyny, techniki i technologie, wyroby i dziedziny*, Warszawa.
- Molendowicz W., 2009, *Bobowa od A do Ż*, Bobowa.
- Olga Szerauc. *Biogram*, 2010, [w:] *Archiwum Historii Mówionej*, [on-line:] <https://relacjebiograficzne.pl/demo/video/140-olga-szerauc> – 6 XII 2021.
- Olszewski A. K., 1988, *Dzieje sztuki polskiej 1890-1980 w zarysie*, Warszawa.
- Połubok M., 2017, *Koronka klockowa – tradycyjne rękodzieło w Krakowie*, „Małopolska. Regiony – Regionalizmy – Małe Ojczyzny” t. 19, s. 297-302.
- Schreiber H., 2014, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – brakujące ogniwo w systemie ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce. Między terra incognita a terra nullius?*, [w:] *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne*, red. A. Rottermund, Warszawa, s. 157-174.
- Stolarska K., 2019, *Smartfon w koronce. Oblicza koronki klockowej*, Chorzów.
- Sznajder A., 2018, *Kobięce grupy rękodzieła: rola i znaczenie dla hobbystów, profesjonalistów i badaczy. Refleksje z obserwacji uczestniczącej w grupie „Czar Nici”*,

[w:] *Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi*, red. A. W. Brzezińska, A. Paprot, M. Tymochowicz, Wrocław, s. 166, *Atlas Polskich Strojów Ludowych*, t. 48.

Węgorek J., 2017, *Koronczarka. Wspomnienie o Oldze Szerauc*, „Małopolska. Regiony – Regionalizmy – Małe Ojczyzny” t. 19, s. 245-247.

Zalasińska K., 2017, *Niematerialne dziedzictwo w systemie ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce*, [w:] *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*, red. H. Schreiber, Warszawa, s. 316-324.

Streszczenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest opis działań i doświadczeń związanych z krakowską koronką klockową, która została wpisana na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 2016 roku. Zagadnienie to przedstawiam, wskazując na zachodzące zmiany i możliwe rozwiązania. Działania na rzecz krakowskiej koronki klockowej jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego Polski wspiera Muzeum Krakowa.

Słowa kluczowe: niematerialne dziedzictwo kulturowe, krakowska koronka klockowa, dobre praktyki, ochrona dziedzictwa kulturowego

KRAKÓW BOBBIN LACE

The Theory and Practice of Intangible Cultural Heritage

Abstract

The paper describes activities and experiences connected with Kraków bobbin lace which was inscribed on the National List of the Intangible Cultural Heritage in 2016. I will present the issue, indicating current changes and possible solutions. Activities in favour of Kraków bobbin lace as the intangible cultural heritage of Poland are supported by the Museum of Kraków.

Keywords: intangible cultural heritage, Kraków bobbin lace, good practices, protection of cultural heritage

NIE TYLKO „KRAKOWSKIE”

Szopkarstwo na Pomorzu

Wprowadzenie

W pierwszych dniach lutego 2020 roku udaliśmy się „na cypel”, by zobaczyć tam szopki pomorskie, zaprezentowane w Muzeum Helu (MH), w Heczy Kaszubskiej oraz w tamtejszych lokalach i restauracjach. O helskiej akcji „Przygarnij szopkę” dowiedziałam się od prof. Iwony Kabzińskiej z IAE PAN, miłośniczki polskiego wybrzeża, która z kolei usłyszała o niej w radiu. Wiadomość zelektryzowała mnie tym bardziej, że w Krakowie od kilku lat prowadzona jest podobna inicjatywa – Spacer „Wokół Szopki” – dzięki której szopki ze zbiorów Muzeum Krakowa (MK) w okresie bożonarodzeniowym prezentowane są na krakowskich placach, skwerach i w parkach oraz w witrynach sklepów, lokali i restauracji. Ciekawiło mnie, jak wygląda podobna realizacja na drugim końcu Polski i z jakim przyjęciem spotyka się wśród mieszkańców i turystów. Intrygowało mnie też, jakie idee przyświecały muzealnikom, którzy byli pomysłodawcami i organizatorami tej akcji.

Hel przywitał nas porywistym wiatrem i wysoką falą. Dnia przybywało, miasteczko powoli zrzucało z siebie bożonarodzeniowo-noworoczne dekoracje. Zostaliśmy gościnnie przyjęci najpierw w Oddziale Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w Helu, potem w Muzeum Helu. W międzyczasie odwiedziliśmy restauracje, w których umieszczone zostały szopki kaszubskie. Ze zdziwieniem odkryłam, że inicjatorzy helskiej akcji nie wiedzieli o podobnym zwyczaju w Krakowie. Te dwa pomysły – by prezentować szopki nie tylko w kościołach i nie tylko w muzeach, ale także „na mieście” – zrodziły się niezależnie od siebie.

Niniejszy artykuł ma charakter przyczynkowski. W tekście chciałabym – na przykładzie szopek pomorskich ze zbiorów Muzeum Helu oraz w odniesieniu do szopek krakowskich ze zbiorów Muzeum Krakowa – opowiedzieć o tym, jak we współczesnej kulturze szopka bożonarodzeniowa staje się nośnikiem tego, co lokalne. Moje zainteresowania badawcze będą skupiać się na ikonografii szopek oraz na działaniach instytucjonalnych z nimi związanych, które skutkują promocją miasta i regionu. Ponieważ fenomen szopki krakowskiej został już szeroko opracowany [Szałapak 2012]¹,

¹ Poza tym najbardziej monumentalnym dziełem warto przywołać bardzo liczne publikacje, foldery i nagrania Muzeum Historycznego Miasta Krakowa (obecne Muzeum Krakowa), materiały związane ze

w tym również przez piszącą te słowa [Soćko-Mucha 2019], skoncentruję się przede wszystkim na ikonografii szopek, które oglądałam w Helu, oraz na krótkiej analizie porównawczej działań prowadzonych na cyplu i pod Wawelem. Punktem wyjścia jest moja obserwacja i uczestnictwo w działaniach instytucjonalnych związanych z szopkarstwem. W przypadku Helu jest to wspomniany jednorazowy wyjazd w 2020 roku, podczas którego zobaczyłam szopki pomorskie oraz miałam okazję porozmawiać z dyrektorem Muzeum Helu – Ryszardem Kretkiewiczem, koordynatorem akcji „Przygarnij szopkę”, Emilią Krzystowską-Wójcik z Muzeum Helu oraz prezes helskiego oddziału ZKP – Damianą Haase-Rydelek. W przypadku Krakowa są to doświadczenia wynikające z pracy na stanowisku asystenta w Dziale Folkloru i Tradycji Krakowa Muzeum Historycznego Miasta Krakowa w latach 2017-2019. Obejmują one: pomoc w organizacji konkursu szopek krakowskich, wystawy pokonkursowej oraz przedsięwzięć z nimi związanych, m.in. Spaceru „Wokół Szopki”, spotkania z szopkarzami, obserwację reakcji środowiska szopkarzy, muzealników, urzędników i opinii publicznej na wpis szopkarstwa krakowskiego na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO, pracę przy wypożyczaniu szopek na wystawy krajowe i zagraniczne. Byłam też obserwatorem konkursów i wystaw z 2019 oraz 2020 roku. Dane zebrane w ramach obserwacji i własnych doświadczeń uzupełniłam o kwerendę internetową i biblioteczną. Wątpliwości starałam się konsultować ze specjalistami, w szczególności dziękuję Małgorzacie Dubasiewicz, doktorantce etnologii na Uniwersytecie Gdańskim, za uwagi dotyczące tradycji szopkarskich w Trójmieście i na Kaszubach.

Zdaję sobie sprawę, że badania, zwłaszcza nad szopkami pomorskimi, wymagają pogłębienia. Aby to mogło się ziścić, należałoby przeprowadzić rozmowy etnograficzne z twórcami szopek, organizatorami i jurorami konkursów oraz z publicznością muzealną i nabywcami tych prac. Podjęte przeze mnie dotychczas badania raczej tylko wskazują na ciekawą problematykę, słabo zauważoną w piśmiennictwie poświęconym polskiemu szopkarstwu, które jednak koncentruje się na przypadku szopek krakowskich. W przyszłości chciałabym zgłębić wybrane wątki tej tematyki, m.in. przeanalizować cechy charakterystyczne szopek poszczególnych twórców.

Szopki krakowskie oraz szopki pomorskie i kaszubskie – podobieństwa i różnice

Już w tym momencie wypada zaznaczyć, że określenia „szopki pomorskie” oraz „szopki kaszubskie” są stosowane w innym sensie niż „szopki krakowskie”, i to nie tylko dlatego, że te pierwsze odwołują się do środowiska regionalnego, a drugie do

wpisem szopkarstwa krakowskiego na listę UNESCO, noty Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie (które w swoich zbiorach posiada najstarszą zachowaną szopkę krakowską, wykonaną przez Michała Ezenekiera w latach 90. XIX wieku, zob. Oleszkiewicz), a także inne starsze i nowsze publikacje przywoływane dalej w niniejszym artykule.

miejskiego. Terminy „szopki pomorskie” i „szopki kaszubskie” funkcjonują w szczególności w pismach użytkowych (ogłoszeniach o konkursach, artykułach prasowych, notkach na stronach muzeów) jako termin zbiorczy na określenie szopek wykonanych przez artystów z Pomorza czy konkretnie z Kaszub i/albo zawierających motywy kaszubskie. Jak tłumaczy Emilia Krzystowska-Wójcik:

To, czym charakteryzuje się szopka, ta tradycyjna, ta stajenka, to wszyscy wiemy, prawda, jest to Święta Rodzina, są to zwierzęta, które towarzyszyły Narodzinom Pana Jezusa, Trzej Królowie. A właśnie w tych naszych pomorskich szopkach pojawiają się takie charakterystyczne dla Pomorza, dla Kaszub także elementy. Czyli właśnie wraz z Trzema Królami przychodzą także mieszkańcy tej kaszubskiej ziemi. Czyli Kaszubi w strojach ludowych, oni przynoszą swoje dary. Często są to ryby w koszach, rybacy trzymający sieci. Są to również zwierzęta charakterystyczne dla naszego regionu: pojawia się foka, pojawiają się mewy, ryby oczywiście. Jedna z szopek, o których tutaj teraz myślę, jest pięknie ozdobiona bursztynem; żłóbek Pana Jezusa jest wyspany bursztynem. Są to takie charakterystyczne dla naszej ziemi elementy, z nią związane [Polskie Radio 2020 – Emilia Krzystowska-Wójcik].

Zdaje się, że pozostaje spory margines dowolności, gdy chodzi o ogólną formę szopki pomorskiej oraz materiał, z którego jest wykonana. Bardzo często – w przypadku profesjonalnych artystów – przyjmuje formę rzeźby w drewnie. Na tym tle szopki krakowskie jawią się jako wysoce sformalizowane. Zgodnie z definicją zaproponowaną przez Annę Szałapak:

Szopka krakowska to smukły, wielopoziomowy, wieżowy, symetryczny, bogato zdobiony budynek, który ma służyć za miejsce przedstawienia narodzin Jezusa Syna Bożego. Budowla ta, skonstruowana z lekkich, nietrwałych materiałów, charakteryzuje się spiętrzeniem zminiaturyzowanych elementów zabawkowej architektury Krakowa, fantazyjnie przetworzonych i połączonych [wyróż. oryg.] [Szałapak 2012, s. 216].

Szopkę krakowską zaludniają figurki (lalki), przedstawiające postaci wzięte nie tylko z Ewangelii i tradycji Kościoła, ale także z historii Polski, z legend i wyobraźni ludowej, ze świata popkultury. Wiele spośród nich to postaci o rodowodzie krakowskim. Szopki bardzo często posiadają oświetlenie oraz mechanizmy umożliwiające wprawienie postaci w ruch. Głównym materiałem, którym dekorowane są budowle, jest staniol – kolorowa, błyszcząca folia aluminiowa. Wprawdzie na konkurs szopek krakowskich (organizowany z przerwą na II wojnę światową corocznie od 1937 roku), który stanowi silny impuls do podtrzymywania tradycji tworzenia szopek, przynoszone są również prace „nieortodoksyjne” (tak pod względem techniki, jak i materiałów wykonania), jednak przeważnie nie spotykają się one z uznaniem jurorów [Soćko-Mucha 2019].

Zarówno szopkarstwo krakowskie, jak pomorskie mają w swych źródłach zwyczaj chodzenia z szopką, któremu towarzyszyło wypowiedzanie oraz wyśpiewywanie określonych mów i dialogów [Kaszuby: Nadmorski 1892, s. 74-76; Fischer 1934, s. 51, 95-96; Kraków: Estreicher 1958, s. 119-141; Krupski 1904; Płatek 1971; Rydel 1983].

Szopki krakowskie na przełomie wieku XIX i XX były rodzajem przenośnego teatryku, wystawianego w domach zamożnych krakowian. Budowaniem szopek oraz ich prezentowaniem zajmowali się murarze i rzemieślnicy miejscy, którzy w sezonie zimowym otrzymywali mniej zleceń². Jedno z najpiękniejszych wspomnień literackich przedstawienia takiej szopki (zbudowanej przez słynnego Michała Ezenekiera z Krowdrzy) zawarł w swojej książce *Nie od razu Kraków zbudowano* Karol Estreicher:

Nagle światło w pokoju zgasło, zapanowała cisza, a równocześnie w drzwiach do jadalni rosła szpara przed nami. Powoli rozchyłała matka drzwi ku sobie, aż wreszcie stanęła z rozkrzyżowanymi rękami w aureoli szopki. Potem cicho przeszła na widownię i siadła na krześle koło wyjścia na korytarz.

Ukazała się szopka w całej krasie. Budynek to był, który wielkością wypełniał ramy drzwi. Jej kolory rzucały się najpierw w oczy, potem dopiero kształt. Najpierw były od niej barwy, potem dopiero architektura budynku zdumiewała: czerwień, zieleń, fiolety, niebieskie i żółte tony, czern i minia, brązy, srebro i złoto składały się na tę orgię barw jak ogień żywą i jak ogień przyciągającą.

Dwie wieże wznosiły się na przedzie, Mariackie wieże oczywiście, tylko bogatsze w ornamenty, uwieńczone u hełmów strzelistych koronami. Pośrodku między nimi wielka kopuła złota, jak przystało być każdej kopule od Zygmuntofskich czasów. [...]

Szopka w dziecinną pamięć wbijała się silniej niż jakiegokolwiek dzieło sztuki, bo odpowiadała naszym marzeniom.

Nad sceną teatryku pod kopułą kręciła się świetliście gwiazda, powoli i z namysłem dając znać, że aktorzy-lalki przygotowują się do odegrania wielkiego dramatu. Przed pąsową kurtyną występ sceny obrzeżony ząbkowaną rampą był miejscem, gdzie tylko niektóre marionetki występowały, te, które szczególnie spoufalone były z publicznością.

Potem wśród włóczgi po świecie widywałem sale wielkich oper kapiące od złota i purpury. Widziałem balety, w których jak kwiat skupiały się i rozbiegały w takt muzyki najpiękniejsze taneczniczki Ameryki. Widziałem starożytny teatr, ów w Syrakuzach, gdy grano na nim wielką tragedię grecką, wśród najpiękniejszej dekoracji sycylijskiego nieba – widziałem olbrzymie pochody, imprezy i uroczystości, lecz nigdy, o! na pewno nigdy nie ujrzę tak świetnego teatru i tak świetnego widowiska, jakim była szopka mistrza Ezenekiera.

Przytulony do babki, ssąc kwaśny cukierek wpijałem wzrok w budynek-zjawę przede mną. Tak czyniły wszystkie dzieci. W salonie panowała absolutna cisza, jaka tylko w oczekiwaniu zdarzeń wielkich i nadprzyrodzonych panuje [Estreicher 1958, s. 126-127].

Obok tego, właściwego Krakowowi zwyczaju budowania szopek i prezentowania teatryków w domach zamożnych mieszczan, była w Krakowskiem, podobnie zresztą jak w wielu innych częściach Polski, tradycja (nadal w wielu miejscach kulturowana) chodzenia z szopką grup kołędniczych. Podobne obrzędy miały miejsce na Kaszubach, co opisał Adam Fischer:

² Architektoniczna precyzja szopki niewątpliwie wiele zawdzięcza codziennemu doświadczeniu fachu murarzy. Jednocześnie, jak zwrócił mi uwagę w prywatnej rozmowie profesor Paweł Taranczewski (2021), nie tylko precyzja, ale i tajemniczy urok szopki, jej baśniowość, każą pytać o to, jakim jawił się Kraków w wyobraźni ówczesnych rzemieślników, murarzy, budowlanców.

W powiecie morskim chłopcy chodzą z szopką, śpiewając kolendy, a do nich dołączają się rozmaite maskary. W niektórych okolicach kaszubskich widowiska te odbywają się także w wilję Nowego Roku. Również w okresie od Nowego Roku do Święta Trzech Króli chłopcy chodzą z szopką lub t. zw. Herodami, z muzyką, śpiewem, kolendami i dają całe przedstawienia. [...] Tak więc na obszarze kaszubskim, podobnie jak w Polsce, widowiska dramatyczne szczególnie częste są w okresie świąt Bożego Narodzenia, przyczem spotyka się tu wszelkiego rodzaju widowiska, jakie znamy z innych obszarów Polski. Istnieje więc i teatrzyk obnośny ze sceną Bożego Narodzenia i figurkami, zwany szopką, chodzą też tak zwane Herody czyli jakby trupa aktorska, która odgrywa niby teatralną manierą resztki dawnych misterii. Z temi widowiskami o charakterze kościelnym, podobnie jak w Polsce, łączą się maskary zwierzęce, znane u nas jako chodzenie z koniem, turoniem czy niedźwiedziem. Nadto, tak jak w całej Polsce, chodzą chłopcy z gwiazdą [pisownia oryg. – A. S. M.] [Fischer 1934, s. 95-96].

Wreszcie, trudno nie zauważyć, że do rozwoju szopkarstwa tak w Krakowie, jak i na Pomorzu silnie przyczyniły się różne działania instytucjonalne, podejmowane przez muzea, instytucje kultury, samorządy różnych szczebli, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, UNESCO, a promowane przez media [Reinfuss 1958; Kwiecińska 2017; Soćko-Mucha 2019]. Do takich działań należą między innymi: organizacja konkursów na najpiękniejszą szopkę, wystaw muzealnych, warsztatów szopkarskich, nagrywanie filmów instruktażowych, tworzenie stron internetowych prezentujących portfolia artystów, jak również wypożyczanie szopek ze zbiorów muzealnych i prezentowanie ich w przestrzeniach publicznych.

Szopki na Pomorzu i na Kaszubach

Na Pomorzu w różnych miejscowościach ogłaszane są konkursy szopek bożonarodzeniowych. W 2020 roku miała miejsce XIX edycja Konkursu Szopek Bożonarodzeniowych organizowanego przez Dom Sztuki GAK w Gdańsku [zob. Dom Sztuki GAK]. Konkurs ten jest skierowany do dzieci i młodzieży do lat 19, a nagrody przyznawane są w kilku kategoriach wiekowych. Konkursy dziecięce i młodzieżowe odbywają się też w innych gminach i powiatach województwa pomorskiego. Kilkunastoletnią tradycję ma kujawsko-pomorski wojewódzki konkurs szopek bożonarodzeniowych organizowany w Przysieku (pow. toruński) w latach 2007-2019³, którego idea wprost nawiązuje do konkursu szopek krakowskich. Jak pisze pomysłodawca konkursu: „Celem konkursu było zachowanie tradycji budowania szopek bożonarodzeniowych, szczególnie nawiązujących do regionalnych elementów kultury, takich jak architektura, strój ludowy czy jego elementy np. haft” [Nowacki 2020]. Konkurs organizowany był w różnych kategoriach wiekowych, prace oceniali etnografowie, artyści plastycy, lokalni urzędnicy i działacze.

Szczególną tradycją Pomorza jest też rzeźbienie szopek z piasku. Szopki, do których powstania zużywanych jest kilkadziesiąt ton piasku, od 10 lat w okresie okołoświątecznym zdobią Oliwę [Olszewska 2019, 2021]. Ich twórcami są profesjonalni

³ Retrospektywa konkursu zob. Nowacki 2020.

rzeźbiarze. Zdarza się, że szopki nawiązują do architektury Gdańska, dzięki czemu scena Bożego Narodzenia jest wkomponowana w scenerię gdańskich kamienic, Dworu Artusa, Żurawia.

Wreszcie szopki bożonarodzeniowe bywają wyraźnym, wielokrotnie powtarzającym się tematem twórczości poszczególnych artystów, jak w przypadku rzeźbiarza, malarza, konstruktora i filozofa Józefa Chełmowskiego (1934-2013), którego przeszło 500 prac znajduje się w zbiorach Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie [zob. Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie]. Spod dłuta tego artysty wyszły m.in. szopki z drewna prezentowane na stronach Muzeum Historyczno-Etnograficznego im. Juliana Rydzikowskiego w Chojnicach. Jedna z nich, wykonana w 2004 roku, przedstawia królów i rybaków (pasterzy) podpływających na łodziach do betlejemskiej groty, umieszczonej między dwiema latarniami morskimi. Anioły, unoszące się ponad stajenką, trzymają rozwiniętą szarfę z napisem: *Wszęcim lëdzom morza / Wszęcim lëdzom zemia / wieldzie łasci Boga (Szopka marynistyczna 2004* [zob. Muzeum Historyczno-Etnograficzne im. Juliana Rydzikowskiego w Chojnicach]). Inna, o dwa lata starsza, prezentuje scenę Bożego Narodzenia w betlejemskiej stajence na tle wzburzonego morza, po którym pływają statki z polskimi flagami. Przed żłóbką nowo narodzonemu Panu składają hołd Trzej Królowie, marynarze, rybak niosący w darze dużą rybę, a także dwa potwory morskie. Napis umieszczony w podstawie szopki, głosi: *Wszęcim lëdzom morza Bałtyku dobre wolë (Szopka marynistyczna 2002* [zob. Muzeum Historyczno-Etnograficzne...]). Co ciekawe, Chełmowski – podobnie jak wielu szopkarzy krakowskich – nie wahał się zawierać w swoich szopkach odniesień do aktualnych wydarzeń społecznych i politycznych⁴.

Szopki pomorskie w Muzeum Helu

W ofercie akcji „Przygarnij szopkę” w sezonie bożonarodzeniowym 2019/2020 znalazło się 18 szopek ze zbiorów Muzeum Helu, spośród których 11 trafiło do 4 punktów na mapie miasta (Oddziału Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, Restauracji Kutter, Salonu Fryzjerskiego „Ewa”, Muzeum Rybołówstwa), a 7 pozostało w siedzibie MH. Zostały wykonane w 2016 roku na Konkurs Rzeźby Ludowej „Pomorska szopka”, organizowany przez Muzeum Helu pod patronatem Marszałka Województwa Pomorskiego⁵. Przygotowało je 11 rzeźbiarzy i plecionkarka, na różne sposoby związani z północną Polską. Wielu z nich to twórcy o rozpoznawalnym i uznanym

⁴ Przykład stanowi szopka, w której Chełmowski obok Świętej Rodziny umieszcza rakiety z napisami: KRUS i PERSCHINK; w podstawie widnieje napis: *Siła mordu nad człowiekiem*, a anioł unoszący się nad szopką trzyma wstęgę ze słowami: *Biada Biada*.

⁵ Jak wyjaśnia Emilia Krzystowska-Wójcik z Muzeum Helu, organizatorom konkursu zależało na tym, by nie ograniczać jego formuły do szopek kaszubskich. „Szopka pomorska” jest terminem znacznie pojemniejszym, o szerszym zakresie znaczeniowym. Krzystowska-Wójcik podkreśla, że w konkursie brali udział nie tylko artyści z Kaszub, ale też np. z Kociewia [Polskie Radio 2020 – Emilia Krzystowska-Wójcik].

dorobku, których prace były prezentowane na rozmaitych wystawach i są obecne na rynku sztuki. Niektórzy zajmują się nie tylko rzeźbiarstwem (względnie plecionkarstwem), lecz i innymi sztukami plastycznymi, m.in. malarstwem na szkle, haftem. W Internecie można znaleźć ich strony autorskie, relacje z wystaw, reportaże, biografie, portfolia [zob. TSH]. Większość szopek została wyrzeźbiona w drewnie i następnie pomalowana, jedną artystką uplotła z wikliny. Zdarzało się, że kompozycja była uzupełniona o elementy stolarskie oraz dodatki ze słomy czy, częściej, sieci rybackiej. Tym, co przykuwa uwagę baczного obserwatora szopek, są zawarte w nich motywy rybackie i morskie.

Niektórzy artyści zdecydowali się wkomponować scenę Bożego Narodzenia w bryłę statku. Jerzy Żandarowski umieścił Świętą Rodzinę, Trzech Króli z darami oraz kobietę, niosącą w darze rybę, na pokładzie płynącej łodzi (il. 7.1). Nad nimi stoi chór, złożony z siedmiu skrzydlatych aniołów, ubranych w stroje marynarskie. Wysoko, ponad żaglami, unosi się anioł grający na skrzypcach, zaś na maszcie osadzona jest gwiazda betlejemska. Szopka Żandarowskiego cieszy oko symetrią oraz ciekawą perspektywą (ujęcie od strony dziobu łodzi), dającą iluzję unoszenia się łodzi na falach oraz zmierzania jej w kierunku patrzącego. Podobnie, tyle że w ujęciu boczny, potraktował temat łodzi Andrzej May (il. 7.2). Na łodzi rybackiej siedzi Panna Maria, piastująca na rękach Święte Dzieciątko. Nad nimi z latarenką w ręku czuwa św. Józef, wspierający się laską. Małemu Jezusowi oddają hołd trzej rybacy, trzymający w rękach dary. Wyjątkowej łodzi wiernie asystują morświny. Szopkę Maya, pomimo pewnej ascetyczności kolorystycznej, można odebrać jako wręcz ekspresjonistyczną, a to z powodu bardzo dokładnie oddanej mimiki umieszczonych w niej postaci. Kolejną szopkę, w której pojawił się motyw statku, wykonał Piotr Golla. Scena Bożego Narodzenia została przezeń pokazana na tle kutra rybackiego, nad którym przysiadła mewa. Świętej Rodzinie składają hołd otaczający ją rybacy z instrumentami muzycznymi oraz zwierzęta.

Kolejnym motywem, chętnie wykorzystywanym w szopkach pomorskich, jest ryba. U wielu rzeźbiarzy ryba jest darem składanym Nowonarodzonemu, ale bywa też elementem konstrukcyjnym szopki. Dzieje się tak w przypadku pracy Zdzisława Grajpera, który prostą betlejemkę umieścił na grzbiecie okazałej ryby. Ten sam artysta podstawę innej szopki ozdobił rzeźbami ryb w czterech gatunkach, zaś Świętą Rodzinę przedstawił na tle wnętrza rozłożystej muszli, z kaskadą po lewej i prawej stronie. Dzieciątku Jezus składają hołd Trzej Królowie, rybak niosący w darze rybę, kobieta w stroju kaszubskim, pasterz oraz marynarz z kotwicą w dłoni (il. 7.3). Józef Walczak umieścił rybę u szczytu szopki, nad Gwiazdą Betlejemską, w dłoniach rybaka, natomiast składającym hołd Dzieciątku dwóm rybakom włożył do rąk sieci z rybami. Ten sam rzeźbiarz podobny zabieg zastosował w kolejnej szopce, tym razem nad grotą stawiając dwóch mężczyzn ciągnących sieci z rybami, a tuż obok Świętej Rodziny – parę przynoszącą w darze dużą rybę (il. 7.4). Motyw rybaków z czcią ofiarowujących Małemu Jezusowi rybę pojawia się też w szopce Bolesława Parasiona. Artysta umieścił szopkę na tle nadmorskiego pejzażu z żagłówkami

i latarnią morską. Zadaszenie szopki stanowi rzeźbiony baldachim z żagli i sieci. W szopkach pojawiają się też inne motywy morskie: mewy śmieszki otaczające żłóbek i ciekawska foka podpływająca pod Grotę Narodzenia. Postaci rybaków z rybami oraz mewy pojawiają się też w szopce Stanisława Śliwińskiego. Artysta żłóbek z Dzieciątkiem otoczył pasem drobnego, migotliwego bursztynu, podkreślając tym pomorski charakter szopki. Józef Bonk Nowonarodzonego umieścił niczym perłę w otwierającej się muszli (il. 7.5).

Większość szopek ze zbiorów Muzeum Helu została wyrzeźbiona w drewnie i pomalowana. Kolorystyka szopek wyraźnie nawiązuje do siedmiu barw kaszubskich [*Polskie Radio 2020* – Alicja Stachowska], na które składają się:

kolor chabrowy, odzwierciedlający piękne jeziora kaszubskie; niebieski jak niebo nad Kaszubami; granatowy jak głębia morza; **żółty jak łany zbóż na polach**; zielony jak lasy pełnie zwierza; czerwony jak krew, którą Kaszub gotów jest przelać za obronę ojczyzny, czarny jak kaszubska ziemia na polu [*Kolory kaszubskie i barwy Kaszub*].

Nie sposób nie zauważyć, że motywy wyróżniające szopkę pomorską doskonale wpisują ją w narrację biblijną. Wiele ważnych wydarzeń opisanych w Ewangelii miało miejsce nad jeziorem czy wręcz na wodzie. Wśród apostołów byli rybacy, Ewangelie relacjonują sceny połowów, płukania i naprawy sieci, wypływania na jezioro, uspokojenia burzy na jeziorze (Mk 4, 35-41; Łk 8, 22-25), cudownego chodzenia po wodzie (Mt 14, 22-33; Mk 6, 45-52; J 6, 16-21), nauczania z łodzi (Mt 13, 1-3; Mk 3, 7-10; Łk 5, 1-3), nauczania i uzdrawiania nad jeziorem (Mt 14, 13-14; Mt 15, 29-30; Mk 2, 13; Mk 4, 1-2; Mk 5, 1-24; Mk 6, 34; Mk 6, 53-56; Łk 8, 26-33); odpływania na drugi brzeg (Mt 8, 18; Mt 14, 13; Mt 15, 39; Mt 16, 5; Mk 6, 30-33; Mk 8, 10-13; Łk 8, 37b). Chrystus powołuje apostołów: Szymona Piotra i Andrzeja, Jakuba i Jana na brzegu jeziora (Mt 4, 18-22; Mk 1, 16-20; Łk 5, 4-11), po Zmartwychwstaniu ponownie ukazuje się swoim uczniom na brzegu, poleca zarzucić sieci, co skutkuje obfitym połowem, i karmi ich pieczoną rybą i chlebem (J 21, 1-14). Aby uiścić podatek świątynny, poleca Piotrowi zarzucić wędkę i z pyszczka pierwszej złowionej ryby wyjąć stateira (Mt 17, 24-27). Aby nakarmić zgłodniały tłum, cudownie rozmnaża chleb i rybę (Mt 14, 13-21; Mt 15, 32-38; Mk 6, 35-44; Mk 8, 1-9; Łk 9, 12-17; J 6, 1-13). Gdy apostołowie wracają po nieudanym połowie, nauczają tłumy z łodzi, a potem ponownie wysyła ich na jezioro, gdzie łowią mnóstwo ryb. Wówczas zapowiada Piotrowi, że ten odtąd będzie łowił ludzi (Łk 5, 4-11).

Nie sposób powiedzieć, na ile twórcy szopek pomorskich pozostają świadomi tak bliskiego podobieństwa scenerii różnych wydarzeń ewangelicznych oraz scenerii, w której osadzają scenę Bożego Narodzenia, jednak z analitycznego punktu widzenia trudno je przeoczyć.

Szopki w przestrzeni miasta

I w Krakowie, i w Helu zrodził się pomysł, żeby część zgromadzonych w muzeum szopek w okresie świątecznym zaprezentować w przestrzeni miasta – w witrynach sklepów, restauracji i lokali usługowych. W Krakowie specjalnie wykonane szopki prezentowane są również w zewnętrznych ekspozytorach na placach miejskich i w parkach. Oprócz tego w styczniu, na ogół w uroczystość Trzech Króli, dyrektor MK prowadzi spacer śladami szopek rozstawionych na Starym Mieście, w którym tłumnie uczestniczą krakowianie oraz turyści spędzający w Krakowie świąteczny urlop. Co roku jest też wybierany temat przewodni spaceru, którym może być jakaś postać, rocznica, idea. Z tej okazji MK wspólnie z Krakowskim Biurem Festiwalowym wydaje też specjalną publikację, tzw. *spacerownik*. W 2020 roku miała miejsce 6. edycja wydarzenia. W 2021 roku, w związku z ograniczeniami spowodowanymi pandemią COVID-19, spacer nie odbył się, ale MK utworzyło stronę internetową z materiałami do samodzielnego zwiedzania zaprezentowanych na mieście szopek [*Spacer „Wokół Szopki”*].

W Helu gest wypożyczenia szopek muzealnych pozwala na udostępnienie ich zwiedzającym w czasie bożonarodzeniowym, bowiem generalnie w sezonie zimowym MH pozostaje zamknięte. Pierwsza taka akcja na większą skalę miała miejsce w sezonie świątecznym 2019/2020. Natomiast w kolejne święta, już w czasie pandemii, szopki ze zbiorów Muzeum Helu zostały wypożyczone jedynie do miejscowego kościoła (akcja „Przygarnij szopkę” [zob. Muzeum Helu]). Jeszcze wcześniej, przed 2019 rokiem, muzealne szopki były prezentowane w przestrzeniach Urzędu Miasta Helu. Jak podkreśla Krzystowska-Wójcik:

sami mamy dużą radość z tego, że te nasze szopki, z Muzeum Helu, szopki kaszubskie, szopki pomorskie twórców ludowych trafiają właśnie w takie miejsca, gdzie mogą być podziwiane w tym najważniejszym dla nich okresie. [...] Bardzo nas to cieszy, że mogą być podziwiane przez turystów, przez helan w tym właśnie okresie [Polskie Radio 2020 – Emilia Krzystowska-Wójcik].

Wprowadzanie szopek w przestrzeń publiczną, codzienną sprzyja wytwarzaniu atmosfery niezwykłości, uspokaja przedświąteczną gonitwę, wyznacza rytm roku obrotowego [Polskie Radio 2020]. Pewna część szopek była łatwo dostępna dla odbiorców, bo znajdowała się w witrynach od głównej ulicy miasta. Dały się bez przeszkód oglądać uważnym obserwatorom, umilały drogę przechodniom. Lokalizacja innych wymagała wejścia do lokalu. Dla niespodziewających się niczego gości i klientów szopki mogły być miłym zaskoczeniem.

Krzystowska-Wójcik dodaje, że akcja ma jeszcze jeden, już pozaświąteczny wymiar:

[...] przyglądając się tym szopkom [...] jakby tak zapraszamy tę świąteczną atmosferę do tych miejsc, do tej naszej codzienności, ale też cieszy fakt, że możemy zwrócić większą uwagę na tę sztukę współczesną ludową. Warto, żeby o tym pamiętać, że twórcy ludowi nadal są, nadal tworzą i powstają cały czas nowe dzieła [Polskie Radio 2020 – Emilia Krzystowska-Wójcik].

Dokonanie gruntownej analizy tego, z jakim przyjęciem spotkały się udostępnione w mieście szopki (zarówno te w Helu, jak i te w Krakowie) wśród użytkowników przestrzeni, w których były wystawiane, wymagałoby przeprowadzenia odpowiednich badań wśród odbiorców już w czasie trwania akcji. Wiele wskazuje na to, że były to bardzo obiecujący kierunek dociekań, już choćby dlatego, że – według mojego rozważania – dotychczas takich studiów nie przeprowadzono.

Zakończenie

Powyższy wywód ma charakter wstępny, rozpoznawczy. Kryje się za nim wiele pytań badawczych oraz interesujących zagadnień, wartych uwagi i zgłębienia w szczegółowych studiach. Jego głównym celem „praktycznym” było zwrócenie uwagi czytelnika na fenomen szopkarstwa pomorskiego (w artykule pokazany zwłaszcza poprzez przykłady szopek ze zbiorów Muzeum Helu oraz działań instytucjonalnych z nimi związanych), o wiele słabiej rozpoznanego w literaturze i powszechnej świadomości niż szopkarstwo krakowskie. Zestawienie obu tych zjawisk, także w ich najbardziej współczesnym wymiarze, pozwala unaocznic ich liczne podobieństwa pomimo zasadniczych różnic historycznych, etnograficznych i artystycznych.

Poruszona problematyka naprowadza na dalsze kroki badawcze. Niektóre z nich wydają mi się szczególnie pilne. Pierwszy, najzupełniej podstawowy, to pełny i dogłębny opis szopek pomorskich, zwłaszcza na tle bogactwa tamtejszej rzeźby ludowej. Drugi – to bliższa charakterystyka środowiska ich twórców, uwzględniająca wypowiedzi o sobie samych i o procesie twórczym. Trzeci – to ustalenie kulturowych źródeł rozwoju tradycji szopkarskich oraz roli, jaką w kształtowaniu (podtrzymywaniu, wynajdywaniu?) tych tradycji pełnią muzea i instytucje kultury, które ogłaszają konkursy szopkarskie, organizują wystawy i akcje takie jak „Przygarnij szopkę”. Kolejny – z racji ewidentnej luki w literaturze naukowej – dotyczy w równym stopniu szopkarstwa pomorskiego, jak krakowskiego. Chodziłoby mianowicie o przebadanie grupy odbiorców, którzy zwiedzają wystawy szopek, oglądają je w witrynach lokali, zakupują i wypożyczają. Prześledzenie reakcji na obecność szopek w rozmaitych przestrzeniach, próba wnikięcia w motywacje publiczności muzealnej, obserwacja różnych kontekstów kulturowych, w których pojawiają się szopki, mogłyby wiele powiedzieć o współczesnym życiu szopki i nadać nienowemu przecież tematowi etnograficznemu jak najbardziej aktualny wymiar.

Bibliografia

- Estreicher K., 1958, *Nie od razu Kraków zbudowano*, Warszawa.
Fischer A., 1934, *Kaszubi na tle etnografii Polski. Studium porównawcze. Rozprawa z pracy zbiorowej: „Kaszubi. Kultura ludowa i język”*, Toruń.

- Krupski J. [wł. S. Estreicher], 1904, *Szopka krakowska*, Kraków.
- Kwiecińska M., 2017, *Szopkarstwo krakowskie w procesach kształtowania dziedzictwa miasta*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” t. 45, z. 3, s. 333-350.
- Nadmorski Dr. [wł. Łęgowski J.], 1892, *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich. Zebrał i opracował Dr. Nadmorski*, Poznań.
- Nowacki M. J., 2020, *Kujawsko-Pomorski Wojewódzki Konkurs Szopek Bożonarodzeniowych – retrospekcja*, [on-line:] <https://www.kpodr.pl/kujawsko-pomorski-wojewodzki-konkurs-szopek-bozonarodzeniowych-retrospekcja/> – 30 VIII 2021.
- Oleszkiewicz M., *Najstarsza szopka krakowska*, [on-line:] <https://etnomuzeum.eu/zbiory/najstarsza-szopka-krakowska> – 7 X 2021.
- Płatek P. (zb. i oprac.), 1971, *Szopka krakowska. Okolędowania*, Kraków.
- Reinfuss R., 1958, *Szopki krakowskie*, Kraków.
- Rydel L., 1983, *Betlejem polskie*, Kraków.
- Soćko-Mucha A., 2019, *From “tradition” to “intangible heritage”: Kraków’s nativity-scene craft*, „Etnografia Polska” t. 63, z. 1-2, s. 205-226.
- Szałapak A., 2012, *Szopka krakowska jako zjawisko folkloru krakowskiego na tle szopki europejskiej. Studium historyczno-etnograficzne*, Kraków.

Strony internetowe

- Dom Sztuki GAK, *Konkurs szopek bożonarodzeniowych*, [on-line:] <https://domsztuki.gak.gda.pl/aktualnosci/konkurs-szopek-bozonarodzeniowych/> – 6 IX 2021.
- Kolory kaszubskie i barwy Kaszub*, [on-line:] <http://www.e-kaszuby.pl/news/view/2,kolory-kaszubskie-i-barwy-kaszub/> – 2 X 2021.
- Muzeum Helu, *Przygarnij szopkę 2020*, [on-line:] <https://muzeumhelu.pl/index.php/134-przygarnij-szopke-2020> – 7 X 2021.
- Muzeum Historyczno-Etnograficzne im. Juliana Rydzikowskiego w Chojnicach, *Szopka marynistyczna 2002*, [on-line:] <http://chelmowski.chojnicemuzeum.pl/pl/tworczosc/rzezb/szopka-marynistyczna/> – 6 IX 2021.
- Muzeum Historyczno-Etnograficzne im. Juliana Rydzikowskiego w Chojnicach, *Szopka Marynistyczna 2004*, [on-line:] <http://chelmowski.chojnicemuzeum.pl/pl/tworczosc/rzezb/szopka-marynistyczna/> – 6 IX 2021.
- Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, Józef Chelmowski (1934-2013), [on-line:] <http://muzeumbytow.pl/chelmowski/> – 6 IX 2021.
- Olszewska A., 2019, *Szopka z piasku już zachwyca w Oliwie. Można ją oglądać do 6 stycznia*, <https://www.gdansk.pl/wiadomosci/szopka-z-piasku-juz-zachwyca-w-oliwie-mozna-ja-ogladac-do-6-stycznia,a,161370> – 6 IX 2021.
- Olszewska A., 2021, *Niezwykła i aktualna w treści Szopka z Piasku w Oliwie. Dziś ostatnia szansa, by ją zobaczyć*, <https://www.gdansk.pl/wiadomosci/niezwykla-szopka-z-piasku-odnoszaca-sie-do-aktualnych-wydarzen-juz-stoi-w-oliwie-zobacz-zdjecia,a,186149> – 6 IX 2021.

- Polskie Radio, 2020, „Przygarnij szopkę”. Świąteczna akcja Muzeum Helu, nagranie audio: O akcji „Przygarnij szopkę” opowiadają: Emilia Krzystowska – Wójcik z Muzeum Helu, Alicja Stachowska z restauracji Kutter oraz Karol Wójcik przedstawiciel Helskiego Kompleksu Muzealnego. Rozmowę prowadzi Małgorzata Frydrych, [on-line:] https://www.polskieradio.pl/399/7979/Artykul/2429976,Przygarnij-szopke-Swiateczna-akcja-Muzeum-Helu?fbclid=IwAR24yzRXhZ7N_9qMDwqTWOKlczlb39Rb_VeGRwzd8iasvKq9Fb2ELZa3Gqk – 2 X 2021.
- Spacer „Wokół Szopki”, [on-line:] <http://www.wokolszopki.pl/> – 4 X 2021.

Strony internetowe z informacjami o twórcach szopek prezentowanych przez Muzeum Helu [TSH]

- Bonk Józef: 2014, *Otwarcie wystawy rodzinnej Genowefy i Józefa Bonków*, [on-line:] <http://www.tucholanin.pl/aktualnosci/tuchola/otwarcie-wystawy-rodzinnej-genowefy-i-jozefa-bonkow> – 3 IX 2021.
- Golla Piotr: Grądzki R., 2017, *Wyrzeźbić życie. Historia Piotra Golli, niezwykłego artysty [reportaż]*, [on-line:] <https://m.radiogdansk.pl/kultura-i-rozrywka/item/56099-wyrzezbic-zycie-historia-piotra-golli-niezwyklego-artysty/56099-wyrzezbic-zycie-historia-piotra-golli-niezwyklego-artysty> – 3 IX 2021.
- Grajper Zdzisław: Kapela M., 2021, *Lębork. Na wernisazu rzeźb artysty Zdzisława Grajpera. Św. Jakub Ap. ich bohaterem*, [on-line:] <https://lebork.naszemiasto.pl/lebork-na-wernisazu-rzezb-artysty-zdzislawa-grajpera-sw/ar/c13-8362536> – 3 IX 2021.
- Krajewski Krzysztof: Klepczarek R., 2019, *Prezentujemy laureatów Gwiazd Łowickich 2019. Zostaną oni uwiecznieni na Starym Rynku*, [on-line:] <https://dzienniklodzki.pl/prezentujemy-laureatow-gwiazd-lowickich-2019-zostana-oni-uwiecznieni-na-starym-rynku/ar/c1-14361981> – 3 IX 2021.
- Ostoja-Lniński Włodzimierz: Kraczoń K., *Twórcy ludowi – Oddział Bydgosko-Toruński – Włodzimierz Ostoja-Lniński*, [on-line:] <https://zgstl.pl/tworcy-ludowi/wlodzimierz-ostoja-lniski/> – 3 IX 2021.
- Parasion Bolesław: *Bolesław Parasion. Artysta rzeźbiarz*, [on-line:] <http://www.parasion.com/> – 3 IX 2021.
- Przytarska Anna: Muzeum Borów Tucholskich, 2021, *„W kujawsko-pomorskiem – z Oskarem Kolbergiem pod rękę” cz. 1*, [on-line:] <https://muzeum.tuchola.pl/w-kujawsko-pomorskiem-z-oskarem-kolbergiem-pod-reke-cz-1/> – 3 IX 2021.
- Śliwiński Stanisław: *...drzewo ukryte w zgiełku miasta*, [on-line:] <http://sliwinski.pvv.pl/> – 3 IX 2021.

- Walczak Józef: MGOK Więcbork, 2018, *Józef Walczak – kolejarz z anielskim natchnieniem*, [on-line:] https://e-krajna.pl/pl/14_kultura/6749_.html – 3 IX 2021.
- Wyskiel Robert: Michalskiewicz-Waloszek J., 2018, *Robert Wyskiel zaklinacz drewna*, „Prestiż. Magazyn Trójmiejski” 01/2018, wyd. 88, [on-line:] <http://prestiztrojmiasto.pl/magazyn/88/styl-zycia/robert-wyskiel-zaklinacz-drewna> – 3 IX 2021.
- Żandarowski Jerzy: [on-line:] https://galeriafolk.pl/index.php?route=product/mmanufacturer/info&manufacturer_id=30 – 3 IX 2021; B. Perlikowska, *Wspomnienie o Jerzym Żandarowskim*, [on-line:] <https://gostynin24.pl/index.php/item/6164-wspomnienie-o-jerzym-zandarowskim> – 4 I 2022.

Streszczenie

Alicja Soćko-Mucha w artykule *Nie tylko „krakowskie”. Szopkarstwo na Pomorzu* przedstawia problematykę szopkarstwa na Pomorzu i Kaszubach w zestawieniu z szopkarstwem krakowskim. Autorka skupia się na przykładzie szopek, które zostały zgłoszone na konkurs na szopkę pomorską w 2016 roku, a obecnie znajdują się w zbiorach Muzeum Helu. Większość z nich została wykonana w drewnie. Soćko-Mucha analizuje motywy pomorskie i kaszubskie w szopkach, takie jak: łodzie, rybacy, ryby, mewy, foki, Kaszubi w strojach ludowych, siedem kolorów kaszubskich, bursztyny. W okresie bożonarodzeniowym 2018/2019 Muzeum Helu zorganizowało akcję „Przygarnij szopkę”, w ramach której miejscowe restauracje, sklepy bądź instytucje mogły wypożyczyć i zaprezentować wybraną szopkę ze zbiorów muzeum. Podobna akcja („Wokół Szopki”) od kilku lat jest organizowana przez Muzeum Krakowa w środowisku krakowskim.

Słowa kluczowe: Hel, Kaszuby, muzeum, rzeźba ludowa, szopki krakowskie, szopki pomorskie

NOT ONLY IN KRAKÓW

Making Nativity Scenes in Pomerania

Abstract

In her paper “Not Only in Kraków. Making Nativity Scenes in Pomerania,” Alicja Soćko-Mucha describes the problems of making nativity scenes in Pomerania and Kashubia and contrasts them with those created in Kraków. The author concentrates on the collection in the Museum of Hel (Muzeum Helu), which had been submitted for the Pomeranian nativity scene competition in 2016. Majority of those nativity scenes are sculpted in wood. The author analyzes Pomeranian and Kashubian motives, such as boats, fishermen, fish, seagulls, seals, Kashubians in folk costumes, the seven

Kashubian colors, ambers. During 2019 Christmas season, the Museum of Hel organized the “Borrow Your Nativity Scene” action in which local restaurants, shops and other institutions could borrow and present a selected nativity scene. A similar initiative (“All Around the Nativity Scenes”) has been organized by the Museum of Kraków (Muzeum Krakowa) for a number of years.

Keywords: Hel, Kashubia (Kaszuby), museum, folk sculpture, Kraków nativity scenes, Pomeranian nativity scenes

KONFLIKT CZY HARMONIA? DZIEDZICTWO NIEMATERIALNE MIĘDZY SIŁĄ LOKALNEJ TOŻSAMOŚCI A PRODUKTEM TURYSTYCZNYM ZAPIS DEBATY

Wybrane fragmenty wypowiedzi ekspertów zaproszonych do debaty, która odbyła się w ramach konferencji *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce* w Muzeum Krakowa w dniu 8 listopada 2021 roku.

W dyskusji udział wzięli:

Michał Czerski, dyrektor IMAGO Centrum Sztuki Ludowej Sp. z o.o.,

Marek Markowski, twórca i kolekcjoner szopek krakowskich,

Agata Mucha, koordynator ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego, Pracownia Terenowa w Katowicach, Narodowy Instytut Dziedzictwa,

Katarzyna Olesiak, dyrektor Wydziału Kultury i Dziedzictwa Narodowego Urzędu Miasta Krakowa,

Andrzej Szoka, dr, kierownik Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa w Muzeum Krakowa,

Stanisława Trebunia-Staszal, dr hab., dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

We wcześniej przygotowanym i odtworzonym w czasie debaty wystąpieniu wypowiedział się również **Robert Piaskowski**, pełnomocnik prezydenta miasta Krakowa ds. kultury.

Rozmowę prowadziła **Hanna Schreiber**, dr hab., adiunktka na Wydziale Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego.

Hanna Schreiber: Temat, który stanowi hasło wywoławcze naszej rozmowy, nie jest łatwy. Składają się na niego trzy ważne elementy: mamy lokalną tożsamość, która bazuje na dziedzictwie niematerialnym, i mamy produkt turystyczny. Mamy też pytanie o to, czy te elementy są ze sobą w konflikcie, czy w harmonii. Ale zanim do tych wszystkich trudnych kwestii dojdziemy, chciałabym zacząć od tego, w jaki

sposób rozpoczęła się szersza debata nad dziedzictwem i turystyką, ponieważ nie jest to temat zupełnie nowy. W zasadzie od kiedy UNESCO przyjęło Konwencję o ochronie światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego w 1972 roku i gdy zaczęło „etykietować” szczególnie ważne miejsca, używając logo UNESCO, okazało się, że jest to niezwykle produkt, wyjątkowa oferta turystyczna, która zmienia funkcjonowanie całych miast, przestrzeni kulturowych, regionów pod względem ekonomicznym, gospodarczym, kulturowym, często również politycznym. Zatem refleksja nad znaczeniem turystyki dla miejsc światowego dziedzictwa pojawiła się bardzo szybko po przyjęciu Konwencji. Podobnie stało się również po przyjęciu Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 2003 roku, kiedy okazało się, że mamy do czynienia z jeszcze bardziej wrażliwą sytuacją. Bowiem dziedzictwo niematerialne to przecież ludzie, to wspólnoty, grupy i jednostki... Przekształcenie ich – osób, które są depozytariuszami dziedzictwa, i tego, co dla nich ważne – w produkt turystyczny rodzi dylematy etyczne. Rodzi również dylematy związane z zasadami zrównoważonego rozwoju. Kiedy dzisiaj myślimy o działaniach i refleksji, które są podejmowane na poziomie UNESCO, ale również na poziomie Światowej Organizacji Turystycznej, to okazuje się, że zawsze dyskutuje się o zrównoważonej turystyce.

Chcąc porozmawiać na ten skomplikowany temat, do dzisiejszej debaty zaprosiliśmy przedstawicieli bardzo różnych środowisk. Mamy przedstawicieli miasta i instytucji, które są zaangażowane w systemową ochronę niematerialnego dziedzictwa. Mamy też praktyków i przedstawicieli wspólnoty praktykującej ważną dla siebie tradycję. Mamy również badaczy, którzy prowadzą naukowe badania i refleksje nad tym, jakie są skutki tych niełatwych połączeń. Naszą rozmowę rozpoczniemy od wysłuchania wystąpienia, które przygotował pełnomocnik prezydenta miasta Krakowa ds. kultury – Robert Piaskowski.

Robert Piaskowski (wypowiedź odtworzono z zarejestrowanego przed debatą nagrania wideo): Witam bardzo serdecznie na tej ważnej konferencji. Internet umożliwia mi wzięcie w niej udziału zdalnie, co pozwala mi powiedzieć parę słów o tym, jak ważne jest dla Krakowa dziedzictwo kulturowe naszego miasta, a przede wszystkim dziedzictwo niematerialne; w jaki sposób konstruuje tożsamość naszego miasta. Dziedzictwo niematerialne jest też bardzo kruchym zasobem, wymaga opieki i systemów wsparcia, musi być podzielane, bo tylko w ten sposób potwierdza tożsamość mieszkańców. Nie może być tylko i wyłącznie rozumiane w kategoriach folkloru czy produktu turystycznego. To musi być rezerwuariusz wspólnych znaczeń, ważny budulec spójności społecznej, narzędzie do opowiadania specyfiki danej społeczności.

Tytuł tej debaty otwiera tak wiele przestrzeni: produkt turystyczny, konflikt, harmonia, ale i siła lokalnej tożsamości. Warto podkreślić, że w tych ostatnich latach zmienia się fundamentalnie podejście do dziedzictwa. Zmienia się też doktryna konserwatorska. Nie mówimy tylko o systemach ochrony zabytków, ale mówimy również

o zachowaniu atmosfery, *genius loci*, cech dystynktywnych historycznego krajobrazu miejskiego. W coraz większym stopniu mówimy o tożsamości i wartościach. A w mówieniu o tych niemierzalnych aspektach istotne jest to, jak żywe i autentyczne są niematerialne tradycje. Coraz częściej uświadamiamy sobie wręcz, że Kraków potrzebuje również takiego miejsca, w którym aby zrozumieć Kraków, musimy mówić o niematerialnych tradycjach, chcemy je zebrać i zinterpretować dla tych, którzy to miasto odwiedzają i odwiedzać będą w poszukiwaniu jego autentyczności i cech jego mieszkańców. Czyli tych cech, które dzisiaj we wszystkich właściwie politykach zrównoważonej turystyki uważa się za najcenniejszy i najbardziej kruchy zasób.

Mówiąc o tym troszeczkę więcej, chciałbym podkreślić fakt, że *localhood*, jak to nazwały władze Kopenhagi, albo „lokalność”, jak nazywa to zjawisko nasza polityka turystyki zrównoważonej, to najważniejszy cel przyjazdów turystyki kulturowej. Ludzie przyjeżdżają do konkretnego miasta, żeby odkryć jego unikalność. Obok oczywistych zabytków czy atrakcji coraz bardziej są to mieszkańcy, ich aspiracje, ich zwyczaje, ich rytuały, obrzędy i *lifestyle*. Zostać krakowianinem choć na chwilę – to nie tylko trend, ale też istota zrozumienia współczesnej turystyki doświadczeń, odpowiedzialnej turystyki. 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.

Często się zastanawiam nad tym, jak powinien w ogóle Kraków siebie opowiadać. Czy istnieje jakakolwiek jedna narracja, jedna metafora, w którą można by objąć ten złożony, wielowymiarowy, palimpsestowy spłot historii, ludzi i faktów historycznych, momentów chwalebnych i bolesnych tego miasta? I bardzo często wydaje mi się, że najpiękniejszą metaforą tego miasta jest metafora „czulentu”, czyli jednej z tych potraw typowo krakowskich, którymi pachniał krakowski Kazimierz jeszcze przed II wojną światową. Każdy dom miał swój przepis, własną recepturę na stworzenie tej smakowitej potrawy, tworzonej właściwie z kilku podstawowych składników, ale tym warstwom warzyw, fasoli, ziemniaków towarzyszyły przyprawy. Tę potrawę przygotowywano w rodzinach, ale wypiekano w specjalnych mosiężnych kociołkach, w miejscach wspólnych dla mieszkańców tamtej epoki. Jadło się „czulent” przez przynajmniej kilka dni, a to, co najsmaczniejsze, najbardziej wartościowe, było na dnie, i to nadawało aromat całej potrawie. I my cały czas nie wiemy, co jest na dnie, co jest najbardziej smakowitą opowieścią naszego miasta, co nadaje mu aromat. Tradycje niematerialne to są te warstwy, które stanowią o tym, że to miasto smakuje, że to miasto ma swoją specyfikę, swój unikalny smak i zapach. Ale są to rzeczy tak bardzo ulotne, które mogą zniknąć pod wpływem dziejowych katastrof, tak jak zjawisko i przepis na „czulent”. To dlatego pielęgnowanie przepisów na „czulent” jest tak ważne.

Szopkarstwo, koronczarstwo klockowe, flisacy, gorset bronowicki, tradycje Bractwa Kurkowego, Wianki nad Wisłą, Pochód Lajkonika, w coraz większym stopniu również to, co nazywamy trudnym dziedzictwem... Przepracowywanie tych tematów staje się coraz częściej przepisem na zrozumienie miasta, na dialog z mieszkańcami, na dialog z historią, ale także żywe interpretowanie naszej współczesności przez pryzmat tego, jacy byli nasi przodkowie, jakie są nasze łączniki z tą przeszłością i jak tradycje niematerialne definiują nas samych.

Mówiąc o tym, że to jest kruchy zasób, mam na myśli również to, że komercjalizacja niematerialnego dziedzictwa jest jednym z najważniejszych zagrożeń dla wszelkich tradycji niematerialnych, które poddane pewnemu uprzemysłowieniu czy świadomej turystyfikacji mogą zatracić swoje żywe cechy podzielane przez społeczność, też cechy przechodzenia z pokolenia na pokolenie. Jedną z najważniejszych rekomendacji Światowej Organizacji Turystycznej w roku odpowiedzialnej turystyki [2017] jest również to wyczulenie, w którym tradycja niematerialna ulega umasowieniu, i też właśnie sposób, w jaki lokalni depozytariusze takiego dziedzictwa rzeczywiście korzystają na komercyjnych próbach wykorzystania tradycji. Zrównoważona turystyka, odpowiedzialna turystyka to jest również taka, która nie drenuje, nie wyczerpuje i nie eksploatuje nadmiernie tego, co powinno być podzielane, kultywowane, odnawialne, reprodukowane w formie wzorców, ale także w konstrukcji tożsamości, którą jako mieszkańcy Krakowa dziedziczymy i za którą jesteśmy odpowiedzialni.

Hanna Schreiber: Ta nagrana wypowiedź stanowi doskonałe wprowadzenie do naszej debaty i zawiera kilka bardzo ciekawych przemyśleń. Dodam tylko, że Pan pełnomocnik wspomniał o smakach i zapachach, a tych smaków i zapachów na Krajowej liście dziedzictwa niematerialnego jeszcze nie mamy. Nie mamy żadnego wpisu, który dotyczyłby dziedzictwa kulinarnego Polski. A jest ono przecież przebogate. Mamy natomiast w sumie 50 wpisów. Kraków jest liderem na Krajowej liście, bo jest to jedyne miasto, które ma aż trzy wpisy na niej, i jak rozumiem, kolejne są w przygotowaniu¹.

Warto tutaj wspomnieć o tym, że spotykamy się w bardzo szczególnym momencie. W tym roku [2021] mamy dziesięciolecie funkcjonowania Konwencji w sprawie ochrony dziedzictwa niematerialnego z 2003 roku w naszym kraju – Polska ratyfikowała ją w 2011 roku. Spotykamy się również w bardzo szczególnym miejscu, jakim jest Kraków, który 10 lat temu rozpoczął swoją obecność na Krajowej liście dzięki pierwszemu wpisom. Dlatego warto zapytać, jak Państwo tutaj, w Krakowie, oceniacie te 10 lat funkcjonowania Konwencji? Czy rzeczywiście jest tak, że nazwanie różnych praktyk i przejawów tradycji „niematerialnym dziedzictwem kulturowym” pomogło w dyskusjach nad lokalną tożsamością, nad jej znaczeniem dla mieszkańców Krakowa? Czy coś zmieniło się w statusie tych tradycji, wówczas gdy zostały one wpisane na

¹ W 2014 roku na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa wpisano „Szopkarstwo krakowskie” oraz „Pochód Lajkonika”, w 2016 roku „Krakowską koronkę klockową” (przypisy dolne pochodzą od redakcji i wynikają z konsultacji z uczestnikami debaty).

Krajową listę? Szopkarstwo w sposób naturalny – można powiedzieć – jest widoczne, bo zostało wpisane także na listę UNESCO, ale mamy przecież Pochód Lajkonika, mamy krakowską koronkę klockową, mamy kolejne wpisy w przygotowaniu. Jednym słowem, co stało się po nazwaniu tych zjawisk dziedzictwem niematerialnym, po „zaproszeniu” Konwencji z 2003 roku do tego, żeby funkcjonowała w przestrzeni miasta?

Katarzyna Olesiak: Myślę, że wpisy na listę – czy Krajową, czy jak w przypadku szopkarstwa krakowskiego na Reprezentatywną listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO – sprawiają, że przede wszystkim realizujemy obowiązki z tych wpisów wynikające. W przypadku szopkarstwa krakowskiego zobowiązaliśmy się do realizacji pewnych działań związanych z ochroną, pielęgnowaniem, kultywowaniem, popularyzowaniem tych tradycji. Uważam, że po pierwsze jest to prestiż, ale po drugie jest to wielkie zobowiązanie związane z ochroną tego niematerialnego dziedzictwa. Tak jak Pani powiedziała, przed nami kolejne wpisy, które przygotowujemy. Przygotowujemy się też do wpisu tańca poloneza na listę niematerialnego dziedzictwa UNESCO. Natomiast szopkarstwo krakowskie i jego wpis spowodowało, że oprócz tego, że przyjęliśmy program ochrony dla szopkarstwa krakowskiego², to również realizujemy – i jako miasto, i poprzez Muzeum Krakowa – wiele działań związanych z tą tradycją i z tym niematerialnym dziedzictwem. Tak więc, tak jak powiedziałam, to wielkie zobowiązanie i szereg obowiązków z tego wynikających.

Hanna Schreiber: Kiedy o tych obowiązkach mowa, to musimy pamiętać o tym, że podstawowym mechanizmem ochrony jest edukacja. I to edukacja formalna, jak i nieformalna. Czy udało się stworzyć programy, które nie są zogniskowane ściśle na poszczególnych, uznanych już praktykach – bo takich działań edukacyjnych wokół szopkarstwa jest przecież bardzo dużo – lecz działania, które mówią o znaczeniu praktyk, które niekoniecznie są wpisane na Krajową listę, rozpoznane jako dziedzictwo niematerialne, ale mają znaczenie dla naszej tożsamości? Czy tu jest jeszcze jakieś pole do popisu? A może Kraków ma jakieś doświadczenia, którymi mógłby się szerzej podzielić, jeżeli chodzi o wchodzenie z edukacją o dziedzictwie niematerialnym i o tożsamości lokalnej w różne przestrzenie? To nie musi być edukacja formalna, może być także nieformalna. Jak Państwo łączą te zagadnienia i wprowadzają je poprzez różne rozwiązania edukacyjne?

Katarzyna Olesiak: Sądzę, że Muzeum Krakowa na pewno może się wypowiedzieć, jeśli chodzi o wszelkiego rodzaju rozwiązania edukacyjne. Ja z mojej strony podkreślę, że ważne jest pokazywanie różnych tradycji. Tak jak na przykład Pochód Lajkonika czy odpust Emaus, Jarmark Bożonarodzeniowy, konkurs szopek krakowskich... To również – tak jak Pani Hanna Schreiber powiedziała – jest nieformalna edukacja, prowadzona poprzez realizację czy kultywowanie tych tradycji. Oprócz tego

² „Plan wspierania ochrony szopkarstwa krakowskiego na obszarze Gminy Miejskiej Kraków” przyjęty uchwałą nr XLVI/1255/20 Rady Miasta Krakowa z dnia 30 września 2020 roku.

są też oczywiście działania *stricte* edukacyjne. Myślę, że najważniejsze są te oparte na zasadzie relacji uczeń–mistrz, tak jak w przypadku szopkarstwa krakowskiego. Jest to niezwykle ważne i cenne działanie.

Andrzej Szoka: Każde zjawisko – czy wpisane na listę krajową, czy listę UNESCO, czy jeszcze niewpisane – ma swoją specyfikę. Edukacja bywa bardzo różnorodna, w różnych wypadkach może polegać na czymś innym. Czasami odbywa się w warsztacie rzemieślniczym, czasami w ramach jakichś warsztatów zorganizowanych w muzeum, a czasami jest to nieformalna nauka realizowana przez jakieś wspólne działania, uczestnictwo. Chociażby w przykładach flisactwa na Wiśle. W tym kontekście chodziło po prostu o przychodzenie, pływanie razem i uczenie się poprzez praktykę. Jest to niewątpliwie wielka sztuka, żeby uczyć niematerialnego dziedzictwa. Można popełnić błędy, można też przesadzić.

Mogę powiedzieć, że w przypadku szopkarstwa jako Muzeum Krakowa mamy na pewno wielkie sukcesy, jeżeli chodzi o frekwencję. To są setki dzieci, które każdego roku biorą udział w warsztatach, a potem przynoszą szopki na konkurs. Jednak dwa lata temu, u progu pandemii, zrozumieliśmy, że musimy robić też warsztaty mistrzowskie, skupione na wąskiej grupie. Może lepiej mieć czwórkę, piątkę dzieci – a nie pięć setek dzieci – które będą pracować z jednym, dwoma szopkarzami. To powoduje, że po prostu potem poczują, że to jest dla nich coś ważnego, że to jest część ich tożsamości i należy to kontynuować. Ale raz jeszcze podkreślę, że każde zjawisko ma swoją specyfikę. Przykładowo Pochód Lajkonika związany jest z bardziej masowymi działaniami edukacyjnymi, gdzie organizowano wizyty w przedszkolach i szkołach z orszakiem Lajkonika, ze strojami (kiedy to jeszcze było możliwe przed pandemią).

Ważne też, żeby angażować depozytariuszy. Myślę, że tu jest widoczna zmiana nastawienia po 2011 roku. Wokół szopkarstwa takie działania można było zaobserwować oczywiście już wcześniej. Na przykład jakiś szopkarz w domu kultury sam organizował warsztaty. Ale już zaangażowanie orszaku Lajkonika w spotkania w szkołach nie było oczywiste. To muzealnik swoim językiem muzealnym popularyzował dziedzictwo. Teraz natomiast zawsze myślimy o tym, żeby depozytariusz był zaangażowany. Chociaż z drugiej strony pojawiają się też sygnały od niektórych depozytariuszy, na przykład od szopkarzy, że takie działania mogą stać się formą ich eksploatacji. Słyszymy głosy, że „no, robiłem warsztaty, nie miałem czasu zrobić szopki na konkurs”, „to trochę ograniczyło moją twórczość”, „muzeum trochę na mnie presję wywarło, żeby w tych warsztatach uczestniczyć”.

Hanna Schreiber: Ale mówimy tu cały czas o edukacji skierowanej do mieszkańców Krakowa po to, żeby ta praktyka trwała wśród mieszkańców Krakowa, żeby oni bardziej ją doceniali i rozumieli. A czy w takim razie gdzieś nam się nie gubi aspekt edukowania turysty? I czy w ogóle bierzemy pod uwagę turystę jako odbiorcę edukacji związanej z niematerialnym dziedzictwem?

Andrzej Szoka: Turystę edukować jest oczywiście trudniej, bo on w Krakowie spędza kilka dni albo nawet jeden dzień. Na pewno tu jest wiele do zrobienia. Na przykład, jeżeli turysta ma kupować coś w Krakowie, to warto, aby to były wytwory rzemieślnika. Musi mieć przynajmniej wybór. Czyli musi mieć informację, że przedmiot wykonał ten i ten człowiek, podpisany z imienia i nazwiska. Są szopki krakowskie, które są anonimowe. Nie są podpisane przez nikogo. To są bardziej masowe produkty. Ale są też takie, które są podpisane przez człowieka, który ma swoją wizytówkę. Ważna jest może rola miasta, żeby stymulować pewne działania – jakie konkretnie, to oczywiście jest temat na osobną dyskusję – dzięki którym turysta miałby tę pełną informację o twórcy. Dzięki temu miasto po prostu faworyzowałoby tych, którzy utożsamiają się z tym, co tworzą.

Hanna Schreiber: Bo chodzi nam o świadomego turystę. Turystę, który nie kupi podróbki – której obawiali się, pamiętam, szopkarze przy naszych spotkaniach, kiedy pracowaliśmy nad wnioskiem do UNESCO – tej wyprodukowanej w Chinach i zalewającej masowo rynek. Ale właśnie kupi produkt wytworzony rękami osoby, dla której jest to ważne.

Chciałabym zapytać teraz profesor Stanisławę Trebunię-Staszela o to, jak z perspektywy antropologa wygląda namysł nad niematerialnym dziedzictwem, także w kontekście edukowania studentów antropologii. Znowu wróć do tego, co działo się 10 lat temu w Polsce. Pamiętam, że wówczas środowisko antropologiczne miało szczególnie dużo zastrzeżeń, obaw i wręcz wyrażało ogromny sceptycyzm wobec wdrożenia Konwencji. Widziało zagrożenie w biurokratyzowaniu zjawisk kultury, krytykowało także nowomowę, na którą nie chciało się zgodzić. Terminy, takie jak „depozytariusz”, „niematerialne dziedzictwo”, były zupełnie obce naszemu językowi. Dzisiaj instytuty antropologii angażują się w tematykę dziedzictwa, na różnych uczelniach prowadzone są kursy z dziedzictwa niematerialnego, ale zarazem mają do tego terminu krytyczny stosunek. Z drugiej strony muszą wychować absolwentów, którzy znajdą – być może w przyszłości, po studiach – pracę właśnie w Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa czy w różnych miejscach, które dziedzictwem niematerialnym, także z nazwy i w ramach swojego programu, się zajmują. Zatem jak z perspektywy instytucji, jaką jest Instytut Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, widziałaby Pani Profesor te kwestie?

Stanisława Trebunia-Staszela: Rzeczywiście jeszcze kilkanaście lat temu antropolodzy, zwłaszcza z kręgów akademickich, z dużym sceptycyzmem odnosili się do działań określanych mianem „ochroniarskich”. Pojawiały się pytania: „Czym ma się zajmować antropolog?”, „Czy tworzy, współtworzy on kulturę?”, „Czy może ją obsługuje, a następnie próbuje opisać i zrozumieć?”. Ale wraz ze zmianą paradygmatu to podejście trochę się zmieniło. W tej chwili mówimy o antropologii w działaniu, o łączeniu badań etnograficznych z animacją kulturową, o zaangażowaniu badacza w pewne działania i inicjatywy społeczne. I myślę, że znakiem tych przeobrażeń jest też w jakimś sensie powołanie w naszym Instytucie Katedry Antropologii Dziedzictwa

i Teorii Muzealnictwa. Chociaż chcę podkreślić, że antropolog stara się krytycznie patrzeć na dziedzictwo, widząc w nim pewien konstrukt społeczno-kulturowy. Wielu antropologów do tej pory z dystansem odnosi się do badań nad dziedzictwem i nie lubi tego określenia, wskazując, że często kryje ono w sobie coś, co jest sztucznie wykreowane, nierzadko stworzone na siłę, że wiążą się z nim zinstytucjonalizowane, sformalizowane działania. Niektórzy uważają, że dziedzictwo to po prostu zinstytucjonalizowana tradycja. A tradycję rozumieją jako żywy, międzypokoleniowy przekaz, coś, co wpisuje się w naturalny bieg życia danej społeczności. I w momencie, kiedy mamy do czynienia z działaniami instytucjonalnymi, być może gdzieś po drodze traci się ową spontaniczność, naturalność.

Ale w tej kwestii nie ma prostej odpowiedzi. Ja patrzę na to zagadnienie także z perspektywy osoby, która sama mocno jest zaangażowana w działalność społeczną i regionalną na Podhalu. I może taką anegdotę przytoczę... To raczej będzie historia, która zabrzmi nieco prowokacyjnie. Otóż 15 lat temu w czasie Międzynarodowego Festiwalu Folkloru Ziem Górskich w Zakopanem odbyłam interesującą rozmowę z choreografem z Węgier – Miklósem Braunem. Był zachwycony podhalańską muzyką. Ja natomiast tonowałam jego zachwyt, tłumacząc, że na Podhalu (przypominam, to było 15 lat temu) mierzymy się z problemami, które pojawiają się w związku z komercjalizacją i rozwojem przemysłu turystycznego. Zaznaczyłam, że muzykowanie w naszym regionie trwa jedynie dzięki zaangażowaniu garstki osób – społeczników, którzy poświęcają swój czas na pracę z dziećmi i młodzieżą. I jeszcze dodałam z żalem, że w Polsce nie mamy rozwiniętej edukacji z zakresu tradycyjnego folkloru, tak jak to jest na Węgrzech, gdzie zarówno w programach szkół podstawowych, jak i na poziomie szkolnictwa wyższego można zdobywać wiedzę i umiejętności w tej dziedzinie. Wtedy Miklós powiedział: „i to Wasze szczęście”, „i bardzo dobrze, bo dzięki temu jeszcze ta tradycja, to muzykowanie jest częścią życia, wywołuje emocje, ma moc budowania relacji”. Nie chcę mówić, że jest to coś autentycznego, ale chodzi tu właśnie o przeżycie, o kreacyjną moc muzyki, śpiewu, tańca oraz doświadczenie bycia we wspólnocie. I to tak całkiem bezinteresownie. Nie na pokaz, nie na sprzedaż. Tylko po to, żeby po prostu być razem ze sobą w żywole dźwięku.

Hanna Schreiber: Ja dodam tylko, że paradoks przytoczonej historii z Węgier przenosi nas znowu na poziom międzynarodowy, bowiem węgierska tradycja nauczania tańców i pieśni ludowych poprzez węgierskie domy tańca została jako jeden z pierwszych wpisów przyjęta do Rejestru dobrych praktyk w ochronie dziedzictwa niematerialnego UNESCO. Ale jak widzimy, nawet w tym wypadku kwestia, co można uznać za dobrą praktykę, jest różnie postrzegana.

Przypomniały mi się słowa naszego wybitnego socjologa Zygmunta Baumana, który kiedyś wspominał – za Deanem MacCannellem, że Masajowie, aby zarobić na życie, do końca swojego życia będą „odgrywać rolę” Masajów³. Przepraszam, jeśli

³ Nawiązanie do: Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 32.

to zabrzmiał niegrzecznie – ale zastanawiam się, czy Podhala nie dotyka też podobny problem: że górale, żeby zarobić na życie, po prostu „odgrywają górali”? Gdzie wtedy zostaje ta „góralność dla siebie”? A gdzie ona przechodzi w tę góralność odgrywaną na potrzeby komercyjne? Także na potrzeby oka turysty, który przychodzi i chce być zabawiony, chce poczuć rzekomo „autentyczną góralność”. Ale przecież to nie jest góralność, jeżeli ona staje się...

Stanisława Trebunia-Staszek: ...jeżeli ona zostaje przekształcona w produkt turystyczny, który sprzedajemy. I o tych problemach dyskutowaliśmy na Podhalu już zaraz po transformacji, w latach 90. XX wieku. Co się dzieje z naszą tradycją i z nami? Sprzedajemy siebie, sprzedajemy naszą tożsamość. Oczywiście to były i są nadal alarmujące głosy tzw. strażników tradycji. Ja natomiast jako antropolog staram się dostrzec też pozytywne aspekty tych przeobrażeń. Przecież zainteresowanie osób z zewnątrz wyzwała jednocześnie refleksję nad własną tradycją: „Skoro ktoś się tym zachwyca, to może rzeczywiście kryje się w tym jakaś wartość?”. Tak więc turystyczne zapotrzebowanie na kulturową egzotykę staje się impulsem do zachowania i ochrony tradycyjnych praktyk kulturowych.

Natomiast teraz, aby zilustrować pewne problemy związane z komercjalizacją, odniosę się do przykładu związanego z muzyką góralską i tzw. komercyjnym graniem „do kotleta”. To był bowiem również problem zespołów regionalnych, które zaczęły podupadać, dlatego że muzykanci – co zresztą nie dziwi – wybierali grę zarobkową w restauracjach. Coraz trudniej było zorganizować kapelę po to, żeby przysłała na próbę zagrać społecznie dla dzieci czy dla młodzieży. I tutaj właśnie pojawia się pytanie, na ile jesteśmy w stanie pogodzić wykorzystanie zaplecza kulturowego w przemyśle turystycznym z zachowaniem tradycyjnych praktyk kulturowych w codziennym życiu, także w tym duchowym wymiarze. Wiadomo, że branża turystyczna wyparła niemalże całkowicie gospodarkę rolno-pasterską na Podhalu i stała się głównym źródłem dochodu miejscowej ludności. I myślę, że potrzebujemy jeszcze trochę czasu, żeby to wszystko przemyśleć, żeby to wszystko sobie poukładać i uporządkować. Na szczęście mamy wielu oddanych społeczników, animatorów i działaczy regionalnych, zrzeszonych między innymi w Związku Podhalań. Ponad 80 oddziałów i w nich ludzie, którzy chcą społecznie pracować, którzy chcą poświęcać swój czas, żeby przekazać część tradycji młodym pokoleniom. Po co? Może po to, by ciekawiej żyło się na tym świecie, i by pielęgnować i rozwijać w sobie także ten duchowy wymiar egzystencji. Bo jak powiedział ks. Józef Tischner, największe bogactwo kryje się w ludziach.

Hanna Schreiber: Teraz poprosiłabym o taką refleksję: co zostaje z tradycji w momencie, w którym zostaje ona zinstytucjonalizowana, nazwana, doceniona. Z tym pytaniem zwrócę się do Pana Marka Markowskiego, przedstawiciela rodziny, która od wielu pokoleń zajmuje się szopkarstwem. Marek Markowski przeżył na własnej skórze przygotowywanie wniosku oraz wpisy szopkarstwa krakowskiego

na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa i na listę UNESCO. Chciałabym się zapytać o wrażenia, o osobisty odbiór tego, co się wydarzyło z szopkarstwem w związku z tymi działaniami.

Marek Markowski: Nasza konferencja ma charakter naukowy, charakter teoretyczny. Ja w pewnym sensie też zajmuję się szopkarstwem teoretycznie. Po prostu interesuje mnie ono nie tylko jako twórce, lecz również jako osobę zajmującą się jego dziejami i różnorodnością. Odpowiadając ogólnie, wydaje mi się, że nie ma żadnego konfliktu pomiędzy tym, co nazywamy produktem turystycznym, a tym, co jest siłą tożsamości. Siła tożsamości sobie poradzi. Natomiast myślę, że tutaj pojawia się sprawa semantyczna. Nie nazywałbym tych poszczególnych zjawisk produktem turystycznym. Nie tylko szopkarstwa oczywiście, ale również Lajkonika, również hejnału krakowskiego. To są magnesy. To nie jest produkt turystyczny, to jest magnes, który turystę przyciąga, i ja nie widzę w tym absolutnie niczego złego. Przed wpisem szopkarstwa dyskutowaliśmy, że możliwe, że chińskie przedsiębiorstwa zaleją nam rynek małutkimi szopeczkami, takimi podobnymi do szopek krakowskich. Jednak myślę, że każdą szopkę – prawdziwą szopkę – robi się przez kilka tysięcy godzin. Ktoś, kto się zna, nawet pobieżnie, rozróżni ten towar od wyrabianego masowo. W tym sensie zagrożenia dla szopkarstwa moim zdaniem nie ma.

Sam wpis spowodował, że przede wszystkim bardzo poprawiły się nasze relacje z władzami miasta. W momencie wpisu na listę UNESCO miasto wzięło na siebie obowiązek wspierania szopkarstwa i cały czas ta współpraca jest i to już jest pierwszy plus. Drugi plus – na własnej skórze odczuwamy zainteresowanie zagranicy. Sami [jako szopkarze] robiliśmy – zarówno poprzez Muzeum, jak i indywidualnie – wiele wystaw, które w gruncie rzeczy promują Kraków. To jest promocja, która odbywała się nawet bez udziału finansowego miasta, ponieważ my byliśmy zapraszani do Francji czy do innych miejsc i organizatorzy płacili za to. A to jest na pewno popularyzacja miasta. Więc ja tutaj konfliktu nie widzę żadnego.

Jeszcze wrócę do rozmów z poprzedniej sesji naszej konferencji, gdy pojawiło się pytanie: „Po co chronić elementy niematerialnego dziedzictwa?”. Ktoś pod koniec tej sesji stwierdził, że dlatego, że one wyróżniają dane miejsca. Przecież nie jechalibyśmy do Rio de Janeiro w okresie karnawału, gdyby parady karnawałowej tam nie było, a na pewno bylibyśmy rozzarowani, gdyby się okazało, że przyjeżdżamy i jej nie ma. W Krakowie tych spraw jest mnóstwo: jest Lajkonik, jest hejnał, jest Rękawka, jest Emaus, Wianki. Jest mnóstwo zwyczajów, mnóstwo elementów dziedzictwa, które rodzą dumę krakowian, że „o tak, to jest z Krakowa”. W całej Polsce słyszymy hejnał mariacki o 12:00, wiemy, że to jest nasz hejnał; to cieszy. Myślę, że tylko jakiś dziwak może powiedzieć, że mu to przeszkadza. Myślę, że dużo dobrego przyniosła ta Konwencja. Konwencja, która wprawdzie została stworzona przez instytucję, która oczywiście jest bardzo sformalizowana i bardzo taka „odtąd dotąd”, ale mimo wszystko właśnie ta Konwencja chroni różnorodność lokalną. Staje jak gdyby w opozycji do globalizacji, do unifikacji, do monotonii.

Dodam jeszcze, że szopkarstwo krakowskie zostało wpisane na listę niematerialnego dziedzictwa UNESCO jako pierwszy polski element, ale co najważniejsze jako pierwsze szopkarstwo świata. Natomiast takie – co tu dużo mówić – bardziej znane szopkarstwa, jak szopkarstwo neapolitańskie, jak szopkarstwo prowansalskie, jak szopkarstwo katalońskie, one wszystkie są bardzo charakterystyczne, mające dłuższą nieco historię niż nasze szopkarstwo; nie są wpisane na listę. I do czego zmierzam? Wydaje mi się, że powinniśmy teraz pójść za ciosem. To znaczy mamy legitymację do tego, żeby w Krakowie właśnie stworzyć festiwal szopek światowych, czyli żeby zrobić tu Centrum Szopek Świata. Co roku byłoby to prawdopodobnie zbyt trudne, ale mogło to być triennale, co cztery lata, może co pięć lat... Na świecie w zasadzie takiego wydarzenia nie ma... Jest festiwal szopek w Wenecji, ale on ma charakter komercyjny – chodzi o sprzedaż tych figurek. A więc taki pomysł wydaje mi się, że byłby wzmacniający jeszcze pozycję Krakowa na mapie szopkarstwa światowego. Byłyby kolejne kontakty, ta maszyna zaczęłaby się jeszcze lepiej kręcić.

Hanna Schreiber: Bardzo optymistyczna wypowiedź, aczkolwiek myślę, że każdy z nas miałby pewne „ale” do dodania. Ja osobiście jestem zachwycona pomysłem. Rzeczywiście jest to pewnego rodzaju zobowiązanie, jakie wzięliśmy na siebie, jako pierwsi wpisując szopkarstwo jako zjawisko, jako nową kategorię na listę UNESCO.

Chciałabym teraz zwrócić się do przedstawicielki Narodowego Instytutu Dziedzictwa, który został bardzo silnie włączony we wspieranie działań związanych z Konwencją o niematerialnym dziedzictwie. Jako przedstawiciele instytucji jesteśmy zobowiązani do tego, żeby Konwencję wdrażać, żeby promować i chronić niematerialne dziedzictwo. Natomiast przez kontakt ze wspólnotami stajemy się często ich adwokatami, wspieramy, doradzamy, rozmawiamy, zastanawiamy się nad konsekwencjami różnych działań dla nich. Także w kontekście idei zrównoważonej turystyki i jej wpływu na rozwój lokalnych wspólnot oraz lokalnych tożsamości. W jakimś stopniu pracownik instytucji może stać się takim właśnie „adwokatem wspólnot”, do którego lokalne społeczności zwracają się o radę, czy tak?

Agata Mucha: Ja zazwyczaj słucham, mało kiedy mówię, aczkolwiek jestem bardzo emocjonalnie zaangażowana w pracę z depozytariuszami, jeżeli chodzi o wpisy na Krajową listę dziedzictwa niematerialnego. Bardzo podoba mi się w Konwencji to, że w porównaniu z zabytkami, to nie są wpisy z urzędu, które przygotowuje urzędnik, inspektor, tylko to są wpisy, które wychodzą od depozytariuszy. Rzeczywiście bardzo istotne jest to, żeby w jak największym stopniu angażować depozytariuszy w pisanie wniosków. Poprzez rozmowy, które prowadzę z depozytariuszami, widzę pojawiające się zastrzeżenia, że o ich dziedzictwie nie mówią oni, tylko mówią inni, to inni je opisują. Dlatego staram się, żeby wnioski były w jak najszerszym stopniu opracowywane przez depozytariuszy i żeby to oni mieli możliwość wypowiedzenia się, mieli możliwość scharakteryzowania swojego dziedzictwa. Staram się również nie narzucać depozytariuszom tematu. Mogę oczywiście kierować jakimiś działaniami i ułatwiać

im zrozumienie pewnych kwestii czy pewnych aspektów formalnych. Staram się jak najszerzej rozmawiać z nimi i konsultować wnioski. I przyznam się szczerze, że jest to bardzo ciekawa podróż i bardzo ciekawe doświadczenia.

Tak jak to było już wspomniane, mija teraz 10 lat od momentu ratyfikacji Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Widzę zmieniające się podejście, które zmierza do holistycznej opieki nad całym dziedzictwem. Moja instytucja wcześniej nosiła nazwę Krajowego Ośrodka Badań i Dokumentacji Zabytków. W 2011 roku, kiedy ratyfikowaliśmy Konwencję, nazwa została zmieniona: zostaliśmy Narodowym Instytutem Dziedzictwa. I rzeczywiście widzę zrozumienie, że dziedzictwo jest procesem i ze swojej natury jest po prostu niematerialne. Dlatego tak ważna jest jego ochrona.

Co ciekawe, w ubiegłym roku NID zlecił badanie dotyczące segmentacji Polaków i ich postawy wobec dziedzictwa. I z tych badań wynika, że 74% ankietowanych było świadomych pojęcia, jakim jest „dziedzictwo”, a jako pierwsze skojarzenia podawali zabytki, ale również tradycje, pamięć historyczną. Więc jest to rzeczywiście bardzo ciekawe.

Również pierwsze wpisy – tu przywołam 2014 rok, wtedy na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa zostało wpisane szopkarstwo krakowskie – przeszły taką drogę, która pozwoliła nam na pierwsze monitoringi tych wpisów. To monitoring pierwszych pięciu lat od wpisu na Krajową listę, czyli sprawdzanie, jak dany element dalej żyje, jakim ulegał przekształceniom. I widać, że Krajowa lista, mimo że jest tak naprawdę tylko spisem, inwentarzem, przynosi bardzo duże korzyści w sposobie postrzegania dziedzictwa. Przynosi też zmiany związane ze współpracą na poziomie instytucji samorządowych i władz lokalnych.

Na przykład gala, która wydaje się zazwyczaj taką pustą imprezą, Gala Dziedzictwa Niematerialnego⁴, zyskuje ważny charakter, bo często wówczas lokalne społeczności po raz pierwszy mają możliwość „pokazania się”. Taka informacja trafia również potem do urzędu marszałkowskiego, do urzędu miasta. Wtedy władze miasta interesują się: „Rzeczywiście nasz teren jest bogaty w takie zjawiska, może trzeba wesprzeć jakoś tę wspólnotę?” Zatem, mimo że sama lista nie generuje bezpośredniego wsparcia, to moment wpisu jest okazją do celebracji. Dla mnie nie liczy się też liczba tych wpisów na listę, tylko liczy się ich jakość. Liczy się to, jaką współpracę nawiązuję z ludźmi. Te spotkania, w których uczestniczę w ramach wpisu czy w ramach monitoringu po wpisie, pozwalają stwierdzić, jakie problemy się pojawiają. Oczywiście nie na wszystkie problemy jestem w stanie od razu odpowiedzieć i im sprostać.

Jako przykład przywołam kwestię archiwów... Ostatnio pisałam artykuł o dziedzictwie niematerialnym i o tym, jak postrzegają je depozytariusze. Próbowałam oprzeć moje rozważania o wnioski i zrozumiałam, że tak naprawdę te wnioski są ogromną skarbnicą wiedzy, do której dostęp mam tylko ja. Dostępne są też one

⁴ Cykliczne wydarzenie odbywające się co dwa lata, polegające na uroczystym przekazaniu przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego dyplomów wpisania na Krajową listę.

oczywiście dla ludzi z mojego zespołu oraz moich przełożonych w NID, ale tak naprawdę teksty wniosków nigdzie indziej nie funkcjonują. Szersza publiczność nie ma dostępu do wiedzy o wielu różnych tradycjach czy wielu różnych elementach tych tradycji i to przekazanych bezpośrednio przez depozytariuszy i przez nich we wnioskach opisanych. Dlatego teraz jesteśmy na etapie podpisywania porozumienia z Centrum Archiwistyki Społecznej i będziemy próbowali dokumentować dziedzictwo poprzez same wnioski oraz załączniki do tych wniosków. Pragniemy również włączyć depozytariuszy w budowanie bazy wiedzy na temat dziedzictwa. Zależy nam, aby w ramach naszych działań do depozytariusze prowadzili swoją narrację.

Zawsze bardzo mnie poruszają rozmowy z depozytariuszami. Zapamiętałam na przykład wypowiedź jednego z zabawkarzy: „Skoro ja urodziłem się wśród tych trzask, to coś innego ja mógłbym robić?”. Takie spotkania są dla mnie bardzo budujące i próbuję podejść do nich jak najbardziej uczciwie i wspierająco, a także angażując się we współpracę ze społecznościami. Gdy zaczynałam pracę w Instytucie Dziedzictwa, zajmowałam się głównie obiektami dziedzictwa materialnego i tam kontakt z właścicielami bywał różny i sam proces wpisu był zupełnie różny, bo element dziedzictwa materialnego można wpisać właśnie z urzędu. A w wypadku niematerialnego dziedzictwa, jeżeli nie ma zgody społeczności, tak naprawdę nie ma tego wpisu.

Hanna Schreiber: Bardzo się cieszę z zapowiedzi udostępnienia pełnej zawartości wniosków przez Narodowy Instytut Dziedzictwa, bo na to bardzo czekamy, zarówno jako środowisko praktyków, ale również jako środowisko naukowców. UNESCO od lat publikuje całość wniosków, co stanowi przebogaty materiał do badań, do ocen, do raportowania, do monitorowania. A w Polsce mamy do czynienia tylko i wyłącznie z bardzo króciutkimi opisami tego, co zostało wpisane na Krajową listę [dostępnymi na stronie: niematerialne.nid.pl]. Cała zawartość wniosku będzie na pewno bardzo wartościowa poznawczo dla nas wszystkich. Podobnie jak postulowane przeze mnie utworzenie wirtualnej Biblioteki Dziedzictwa Niematerialnego, która też jest nam wszystkim bardzo potrzebna jako baza wiedzy, która zawierałaby dostępne on-line, często unikatowe, wydawane w małych nakładach publikacje o zwyczajach i praktykach z różnych części naszego kraju.

Zainteresowały mnie oceny po monitoringu pierwszych wpisów na Krajową listę, bo chyba nie doczekaliśmy się jeszcze w Polsce całościowego raportu: co po 10 latach funkcjonowania Konwencji w Polsce udało się nam zrobić, a czego nie? To ważne, żeby zobaczyć, jak nie tylko poszczególne miejsca poradziły sobie z wpisami i zagrożeniami albo z różnymi rodzajami nagłych zaszczytów bądź dofinansowań, jakie na nie spadły, ale też jak całościowo – jako kraj – sobie z tym poradziłyśmy. Ja tylko wspomnę, że nadal czekamy na zmiany legislacyjne. Obecnie nowelizowana jest ustawa o ochronie zabytków i mają się w niej pojawić elementy związane z obejmowaniem dziedzictwa niematerialnego planami zarządzania dziedzictwem na poziomie regionalnym, lokalnym, wojewódzkim. Będzie obowiązek raportowania, a zatem zajmowania się przez samorządy tym tematem.

Chciałabym teraz jeszcze raz wrócić do naszego głównego napięcia, które zawarte jest w tytule debaty, czyli napięcia między lokalną tożsamością a produktem turystycznym. Jak z punktu widzenia osób i instytucji zaangażowanych w komercyjny wymiar dziedzictwa kształtuje się te relacje? Zwracam się tu do Pana Michała Czerskiego.

Michał Czerski: Z perspektywy organizatorów wydarzeń kulturalno-targowych, które skupiają twórców ludowych, rzemieślników, rękodzielników, wyrażających niematerialne dziedzictwo poprzez swoją działalność, nie widzimy konfliktu związanego z komercjalizacją dziedzictwa. Od 1973 roku na Rynku Głównym w Krakowie odbywają się Międzynarodowe Targi Sztuki Ludowej, które skupiają wielu twórców ludowych i rzemieślników. Oni przyjeżdżają do Krakowa od 40 czy 30 lat nie tylko po to, żeby sprzedawać swoje wyroby, ale też po to, aby wymieniać się pomysłami i nowymi wzorami. Wokół Targów stworzyła się społeczność twórców, którzy przyjeżdżają do Krakowa z całej Polski.

Natomiast wraz z ratyfikowaniem przez Polskę Konwencji w 2011 roku także wśród turystów pojawiła się większa świadomość. Przyjeżdżają na Targi Sztuki Ludowej, gdyż tu mogą zobaczyć zjawiska, które są wpisane na listę niematerialnego dziedzictwa. Dodatkowo, Targi to nie jest tylko i wyłącznie produkt *stricte* komercyjny, skierowany pod turystę, ale też lokalny. Krakowska koronka klockowa jest u nas obecna od samego początku. To jest główna płaszczyzna, na której zawsze będziemy budować nasze wydarzenia. Czyli nie tylko i wyłącznie produkty, które są dostępne dla mas, ale też produkty dla koneserów, dla ludzi, którzy przychodzą po to, żeby zobaczyć, jak wygląda proces tworzenia i czym tak naprawdę zajmują się depozytariusze.

Hanna Schreiber: Jestem zaciekawiona profilem odwiedzającego Targi. Ciekawa jestem takiego naszego „idealnego turysty”. Czy mamy w głowie taki ideał turysty? Jakiego turystę chcielibyśmy mieć, jakiego chcielibyśmy wychować, być może wyedukować?

Michał Czerski: Na pewno turystę świadomego, który przyjeżdża do Krakowa na nasze wydarzenia, w konkretnym celu. Żeby właśnie spotkać się z niematerialnym dziedzictwem, z zespołami pieśni i tańca, żeby posłuchać muzyki ludowej z różnych regionów Polski, żeby poznać naszą kulturę, społeczność, tożsamość, charakter poprzez tego typu wydarzenia.

Hanna Schreiber: Zastanawiam się jednak, czy trochę nie jest tak, że tak bardzo doceniając i wierząc w turystykę, która też stanowi niebagatelny przychód dla miasta, nie sprowadzamy bogactwa niematerialnego dziedzictwa kulturowego do czegoś, co jeden z badaczy nazwał „zasadą 3S”. On to odnosił akurat do Indii: sari, samosy i *steel drums* (bębny) – czyli coś, co można ubrać, co można zjeść, coś, czego można posłuchać, żeby się przy tym zabawić... Czy nie sprowadzamy zbyt szybko dziedzictwa niematerialnego do tej części łatwej do skonsumowania – do czystej rozrywki? Czy

nie jest tak, że tylko ta warstwa – lekkostrawna – staje się naszym priorytetem, a to, co kryje się w praktykach dziedzictwa głębiej, może gdzieś zupełnie zaniknąć?

Stanisława Trebunia-Staszek: Odnosząc się do wypowiedzi Michała Czerskiego, dodam, że ja też zasadniczo nie widzę konfliktu między Konwencją o ochronie niematerialnego dziedzictwa a tożsamością. Natomiast problem pojawia się w sytuacji, kiedy np. mieszkańcy nie są przygotowani do intensywnej eksploatacji regionu, w którym żyją, jego zasobów naturalnych czy kulturowych. Turyści przyjeżdżają na Podhale, są zadowoleni, trafiają do regionalnych pensjonatów, korzystają z atrakcji turystycznych, stacji narciarskich, basenów termalnych i potem wyjeżdżają, nie mając świadomości, że spędzili tydzień, dwa tygodnie w urokliwej turystycznej miejscowości, która np. nie ma kanalizacji. Wyjeżdżają z Podhala, a na miejscu zostają ludzie z konkretnymi problemami, z brakiem zdatnej wody do picia, ze zdewastowanym krajobrazem i środowiskiem. Co my mamy z tym zrobić? To są problemy, z którymi mierzy się w tej chwili Podhale. Oczywiście my możemy zachować muzykę, śpiew, taniec, ale tu chodzi o coś więcej. Dla mnie najważniejsze jest to, co tworzy się między ludźmi w momencie, kiedy się spotykają. To poczucie więzi, ale też odpowiedzialności za swój mały świat i za środowisko, w którym się żyje. Dziś młodzież podhalańska w zasadzie nie wie już, co to znaczy praca na roli. Nie dotyka dłońią ziemi i nie czuje się za nią odpowiedzialna. A średnie pokolenie, pochłonięte pracą w przemyśle turystycznym i skoncentrowane na rozwijaniu kolejnych inwestycji, często przemyka oczy na postępującą degradację środowiska. I to jest wielki problem. Zerwanie kontaktu z naturalnym środowiskiem i brak odpowiedzialności. Ja zimą lepiej czuję się w Krakowie, niż na Podhalu. To są realne problemy. Z jednej strony mamy barwne, atrakcyjne Podhale, z drugiej – szarą codzienność i sprawy, o których oficjalnie się nie mówi. Chcąc zachować niematerialne dziedzictwo Podhala, trzeba też zadbać o naturalną przestrzeń, w której ono się rozwijało.

Hanna Schreiber: Dobrze, że pojawił się ten wątek, bo chciałam, żeby nasza dyskusja schodziła również na ziemię...

Agata Mucha: Ja chciałabym dodać, że w ramach ustawy z 2015 roku, dotyczącej rewitalizacji, dziedzictwo kulturowe zajmuje dosyć istotne miejsce. Gdy NID zbadał poszczególne gminne programy rewitalizacji, wynikało z nich, że 62% odnosi się do dziedzictwa (spośród nich 42% dotyczy problematyki niematerialnego dziedzictwa kulturowego). Z perspektywy naszej instytucji widzimy, że rzeczywiście gminne programy rewitalizacji stanowią taką przestrzeń, w którą dziedzictwo niematerialne może zostać wpisane. W ubiegłym roku w ramach Narodowego Instytutu Dziedzictwa powołano tzw. Centra Kompetencji do spraw Rewitalizacji i między innymi jednym z działań tych centrów jest próba odczarowania przestrzeni rewitalizowanych właśnie poprzez dziedzictwo. Poprzez działanie z lokalną społecznością włącza się dziedzictwo w proces rewitalizacji przestrzeni i to zarówno w aspekcie

społecznym, jak i ekonomicznym, infrastrukturalnym. Widzimy również, że w kolejnych latach fundusze europejskie będą prawdopodobnie w dużym stopniu nastawione właśnie na te projekty tzw. miękkie, czyli współpracę z lokalną społecznością, co jest bardzo istotne, bo rzeczywiście te obszary zdegradowane można próbować odczarować właśnie przez to dziedzictwo niematerialne i na tym budować ofertę turystyczną.

Jako koordynator regionalny ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego współpracuję również z takimi centrami kompetencji. Teraz dostałam dosyć duży obszar, wydawałoby się trudnego formatu, bo miasto Kędzierzyn-Koźle. Tam w ramach rewitalizacji wyznaczono do prac bardzo ciekawą dzielnicę portową, przy największym śródlądowym kanale. I będziemy próbowali szukać tam właśnie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, żeby ożywić tę dzielnicę, żeby ona stała się atrakcyjna, żeby ludzie chcieli tam wrócić, bo od dłuższego czasu jest ona wykorzystywana głównie jako mieszkania socjalne dla ludzi, którzy mają różne problemy, i inny ruch mieszkaniowy został tam wstrzymany. I właśnie dziedzictwo niematerialne, czy w ogóle dziedzictwo, może stanowić podstawy ku odbudowie takich zapomnianych potencjałów. Działania ze społecznością lokalną mogą poprawić lokalne warunki na różnych płaszczyznach.

Marek Markowski: Ja z kolei dam inny przykład. Otóż pod Uniejowem znajduje się miejscowość Spycimierz z tradycją układania kwiatnych dywanów na Boże Ciało, właśnie przygotowywaną do wpisu na listę niematerialnego dziedzictwa UNESCO. Jest to miejscowość, która ma 300 osób. Od 200 lat społeczność Spycimierza układa przed Bożym Ciałem dwukilometrowy dywan kwiatny. Czyli to jest ogromna praca. W tym roku, jako krakowscy szopkarze, byliśmy zaproszeni na otwarcie Centrum Bożego Ciała Spycimierz. To wyglądało imponująco. Otóż w takiej małej miejscowości tworzy się olbrzymi budynek, w którym będzie między innymi prezentowane to, co tam jest oficjalnie robione raz w roku. Turysta, który przyjechałby do Uniejowa czy Spycimierza, jeżeli trafi na Boże Ciało, to zobaczy te dywany. One są na drugi dzień sprzątane. Ich bardzo szybko nie ma. To jest naprawdę bardzo ulotne. I w związku z tym postanowiono wzmocnić to zjawisko do tego stopnia, że przez cały rok będzie można tam oglądać, jak to się robi, jak to wygląda. To jest dobry przykład, że tradycja staje się produktem, magnesem, staje się rzeczą, która turystę przyciągnie, zainteresuje miasteczkami, okolicą...

Hanna Schreiber: Faktycznie, będzie to za chwilę nasz trzeci wpis z Polski na Reprezentatywną listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. Dodam, że drugim naszym wpisem [po szopkarstwie] jest kultura bartnicza. Jest to wpis międzynarodowy, przygotowany wspólnie z Białorusią⁵. Będziemy mieli także kolejny międzynarodowy wpis: sokolnictwa, w ramach którego polskie tradycje sokolnicze dołączą do wniosku kilkudziesięciu innych krajów⁶.

⁵ „Kultura bartnicza” została wpisana na Reprezentatywną listę niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO w grudniu 2020 roku, natomiast „Tradycja dywanów kwiatowych na procesje Bożego Ciała” otrzymała wpis miesiąc po debacie, 16 grudnia 2021 roku.

⁶ Poszerzenie wpisu sokolnictwa o Polskę miało miejsce 14 grudnia 2021 roku.

Ale nowe wpisy to także kolejne zobowiązania i konieczność troski o to, by nie zatracić specyfiki praktyk, zwyczajów i tradycji w obliczu zwiększonego zainteresowania nimi turystów. Oprócz naszych zachwytów i bardzo pozytywnego postrzegania tego, co turystyka daje, są też inne aspekty. Czy na przykład w działaniach miast pojawia się refleksja nad tą przestrzenią poza „eventami”? Co dzieje się w tej przestrzeni, która jest przestrzenią roboczą? Często przestrzenią nie na pokaz dla turysty, nie na pokaz nawet dla mieszkańców miasta, ale przestrzenią pracy, wysiłku, czasami brudu, często – ogromnego zmęczenia. To w tej przestrzeni dziedzictwo jest przekazywane. Tożsamość i zawiązywanie się, splatanie się więzi – to się odbywa poza sceną. Jak o to zadbać? Jak to docenić? Jak nie stracić tego z pola widzenia? Wydaje się, że będzie to stanowiło wyzwanie dla nas wszystkich: znalezienie właściwej równowagi w tym, co ważne dla tożsamości, dla lokalnej wspólnoty, w tym, co ważne też dla instytucji, które są zaangażowane w ochronę, i w tym, co ważne z perspektywy celów zrównoważonego rozwoju, włączając w to zrównoważoną turystykę.

Dziękuję Państwu serdecznie za udział w debacie – z pewnością będziemy ją kontynuować!



Il. 1.1. Kilim *W drodze na jarmark* wykonany przez Marię Jamróż z Wiśniowej w latach 80. XX wieku, gmina Wiśniowa, pow. myślenicki. Fot. P. Konieczny



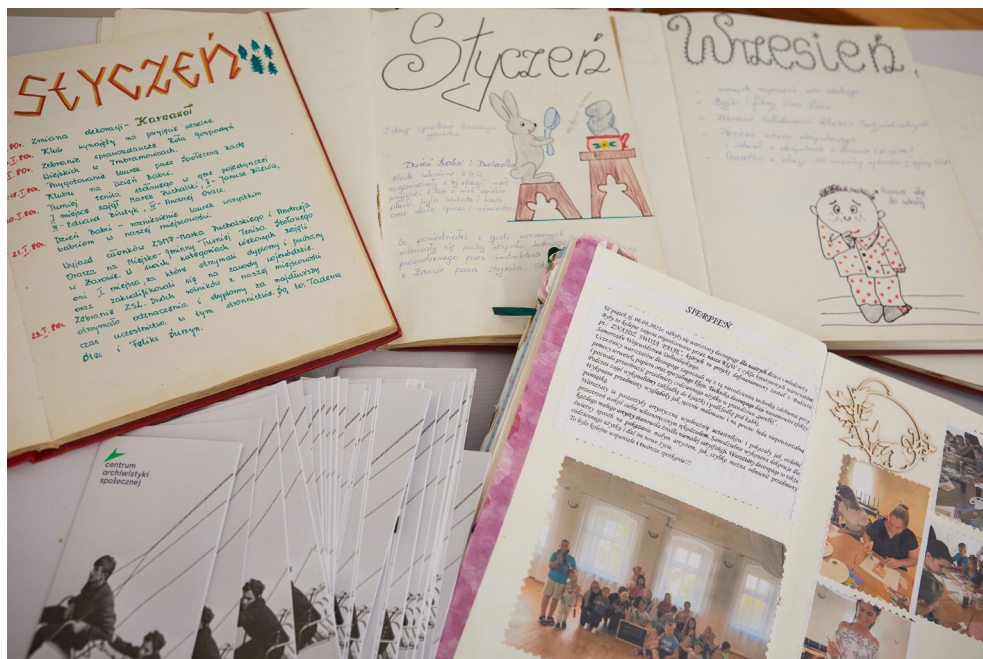
Il. 1.2. W warsztacie stolarskim Jana Stalmacha z Lipnika, gmina Wiśniowa, pow. myślenicki. Fot. M. Grabarski



Il. 1.3. W kuźni u Andrzeja Stalmacha, kowala z Lipnika, gmina Wiśniowa, pow. myślenicki.
Fot. M. Grabarski



Il. 1.4. Koło Gospodyń Wiejskich Imbramowice na dożynkach w Mysłakowicach,
początek lat 70., druga od lewej Danuta Jankowska (po mężu Kucab). Fot. NN, zbiory D. Kucab



Il. 1.5. Kroniki Koła Gospodyń Wiejskich Imbramowice. Fot. R. Chojnacki/Centrum Archiwistyki Społecznej



II. 2.1. Odpust w kościele św. Benedykta, 2018. Fot. K. Baraniecka-Olszewska



II. 2.2. Kładka łącząca obie części Rękawki, 2018. Fot. K. Baraniecka-Olszewska



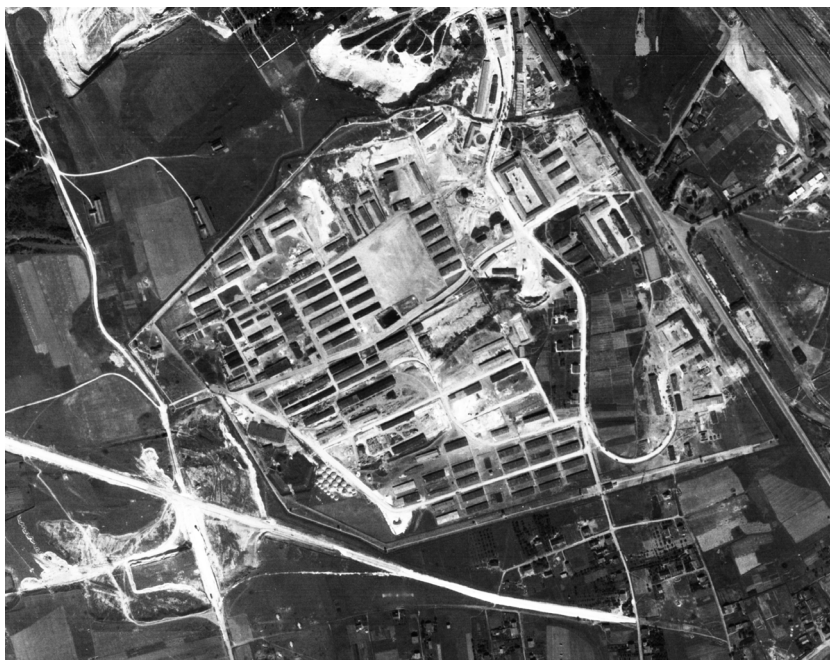
Il. 2.3. Bóg Weles wraz z boginiami Marzanną i Dziewanną, 2018. Fot. K. Baraniecka-Olszewska



Il. 2.4. Brama do Nawii – słowiańskich zaświatów, 2018. Fot. K. Baraniecka-Olszewska



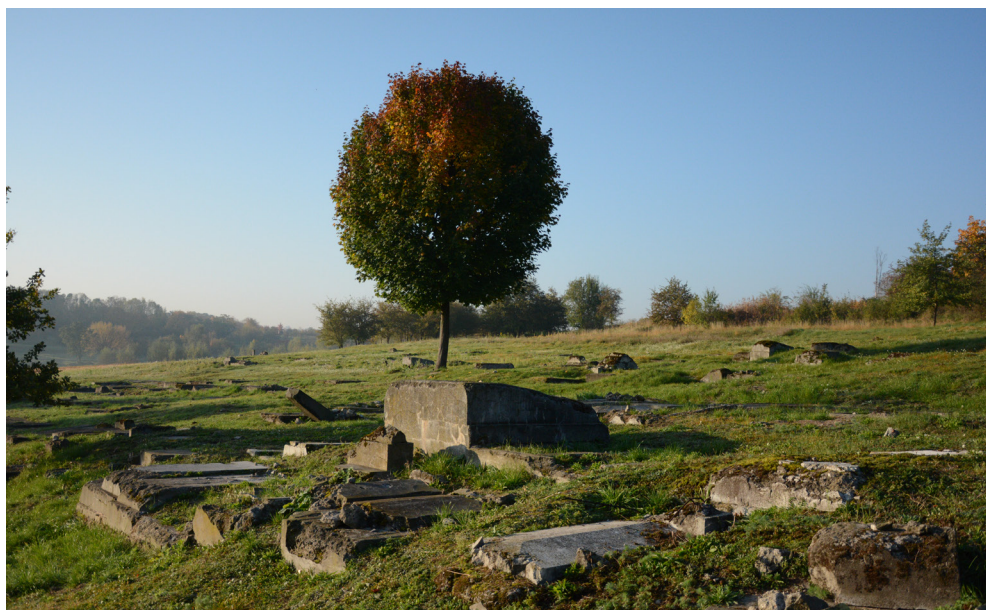
Il. 3.1. Cmentarz krakowskiej gminy żydowskiej, na którego obszarze został założony obóz Plaszow, 1942 r.
Fot. NN, wł. MHK



Il. 3.2. Zdjęcie lotnicze KL Plaszow, 20 sierpnia 1944 r. Wł. National Archives and Records Administration (Waszyngton)



II. 3.3. Konsultacje społeczne dotyczące powstawania Muzeum – Miejsca Pamięci KL Plaszow w Krakowie, 24 czerwca 2019 r. Fot. K. Bednarczyk, wł. MHK



II. 3.4. Pozostałości nagrobków cmentarza podgórskiej gminy żydowskiej na terenie byłego obozu Plaszow, 2017 r. Fot. K. Karski, wł. MHK



Il. 4.1. Projekt vleпки „Cracovia Jude Gang”, [on-line:] <https://hooligans.bg/gallery/displayimage.php?pos=-73556> – 29 XII 2021. Graffiti „Postać Żyda w koszulce Cracovii”, [on-line:] http://historiawisly.pl/wiki/index.php?title=Grafika:Graff_Lato_2012_5.jpg – 29 XII 2021. Kolaż ze zbiorów autora



Il. 4.2. Szaliki piłkarskie: „Nigdy nie wyjdziecie na ludzi”, [on-line:] <http://szalewisly.manifo.com/dziane-3> – 29 XII 2021, „Świniopasy”, [on-line:] <http://szalewisly.manifo.com/dziane-4> – 29 XII 2021; projekty vlepek: „Wisła Sharks – Nie lubimy wieprzowiny”, [on-line:] http://historiawisly.pl/wiki/index.php?title=Serie_31-32 – 29 XII 2021, „Świniopasy – Cracovia”, [on-line:] http://historiawisly.pl/wiki/index.php?title=Serie_23-24 – 29 XII 2021, „Sracovia – Nigdy nie wyjdziecie na ludzi”, [on-line:] https://www.sfd.pl/Vleпки_klubowe-t130211-s35.html – 29 XII 2021; fragment graffiti: „Uwaga!!! Świńska grypa. Nie zaraż się bo będzie stypa”, [on-line:] <http://historiawisly.pl/wiki/index.php?title=Grafika:G468%29.jpg> – 29 XII 2021. Kolaż ze zbiorów autora



Il. 4.3. Graffiti: „Na nic wasze świńskie kwiki! Jesteście dziwkami Amiki!!!”, [on-line:] <http://historiawisly.pl/wiki/index.php?title=Grafika:G480%29.jpg> – 29 XII 2021, „Garbate nosy. Mają pejsy i jarmułki – to kibice z górnej półki”, fot. Jan Hubrich, [on-line:] <https://gazetakrakowska.pl/krakow-antysemitkie-pseudograffiti-straszy-przy-ul-lea/ar/361357> – 29 XII 2021, „Z powodu do żydów wstretu Mikołaj nie dał kurwom prezentów”, [on-line:] <http://historiawisly.pl/wiki/index.php?title=Grafika:G484%29.jpg> – 29 XII 2021. Kolaż ze zbiorów autora



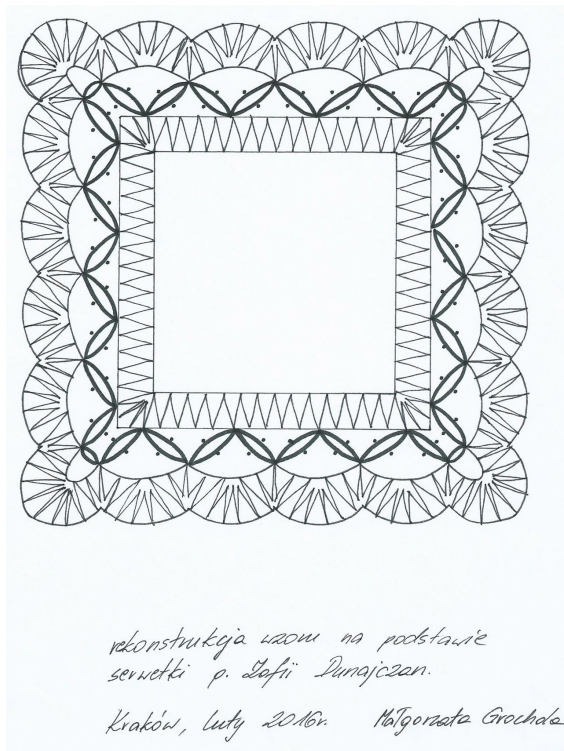
Il. 4.4. Graffiti: „CTSK Jude Hunters”, [on-line:] <https://www.facebook.com/WislaSharks/photos/a.317219578305040/538166006210395> – 29 XII 2021, „TNT”, [on-line:] <http://historiawisly.pl/wiki/index.php?title=Grafika:G471%29.jpg> – 29 XII 2021; szaliki piłkarskie: „Święta wojna gdy raz się zaczyna, z krwią ojca dziedzictwem przechodzi na syna”, [on-line:] <http://szalewisly.manifo.com/dziane-4> – 29 XII 2021, „Niewiernym psom spalimy dom po drugiej stronie błoń, święta wojna niech trwa – aż do śmierci ostatniego psa”, [on-line:] https://www.wikipasy.pl/Szaliki_Cracovii#/media/Plik:Szalik-83.jpg – 29 XII 2021. Kolaż ze zbiorów autora



Il. 4.5. Graffiti: „Bilet – 20, lodzik – 50, być kurwą z Cracovii – bezcenne”, [on-line:] <https://m.facebook.com/WislaSharks/photos/a.317219578305040/546479025379093/?type=3&source=54> – 29 XII 2021, „Chuj i cipa to żydów ekipa”, [on-line:] <https://www.kibice.net/forum/viewtopic.php?f=1&t=163> – 29 XII 2021, „Cipasy! NH bez jaj”, [on-line:] <https://www.kibice.net/forum/viewtopic.php?f=1&t=163> – 29 XII 2021. Kolaż ze zbiorów autora



Il. 6.1. Jedna z uczestniczek warsztatów koronczarskich przy pracy. Zdjęcie wykonała J. Haberko we wrześniu 2020 r. w Celestacie (Oddział MK)



Il. 6.2. Projekt karty edukacyjnej zrealizowanej w ramach grantu i wydanej przez MK w 2020 r.



Il. 6.3. Koronka klockowa wykonana przez autorkę tekstu (Fot. J. Haberko)



Il. 7.1. Szopka pomorska, Jerzy Żandarowski, 2016. Muzeum Rybołówstwa w Helu 2020.
Ze zb. Muzeum Helu, nr. inw. E-1144. Fot. K. Mucha



Il. 7.2. Szopka pomorska, Andrzej May, 2016. Muzeum Helu 2020. Ze zb. Muzeum Helu, nr inw. E-1141. Fot. K. Mucha



Il. 7.3. Szopka pomorska, Zdzisław Grajper, 2016. Muzeum Rybołówstwa w Helu 2020. Ze zb. Muzeum Helu, nr inw. E-1135. Fot. K. Mucha



Il. 7.4. Szopka pomorska, Józef Walczak, 2016. Oddział Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w Helu. Ze zb. Muzeum Helu, nr inw. E-1137. Fot. K. Mucha



Il. 7.5. Szopka pomorska, Józef Bonk, 2016. Muzeum Helu 2020. Ze zb. Muzeum Helu, nr inw. E-1143. Fot. K. Mucha

NOTY O AUTORACH

Joanna Dziadowiec-Greganić

doktor, antropolożka kultury, kulturoznawczyni, menedżerka i animatorka kultury. Ekspertka ds. ochrony i zarządzania dziedzictwem i pamięcią kulturową oraz międzykulturowości ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa niematerialnego, w tym festiwalu. Etnoekspertka i Przewodnicząca Rady Programowej w Fundacji ARTS/małopolskiego koordynatora Europejskich Dni Dziedzictwa. Współtwórczyni Koope-ratywnego Ośrodka Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego K-ORSO/Dziedzictwo, ambasadorka archiwistyki społecznej Centrum Archiwistyki Społecznej w województwie małopolskim. Pomysłodawczyni aplikacji mobilnej do społecznej archiwizacji dziedzictwa EtnoStoria. Wykładowczyni m.in. w UJ i UKSW, ekspertka dziedzinowa dla organizacji kulturalnych i medialnych. Autorka licznych publikacji naukowych i popularnonaukowych – w tym dwóch książek: *Festum folkloricum. Performatywność folkloru w kulturze współczesnej. Rzecz o międzykulturowych festiwalach folklorystycznych* i *Handmade in Wiśniowa. Wiśniowsko ręčno robotą. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa*. Koordynatorka interdyscyplinarnych projektów z zakresu dziedzictwa i międzykulturowości. Członkini krajowych i międzynarodowych stowarzyszeń oraz sieci akademickich i kulturalnych.

 <https://orcid.org/0000-0003-2274-7773>

✉ joanna.dziadowiec@gmail.com

Kamila Baraniecka-Olszewska

ukończyła etnologię i studia latynoamerykańskie. Od 2007 roku pracuje w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN. Jej główne zainteresowania badawcze koncentrują się wokół antropologii religii i studiów nad performancją. Prowadziła projekty naukowe na temat misterii wielkanocnych oraz reprezentacji historii. Jest autorką tekstów naukowych na temat rzymskiego katolicyzmu w Polsce, pokazów etnograficznych, rekonstrukcji historycznych, dziedzictwa religijnego, a także książek: *The Crucified. Contemporary Passion Plays in Poland* oraz *World War II Historical Reenactment in Poland: The Practice of Authenticity*.

 <https://orcid.org/0000-0002-9560-3167>

✉ kbaraniecka@iaepan.edu.pl

Marta Śmietana

kulturoznawczyni, kierowniczką Działu Muzealnego w Muzeum KL Płaszów. Współtworzy i realizuje programy edukacyjne dotyczące historii Krakowa z okresu II wojny światowej.

 <https://orcid.org/0000-0003-1449-1878>

 m.smietana@plaszow.org

Łukasz Stypuła

doktor nauk humanistycznych z zakresu religioznawstwa i historyk o specjalności judaistycznej, studia odbył na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Był stypendystą Institutum Judaicum Uniwersytetu w Tybindzie oraz The European Institute for Jewish Studies in Sweden w Sztokholmie. Zajmuje się badaniami nad żydowskim miastem w Lublinie oraz kabałą chrześcijańską.

 <https://orcid.org/0000-0003-1408-3786>

 lukasz.stypula@uj.edu.pl

Łukasz Sochacki

doktor, etnolog, asystent w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, wykładowca na Wydziale Rzeźby ASP w Krakowie, prowadzi badania w Małopolsce i na Sycylii, interesuje się antropologią dźwięku, religijnością i teorią interpretacji.

 <https://orcid.org/0000-0001-7868-1975>

 l.sochacki@uj.edu.pl

Justyna Łukaszewska-Haberkowa

historyk kultury, samodzielny pracownik naukowy Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Interesuje się niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Koronczarka z tytułem „twórcy ludowego”.

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

 justyna.lukaszewska-haberko@ignatianum.edu.pl

Alicja Soćko-Mucha

doktor etnologii, adiunkt w Instytucie Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk. Interesuje się antropologią humoru, komizmu i śmiechu oraz niematerialnym dziedzictwem kulturowym Krakowa. W 2020 roku opublikowała książkę *Wokół bachtinowskiej teorii śmiechu. Perspektywa antropologiczna*.

 <https://orcid.org/0000-0001-9842-3017>

 scribo@interia.pl

INDEKS OSOBOWY

- AlAnood Bin AlShaikh 14
Allen Woody 59
Allport Gordon 61
Amaro Ana Carla 21
Andrzej, apostoł 106
Archer Alexander 83
Asad Talal 32
Assmann Aleida 48
Assmann Jan 48
- Bachelard Gaston 61
Bachitn Michaił 85
Baraniecka-Olszewska Kamila 27, 29-32, 36,
134-135, 147
Barszczewska Anna 17
Bartalucci Chiara 73
Bauman Zygmunt 120
Becker Judith 76
Bednarczyk Katarzyna 137
Bednarek Małgorzata 43, 46-47
Bendix Regina 32, 34, 38-39
Benedyktowicz Zbigniew 61, 68, 72
Benjamin Walter 48
Berennis Donald 85
Bernbeck Reinhard 14
Bieberstein Aleksandra 42
Bielawski Krzysztof 46-47
Bioletto-Bueno Natalia 73
Bielska-Łach Monika 90
Blohberg Gudrun 51
Błaszczuk Emilia 80
Bogardus Emory S. 61
Bogumił Zuzanna 36
Boia Lucian 62
Bonk Józef 106, 145
Braly Kenneth 61
Braun Miklós 120
Brenneis Don 75, 80, 85
- Buciek Keld 73
Bujakowa Maria 91
Bujdosó Zoltán 14
Butler Judith 67
Bystroń Jan Stanisław 67
- Calasso Roberto 64
Cała Alina 60
Cannell Fenella 32
Cęckiewicz Witold 43
Chełmowski Józef 104
Chojnacki Rafał 133
Craith Mairead Nic 13
Curtiz Michael 34
Czerski Michał 113, 126-127
Czyż Anna Sylwia 45
- Dahlab Saad 31
Darmach Krystian 62
De Cesari Chiara 34-35, 38-39
Derrida Jacques 69
Długozima Anna 48
Domańska Ewa 49
Dubasiewicz Małgorzata 100
Dudek Agnieszka 18
Dunajczan Zofia 89, 92-93
Dziadowiec-Greganić Joanna 18, 147
Dziedzic Maria 91
Dziuban Zuzanna 49
- Eco Umberto 59
Eggert Aditya 34, 38
Emerick Keith 13, 21
Estreicher Karol 101-102
Ezenekier Michał 100, 102
- Fairclough Graham 13
Feld Steven 75, 77, 80, 82, 84-85

- Fischer Adam 101-103
Forsey Martin Gerard 82
Foucault Michel 28, 33-34, 38-39, 74
Frydryczak Beata 48, 51
- Geertz Clifford 79-80
Geismar Haidy 34-35, 38-39
Gibson Lisanne 12
Gintel Ludwik 65
Głowacka-Grajper Małgorzata 36
Goleniowski Bożena 80
Golla Piotr 105
Göth Amon 43
Grabarski Mariusz 131-132
Grajper Zdzisław 105, 144
Grochola Małgorzata 93
Gutowski Bartłomiej 45
- Haase-Rydelek Damiana 100
Haberko Justyna zob. Łukaszewska-Haberkowa
Justyna
Hadrian Paweł 80
Hafstein Valdimar T. 12, 15
Halbwachs Maurice 48
Halemba Agnieszka 33
Hankus Michał 91-92
Harrison Rodney 13-14, 34
Hayakawa Samuel I. 61
Holtorf Cornelius 13
Hubrich Jan 139
- Jakub, apostoł 106
Jamróz Maria 131
Jan, apostoł 106
Jarema Beata 93-94
Jezierski Ireneusz 60-63, 68-69
Jezus Chrystus 64, 101, 105-106
Jokilehto Jukka 12
Joppke Christian 30-31, 36
Józefów-Czerwińska Bożena 47
Jünger Ernst 13
- Kabzińska Iwona 99
Kajda Kornelia 47, 50
Kaprański Sławomir 47
Karski Kamil 42, 137
Kato Kumi 77-78
Katz Daniel 61
Keil Angelika 84
Keil Charlie 84
- Kielkowski Roman 42
Kirshenblatt-Gimblett Barbara 13-14, 78-79
Klekot Ewa 14
Kłos Agnieszka 51
Kłosowski Karol 91
Kocik Katarzyna 43
Kockel Ullrich 13
Kokoszko Marta 47
Kolbuszewski Jacek 48
Kołakowski Leszek 62
Konieczny Przemysław 131
Kończy Wiktoria 80
Kotarba Ryszard 42-43
Kowalska Joanna Regina 91
Kowalski Krzysztof 14
Kretkiewicz Ryszard 100
Krupski Jan (właśc. Estreicher Stanisław) 101
Krzaniak Anna 94
Krzystowska-Wójcik Emilia 100-101, 104, 107
Krzyżaniak Michał 47
Krzyżanowska Władysława 91
Kubalska-Sulkiewicz Krystyna 90
Kubik Jan 27, 36
Kucab Danuta 132
Kucia Marek 60, 66-67
Kuczyńska Stanisława 94
Kulikauskas Paulius 12
Kusak Robert 27
Kuśmierczyk Jan 80
Kwiecińska Magdalena 103
Kytö Meri 76
- Laloux Frederic 16
Lambek Michael 30, 32-33
Lautsi Soile 31
Lippmann Walter 60-61
Lisek Teresa Maria 91
Logan William 13
Lorenzini Daniele 33
Luzzi Sergio 73
- Łapiński Jacek 47-48
Łotman Jurij 62-63
Łuczewski Michał 36
Łukaszewska-Haberkowa Justyna 141-142, 148
- MacCanell Dean 120
Macdonald Sharon 27
Małusecka Gabriela 80
Manteuffel-Szarota Anna 90

- Manz Wolfgang 61
Marciniak Arkadiusz 47, 50
Markiewicz Beata 48
Markowski Marek 113, 121-122, 128
Marzec Michał 80
May Andrzej 105, 144
Melro Ana 21
Michałowska Maria 90
Mielicka-Pawłowska Hanna 48
Mieszko I 31
Minta-Tworzowska Danuta 49
Modrzejewska Helena 91
Molendowicz Wojciech 91
Mucha Agata 113, 123, 127
Mucha Krystian 143-145
Murzyn-Kupisz Monika 13, 51

Nadmorski Dr. (właśc. Łęgowski Józef) 101
Niedźwiedz Anna 32
Nora Pierre 48
Nowacka Weronika 47
Nowacki Marek J. 103
Nowak Paweł 63, 68

Ochab-Chrzan Beata 92-93
Olesiak Katarzyna 113, 117
Oleszkiewicz Małgorzata 29
Oliveira Lídia 21
Olszewska Agata 103
Olszewski Andrzej Kazimierz 91
Otto Rudolf 68

Panek Weronika 80
Panopoulos Panayotis 83
Parasion Bolesław 105
Pasieka Agnieszka 27-28, 36
Pawleta Michał 47, 50
Pendlebury John 12
Peselmann Arnika 34, 38-39
Piaskowski Robert 113-114
Piotr, apostoł 106
Płatek Piotr 101
Pollack Martin 48-49
Połubok Małgorzata 92, 94
Porter-Szűcs Brian 27, 36
Puppel Joanna 47
Purchla Jacek 13

Rafalski Leszek 66
Rak Maciej 17

Reckwitz Andreas 14
Reinfuss Roman 17, 103
Rice Stuart A. 61
Ricoeur Paul 48
Russel Roslyn 80
Rydel Lucjan 101
Rydzewska Agnieszka 47

Schafer Raymond Murray 75-79
Schaff Adam 61
Schatzki Theodor R. 14
Schofield John 12
Schreiber Hanna 113, 116, 117-121, 123, 125-128
Schwarz Aleksander 42
Sekerdej Kinga 27
Seweryn Tadeusz 29
Sielicki Tomasz 78
Sikora Sławomir 47
Silverman Helaine 13
Simpson Scott 28
Skarga Piotr 63
Ślabik Wiktoria 80
Smith Laurajane 11-14, 34
Sochacki Łukasz 79, 148
Soćko-Mucha Alicja 28, 100-101, 103, 111, 148
Spinoza Baruch 59
Sprinkle John H. 12
Stachowska Alicja 106
Stalmach Andrzej 132
Stalmach Jan 131
Stanisz Agata 73-75, 82
Stendig Jakub 42
Stoller Paul 75
Stomma Ludwik 67
Stypuła Łukasz 148
Szałapak Anna 99, 101
Szerauc Olga 89-90, 92-93, 95
Sznajder Anna 90
Szoka Andrzej 113, 118-119
Szopiński Mieczysław 91
Szymański Wojciech 43

Śliwiński Stanisław 106
Śmietana Marta 43, 148

Tanaś Sławoj 47
Taranczewski Paweł 102
Tilden Freeman 13
Tischner Józef 121
Tokarska-Bakir Joanna 63-64

Traba Robert 35
Trebunia-Staszela Stanisława 113, 119, 121,
127

Tunbridge John E. 13

Urbański Piotr 47

Uspienski Boris 62-63

Van Bibber Marilyn 16

Walczak Józef 105, 145

Waldenfels Bernard 68-69

Waterton Emma 13

Watson Steve 13

Weil Simone 59

Wells Jeremy 12-14

Westerkamp Hildegard 80

Węgorek Jadwiga 89-90, 92, 95

Widła Wiktoria 80

Wijesuriya Gamini 13

Wilczyńska Bogna 60, 65-67

Winkworth Kylie 80

Woźny Jacek 49

Yelmi Pinar 76-77, 79

Zawadzka Anna 64-65, 70

Zawodna-Stephan Marta 49

Zbroja Barbara 42

Ziębińska-Witek Anna 47

Zubrzycki Geneviève 27, 36

Żandarowski Jerzy 105, 143

Żebrowski Rafał 46



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>