STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 12

Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem" codzienności?

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

Katowice 2012

STUDIA ETNOLOGICZNE
I ANTROPOLOGICZNE

Tom 12

Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem" codzienności?

NR 3000

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 12

Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem" codzienności?

pod redakcją
Haliny Rusek, Kingi Czerwińskiej,
Katarzyny Marcol

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

Katowice 2012

REDAKTOR SERII: PUBLIKACJE WYDZIAŁU ETNOLOGII I NAUK O EDUKACJI
Robert Mrózek

REDAKTOR NACZELNY
Halina Rusek

RADA REDAKCYJNA
Irena Bukowska-Floreńska, Zygmunt Kłodnicki,
Rastislava Stoličná, Jan Kajfosz, Zenon Gajdzica, Aleksander Posern-Zieliński,
Czesław Robotycki, Teresa Smolińska, Miroslav Válka, Zuzana Beňušková

SEKRETARZ REDAKCJI
Magdalena Szalbot

ZESPÓŁ RECENZENTÓW
Jan Adamowski, Władysław Baranowski, Marian Gerlich, Janina Hajduk-Nijakowska,
Iwona Kabzińska, Ryszard Kantor, Jiří Langer, Lech Mróz, Teresa Smolińska,
Rastislava Stoličná, Wojciech Świątkiewicz, Ryszard Vorbrich

REDAKCJA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ
43-400 Cieszyn, ul. Bielska 62, tel. 33 8546 100
e-mail: halina.rusek@us.edu.pl

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:

Central and Eastern European Online Library
www.ceeol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis rzeczy

Wstęp (Halina Rusek) 7

DZIEDZICTWO KULTUROWE W ROZWAŻANIACH TERMINOLOGICZNYCH

Krzysztof Gładkowski: **Dziedzictwo kulturowe jako część osobowości i jego instrumentalizacja w życiu społeczno-politycznym** 13

Andrzej Bełkot: **Problem wartościowania dziedzictwa kulturowego a jego funkcjonalne uwarunkowania w ujęciu kulturoznawczym** 32

Grzegorz Odoj: **Dziedzictwo kulturowe jako kluczowe pojęcie edukacji regionalnej. Rozważania terminologiczne** 44

Michał Rauszer: **Interpasywny i ideologiczny wymiar polityki dziedzictwa kulturowego** 56

Rafał Paprocki: **Eksploracja dziedzictwa kulturowego w aspekcie rynkowych zastosowań kodów kulturowych** 67

DZIEDZICTWO KULTUROWE W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI

Katarzyna R. Łozowska: **Dziedzictwo kompleksów. Kulturowa klęska Kresów?** . . 81

Michał Maleszka: **Nostalgia bez pamięci. Spojrzenie na przestrzeń kulturową Warmii i Mazur** 94

Marian Grzegorz Gerlich: **Oswajanie wsi dolnośląskiej po II wojnie światowej przez ludność polską z Kresów Wschodnich II Rzeczpospolitej** 113

Tomasz Sitnik: **Oswajanie nowej codzienności. O adaptacji i integracji kulturowej Kresowiaków na Śląsku Opolskim** 138

DZIEDZICTWO KULTUROWE „NA SPRZEDAŻ”

Beata Hoffmann: **Turystyka etniczna a doświadczanie kulturowej inności** . . . 153

Magdalena Banaszkiewicz: **Pamiątki turystyczne – miniatura czy karykatura dziedzictwa kulturowego?** 167

Elżbieta Nieroba: **Popkulturowe mechanizmy kreowania światów minionych. Dziedzictwo kulturowe we współczesnych praktykach wystawienniczych** . . 179

Katarzyna Orszulak-Dudkowska: **Mieszkanie w stylu IKEA. Rozważania z obszaru etnografii zamieszkiwania** 190

DZIAŁANIA NA RZECZ ZACHOWANIA DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Ewa Gładkowska: **Sztuka – potrzebna czy niepotrzebna pamięć miejsca?** . . . 207

Kinga Czerwińska: **Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO w perspektywie dyskursu antropologicznego** 218

Jolana Darulová, Katarína Koštialová: **Kultúrne dedičstvo – v politike, praxi a vzdelávaní (na príklade Slovenska)** 229

Edyta Diakowska-Kohut: **Polski Atlas Etnograficzny – wyzwania wobec współczesności** 241

Wstęp

Próba zmierzenia się z nieco prowokacyjnym pytaniem zawartym w tytule niniejszego tomu nie powiedzie się bez dokonania najogólniejszej choćby refleksji nad istotą współczesnej kultury. Trudno byłoby nie uznać słuszności tezy, iż kulturę tę kształtują, „obrabiają", „szlifują" i „okrawają" wszechobecne procesy globalizacyjne: intensyfikacja ogólnoświatowych relacji społecznych wiążących oddalone od siebie miejsca, zacieśnianie stosunków społecznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych i w rezultacie wzrost współzależności w skali świata, który w coraz większym stopniu staje się „jednym światem", a także proces powodujący kompresję czasu i przestrzeni, włączanie narodów w jedno światowe społeczeństwo podobnie żyjących ludzi.

Badacze i obserwatorzy procesów globalizacyjnych twierdzą, że nieustannie wzrasta ruchliwość ludzi, którzy w pewien sposób uwolnili się ze względnie homogenicznych społeczności z prostą drogą przekazu wzorów kulturowych w jednym kierunku: z pokolenia na pokolenie. Zmienia się codzienne życie ludzi we wszystkich regionach świata. Bliskie nam miejsca zatracają cechy odróżniające je od innych przestrzeni: regionów, lokalnych społeczności, narodów, stają się w coraz większym stopniu przestrzenią zhomogenizowaną. W tej przestrzeni dokonują się na niespotykaną do tej pory skalę dyfuzja kulturowa, migracja międzykulturowa, przemieszczanie się z kultury do kultury i nabywanie ich walencji, co powoduje, że możemy mieć nie jedną, ale wiele bliskich nam, „swoich" kultur. Zapanowała zgoda nie tylko na wieloznaczność, lokalność, wielość częściowych perspektyw, ale także na człowieka wielowymiarowego, o niejednorodnej, złożonej tożsamości, często wewnętrznie skłóconego ze sobą samym, zdezintegrowanego[1].

---

[1] Szerzej o tych procesach piszą: A. Giddens: *Socjologia*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa 2004; Z. Bauman: *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Tłum. E. Klekot. Warszawa 2000; F. Fukuyama: *Koniec historii*. Tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznań 1996; R. Robertson: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London–Thousand Oaks–New Delhi 1992; J.A. Scholte: *Globalizacja. Krytyczne wprowadzenie*. Tłum. K. Ślęczka. Sosnowiec 2006;

Czy wobec tego żyjemy już w jakimś nowym, dotychczas nieznanym, całkowicie odmiennym od obecnego, wymiarze kultury? Czy jest to kultura globalna? Czy taka kultura, oparta na nowych technologiach, nowych systemach komunikacji, eklektyczna i bezczasowa w ogóle istnieje? Czy krąży po świecie jakiś uniwersalny zestaw wartości, norm i wzorów zachowania, który pochłania – i z czasem pochłonie – wszelkie kultury lokalne i odmienności kulturowe? Na te proste pytania nie znajdziemy, wbrew pozorom, zadowalających odpowiedzi. Można natomiast zgodzić się z coraz powszechniejszym stanowiskiem, iż współczesne procesy globalizacyjne mogą mieć zarówno homogenizujące, jak i heterogenizujące następstwa dla kultury. Homogenizuje się przede wszystkim kultura popularna, rozpowszechniana na docierającej do prawie każdego zakamarka świata fali kultury masowej, ale jednocześnie jesteśmy świadkami wzrostu kulturowego zróżnicowania na poziomie kultur lokalnych. Swoista odmienność, różnorodność jest dla tych kultur ważnym mechanizmem obronnym wobec naporu unifikacji i homogenizacji, a jednocześnie, paradoksalnie, stanowi skutek pojawienia się nowych możliwości promowania tej oryginalności i specyfiki poprzez media o globalnym zasięgu. Niektórzy badacze twierdzą, że kultura globalna tworzy zaledwie cienką warstewkę pokrywającą różnorodność kultur, ludów, religii, tradycji i postaw ukształtowanych przez historię. Jednak trudno byłoby polemizować z tezą, że skoro zmienia się polityka i ekonomia, kultura także nie może pozostawać taka sama, a tym, co przede wszystkim wprowadziły do niej procesy globalizacyjne, jest rynek. Wydaje się, że kultura przybiera postać szerokiej oferty, z której różnorodne treści i wartości są swobodnie wybierane i komponowane ze sobą w postać swoistego „materiału" do zaspokojenia własnych potrzeb. Ta kultura zawiera elementy podatne na wymianę i łączenie z innymi elementami o podobnej naturze – tworzy nowoczesny supermarket kultury[2], funkcjonujący na kształt wielkich centrów handlowych.

Według głosicieli tez o opanowaniu współczesnej kultury przez rynek nasza tożsamość, tak jak dobra kultury, staje się przedmiotem indywidualnego wyboru i też nabywana jest w owym supermarkecie kultury. Ta tożsamość czerpie budulec z różnych tradycji, z wielu odmiennych od siebie sposobów egzystencji, konglomeratu ulepionego ze wzorów różnych kultur.

W. Burszta: *Globalizacja*. W: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*. Suplement. T. 7. Warszawa 1999; S. Huntington: *Zderzenie cywilizacji*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa 2007.

[2] Zob. szerzej: R. Kapuściński: *Kultura narodowa w dobie globalizacji*. Referat wygłoszony na Kongresie Kultury Polskiej w 1999 roku; G. Mathew: *Supermarket kultury*. Tłum. E. Klekot. Warszawa 2005; J. Rifkin: *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*. Tłum. E. Kania. Wrocław 2003; U. Hannertz: *Skreolizowany świat*. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Wybór i przedmowa M. Kempny, E. Nowicka. Warszawa 2004; T.H. Eriksen: *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*. Tłum. J. Wołyńska. Warszawa 2009; E. Wnuk-Lipiński: *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków 2005.

Czy zatem – wobec opisanych tu procesów – dziedzictwo kulturowe, wszystko to, co pozostawiła nam przeszłość, nie jest dla nas nadbagażem, pewną uciążliwością, kłopotliwym spadkiem, z którym nie zawsze wiadomo, co począć, a zlekceważyć nie wypada? Czyż nie jest to ta część kultury, którą darzymy szczególnym szacunkiem, uznajemy jej ważność dla naszego życia, ale nie dopuszczamy do tego, aby wywierała wpływ na nasze życie, sterowała nim? Postawmy kolejne ważne pytanie: Czy dziedzictwo kulturowe jest nam do czegokolwiek potrzebne? Zgodnie z duchem czasu możemy powiedzieć: tak, potrzebujemy go jako budulca swojej tożsamości – ta nasza płynna, niedookreślona tożsamość pozwala z nadbagażu dziedzictwa wybierać to, co chcemy, co nam się podoba, nie dopuszczając refleksji, czyje jest to dziedzictwo. Nasze, a może innych grup, ludów, narodów? Na półkach supermarketu kultury natrafimy od czasu do czasu na przeszłość. Może po nią sięgniemy, a może przejdziemy obok niej obojętnie?

Niniejszy tom „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych" zawiera próby odpowiedzi na postawione tu pytania. Znajdują się w nim rozważania o dylematach definicyjnych wokół terminów „dziedzictwo kulturowe" i „tradycja" oraz analizy regionalnych wariantów spuścizny kulturowej i postaw współczesnych ludzi wobec nich, refleksje na temat nowych, oryginalnych sposobów poszukiwania kontaktu z odmiennościami kulturowymi i prezentowania kulturowej spuścizny, a także ujęcie problematyki dziedzictwa kulturowego z perspektywy kulturoznawczej, rozważania o turystyce etnicznej jako doświadczeniu „innego" oraz edukacji regionalnej, dla której dziedzictwo kulturowe stanowi kluczowe pojęcie. Tom kończą próby antropologicznego dyskursu nad funkcjami *Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO* oraz nad Polskim Atlasem Etnograficznym z siedzibą w Cieszynie.

Halina Rusek

Dziedzictwo kulturowe w rozważaniach terminologicznych

Krzysztof Gładkowski
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Nauk Politycznych

Dziedzictwo kulturowe jako część osobowości i jego instrumentalizacja w życiu społeczno-politycznym

Wprowadzenie

Istnieje wiele definicji osobowości, podobnie jak nieskończenie wiele wypracowano pojęć kultury. W amerykańskiej antropologii za klasyczną publikację, rozpoczynającą badania związku między kulturą i osobowością, uchodzi praca autorstwa Ruth Benedict, zatytułowana *Wzory kultury*, wydana w 1934 roku. Tradycję tych badań podtrzymali Clyde Cluckhohn[1] i Margaret Mead[2]. Prace tej ostatniej wyznaczają początek dziś uprawianej antropologii psychologicznej[3]. W centrum badań Abrama Kardinera i Ralpha Lintona były relacje między osobowością a kulturą[4], której wpływ na osobowość jest istotny. To truizm, jednak

[1] C. Cluckhohn: *Navaho Witchcraft*. Cambridge 1944.

[2] M. Mead: *Dojrzewanie na Samoa*. W: Taż: *Trzy studia*. Tłum. E. Życieńska. T. 1. Warszawa 1986, s. 7–232.

[3] Zob. A. Barnard: *Antropologia*. Tłum. S. Szymański. Warszawa 2006, s. 153.

[4] R. Linton: *Kulturowe podstawy osobowości*. Tłum. A. Jasińska-Kania. Warszawa 1975. W kontekście rozważań związków między dziedzictwem kulturowym i osobowością warte analiz

badanie znaczenia kultury dla osobowości ludzkiej stanowi trwałe zadanie nauk humanistycznych i społecznych. W tym kontekście pierwszorzędną funkcję odgrywają badania dziedzictwa kulturowego.

Osobowość opisuje się jako wewnętrzny system pozwalający na adaptację[5] i wewnętrzną integrację myśli, uczuć oraz zachowania w określonym środowisku w aspekcie czasowym, gdy mowa o poczuciu stabilności. Najczęściej sądzi się, że jest to względnie stały system trwałych cech lub dyspozycji psychicznych jednostki, różniących ją od innych osób[6], charakterystyczny sposób reagowania jednostki na środowisko społeczno-przyrodnicze, a także sposób wchodzenia z nim w interakcje[7].

W drugiej połowie XX stulecia psychologiczne podejście międzykulturowe dominowało nad rozwijaną przed nim antropologią psychologiczną. Międzykulturowa psychologia rozpatrywała osobowość jako coś odrębnego od kultury. Traktowała ją jako zmienną zależną w badaniach. Zakładano przy tym, że osobowość

są rozważania R. Lintona nad procesami akulturacji i transkulturacji, które – w jego ujęciu – są zmianami kulturowymi zachodzącymi w następstwie długotrwałej i bezpośredniej konfrontacji odmiennych systemów kultury. Zdaniem R. Lintona prowadzą one do stopniowych zmian w jednym lub wszystkich wchodzących w interakcję systemach. Dyfuzja kulturowa, zachodząca w tym wypadku, polega na adaptacji obcych treści do własnej kultury, eliminacji niektórych treści rodzimych, a także modyfikacji innych elementów i wytworzeniu treści synkretycznych. W dyfuzji kulturowej badacz ten widział narzędzie upowszechniania się wynalazków w skali globalnej, a w jednostce – źródło postępu.

[5] O adaptacji można mówić wtedy, kiedy człowiek przekształca się odpowiednio do wymogów środowiska, co prowadzi do korzystnych dla obu stron skutków. Zob. N. Sillamy: *Słownik psychologii*. Katowice 1994, s. 9. Nie jest to proces łatwy. Wymaga od jednostki dobrego rozeznania własnych możliwości i niedostatków, a także oczekiwań ze strony środowiska. Na bardzo wczesnym etapie życia proces ten przebiega biernie. Z upływem czasu gromadzone doświadczenie pozwala na coraz większą aktywność jednostki, stawianie pytań, zgłaszanie wątpliwości. Bierne przystosowanie, sprowadzające się do akceptowania wymagań ludzi, sytuacji tylko dlatego, że zostały postawione, jak np. w szkole, na uczelni, w miejscu pracy, przechodzi w przystosowanie czynne. Jest to wyraźnie dwustronne działanie – spełnianie stawianych jednostce wymagań oraz konkretne oczekiwania jednostki wobec innych ludzi. Trudno jednak oczekiwać całkowitej stabilizacji, ostatecznego przystosowania. Zarówno człowiek, jak i jego otoczenie podlegają rozlicznym zmianom. Najkorzystniejsze jest twórcze przystosowanie, które umożliwia rozwój jednostki, ale też przyczynia się do zmian i rozwoju środowiska, w jakim funkcjonuje dana osoba.

[6] Por. N. Sillamy: *Słownik psychologii*...; H. Gasiul: *Psychologia osobowości*. Warszawa 2006. Artur S. Reber i Emily S. Reber omawiają definicje osobowość w różnych teoriach osobowości. Przestawiają kilka najbardziej wpływowych ogólnych kierunków i opisują w zarysie, jak każdy z nich określa termin osobowość. Różne teorie, m.in. psychodynamiczne, psychoanalityczne i społeczne, każdą osobowość charakteryzują przez pojęcie integracji, kładą silny nacisk na czynniki rozwojowe, przy domniemanym założeniu, że osobowość dorosłego człowieka stopniowo rozwija się w czasie, w zależności od sposobu, w jaki zachodzi integracja różnych czynników. Zob. A.S. Reber, E.S. Reber: *Słownik psychologii*. Red. I. Kurcz, K. Skarżyńska. Tłum. J. Kowalczewska, G. Mizera. Warszawa 2008, s. 491–492.

[7] Hasło *Osobowość*. W: *Słownik psychologiczny*. http://www.psychologia.edu.pl/slownik/a1.O/i.html [data dostępu: 20.01.2010].

jest zjawiskiem uniwersalnym o podobnym znaczeniu we wszystkich badanych kulturach, przy jednoczesnym poszukiwaniu specyficznych kulturowo cech, właściwości i wzorów osobowościowych. Psychologowie międzykulturowi definiują „specyficzne kulturowo osobowości lokalne jako konstelacje cech osobowości spotykane wyłącznie w danej kulturze”[8].

Najnowszy kierunek, wypracowany pod wpływem antropologii kulturowej i badań międzykulturowych, badający związek między kulturą i osobowością, a rozwijający się w ostatnich latach, znany jest jako psychologia kulturowa. Badacze reprezentujący to podejście uznają kulturę i osobowość za spójny system, a nie odrębne byty. W tym systemie oba elementy tworzą się wzajemnie i podtrzymują. Kultura i osobowość stanowi układ dwóch wzajemnie się determinujących i nieredukowalnych elementów. W psychologii kulturowej przede wszystkim dąży się do rozstrzygnięcia, czy określone pojęcia i kategorie w danej kulturze są zrozumiałe i jak są w niej używane. W odróżnieniu od psychologów międzykulturowych badacze reprezentujący psychologię kulturową nie poszukują ludzkich uniwersaliów, odrzucają zarazem pogląd, że u źródeł uniwersalnych aspektów osobowości legły mechanizmy biologiczne i genetyczne, twierdzą natomiast, iż osobowości składające się na różne kultury powinny być całkowicie odmienne, decyduje o tym bowiem wzajemne ukonstytuowanie kultury i osobowości we wszystkich środowiskach kulturowych. Oba podejścia usiłuje się pogodzić w nowatorskim kierunku, zwanym kulturową psychologią cech[9].

Wskazane tu różne kierunki badań nad związkami między kulturą i osobowością dostarczyły niezmiernie dużej liczby informacji o podobieństwach i różnicach kulturowych w odniesieniu do osobowości. Warto je tu zasygnalizować w celu podkreślenia ich znaczenia dla podjętej w tym tekście problematyki, zwłaszcza w kontekście analizowanej kultury niemieckiej społeczności lokalnej, której historia jest uwarunkowana złożonym i różnorodnym pod względem kulturowym biegiem jej dziejów, gdzie elementy uniwersalne i lokalne przenikają się nawzajem, stanowiąc ważny faktor konstytuowania się osobowości. Ściśle związany z pojęciem „kultura” termin „dziedzictwo kulturowe” stanowi w niniejszych rozważaniach przedmiot główny, stąd poświęcone mu zostanie nieco uwagi.

Pojęcie „dziedzictwo kulturowe” nie ma długiej tradycji, zwłaszcza po II wojnie światowej w Polsce rodziło wiele problemów związanych z ideologią, która ograniczyła pole badań naukowych głównie w naukach humanistycznych i spo-

---

[8] D. Matsumoto, L. Jung: *Psychologia międzykulturowa*. Tłum. A. Nowak. Gdańsk 2007, s. 393.

[9] Tamże, s. 394. Nie można w tym miejscu nie wspomnieć wskazanego przez polskiego etnologa, Stanisława Poniatowskiego, ścisłego powiązania kultury i społeczeństwa w niedokończonej wprawdzie, ale podsumowującej ówcześnie rozwój antropologii i etnologii oraz opartej na solidnych podstawach filozoficznych teorii faktu etnologicznego. Opracowana przez niego teoria nie straciła po dziś dzień na aktualności. S. Poniatowski: *Fakty etnologiczne i metody ich badań*. „Lud” 1947, T. 37, s. 28–34.

łecznych. W opracowaniach naukowych najczęściej odwoływano się do terminu „tradycja", który utożsamiany bywał z dziedzictwem kulturowym. Tak uczynili autorzy *Słownika socjologicznego*:

tradycja (dziedzictwo kulturowe) – treści i dobra kulturowe przekazywane (nadawane i odbierane) w czasie i przestrzeni, podlegające społecznemu wartościowaniu, zazwyczaj uznawane za ważne i doniosłe zarówno dla teraźniejszości danej zbiorowości, jak i dla jej przyszłości; są to głównie takie elementy, jak normy społeczne, wzorce działania, obyczaje, wierzenia, sposoby myślenia, wytwory materialne, za tradycję uznaje się niekiedy sam proces transmisji treści kulturalnych[10].

Termin „dziedzictwo kulturowe" jest złożony. Wyróżnia się w nim problem zakresu terytorialnego dziedzictwa kulturowego, wskazując, że jest nim dorobek pozostawiony przez naród lub społeczność regionalną. Jego znaczenie wynika z faktu, że każdy utożsamia się z jakąś przestrzenią, terytorium – państwem, regionem, społecznością lokalną. W wypadku wielokulturowego dziedzictwa wielu polskich miast i regionów wskazuje się m.in. na trudności z określeniem zakresu terytorialnego i ustaleniem prawa własności. W odniesieniu do Polski szczególnie zaznacza się zmienność granic, których skutkiem są zarówno pozostawione różnorodne dziedzictwo materialne i niematerialne, jak i społeczności narodowe i etniczne, ciągle nieszczęśliwie nazywane „mniejszościami". Autorzy zajmujący się dziedzictwem zwracają uwagę na kwestię wartościowania:

Rozpatrując pojęcie „dziedzictwa kulturowego" należy uświadomić sobie olbrzymie znaczenie wartościowania. Niektórzy uważają, że dziedzictwem jest cała spuścizna po przodkach, wszystko, co ustępujące pokolenia pozostawiają potomnym. Inni natomiast twierdzą, że jest to tylko ta spuścizna, którą młodzi chcą kontynuować, która została zaakceptowana i która ma szansę być dalej przekazywana kolejnym pokoleniom. Aby coś ocenić, przyjąć i akceptować, czy to indywidualnie, czy też w pewnej wspólnocie dającej poczucie siły i bezpieczeństwa, należy włączyć procesy świadomości i określić (choć często bez artykułowania) własną tożsamość. Świadomość własnego dziedzictwa kulturowego to związki łączące jednostkę ze spuścizną (tradycją) własnej wspólnoty – rodziny, grupy etnicznej, regionalnej, wspólnoty religijnej czy narodowej. Więzi te są pochodną wiedzy i emocji [...] Świadomość własnego dziedzictwa wyraża się w subiektywnych postawach moralnych, tj. wartościach i ocenach, opiniach i poglądach, a także jest podatna na mity i stereotypy na temat tego, co nas otacza. Wyraża się również w działaniu i zachowaniu, czyli postawach behawioralnych. Uświadomione dziedzictwo podlega wartościowaniu, a dopiero w dalszej kolejności ochronie i konserwacji[11].

W procesualnym ujęciu: „Dziedzictwo kulturowe jest zmiennym w czasie plastycznym konstruktem uzależnionym od pozycji społecznej, pochodzenia i biografii podmiotu, a także od koniunktury politycznej czy momentu historycznego"[12].

[10] K. Olechnicki, P. Załęcki: *Słownik socjologiczny*. Toruń 1997, s. 229. Por. J. Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971 (wyd. 2, popr. 2011).

[11] I. Lewandowska, A. Romulewicz: *Historia kultury i dziedzictwo kulturowe Warmii i Mazur. Bibliografia za lata 1990–2009*. Olsztyn 2010, s. 6.

[12] E. Nieroba, A. Czerny, M.S. Szczepański: *Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo kulturowe jako dyskursywny obszar rzeczywistości społecznej*. W: *Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo*

Dziedzictwo wpływa na proces tworzenia tożsamości – zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Tożsamość jest konstruowana w dialogu z przeszłością, przez co możliwe staje się modyfikowanie i kształtowanie tradycji, które dokonuje się podmiotowo i oddziałuje na zbiorowość przez wypracowanie wspólnych znaczeń istotnych zwłaszcza dla tożsamości wspólnot lokalnych. Dziedzictwo kulturowe zostaje w tym aspekcie ujęte jako „procesualnie tworzony zespół elementów kultury materialnej i niematerialnej, zakorzeniony w przeszłości, uznanych za warte zachowania i przekazywania przyszłym pokoleniom”[13].

W tym miejscu nie można pominąć problemu relacji między historią i pamięcią. Przeciwstawienie obu tych pojęć było całkiem niedawno przedmiotem intensywnej dyskusji naukowej. Przeciwstawiano je sobie, wskazując na historię jako tę, która legitymizuje władzę i ogranicza się do badania faktów, powodujących, że historia jest historią polityczną, przez co mija się z prawdą, a często ją fałszuje[14]. Pamięć natomiast stanowi tę dziedzinę, która jest bliższa życia, bezpośredniego doświadczenia, toteż dziś badanie dziedzictwa kulturowego oznacza częste sięganie do świadków minionych wydarzeń i wierne zapisywanie narracji. Żyjemy w czasach kultury pamięci. Jedną z idei niedawno dyskutowanej wśród członków i sympatyków Wspólnoty Kulturowej „Borussia” w Olsztynie jest „muzeum żywej pamięci”. Wkraczamy tu w obszary badań bardzo bliskie tradycyjnej etnografii, gdzie główny przedmiot badań stanowi tradycja ustna, a ta pozostaje zawsze żywa.

Kompleks problemów związanych z dziedzictwem kulturowym jest tak nieskończenie wielki, że słusznie w tytule tomu pojawiło się słowo „nadbagaż”. Z psychologicznego punktu widzenia pełne uświadomienie sobie własnej tożsamości wiąże się z pytaniem o cenę, jaką musi zapłacić człowiek, który chce się zmierzyć z wszystkim tym, co słowo „dziedzictwo” oznacza w kontekście kulturowym. Tu przywołam Jurija Andruchowycza, ukraińskiego poetę i eseistę, który niezwykle sprawnie potrafił opisać, kim jest, sięgając do Scytów i Wikingów, a skończywszy na swoich rodzicach. Prowokacyjnie użyty termin „nadbagaż” w odniesieniu do dziedzictwa kulturowego nawiązuje do podkreślanego dziś często prezentyzmu jako postawy respektującej i przywiązującej wagę tylko do „tu i teraz”, do natychmiastowego zaspokajania swoich potrzeb przez człowieka. W takim rozumieniu dziedzictwo kulturowe może być nadbagażem nie do uniesienia. Tymczasem rzeczywistość sama stawia pytania, zwłaszcza w takich miejscach, jak Ziemie Zachodnie i Północne dzisiejszej Polski, do niedawna jeszcze nazywane Ziemiami Odzyskanymi. Krajobraz kulturowy dla nieco wrażliwszych osób jest księgą do odczytania. Przez wiele dziesięcioleci wpajano ludziom przybyłym na niegdyś

kulturowe w ujęciu interdyscyplinarnym. Red. E. Nieroba, A. Czerny, M.S. Szczepański. Opole 2009, s. 18.

[13] Tamże, s. 9.

[14] Por. A. Szpociński: *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*. W: *Przeszłość jako przedmiot przekazu*. Red. A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski. Warszawa 2006, s. 7–66.

niemieckie terytoria, że wrócili do swej dawnej piastowskiej ojczyzny, a miejsca, w których przyszło im żyć, niewiele miały wspólnego ze znanym im otoczeniem, zwłaszcza gdy spoglądali na architekturę. Na Mazurach przybysze z Kresów mówili, że żyją w Germanii. Wschodniacy na Śląsku nazywali Ślązaków „hanysami", podkreślając swoją odrębność i obcość świata, w którym przyszło im żyć. Ten obcy świat to niemieckie dziedzictwo kulturowe, którego stali się spadkobiercami nie z własnej woli. Zarówno Niemcy, jak i Polacy ze Wschodu zostali wypędzonymi[15]. I chociaż propaganda polityczna dziś odróżnia sprawców i ofiary, jak niegdyś odróżniała wypędzonych i repatriantów, to z antropologicznego punktu widzenia obie te grupy były ofiarami decydentów w Jałcie. Wysiedlono zarówno Polaków z Kresów II Rzeczypospolitej, jak i Niemców ze wschodnich rubieży III Rzeszy. Przez krótki czas od 1945 roku do lata 1946 roku żyli obok siebie razem i tak stali się dziedzicami obcego im środowiska, w którym po wypędzeniu musieli żyć. Nowe pokolenia Polaków i Niemców wzrastały już w obcym dla ich rodziców otoczeniu. Narodziny i wzrastanie uczyniły niemieckie dziedzictwo kulturowe w sposób naturalny ich własnym. To dziedzictwo zostało częścią ich osobowości. Czy jednak na pewno stało się nią w pełni? Na to pytanie spróbuję odpowiedzieć.

Dziedzictwo kulturowe jako część osobowości

Problem dziedzictwa kulturowego niewątpliwie ściśle wiąże się z tożsamością. Świat, w którym wzrastamy, jest światem, z którym identyfikujemy się (także w sposób negatywny) już przez całe życie. W sposób naturalny ludzie i rzeczy obserwowane od dzieciństwa przez interakcje stają się naszymi. W interakcji z ludźmi i otoczeniem kształtuje się nasza osobowość. Czy jednak można mówić o pełnej osobowości – o pełnym rozwoju, gdy ograniczony zostaje dostęp do wiedzy, do prawdy o przeszłości świata, w którym żyjemy, więcej – gdy nie tylko przemilcza się, ale zakłamuje tę prawdę i odcina od możliwości jej poznania. Po doświadczeniach systemu totalitarnego, w którym przyszło żyć nie tylko Polakom po 1945 roku, odpowiedź jest tylko jedna – nie! W takich warunkach nie kształtuje się pełna i odpowiedzialna jednostka. Człowiek nie staje się w pełni osobą. Prawda stanowi niezbędny warunek normalnego rozwoju. Jest częścią miłości, bez której człowiek nie może prawidłowo się rozwijać.

Dziedzictwo kulturowe Ziem Zachodnich i Północnych przez dziesięciolecia nie mogło w należyty sposób stać się naszym nie tylko dlatego, że było obce, lecz przede wszystkim dlatego, że prawda o nim podważała legitymizację ówczesnej

[15] K. Gładkowski: *Wypędzeni ze Wschodu*. „Rocznik Ełcki" 2006 [2007], T. 3, s. 113–120.

władzy. Pokolenia powojenne doskonale o tym wiedziały. Ci, którzy znali wartość prawdy i otwarcie o nią zabiegali, zapłacili najwyższą cenę, bo cenę życia. Krajobraz kulturowy pozbawiono języka mówionego. Otaczający ludzi krajobraz kulturowy skazano na milczenie. Narratywiści stali się bezrobotni nie z wyboru, lecz z lęku. Przez dziesięciolecia wspaniała architektura Wrocławia, Legnicy i dziesiątek innych miast i miasteczek, a także wiosek popadała w ruinę, bo nikt nie mówił o jej twórcach, właścicielach i mieszkańcach. Ciekawość, którą budziła swym urokiem, nie mogła zostać zaspokojona, zakazano bowiem mówienia o niej. Któż miał zresztą opowiadać, skoro dawnych mieszkańców ziem, o których mowa, wygnano? A ich reszta, która pozostała, milczała ze strachu. W nielicznych rodzinach znano prawdziwą historię opowiadaną, która dziś nazywana jest popularnie w języku angielskim „oral history"[16], a którą zajmują się profesjonalnie uczeni reprezentujący różne dziedziny nauk społecznych i humanistycznych.

Po roku 1980, gdy do Polski mogli już przyjeżdżać dawni mieszkańcy byłych Wschodnich Niemiec, możliwość usłyszenia o przeszłości miejsc, w których żyli od dziesięcioleci Polacy, zaistniała, jednak w większości wypadków barierą nie do pokonania był język, gdyż w reżimie komunistycznym zabiegano o to, by znajomość języków obcych, poza językiem rosyjskim, nie była powszechna. Rok 1989 otworzył w pełni możliwości kontaktów międzynarodowych – odtąd każdy Polak mógł już mieć swój własny paszport w kieszeni. Od tego momentu rozpoczął się okres intensywnego nadrabiania minionych zaległości. Nie bez trudności. Największą przeszkodą były i często są nadal stereotypy i uprzedzenia. Powoli jednak zaczęto przyznawać się do niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Dawna zawieszona tożsamość nowych mieszkańców Ziem Zachodnich i Północnych mogła teraz kształtować się ku normalności. Możliwość poznania przeszłości związanej z dziedzictwem kulturowym miejsc, w których przyszło Polakom żyć, sprawiała, że mogli w pełni identyfikować się z zastanym dziedzictwem kulturowym. Symbolem jest wspaniała starówka wrocławska. Gdy bez uprzedzeń poznajemy historię miejsc, budzą się niezwykłe siły i duma z wielokulturowej spuścizny świata, w którym żyjemy. Badania empiryczne potwierdzają, że wzrastanie w środowisku, w którym często opowiadane są zdarzenia z przeszłości, wykształca w jednostkach wyższą samoocenę, gwarantuje lepsze funkcjonowanie społeczne i sprzyja lepszemu ukształtowaniu tożsamości[17]. Jak trudny jest proces rozwoju osobowości w środowisku społecznym uformowanym według wzorców minionej epoki komunistycznej, pokazuje podział, który obserwujemy w społeczeństwie polskim. Ożywa on z dużą siłą w czasie wzniecanych konfliktów, jak w przypadku katastrofy smoleńskiej i krzyża na Krakowskim Przedmieściu czy obchodów rocznicy odzyskania niepodległości 11 listopada 2011 roku.

---

[16] Tenże: *Kanzel / ambona. Protestancka wspólnota lokalna na Górnym Śląsku*. Olsztyn 2008, s. 261–262.

[17] M. Lewicka: *Psychologia miejsca*. Warszawa 2012, s. 362–363.

Nie zawsze jednak pozytywny stosunek do dziedzictwa przeszłości nie napotyka przeszkód. Całą Polskę obiegła wiadomość o sporze wokół obelisku Bismarcka w Nakomiadach[18], gdzie miejscowa społeczność, mimo decyzji o usunięciu kamienia poświęconego Otto von Bismarckowi, wydanej przez sekretarza Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, zdecydowanie opowiedziała się za jego pozostawieniem. Fakty takie pokazują, że lokalne społeczności potrafią już identyfikować się z niemiecką przeszłością. Ich inicjatywy wywołują jednak opór ze strony władz, a nierzadko też nacjonalistycznie ukształtowanych intelektualistów.

W praktyce jednak kontakty dzisiejszych polskich społeczności na Ziemiach Zachodnich i Północnych z przybywającymi tu indywidualnie i grupowo dawnymi niemieckimi mieszkańcami znajdujących się w tych regionach miejscowości rodzą zażyłe więzi między nimi, oparte na poczuciu wspólnego losu wypędzonych[19]. Opowiadają o tym filmy: Ute Badury zatytułowany *Schlesiens Wilder Westen*[20] czy Karin Kaper i Dirka Szusziesa zatytułowany *Aber das Leben geht weiter*[21]. W obu

[18] Por. J. Jasiński: *Jeszcze w sprawie pomnika Bismarcka na Mazurach*. „Posłaniec Warmiński" 2006, nr 2, s. 6–7, 10. „Nie wszystkim jednak spodobał się obelisk ku czci Żelaznego Kanclerza. Jeden z mieszkańców zażądał od wójta usunięcia kamienia. Podobnie zareagował Andrzej Przewoźnik, sekretarz Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa. Wójt uznał, że tylko wieś ma prawo decydować, czy chce u siebie obelisk. I wieś zdecydowała. Wczoraj w tajnym głosowaniu za pozostawieniem kamienia w obecnym miejscu były 34 osoby, przeciw – 16". *Wieś chce pomnika Bismarcka*. „Rzeczpospolita", 13.10.2005 [wersja elektroniczna: http://archiwum.rp.pl/artykul/575226_Wies_chce_pomnika_Bismarcka. html]. Zob. też B. Sadowski: *Niemiecki pomnik do rozbiórki?* „Rzeczpospolita", 20.10.2008 [wersja elektroniczna: http://www.rp.pl/artykul/207238. html?print=tak&p=0].

[19] K. Gładkowski: *Tourisme des protestants allemands retournant en Haute Silésie*. [Francuska wersja artykułu, który napisano po wygłoszeniu referatu podczas międzynarodowej konferencji w Paryżu, zatytułowanego: *Tourism of German Protestants returning to Upper Silesia*, International conference: *Memorial Tourism in Central and Eastern Europe: Returning to the places of Destruction*, organizatorzy: Centre Interdisciplinaire de Recherches Centre-Européennes, Centre de Recherches sur l'Europe centrale, orientale et balkanique at the University Paris IV Sorbonne; tekst w druku, ukaże się w serii: Europes centrales. Histoire, société, Editions Belin pod redakcją Delphine Bechtel].

[20] U. Badura: *Schlesiens Wilder Westen*. Dokumentarfilms. Badura Filmproduktion in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für interregionalen Kulturaustausch e. V., Koproduktion mit NDR, 2002. „Film opowiada historię miejscowości z rejonu Karkonoszy poprzez wspomnienia jej dawnych i dzisiejszych mieszkańców, których doświadczenia życiowe są odzwierciedleniem wielu milionów ludzi. W pierwszych latach powojennych określało się ten region jako Dziki Zachód; niemieccy mieszkańcy byli wypędzani, a osiedlali się tutaj Polacy wypędzeni z Kresów. Polacy i Niemcy mówią w filmie o wojnie i wypędzeniu, ale również o okresie krótko po wojnie, kiedy przyszło im żyć razem w jednej wsi". *Śląski Dziki Zachód w kinie*. „Gazeta Wyborcza", 13.05.2003 [wersja elektroniczna: http://opole.gazeta.pl/opole/1,35085,1473984.html].

[21] K. Kaper, D. Szuszies: *Aber das Leben geht weiter*. Dokumentarfilm. Karin Kaper Film, Berlin 2011. „Film w reżyserii Karin Kaper i Dirka Szusziesa opowiada historię trzech polskich i trzech niemieckich kobiet, przedstawicielek różnych pokoleń, których rodzinne losy w dramatyczny sposób splatają się ze sobą po zakończeniu drugiej wojny światowej. Każda z nich przez swoją

przypadkach fabuła osnuta jest na podróży do ziemi rodzinnej (*Heimat*) i pamięci komunikacyjnej[22].

Podróż

Motywy podróży i wędrówki pojawiają się często jako główne tematy filmów, książek, obrazów, rzeźb, czy zwyczajnych wspomnień. Wędrówka do miejsc urodzenia, do miejsc, gdzie pochowani są przodkowie, to droga w przeszłość dla odnalezienia siebie, to chęć poznania do końca. Jak biblijna Księga Genesis opowiada o początku świata i człowieka, tak ludzkie spoglądanie wstecz w celu poznania swojej genealogii – właściwa człowiekowi mądrość (filozofia) – pozwala zrozumieć siebie. Właśnie podróż do miejsc urodzenia i młodości najlepiej wyraża dynamiczną naturę osobowości człowieka i dyskursywny charakter dziedzictwa kulturowego. Zwłaszcza podróż grupowa wzmacnia i pogłębia własne przemyślenia, sądy – nadaje sens zarówno osobistej przeszłości, jak i aktualnemu życiu. Nie dziwią zatem natarczywe wręcz wizyty wielu dawnych niemieckich mieszkańców miejscowości położonych dziś w granicach III RP. Wyrażają oni swoje doświadczenia związane z ziemią rodzinną (*Heimat*) w tekstach, które można zatytułować „podróże pamięci" czy nazwać utartym terminem *Heimattourismus*. Wynikiem ich podróży – nie tylko fizycznych, ale również duchowych – są liczne teksty, które można nazwać *Heimatliteratur*[23]. One wszystkie są rodzajem terapii leczącej z traumatycznych przeżyć dzieciństwa i młodości, sposobem ukojenia tęsknoty do miejsc, które dla obu grup narodowościowych stanowią najbliższe dziedzictwo kulturowe, a zarazem sposobem potwierdzenia tożsamości i tworzenia nowej świadomości zbiorowej w zmienionej sytuacji życiowej po opuszczeniu ziemi rodzinnej.

Relacje z podróży do ziemi rodzinnej, które tu przykładowo zaprezentuję, to teksty osób, które pochodzą z miejscowości Rozumice (nazwa niemiecka Rösnitz),

---

historię wnosi osobisty wkład do tematu »Ucieczka i wypędzenie«. »Ale życie toczy się dalej...« w sposób bardzo osobisty odnosi się do rozgrywającego się na przestrzeni dziesiątków lat rozdziału w kontaktach polsko-niemieckich. Główne bohaterki ze wszystkich sił sprzeciwiają się tym, którzy chcieliby na nowo podzielić oba narody. Zabierają głos i nie narzucając własnych opinii umożliwiają oglądającemu spojrzeć na historię z ich punktu widzenia". *Dokumentarfilm: Aber das Leben geht weiter... – Ale życie toczy się dalej...* Transodra Online. http://transodra-online.net/de/node/12130.

[22] Termin „pamięć komunikacyjna" (*communicative memory*) wprowadził Jan Asman (J. Assmann: *Collective Memory and Cultural Identity*. Tłum. J. Czaplicka. „New German Critique" 1995, No. 65, s. 125–133). Obejmuje ona „trzy, maksymalnie cztery generacje i oparta jest na ustnej komunikacji między ich członkami". M. Lewicka: *Psychologia miejsca*..., s. 410.

[23] Treść tego pojęcia zob. K. Gładkowski: *Kanzel*..., s. 46–48, 334.

położonej w południowo-wschodniej części powiatu głubczyckiego, w gminie Kietrz na samej granicy z Republiką Czeską[24].

W czasie, gdy niemożliwe było swobodne podróżowanie do ziemi rodzinnej, jedyną formę kontaktu z nią stanowiła podróż w wyobraźni, nierzadko we śnie, a więc podróż duchowa. Przykład tej formy podróży przedstawiłem w innej publikacji – *Ziemia rodzinna w pamięci indywidualnej i zbiorowej protestantów z Górnego Śląska*[25]. Wyraża on zarówno traumatyczny charakter oderwania od ziemi rodzinnej (*Heimat*), jak i nieusuwalną obecność w świadomości oraz potrzebę łączności fizycznej z ziemią rodzinną. Autor tej narracji, Heinrich Weicht, odwołuje się do powszechnie znanego wiersza Adalberta von Chamiso *Zamek Boncourt*. Cytuje następującą, powszechnie znaną strofę:

W mych snach znów jestem dzieckiem
Potrząsam mą siwą głową
Jak żeście mnie odszukały obrazy, zda sie zapomniane?

Wersy te posłużyły Heinrichowi Weichtowi do wskazania tego szczególnego doświadczenia, bliskiego większości ludzi zmuszonych do opuszczenia ziemi rodzinnej, jako powszechnego i znanego jemu oraz tym, którzy wraz z nim zmuszeni byli do opuszczenia rodzinnej wsi, a teraz nie potrafią się uwolnić od obrazów i myśli z nią związanych. Przesłanie tekstu H. Weichta jest jednoznaczne – wszystko, co opuścili, jest mimo oddalenia, a zarazem z powodu oddalenia tak piękne, jak niegdyś[26].

Długi opis *Traumreise* wiedzie przez wszystkie okoliczne miejsca, nawiązując do odległej przeszłości oraz wspomnień z dzieciństwa i młodości. Jego wymowa jest jednoznaczna – wyraża tożsamość ewangelicką społeczności wiejskiej oraz jej sześćsetletnie dokonania. Kończy go wiersz, którego pierwszy wers brzmi: „Martwe jest tylko to, co zapominamy”[27].

Podobne akcenty pojawiają się także w listach pastora Fritza Straßmanna, głównie tych, które adresował do swoich dawnych parafian w przededniu Bożego Narodzenia. W każdym z nich nawiązywał do wyjątkowo rodzinnych świąt, jakimi były święta Bożego Narodzenia w jego rodzinnej wsi[28]. Stale odwoływał się do przeszłości ziemi rodzinnej. Przeszłość wsi wspominana jest także w czasie nabożeństw w ewangelickim kościele w Ahlen, zwłaszcza w kazaniach wygłaszanych z okazji jubileuszów związanych z historycznymi wydarzeniami[29].

---

[24] Historię tej jednej z najstarszych na Górnym Śląsku luterańskiej społeczności przedstawiłem w książce wydanej w 2008 roku zatytułowanej *Kanzel | ambona*.

[25] Tenże: *Ziemia rodzinna w pamięci indywidualnej i zbiorowej protestantów z Górnego Śląska*. W: *Pamięć zbiorowa i tożsamość w Europie Środkowo-Wschodniej. Kontynuacja – konflikt – zmiana*. Red. E. Jurczyńska-McCluskey, P. Bałdys, K. Piątek. Bielsko-Biała 2012, s. 56.

[26] H. Weicht: *Land, wo meine Wiege stand*. Duisburg [mps], s. 133–134.

[27] Tamże, s. 141.

[28] W swoim archiwum posiadam część listów pisanych przez pastora Fritza Strassmanna w latach 1947–1970 do swoich dawnych parafian.

[29] Tamże, s. 212–215.

Traumreise są wyrazem naturalnej potrzeby obcowania ze swoim miejscem urodzenia i wzrastania, świadectwem nierozerwalności tego miejsca od wewnętrznej struktury psychicznej człowieka oraz świadomości zbiorowej. To wewnętrzne doświadczenie pamięci domaga się dopełnienia przez fizyczny kontakt z przeżywanym w wyobraźni krajobrazem kulturowym i społecznym.

Obraz przedstawiony w *Traumreise* jest wyidealizowany, opisuje piękno krajobrazu miejsca jawiącego się we wspomnieniach, ma niemal wyłącznie pozytywny ładunek emocjonalny. W narracji po odwiedzinach w rodzinnej wsi znaleźć już można więcej poziomów emocjonalnych, co oczywiście nie dziwi. Narracja rozpoczyna się od odwołania do wspomnianego opisu w *Traumreise*, w którym zaprezentowano wieś i otaczający ją krajobraz zapamiętany przed 1945 rokiem. Autor opatruje swój opis mottem:

Es ist vieles anders geworden, seit ich aus der Heimat ging[30]
[Wiele się zmieniło od czasu, gdy opuściłem ziemię rodzinną[31]].

Konstrukcja tej narracji dobitnie wyraża znaczenie stale obecnych minionych obrazów miejsca w pamięci autora. Fakt, że autor nie zadowala się zwyczajnym opisem wrażeń z dostrzeżonych zmian, który przedstawił już wcześniej, podobnie jak inni uczestnicy podróży do rodzinnej wsi, jednoznacznie wskazuje na to, że ten element dziedzictwa kulturowego stanowi fundament konstrukcji osobowości, rozstrzygający o tożsamości osoby i grup osób wspólnie przybywających do miejsca swego pochodzenia. Autor świadomie łączy w swojej narracji realistyczny opis z podróżą duchową. Przedstawia – jak sam pisze – swoją relację:

als ob wir noch einmal, wenn auch nur im Geiste, ein Gang durch die heimatliche Landschaft unternehmen[32].
[jakbyśmy jeszcze raz, chociaż tylko w duchu, zrobili spacer przez rodzinny krajobraz].

Narracja jest naturalnym konstruktem tożsamościowym – zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym – łączącym obraz przeszłości z teraźniejszością. Autor nie podejmuje wycieczki sam, ale wraz z dawnymi współmieszkańcami jego rodzinnej wsi. Już pierwsze zdania niezwykle szczegółowo opisują detale na drodze spaceru (takie jak nazwy ścieżek, układ topograficzny itp.), które ewokują wspomnienia z dzieciństwa (przykładowo, stroma ścieżka przypomina o zimowym torze saneczkowym, od którego ładniejszego w okolicy nie było; ścieżka, na której tor się znajdował, dziś nie jest już tak przestronna). Chociaż wspomnienie ma charakter indywidualny, stanowi przedmiot zbiorowej pamięci wspólnoty wioskowej. Narracja zawiera, oprócz wspomnień z dzieciństwa i szczegółowej

[30] Tenże: *Rösnitzer Heimatbuch. Zusatzband*. Duisburg 1987, s. 85.
[31] Wszystkie tłumaczenia tekstów niemieckich są mojego autorstwa.
[32] Tamże.

rejestracji zmian w krajobrazie, refleksje wywołane zachowaniami nowych mieszkańców rodzinnej wsi na temat ich postawy religijnej. Pretekstem do wyrażenia opinii o polskich mieszkańcach jest np. opis drogi, zwanej *Kreuzweg* (droga krzyżowa), przy której stał niegdyś przydrożny krzyż, którego już nie ma, a znajdujący się niegdyś na nim *Korpus*, czyli przedstawienie ukrzyżowanego Zbawiciela, teraz bez farby i połysku, przybito jak kawałek zardzewiałej blachy na wierzbie. Komentarz do zastanej sytuacji brzmi:

Das ist kein schöner Anblick und kein Ausdruk einer rechten christlichen Gesinnung der sonst gläubigen polnischen Bevölkerung[33].
[To nie jest ładny widok i żaden wyraz prawdziwie chrześcijańskiego ducha, pobożnej przecież polskiej ludności].

Porównania elementów obecnego, zmienionego krajobrazu z minionym wypadają na ogół na korzyść tego ostatniego, on też jest pozytywniej oceniany niż ten, w którym byli mieszkańcy wsi zamieszkują obecnie w Niemczech, tak jak w przypadku opisu błękitnego nieba:

Über uns wölbt sich ein blauer Himmel, der in seiner Farbe viel kräftiger wirkt, als der z.B. im Ruhrgebiet[34].
[Nad nami rozciąga się łuk błękitnego nieba, którego kolor jest o wiele intensywniejszy niż np. ten w Zagłębiu Ruhry].

Przerwy w wędrówce wypełnione są podziwem dla dawnej ziemi rodzinnej, chociaż doznania występują „tu i teraz". W czasie jednej z przerw pada zdanie:

Wir wollen doch die alte Heimat in ihrer Schönheit noch einmal voll genießen[35].
[Chcemy ponownie rozkoszować się pięknem naszej dawnej ziemi rodzinnej].

Własna gospodarność i troskliwość o porządek w najbliższym krajobrazie są wyżej wartościowane niż działania obecnych mieszkańców. Pretekstem do wyrażenia opinii na temat gospodarności jest choćby zły stan dróg:

Der Straßenzustand ist schlecht. Da eine feste Straßendecke ja fehlt, und der viele Regen im Herbst die Straße aufweichte, entstanden große Schlaglöcher, obwohl zu ihrer Beseitigung genügend Sand und Schutt vorhanden ist. Es fehlt eben die ordnende Hand unseres alten Hegers, dem Schenk Vetter Thes[36].
[Stan dróg jest zły. Brakuje utwardzonej nawierzchni, duże opady jesienią rozmiękczają drogę, powstają duże dziury, chociaż do ich usunięcia nie brakuje piasku i gruzu. Brakuje jednak porządkującej ręki naszego starego strażnika, dziadka Schenka – Thes].

---

[33] Tamże, s. 85–86.
[34] Tamże, s. 86.
[35] Tamże, s. 86–87.
[36] Tamże, s. 86. Podobnie negatywna ocena stanu dróg: Tamże, s. 90.

Pozytywnie wartościowana jest też heroiczna obrona przed natarciem sowieckiej armii. W czasie wędrówki takie wspomnienia ewokuje jedno z miejsc pamięci – *Russendenkmal*, czyli pomnik poświęcony Rosjanom:

Er erinnert uns an die Zeit des Krieges, als die Hauptkampflinie hier in östlicher und westlicher Richtung drei Wochen lang gegen den übermächtig anstürmende Gegner von tapferen deutschen Soldaten gehalten wurde. Das Denkmal ließ der Russe errichten im Gedenken an die überaus schwere Verluste, die hier erlitt[37].
[On przypomina nam czas wojny, gdy główna linia walki w kierunku wschodnim i zachodnim przez trzy tygodnie utrzymywana była tu przez dzielnych niemieckich żołnierzy wobec przemożnego natarcia przeciwnika. Pomnik został wzniesiony przez Rosjan ku pamięci ciężkich strat tu poniesionych].

Na trasie wędrówki znalazł się też lasek, zwany *Krautgarten*, w którym są głębokie wąwozy, a w jednym z nich pośrodku wznosi się usypany przez człowieka pagórek pięciometrowej wysokości. Miejsce to ma dla dawnych mieszkańców szczególną historyczną wartość – jest symbolem niezłomnego trwania w wierze luterańskiej. Opis tego miejsca łączy informacje z dawnej historii ze współczesną i pradawną charakterystyką geograficzno-przyrodniczą. Komentarz jest tu następujący:

Das geschah in der Zeit der Gegenreformation. Als in jener bewegten Zeit für lange Zeit die Rösnitzer Kirche für evangelischen Gottesdienste geschlossen und jegliche evangelische Betätigung unter strengste Strafe gestellt war, fanden hier heimliche Gottesdienste durch fremde evangelische Geistliche statt, und der Pfarrer stand dann auf diesem Erdhügel, der fortan bis zur Vertreibung «die Kanzel» hieß. Wir verweilen hier noch kurze Zeit im Gedanken an jene bewegte Zeitepoche, werend uns in den hohen Bäume die Wildtauben girren und fern der Eichelhäher schreit[38].
[To wydarzyło się w czasie kontrreformacji. Gdy w tym burzliwym czasie na długo rozumicki kościół był zamknięty dla ewangelickich nabożeństw i wszelkich ewangelickich czynności, objętych najcięższymi karami, tu odbywały się tajne nabożeństwa pod przewodnictwem zagranicznych ewangelickich duchownych; duchowny stawał na tym wzniesieniu, które do czasu wypędzeń nazywało się „amboną". Spędzamy tu krótki czas na refleksji o tej burzliwej epoce, podczas gdy nam z wysokich drzew gruchają dzikie gołębie, a z oddali krzyczy sójka].

Do tego miejsca odniósł się też Ernst Krömer[39]. W krajobrazie kulturowym zarówno w narracjach mówionych, jak i w omawianej narracji spisanej trwałym elementem jest obraz czereśni, niegdyś w tutejszym krajobrazie lokalnym wszech-

[37] Tamże, s. 87.

[38] Tamże, s. 88. Podobne miejsca, gdzie w czasie rekatolizacji protestanci w ukryciu odprawiali nabożeństwa, są znane na Śląsku. Zob. m.in. *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*. Red. J. Below, M. Legendż. Bielsko-Biała 2009.

[39] To miejsce podczas jednej z pierwszych wycieczek do rodzinnej wsi wzbudziło w nim refleksje, które odnotował w swoim pamiętniku: „Wy wygraliście, my przegraliśmy wszystko". Wyraził w ten sposób ciągle doświadczany ból utraty powiększony świadomością, że luterańscy przodkowie, trwając w niezachwianej wierze, zwyciężyli, a współczesne mu pokolenie poniosło klęskę.

obecny. Opis czereśni pojawia się w wielu miejscach tej narracji. Autor wielokrotnie odnotowuje ubytek drzewostanu. Zaznacza też, iż te czereśnie, które pozostały, smakują wybornie, a posadzili je jeszcze Niemcy. Czytamy o tym w dwóch następujących fragmentach:

Auch hier fehlt etwas, die vielen Kirschbäume, die im Frühjahr einst sich in ihrem Blütenschmuck wie ein weißes Band durch die Landschaft zogen und im Juni mit ihren süßen lockten[40].
[Także tu czegoś brakuje, tych wielu drzew czereśni, które wiosną niegdyś ozdobione kwiatami ciągnęły się w krajobrazie niczym biała wstęga i w czerwcu przyciągały swoją słodkością].

Doch auf dieser Straße Katscher–Steuberwitz sehen wir etwas, wonach wir bisher immer vergebens Ausschau hielten, Kirschbäume, und von einem von ihnen, der in Hülle und Fülle die herrlichen roten Früchte trug, machten wir Halt und wir können nicht wiederstehen, den dicken Baum etwas von seinem Reichtum zu entlasten. Heimische Kirschen, deren Bäume ja die Deutschen noch pflanzen, schmecken ja so gut. Sie stillen den aufkommenden Durst[41].
[Ale na tej drodze Kietrz–Ściborzyce Wielkie widzimy to, co zawsze mieliśmy przed oczami, drzewa czereśni, i pod jednym z nich, z mnóstwem wspaniałych czerwonych owoców, zatrzymaliśmy się i nie mogliśmy nie wspomóc grubego drzewa, zdejmując z niego nieco bogactwa. Tutejsze czereśnie, których drzewa posadzili jeszcze Niemcy, smakują tak wybornie. One gaszą narastające pragnienie].

Każda zmiana w krajobrazie odnotowywana jest jako strata dawnego piękna ziemi rodzinnej. Miejsca, które utraciły swój dawny urok, nadal wywołują minione obrazy w pamięci:

Dieser einst so idyllisch gelegene Ort in unserer schönen Heimatflur, der so manche Jugenderinnerungen weckt, ist nicht mehr[42].
[To niegdyś idyllicznie położone miejsce, w naszym pięknym rodzimym zakątku, który wzbudza niektóre młodzieńcze wspomnienia, już nie istnieje].

Nowa, polska nazwa miejscowości, która widnieje na drogowskazie, jest obca dla dawnych mieszkańców wsi. Jej widok opatrzony został krótkim komentarzem:

Fremd kommt uns der Name Rozumice auf dem Wegweiser vor. So heißt jetzt Rösnitz auf polnisch[43].
[Obca jest nam nazwa na znaku – Rozumice. Tak po polsku nazywa się teraz Rösnitz].

Wędrówka w każdym miejscu opatrywana jest historycznymi objaśnieniami, komparatystycznym opisem przyrody (jak było niegdyś, jak jest dziś), wspomnieniami z młodości. Kończy ją wiersz, który ziemi rodzinnej i pamięci o niej przypisuje najwyższą wartość:

---

[40] H. Weicht: *Rösnitzer Heimatbuch. Zusatzband*..., s. 90.
[41] Tamże, s. 91
[42] Tamże, s. 90.
[43] Tamże, s. 91.

Was uns von all dem blieb, ist die Erinnerung
und diese wach zu halten, ist die Voraussetzung
dafür, daß wir sie nicht vergessen.
Und hättest du die ganze Welt besessen
und sonntest dich in ihrem schönsten Licht,
du könntest viel vergangenes vergessen,
jedoch die Heimat nicht,
wo dich die Mutter auf dem Arm getragen
und dich der Vater führte an der Hand,
wo glücklich du in deinem Kindheitstagen.
Dieser Ort ist immer heil'ges Land.
Und wärst in ärmster Hütte du geboren,
wo not und Kargheit oft ein stummer Gast,
heimatlos hättest du auch dies verloren,
was all dein Glück umfaßt.
Denn Heimat ist die Jugend, ist die Liebe,
woran das Herz mit tausend Fasern hängt.
Auch wenn das alles nur Erinnerung geblieben,
dies eine Wort ist Liebe und Freude,
und tiefes Sehnen aus im quillt.
Ihr tiefstes Wesen kannst du erst ermessen,
wenn dich die Fremde schlug in Bann und Pflicht.
Du magst in deinem Leben viel vergessen,
jedoch die Heimat nicht.

[Co nam z tego wszystkiego [co minione] zostało, to pamięć
i jej podtrzymanie, jest warunkiem
tego, że jej nie utracimy.
I choćbyś cały świat posiadł
i wylegiwał się w jego piękna blasku,
możesz wiele z minionego zapomnieć,
jednak ziemi rodzinnej — nie,
tu matka w ramionach cię nosiła,
a ojciec za rękę prowadził,
tu byłeś szczęśliwy w dniach swego dzieciństwa.
To miejsce jest zawsze ziemią świętą.
I nawet w najbiedniejszej chacie urodzony,
gdzie niedostatek i nędza to często nieproszony gość,
bezdomny straciłeś też to,
co było całym twym szczęściem.
Gdyż ziemia rodzinna jest młodością i miłością,
na których serce zawisło tysiącem włókien.
Nawet gdy to wszystko wspomnieniem pozostało,
to jedno Słowo jest miłością i radością,
i głębokie stęsknienie w nim wzbiera.
Jej najgłębszą istotę możesz zmierzyć dopiero,
gdy obcy dotknie cię wygnaniem.
W swoim życiu możesz zapomnieć wiele,
jednak ziemi rodzinnej – nie].

Wiersz wyraża niezwykle silny związek osobowości z ziemią rodzinną. Użyte w nim metafory, zwłaszcza serca, oddają najgłębsze warstwy „ja" na trwale związane z dziedzictwem kulturowym miejsca pochodzenia człowieka.

Salutogeneza – pamięć miejsca pochodzenia

W przywoływanym już tu tekście[44] na kanwie znaczenia rodzinnej wsi (*Heimatdorf*) i ziemi rodzinnej (*Heimat*) w pamięci indywidualnej i zbiorowej protestanckiej społeczności lokalnej przedstawiłem tezy o charakterze historiozoficznym i psychologiczno-antropologicznym. W niniejszym opracowaniu chcę je poszerzyć, uwzględniając jedną z teorii wypracowanych w ramach psychologii miejsca[45], a mianowicie teorię salutogenezy Aarona Antonovsky'ego[46], wyjaśniającą możliwość utrzymania zdrowia psychicznego po najbardziej traumatycznych doświadczeniach życiowych[47]. Niewątpliwie takim doświadczeniem było wypędzenie niemieckich mieszkańców Ziem Zachodnich i Północnych czy Polaków z dawnych Kresów Wschodnich. Członkowie tych społeczności przez długie lata żyli nie tylko nostalgią, lecz w przekonaniu, że ta niesprawiedliwość nie może trwać długo, a zatem kiedyś powrócą do swoich miejscowości. Rozproszeni w swojej powojennej ojczyźnie Niemcy z Górnego Śląska od pierwszych dni dążyli do podtrzymania więzi, które trwają do dzisiaj. Ich źródłem jest miejsce pochodzenia. Zachowana więź z miejscem urodzenia i wzrastania w młodości była powodem wytworzenia wokół ziemi rodzinnej artefaktów umożliwiających zachowanie poczucia ciągłości. W literaturze przedmiotu zyskały one miano „pamięci kulturowej"[48]. Z punktu widzenia salutogenezy utrzymanie zdrowia psychicznego po traumatycznych przeżyciach wojny i wypędzenia możliwe było

[44] K. Gładkowski: *Ziemia rodzinna w pamięci*..., s. 59.

[45] Obszernym dziełem poświęconym psychologii miejsca jest cytowana już praca M. Lewickiej: *Psychologia miejsca*...

[46] A. Antonovsky: *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, Tłum. H. Grzegołowska-Klarkowska. Warszawa 2005.

[47] Teoria ta koresponduje z koncepcją dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Zob. K. Dąbrowski: *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa 1979.

[48] J. Assmann przeciwstawia „pamięć kulturową" „pamięci komunikacyjnej". „Pamięć komunikacyjna" – opierająca się na ustnym przekazie – bywa nietrwała oraz posiada nieustabilizowany horyzont czasowy, zmieniający się wraz z kolejnymi generacjami; jest negocjowana w procesie komunikacji, obejmuje maksymalnie jedno stulecie. „Pamięć kulturowa" zaś zostaje utrwalona, ma stabilny horyzont czasowy, zawiera „figury pamięci" – istotne w historii grupy wydarzenia, które określają jej niepowtarzalność i ciągłość, a pamięć o nich podtrzymuje się m.in. w formie obchodów jubileuszowych, pomników, tekstów; nie jest ograniczona czasowo, stanowi residuum, które rozstrzyga o tożsamości wspólnoty. Zob. M. Lewicka: *Psychologia miejsca*..., s. 410.

dzięki koherencji, którą A. Antonovsky odnosi do poczucia „ja" i określa jako „podstawową warstwę osobowości, gwarantującą posiadanie dominującego celu w życiu, poczucie ciągłości i pewności, że jest się stale tą samą osobą"[49]. Koherencja składa się z trzech wymiarów: poczucie zrozumiałości, poczucie zaradności, poczucie sensowności. Poczucie zrozumiałości ma charakter poznawczy – jako umiejętność wyjaśnienia i zrozumienia tego, co się dzieje wokół, jest przeciwieństwem poczucia chaosu i zagubienia. W odniesieniu do badanej wspólnoty od pierwszych chwil w powojennej ojczyźnie (*Vaterland*), obcej wobec ziemi rodzinnej (*Heimat*), pierwsze próby zrozumienia dostarczały regularnie pisane listy pastora, z którym razem doświadczyli ostatnich miesięcy wojny oraz wypędzenia i pierwsze lata w RFN.

Drugi element koherencji – poczucie zaradności – ma charakter behawioralny. Są to zasoby, które umożliwiają człowiekowi radzenie sobie z trudną sytuacją. Poczucie zaradności jest przeciwieństwem nieporadności i niezaradności. Wypędzenie mogło zostać „oswojone" przez odwołanie do przeszłości wspólnoty, która potrafiła przetrwać najtrudniejsze okresy w dziejach.

Trzeci czynnik – poczucie sensowności – ma charakter emocjonalno-motywacyjny. Odnosi się do umiejętność znalezienia sensu w podejmowanych działaniach, czerpania z nich radości. Poczucie sensowności jest przeciwieństwem nudy oraz poczucia przykrego obowiązku. W tym zakresie badana społeczność, podejmując regularne spotkania, komunikując się systematycznie za pomocą listów, opracowując i powielając wszystko, co było związane z ziemią rodzinną, i wreszcie, gdy już to było możliwe, odbywając doroczne podróże do rodzinnej miejscowości, odnajdywała sens egzystencjalnych doświadczeń.

Analizowane teksty wskazują na ogromną rolę miejsca pochodzenia w całym życiu osób należących do badanej społeczności. Pamięć autobiograficzna – zarówno indywidualna, jak i wspólnotowa – jest umiejscowiona[50]. Prezentowane teksty ukazują z detaliczną dokładnością każdy element zachowanego w pamięci krajobrazu, ze wspomnieniem przeżytych zdarzeń i towarzyszących im emocji, z przywołaniem dawnych i nowych wydarzeń historycznych, odnotowaniem doświadczanych w tych miejscach obecnie uczuć i emocji. Przeżyte w nich dzieciństwo i młodość wypełniają autobiograficzne narracje byłych mieszkańców omawianej miejscowości. Treść tych relacji jest wyrazem tego, jak miejsce – w tym wypadku miejsce urodzenia i wzrastania – jest niezbywalną częścią tożsamości człowieka.

Teorie przeciwstawiające binarnie takie kategorie, jak „pamięć zbiorowa" – „pamięć indywidualna", „pamięć komunikacyjna" – „pamięć kulturowa", „historia" – „pamięć", „tożsamość zbiorowa" – „tożsamość indywidualna" itd., musimy, odwołując się m.in. do analizowanych tu narracji, zakwestionować. Te teoretyczne

[49] Tamże, s. 40.

[50] Por. tamże, s. 364.

konstrukty nie znajdują potwierdzenia w czystej postaci w tych relacjach. Jest to niewątpliwie pokłosie przecenionego podejścia socjologizującego. Wielu badaczy od dziesięcioleci wskazywało na potrzebę badania zarówno jednostek, jak i grup. Jednak dopiero ostatnie czasy przynoszą w tym zakresie istotną zmianę[51]. Przedstawione narracje mają charakter dialogiczny. Ich autorzy kierują swoje opowieści do członków wspólnoty. Używają formy „my" w opisach doświadczeń przeszłości. Wprawdzie można uznać, iż tożsamość indywidualna ma w tym wypadku źródło w tożsamości zbiorowej, ale takie podejście cechuje determinizm, który uniemożliwia pełne wyjaśnienie, dlaczego mimo destrukcyjnych doświadczeń kształtują się niezależne, niepowtarzalne i dojrzałe osobowości.

Inną z tez, która w świetle zaprezentowanych narracji wymaga rewizji, jest powtarzana opinia, że traumatyczne przeżycia dopiero po latach są werbalizowane i stają się przedmiotem świadomej refleksji[52]. W wypadku omawianej społeczności świadoma refleksja nad traumatycznymi doświadczeniami sformułowana została już bezpośrednio po ich doznaniu. Świadczą o tym zarówno listy, kierowane do wiernych przez pastora F. Strassmanna od pierwszych chwil po przesiedleniu do RFN, jak i doroczne spotkania w kościele w Ahlen, gdzie traumatyczne doświadczenia poddawano refleksji i teologicznej interpretacji.

Nie sposób w tym opracowaniu odnieść się do wszystkich dyskusyjnych kwestii, jakie powstają w konfrontacji wyników konkretnych badań z istniejącymi teoriami psychologicznymi. Odrębnego potraktowania wymagają m.in. zagadnienia, które są przedmiotem psychologii wielokulturowości.

Odnośnie do wskazanego w tytule zagadnienia instrumentalizacji dziedzictwa kulturowego w różnych formach polityki historycznej wypada na koniec odnotować, że manipulacja polityczna, skrywająca pełną prawdę o historii – dziedzictwie kulturowym człowieka, uniemożliwia jego pełny rozwój, a w skrajnych wypadkach prowadzi do patologii.

[51] Por. K. Gładkowski: *Etnologia. Koncepcja teoretyczno-metodologiczna Stanisława Poniatowskiego (1884–1945)*. Olsztyn 2001; M. Lewicka: *Psychologia miejsca*..., s. 420.

[52] M. Orwid: *Trauma*. Kraków 2009, s. 9; M. Lewicka: *Psychologia miejsca*..., s. 405.

Cultural heritage as a part of personality and its instrumentalisation in a socio-political life

Summary

The article presents selected aspects of relations between cultural heritage and human personality. The main hypothesis is a belief that there exists a tight connection between the place of birth and growing up and the development of human personality. Political manipulation, aiming at distorting historical facts concerning the history of places that were subject to different authorities as a result of territorial changes in order to legitimize authorities, constitutes an important barrier in personality development. Its consequence is the so called suspended identity. An important role of a homeland in human personality was illustrated on the example of an Upper-Silesian Evangelic community. Its members live in dispersion in Germany nowadays. They create however a community based on a cultural bond shaped in the past in a home village and continued today in various forms of meetings, action and journeys to *Heimat*. In the case of this community, religion, apart from forms of cultivating bonds with a homeland, plays an important role in the process of rationalization of traumatic experiences from childhood and youth times, and, hence, in maintaining a mental balance through a consolidation of a social bond. Conclusions on the very relation between cultural heritage and personality are drawn in the final part of the text. They are philosophical as well as psychological-anthropological in nature.

Das Kulturerbe als ein Persönlichkeitselement und dessen Instrumentalisierung im gesellschaftspolitischen Leben

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag werden ausgewählte Aspekte der Beziehungen zwischen dem Kulturerbe und der menschlichen Persönlichkeit dargestellt. Die Hauptthese lautet: die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit ist mit dem Geburts- und Lebensort des Menschen eng verbunden. Politische Manipulation, die historische Wahrheit über Orte, die wegen territorialer Änderungen in verschiedene Hände geraten sind, zwecks der Machtlegitimierung zu verfälschen, steht der richtigen Persönlichkeitsentwicklung entgegen. Ihre Folge ist sog. ausgesetzte Identität. Wesentliche Rolle des Heimatlandes bei Entwicklung der Persönlichkeit wird an Hand des Beispiels der oberschlesischen evangelischen Gemeinschaft erläutert. Deren Mitglieder sind heutzutage auf dem Gebiet Deutschlands zerstreut und sind eine Gemeinschaft, die auf der früher in ihrem Heimatsdorf gebildeten Kulturbindung gründet und diese durch verschiedene Kulturveranstaltungen (Treffen, Heimatreise u.dgl.) auch heute fortsetzt. Neben der gepflegten Bindung zum Heimatland spielt für diese Gemeinschaft ihre Religion eine große Rolle. Sie hilft ihr, traumatische Erfahrungen der Kind- und Jugendzeit rationalisieren und ein psychisches Gleichgewicht durch Verstärkung der Gesellschaftbande aufrechterhalten. Die am Ende des Beitrags abgefassten Schlussfolgerungen haben einen philosophisch-anthropologischen Charakter.

Andrzej Bełkot
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa

Problem wartościowania dziedzictwa kulturowego a jego funkcjonalne uwarunkowania w ujęciu kulturoznawczym

Dziedzictwo kulturowe – ustalenia pojęciowe

Problematyka dziedzictwa kulturowego nierozerwalnie związana jest z problematyką tradycji, dlatego najczęściej rozpatruje się je łącznie. Tradycja w wielu ujęciach zarówno teoretycznych, jak i wiedzy potocznej posiada szerszy zakres znaczeniowy niż pojęcie „dziedzictwo kulturowe". W niektórych kontekstach badawczych jest na tyle pojemne, że przy określonej interpretacji pokrywa się z pojęciem kultury. Józef Burszta dowodzi, że „cały dorobek kulturowy ludzkości jest w istocie rzeczy skumulowaną tradycją"[1]. Według Kazimierza Dobrowolskiego „przez tradycję rozumiemy w zasadzie wszelką spuściznę, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie"[2]. Jeżeli do słowa „tradycja", czy też tautologicznego w tym przypadku sformułowania „tradycja kulturowa",

[1] J. Burszta: *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa 1974, s. 342.
[2] K. Dobrowolski: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław 1966, s. 77.

odniesiemy przedmiotowo „cały dorobek kulturowy" lub „wszelką spuściznę", to także posiadające analogiczne znaczenie „dziedzictwo kulturowe" można uznać za synonim „tradycji / kultury".

Poglądy takie jednak zdają się stanowić przezwyciężony etap rozwoju nauk o kulturze, utożsamienie to czyni bowiem użycie „tradycji" czy „kultury" bądź „tradycji kulturowej" i „dziedzictwa kulturowego" w istocie rzeczy kwestią konwencji stylistycznej. Żonglowanie tymi pojęciami wprowadza nieustanny chaos poznawczy, jeśli nie doprecyzuje się za każdym razem, co rozumie się przez nie w danym kontekście wypowiedzi. Dopiero zatem odseparowanie poszczególnych terminów i przyznanie im odrębnej treści nadaje sens pojęciu „dziedzictwo kulturowe". Choć typologicznie nadrzędna jest „kultura", to – ze względu na charakter wywodu – najpierw scharakteryzowana będzie „tradycja", preferowane zaś ujęcie kultury przedstawione zostanie w dalszej części artykułu.

W wielu teoretycznych rozważaniach nad tradycją podkreśla się wieloaspektowość jej doświadczania. W socjologicznym ujęciu Piotra Sztompki wyszczególnia się trzy wymiary percepcji tego fenomenu.

> Najszersze rozumienie utożsamia tradycję ze wszystkim tym, co było, z całą przeszłością danej społeczności. Węższe i bardziej użyteczne ujęcie uważa za tradycję tylko te elementy z przeszłości, które mają bezpośredni wpływ na teraźniejszość, inaczej mówiąc, przeszłość obecną w teraźniejszości. Wreszcie, w najwęższym sensie to tylko te elementy z przeszłości, które zostają wybrane i w szczególny sposób wyróżnione przez współcześnie żyjących ludzi[3].

Stopniowalność pojmowania tradycji związana jest z zakresem oddziaływania tego, „co było", na teraźniejszość. W najwęższym rozumieniu niejasne są jednak społeczne kryteria „wyróżnienia". Nie wiemy bowiem, czy mają one charakter pragmatyczny, czy też aksjologiczny.

Istotny wpływ na konceptualizacje „tradycji" wywarły ustalenia Jerzego Szackiego. Dokonuje on innego trójpodziału. Po kwerendzie i analizie tekstów źródłowych polski badacz zauważa, że:

> Pierwsze pojęcie tradycji, jakie spotykamy w piśmiennictwie można by nazwać czynnościowym: ośrodkiem zainteresowania robi się mianowicie często czynność przekazywania z pokolenia na pokolenie takich lub innych, przeważnie duchowych dóbr danej zbiorowości. Pojęcie drugie nazwiemy przedmiotowym, ponieważ łączy się ono z przesunięciem uwagi badacza z tego, jak owe dobra są przekazywane, na to, jakie są to dobra, co podlega przekazywaniu. Pojęciu trzeciemu możemy dać nazwę podmiotowego, na pierwszym planie znajduje się stosunek danego pokolenia do przeszłości, jego zgoda na dziedziczenie, lub protest przeciwko niemu[4].

Po przeprowadzonej dyferencjacji polski socjolog redefiniuje znaczenie tradycji i wprowadza dwa dodatkowe terminy do wyraźnego wyodrębnienia każdego

---

[3] P. Sztompka: *Socjologia*. Kraków 2002, s. 248.

[4] J. Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971, s. 97–98.

z wyróżnionych przez siebie aspektów. „Czynnościowy" wymiar nazywa „transmisją społeczną", „przedmiotowy" – „dziedzictwem społecznym", a tylko dla „podmiotowego" rezerwuje kluczowe słowo „tradycja" (można by dodać – sensu *stricte*).

Przesunięcie optyki badawczej z socjologicznej na kulturoznawczą skutkuje zmianami w nomenklaturze. Pojawią się odpowiednio: „transmisja kulturowa", „dziedzictwo kulturowe" oraz niezmieniona „tradycja"[5]. Przeprowadzenie takiej reinterpretacji terminologicznej związane jest z uwypukleniem roli systemu kulturowego w kształtowaniu sposobów przekazu międzygeneracyjnego, w ramach specyfiki jego treści oraz w procesie ich asymilacji, modyfikacji lub odrzucenia. Odbywają się one bowiem nie tylko w praktykach społecznych, ale przede wszystkim regulacjach ideowych oraz waloryzacjach światopoglądowych, czyli w identyfikowanym z kulturą świecie norm, symboli, wartości.

Koncentrując uwagę bezpośrednio na głównym obiekcie analizy – dziedzictwie kulturowym, można wskazać rozmaite pojmowania tego, „co podlega przekazywaniu". W najbardziej ogólnym ujęciu dziedzictwo kulturowe odnosi się do wszystkich elementów kultury „materialnej" i „duchowej". Czasem w tej ostatniej wyodrębnia się jeszcze jej substrat „normatywny" – warstwę regulacyjną zachowań jednostkowych i społecznych. Wówczas to – według jednej z reprezentatywnych dla formalno-prawnych definicji egzemplifikacji – na dziedzictwo kulturowe składa się:

> zasób rzeczy nieruchomych i ruchomych wraz ze związanymi z nim wartościami duchowymi, zjawiskami historycznymi i obyczajowymi, uznawany za godny ochrony prawnej dla dobra społeczeństwa i jego rozwoju oraz przekazania następnym pokoleniom z uwagi na zrozumiałe i akceptowane wartości historyczne, patriotyczne, religijne, naukowe i artystyczne, mające znaczenie dla tożsamości i ciągłości rozwoju politycznego, społecznego i kulturalnego, dowodzenia prawd i upamiętniania wydarzeń historycznych, kultywowania poczucia piękna i wspólnoty cywilizacyjnej[6].

---

[5] J. Grad: *Tradycja jako „kultura ukryta"*. W: *Skrytość kultury*. Red. K. Zamiara. Poznań 2001, s. 83–84. Warto przytoczyć, korespondującą z wymienionymi tu koncepcjami, propozycję teoretyczną Sława Krzemienia-Ojaka. Według niego dziedzictwo kulturowe obejmuje „ogół dorobku kulturalnego, który zachowany, znany, dostępny – może funkcjonować w kulturze współczesnej; tradycja natomiast ma znaczenie węższe i odnosi się do aktywnych warstw owego podłoża kultury, czyli do tej części dziedzictwa kulturalnego, która waloryzowana dodatnio lub ujemnie przez naród, klasę, środowisko – realnie funkcjonuje w kulturze dzisiejszej. Różnica między dziedzictwem i tradycją bierze się więc z rozróżnienia między tym, co w kulturze pamiętane i żywe, biernie przyjęte i świadomie wyróżnione, spokojnie przyjmowane do wiadomości i namiętnie zwalczane lub bronione". S. Krzemień-Ojak: *Przyszłość tradycji. Próba prognostycznego ujęcia roli dziedzictwa w kulturze*. W: *Humanistyka jako autorefleksja kultury*. Red. K. Zamiara. Poznań 1993–1995, s. 155. Autor zacytowanej tu definicji dostrzega potrzebę zarówno stopniowania znaczenia, jak i rozgraniczenia pojęciowego. Czyni to jednak, wychodząc od nadrzędnego dla niego pojęcia dziedzictwa kulturowego.

[6] J. Pruszyński: *Dziedzictwo kulturowe Polski. Jego straty i ochrona prawna*. Kraków 2001, s. 50.

Artefaktem dziedzictwa kulturowego może być bądź produkt rzemiosła ludowego, bądź takiej samej proweniencji taniec, bądź też kryjąca się za nim jakaś ideacyjna wartość estetyczna lub ludyczna. Istnieje zatem niezwykle rozbudowany sposób recepcji dziedzictwa kulturowego, ustanowiony przez cały kompleks namacalno-obserwowalno-wyobrażeniowych zjawisk. Pomimo ontologicznej różnorodności i szerokiego spektrum doświadczania dziedzictwo kulturowe ma stanowić jednolite uniwersum.

Wydaje się, że wynika to z przyjmowanego *implicite* założenia, że egzemplifikacje tego, „co podlega przekazywaniu", dają się w zdecydowanej większości sytuacji ostensywnie wskazać i scharakteryzować za pomocą zdroworozsądkowych kryteriów „jawienia się" (oglądu zmysłowego). Ocena ich wartości narzuca się w sposób oczywisty członkom danego społeczeństwa. Pojawia się tu zatem przekonanie, że istnieje stały społeczny konsensus w sferze „wartości duchowych", powiązany z jednolitym mechanizmem ich „dowodzenia", „kultywowania" i „upamiętniania". Uwzględniając poczynione przez J. Szackiego ustalenia, należy jednak raczej wnioskować, że proces formowania się zarówno „zasobów", jak i „wartości" ma charakter dynamiczny. Zależy on bowiem od zmagań różnych sił pro- i antymodernizacyjnych / rewizjonistycznych w tradycji, wartościowania treści dziedzictwa kulturowego oraz mocy oddziaływania transmisji kulturowej.

Bliskie ideom kulturoznawczym jest stanowisko Stanisława Ossowskiego, który dematerializuje odniesienia przedmiotowe dziedzictwa kulturowego, czyniąc je w istocie rzeczy „duchowymi". Uznaje, że są to „pewne wzory reakcji mięśniowych, uczuciowych i umysłowych według których kształcą się dyspozycje członków grupy, lecz żadne przedmioty zewnętrzne nie wchodziłyby w skład tego dziedzictwa"[7]. Usytuowanie tych wzorów behewioralnych, emocjonalnych i mentalnych w jakieś postaci świadomości społecznej oraz przyjęcie założenia, że służą one przede wszystkim generowaniu i regulacji wymienionych reakcji psychospołecznych i mentalnych, lokuje dziedzictwo kulturowe w obrębie ideacyjnie pojętej kultury normatywnej.

Dziedzictwo kulturowe w perspektywie kulturoznawczej

W preferowanej tu perspektywie kulturoznawczej, opierającej się na społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, kultura to „rzeczywistość myślowa", regulująca w trybie społeczno-subiektywnym praktykę społeczną[8]. Składa się ona z form

[7] S. Ossowski: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. W: Tenże: *Dzieła*. T. 2. Warszawa 1966, s. 64–65.

[8] J. Kmita: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982; Tenże: *Kultura i poznanie*. Warszawa, 1985; G. Banaszak, J. Kmita: *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*. Poznań 1991. Koncepcje

świadomości społecznej, natomiast praktyka społeczna — z typów. Ideacyjne regulatory wraz ze związanymi z nimi typami praktyki tworzą poszczególne dziedziny kultury, np. magię, religię, obyczaje, sztukę, naukę, język. Czynią to poprzez dedykowane do każdego typu praktyki zespoły przekonań normatywno-dyrektywalnych. Pierwsze z nich wskazują wartości-cele podejmowanych działań, drugie — sposoby ich realizacji. W skład społeczno-regulacyjnej kultury nie wchodzą przekonania innego rodzaju. Jak argumentuje Jerzy Kmita:

> Na przykład określone, powszechnie nawet respektowane wierzenia religijne nie należą same przez się do kultury, jeśli nie dyktują odpowiednich przekonań normatywnych bądź dyrektywalnych, regulujących praktykę religijną. Do kultury natomiast należą implikowane przez owe wierzenia, odpowiednie normy i dyrektywy. Niemniej jednak wierzenia nasze należą do zakresu świadomości społecznej[9].

Konstatacja ta ma niezwykle ważki wpływ na rozważania o waloryzacji światopoglądowej dziedzictwa kulturowego. Wskazuje bowiem na istotną rolę „zaplecza intelektualnego" — świadomości społecznej — w kształtowaniu się konkretnych postaci sądów normatywno-dyrektywalnych.

W konsekwencji przyjętych tu założeń teoriokulturowych dziedzictwo kulturowe ustanawiają aktualne zespoły przekonań normatywno-dyrektywalnych, zarówno w kulturze techniczno-użytkowej, jak i symbolicznej. Według Jana Grada jest to „stan kultury w określonym momencie historycznym, zastana rzeczywistość społeczno-kulturową w chwili zachodzenia w niej zmian lub przed zauważalnymi jej przeobrażeniami"[10]. Dziedzictwo kulturowe posiada zdolność nieustannego reaktualizowania swojego społecznego znaczenia do postaci regulacyjnej. Często postulowane kryterium odpowiednio długiego czasu trwania transmisji kulturowej jego treści, mierzonego, nierzadko liczbowo, następstwami pokoleń, nie jest w świetle tej teorii aż tak istotne. Pamiętać jednak należy, że w wielu poglądach historia transmisji dziedzictwa kulturowego rozpatrywana jest nie tylko ze względów kategorialnych, ale również aksjologicznych. To właśnie cenzus „długiego trwania" zbliża dziedzictwo kulturowe do postaci melioratywnie postrzeganej „wielowiekowej ostoi mądrości zbiorowej"[11].

Stanowisko kulturoznawcze bliskie jest poglądom S. Ossowskiego. W jego ujęciu dziedzictwo kulturowe nadaje społeczną funkcjonalność i kulturowy sens podzielanym grupowo wzorom działania, odczuwania i myślenia. W podejściu społeczno-regulacyjnym silnie akcentuje się symboliczno-kulturowy wymiar egzy-

---

Jerzego Kmity rozwijane są w ramach tzw. poznańskiej szkoły kulturoznawczej. W kontekście niniejszego artykułu należy uwzględnić przede wszystkim rozważania Krystyny Zamiary nad problematyką partycypacji w kulturze oraz Jana Grada nad tradycją i obyczajem.

[9] G. Banaszak, J. Kmita: *Społeczno-regulacyjna koncepcja*..., s. 45.

[10] J. Grad: *Tradycja jako „kultura ukryta"*..., s. 84—85.

[11] J. Szacki: *Tradycja*. W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Red. A. Kłoskowska. Wrocław 1991, s. 212.

stencji owych wzorów[12]. Czyni się to kosztem aspektu behawioralnego, podkreślając, że regulacje kulturowe przybierają formę bogatych w sensy komunikacyjne[13] „scenariuszy" działań w ramach różnych typów praktyk[14]. Symboliczno-kulturowy charakter owych sensów konstytuuje się na podstawie powszechnie respektowanych reguł semantycznych[15]. Założenia semantyki komunikacji kulturowej, np. językowej, obyczajowej, artystycznej, są ponadindywidualne i wcześniejsze względem wszelkich czynionych w ich obrębie jednostkowych interpretacji. Akceptacja tak skonstruowanego kulturowo-komunikacyjnego współczynnika humanistycznego nakazuje poszukiwanie sensów społeczno-subiektywnych dziedzictwa kulturowego w aktualnej postaci świadomości społecznej[16]. Pomijane są tu jednak jej składniki nieregulacyjne, poza nią zaś elementy intersubiektywnie niekomunikowalne i nieweryfikowalne, np. indywidualne stany emocjonalne powstałe na skutek doświadczania treści dziedzictwa kulturowego.

Funkcjonalne uwarunkowania dziedzictwa kulturowego a jego waloryzacje światopoglądowe

W rozwijanej tu wykładni kulturoznawczej dziedzictwo kulturowe to „niezdezaktualizowana kultura przeszłości"[17]. I tylko mówienie o takiej jej postaci ma w tym kontekście sens. Zdezaktualizowana wchodzi bowiem w skład świadomości społecznej, pamięci społecznej czy też postulowanego przez Ludwika Krzywickiego i Kazimierza Dobrowolskiego podłoża historycznego. Dawne elementy dziedzictwa kulturowego mogą zachować wartość ideową i wejść w skład „zaplecza intelektualnego" – pozbawionych regulacyjnego znaczenia elementów

[12] Należy w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że rozpatruje się je głównie w kontekście kultury symbolicznej.

[13] Synonimicznie traktuje się tu sensy symboliczno-kulturowe, subiektywno-społeczne bądź komunikacyjne.

[14] W społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury przyjmuje się, że każdemu działaniu kulturowemu lub ich zespołom przyporządkowany jest w świadomości społecznej pewien sens ideowy lub ich zespół. Działania kulturowe nastawione są zatem na interpretację, aczkolwiek w wymiarze jednostkowej partycypacji ich sensy komunikacyjne mogą być w nikłym stopniu uświadomione.

[15] Przykładowo, formującemu obyczaj powitania gestowi wyciągnięcia czy też uniesienia dłoni, połączonemu nieraz ze skinięciem głowy, muszą towarzyszyć odpowiednie sensy komunikacyjne, tłumaczące powód ich zaistnienia. Przekonania normatywne nakazują wykonanie czynności powitania, zaś przekonania dyrektywalne sposób ich wykonania. Sensy ideacyjne działań kultury symbolicznej funkcjonują zawsze w podatnym na interpretacje kontekście społeczno-subiektywnym.

[16] Według J. Kmity „chodzi o pewne sądy funkcjonujące w określonym trybie w praktyce komunikacyjno-kulturowej poszczególnych społeczności". J. Kmita: *Kultura i poznanie*..., s. 45.

[17] J. Grad: *Tradycja jako „kultura ukryta"*..., s. 88.

świadomości społecznej. Kiedy jednak stracą ową wartość, wtedy staną się pozbawionymi znaczenia przeżytkami.

Istnienie fragmentów lub całych zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych, wchodzących w skład poszczególnych form świadomości społecznej, uwarunkowane jest funkcjonalnie. Odpowiadają one bowiem na obiektywne zapotrzebowanie praktyki społecznej. To względem niej dopasowują się regulacyjne składniki świadomości społecznej. W konsekwencji każda z dziedzin kultury – jak pisze Jerzy Kmita – ma dwie determinanty funkcjonalne:

(1) bezpośrednią – regulowanie w trybie społeczno-subiektywnym danego typu praktyki społecznej; (2) pośrednią; a zarazem nadrzędną względem bezpośredniej – dostarczanie odpowiedzi na zapotrzebowania warunkujące funkcjonalnie odnośny typ praktyki[18].

Determinanta funkcjonalna dotyczy zawsze jakiegoś kontekstu makrostrukturalnego, w którym istnieje pewna stała tendencja globalna. Odwołując się do współczesnych obserwacji, można wykazywać, że masa jednostkowych działań uwarunkowanych uświadamianymi regulacjami konsumpcjonistycznymi przyczynia się *de facto* do podtrzymywania nieuświadamianej „ekscesywnej" kondycji współczesnego systemu kapitalistycznego[19].

Akceptacja uwarunkowania funkcjonalnego w takiej postaci teoretycznej wiąże się z przekonaniem, że wszelkie zmiany w obrębie społeczno-subiektywnych regulatorów określonych typów praktyki społecznej należy z kolei wyjaśniać w trybie funkcjonalno-genetycznym. Ten ostatni tryb eksplikuje specyfikę i zakres przemian zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych ze względu na dziejowy proces zmian praktyki społecznej. Zachodzi on jednak zawsze w ramach już istniejących społeczno-subiektywnych regulatorów. W taki oto sposób perspektywa synchroniczna uzupełniona zostaje diachroniczną, która umożliwia analizy historyczne, oparte na konkretnych danych empirycznych. Dzięki uwarunkowaniu funkcjonalno-genetycznemu wskazać można powody, dla których pomimo powszechnego respektowania systemu przekonań normatywnych oraz związanego z nim systemu przekonań dyrektywalnych przynajmniej jeden z nich ulega zmianie.

Przekształcenia mogą mieć dwojaki charakter – fragmentaryczny lub całościowy. W pierwszym przypadku kontekst makrostrukturalny generuje ten sam stan globalny, zmianie ulegają zaś regulacje działań utrzymujące ów stan.

[18] J. Kmita: *O kulturze symbolicznej*..., s.77.

[19] Jak pisze autor *Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*, „uwarunkowanie funkcjonalne wyselekcjonowane jest przez odpowiedni stan utrzymywany stale przez pewien towarzyszący mu kontekst strukturalny. Wykonawca działania nic o owym kontekście nie musi wiedzieć. Nie musi wiedzieć nic ani o jego stale utrzymywanym stanie, w szczególności tendencji (stan dynamiczny), ani o przyczynach utrzymujących ów stan, ani także o tym, które z możliwych jego przyczyn (w postaci odpowiednich działań) wchodzą wyłącznie w grę w konkretnym przypadku". G. Banaszak, J. Kmita: *Społeczno-regulacyjna koncepcja*..., s. 32.

Pewne zespoły przekonań normatywnych i/lub dyrektywalnych, jako mniej efektywne, zastępowane są przez te, które mogą wykazać się większą efektywnością. Zmiana całościowa związana jest z radykalnym przekształceniem zarówno kontekstu makrostrukturalnego, jak i stanu globalnego. Automatycznie skutkuje to wykształceniem się nowych regulacji społeczno-subiektywnych, różniących się zdecydowanie od poprzednich. Pamiętać jednak należy, że nawet w przypadku zmian całkowitych można odnaleźć „zarzucone" czy też „przezwyciężone" składniki elementów regulacyjnych w nowych zespołach.

W każdym z wyróżnionych typów przeobrażeń wykorzystuje się przykład funkcjonowania — wymienionego już systemu społeczno-gospodarczego — kapitalizmu. Jego współczesna, najbardziej rozwinięta postać utrzymuje nieustanny stan „ekscesu". Wiąże się to z permanentną nadprodukcją i palącym problemem ciągłego upłynniania dóbr. Na te zapotrzebowania odpowiadają przekonania normatywne nakazujące konsumować ponad miarę, marnować, trwonić czy wręcz niszczyć konsumpcyjne dobra oraz przekonania dyrektywalne wskazujące sposoby realizacji tych celów. W aspekcie genetycznym można pokazać, jak wcześniejsze przekonania kulturowe, kształtujące kalkulacyjny, wstrzemięźliwy, a zatem ograniczający się w znacznym stopniu konsumpcjonizm, zastąpione zostały późniejszymi przekonaniami kulturowymi „rozbuchanego" konsumeryzmu. W tym ostatnim istnieje cały szereg strategii estetyzacji oraz karnawalizacji życia codziennego, w których wykorzystuje się dawne regulacje takich dziedzin kultury, jak sztuka czy obyczaj (ludyczny).

W przypadku drugiego typu przekształceń wykorzystane jest kluczowe dla kapitalizmu zjawisko oprocentowanej pożyczki. Dzięki badaniom historycznym dostrzec można, jak w trakcie rozwoju tego systemu w epoce nowożytnej dysfunkcjonalne względem jego rozwoju przekonania kulturowe, zakazujące pożyczania na procent, stopniowo straciły swój regulacyjny status. W średniowieczu światopoglądowemu napiętnowaniu lichwy, stanowiącej — według religii katolickiej — kardynalny grzech przeciwko „ustanowionemu przez Boga porządkowi świata", towarzyszyły liczne działania prawno-polityczne zwalczające jej przejawy. Pomimo tej zaciętej walki po przejściu z feudalizmu do kapitalizmu w zmienionych warunkach praktyki społecznej i nowego typu obiektywnych zapotrzebowaniach zinstytucjonalizowane pożyczanie na procent zostało społecznie zaaprobowane i zyskało światopoglądowe wsparcie. Z upływem czasu idee pożyczania na procent uznano za warunek konieczny rozwoju nowego systemu, a wrogie im idee stawały się coraz bardziej niezrozumiałe i/lub kuriozalne.

Przyjęcie perspektywy genetycznej musi odzwierciedlać stan wiedzy historycznej, w której ramach dostrzega się chociażby długotrwałą, ideologiczną, podmiotową zatem, walkę o ukulturowienie „lichwiarskich" przekonań. Dostrzega się także, że samo pojęcie lichwy funkcjonuje po dziś dzień w regulacjach kapitalistycznej praktyki społecznej jako przejaw „nadmiernego i nieuzasadnionego" oprocentowania pożyczki. Niektóre dawne przekonania kulturowe przezwyciężo-

nego systemu po rekontekstualizacji trwają nadal. W aspekcie genetycznym żadna całkowita zmiana kultury – radykalne zdezaktualizowanie dziedzictwa kulturowego – nie jest możliwa[20].

Oczywiście, obie opisane sytuacje dotyczą tylko drobnych wycinków z całego uniwersum przekształceń, jakie nastąpiły w różnych momentach dziejowych rozwoju kapitalistycznej praktyki społecznej i związanych z nią regulacji kulturowych. Mają jednak swój wymowny walor ilustratywny w kontekście toczonych tu rozważań. Pokazują bowiem dramatyczne, nieraz skokowe przeobrażenia w ideowej warstwie regulacyjnej. Z potocznego, zdroworozsądkowego punktu widzenia przekształcenia kultury mogą być niezrozumiałe, absurdalne, „niechciane", warte „skorygowania". Unaocznia to chociażby rozziew pomiędzy toczonymi w przestrzeni publicznej teraźniejszymi światopoglądowymi dyskusjami nad kształtem i wartością dziedzictwa kulturowego a jego aktualną kondycją, wywiedzioną z obserwacji praktyki społecznej. To właśnie w jej niezliczonych mikroświatach poprzez niezliczone jednostkowe akty podtrzymywania, modyfikowania lub zmieniania poszczególnych składników dziedzictwa kulturowego stale dokonuje się rzeczywista waloryzacja dziedzictwa kulturowego. Ma ona w istocie rzeczy postać performatywną, a nie dyskursywną.

Pojawia się zatem istotny problem: Jaka jest w ogóle waga czynionych podmiotowo wartościowań treści dziedzictwa kulturowego? W ramach omawianej tu koncepcji kultury odpowiedź na tak sformułowane pytanie nie jest jednoznaczna. Społeczno-regulacyjnie ujęty podmiot potraktowany zostaje przede wszystkim jako nośnik licznych regulacji kulturowych. Jak konstatuje Krystyna Zamiara:

> [...] jest czynnikiem sprawiającym, że praktyka społeczna danego typu przebiega w sposób regulowany przez przekonania normatywno-dyrektywalne należące do dziedziny kultury funkcjonalnie z ową praktyką sprzężone[21].

Trzymając się literalnie ustaleń definicyjnych, należałoby stwierdzić, że waloryzacja światopoglądowa treści dziedzictwa kulturowego ze względu na wyarty-

[20] Ciekawe przykłady prób całkowitego „przezwyciężenia tradycji" ze względów światopoglądowych dostrzec można w historii rewolucji francuskiej. Radykalne dążenie do zerwania wszelkich związków z istniejącym wcześniej porządkiem *ancien régime* wymagało odrzucenia dotychczasowego dorobku kulturowego. Jednym z przejawów tej rewizji było ustanowienie w sferze świąteczno-obyczajowej nowych świąt oraz powiązanych z nimi obyczajów. Wszystkie one bazowały jednak w swojej warstwie formalno-ekspresyjnej na zastanym już materiale. Nierzadko odbywało się to w drodze akomodacji obyczajowej, czyli poprzez podkładanie nowych treści światopoglądowych pod istniejące już praktyki obrzędowe czy rytualne. Sama idea święta świeckiego wykorzystuje społeczne znaczenie święta ugruntowane przez religię. Popularnemu przekonaniu, że „żeby coś zbudować, należy coś zburzyć", powinno towarzyszyć przekonanie, że „zawsze buduje się z tego, co się zburzyło".

[21] K. Zamiara: *Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*. W: *Humanistyka jako autorefleksja*..., s. 67.

kułowane w trybie subiektywno-racjonalnym wartości nie będzie stanowić „racji" ich trwania w kulturze.

Z perspektywy antyindywidualizmu metodologicznego rola świadomych, podmiotowych wysiłków (pojmowanych jednostkowo lub grupowo) poprzez tradycję (w rozumieniu J. Szackiego) reaktualizowania / dezaktualizowania dziedzictwa kulturowego jest zdecydowanie słabsza od czynników o charakterze obiektywnym. To, czy dane przekonania zyskają rangę kulturową, czy też ją stracą, zależy ostatecznie od toczących się obiektywnie procesów „odtwarzania-przetwarzania" praktyki społecznej. W grę wchodzi bowiem przede wszystkim ich potencjalna „służebność", a nie ideologiczny prymat któregoś ze społecznych nurtów światopoglądowych: tradycjonalizmu czy antytradycjonalizmu.

Modelowe podejście mechanicznie i odtwórczo charakteryzuje rolę podmiotu w tworzeniu obrazu świata kulturowego. Dlatego — jak postuluje K. Zamiara — opierając się na tych samych założeniach teoriokulturowych, koncentrując się jednak na fenomenie jednostkowej partycypacji w kulturze, można skonstruować inną wizję podmiotu, o wiele bardziej aktywnego, takiego, który jest w stanie wysuwać propozycję nowych przekonań normatywnych lub dyrektywalnych. Przy takim założeniu jednostkowa innowacja ma szansę na społeczne upowszechnienie do postaci składnika kultury, aczkolwiek prześledzenie jej losów od momentu powstania do osiągnięcia sukcesu wymaga złożonych studiów szczegółowych. Pokazanie mechanizmu, kanałów i dynamiki przejścia od tego, co jednostkowe, do tego, co społeczne, jest jednym z najtrudniejszych zadań badawczych, otwiera jednak nowe możliwości interpretacji podmiotowo-przedmiotowych interakcji w obrębie dziedzictwa kulturowego.

Nawet w ramach modelowo pojętej koncepcji kultury daje się wskazać wagę podmiotowych waloryzacji światopoglądowych dla jej kondycji, pomimo przemożnego wpływu determinacji funkcjonalnej. Należy w tym celu wykorzystać związek pomiędzy treściami świadomości społecznej a zapotrzebowaniami praktyk społecznych na świadomościowe składniki. Poszczególne typy praktyk społecznych same nie generują konkretnych przekonań normatywnych i dyrektywalnych. Ich treściowa substancja pod postacią dających się wyartykułować sądów może przybierać różne konkretyzacje pod warunkiem, że odpowiada na zgłoszone obiektywnie zapotrzebowania. Postać tych sądów zawsze zależy od historycznych postaci ideacyjnych regulatorów oraz stanu świadomości społecznej, w której ramach stale dochodzi do ścierania różnorakich wartości i próby sił różnych światopoglądów. Są one obiektami świadomych zabiegów posttradycyjnych podmiotów społecznych w procesie „modelowania świata".

Z jednej strony reaktualizowanie bądź dezaktualizowanie dziedzictwa kulturowego poprzez wymiar światopoglądowy stanowi przejaw „ideologicznego odwrócenia" w myśleniu o rzeczywistym funkcjonowaniu związków przyczynowo-skutkowych między tym, co społeczne, a tym, co kulturowe. Z drugiej zaś strony nie można zapominać, że myślowy kształt zarówno przekonań regulacyjnych,

jak i nieregulacyjnych zależy od stałego wysiłku ich uobecniania. W przypadku tych drugich te, które tracą swój walor semantyczny, stają się przeżytkami, te zaś, które go utrzymują, mają ciągłą możliwość kategorialno-formalnej rekontekstualizacji oraz szansę „nowego życia" w kulturze. W konsekwencji świadomy trud waloryzacyjny przyczynia się do egzystencji potencjalnych składników przyszłych przekonań normatywnych i/lub dyrektywalnych.

The problem of valuing cultural heritage and its functional conditions from a cultural studies perspective

Summary

The cultural studies analyses basing on a socio-regulating conception of culture understand culture and cultural heritage in a very similar way. The difference could consist in perceiving culture more „procedurally" and cultural heritage more „subjectively". The former would refer to the thought reality, the latter to its content. However, in both cases, they take on the form of cultural regulations that is why the division suggested is fairly arbitrary in nature.

The main subject of considerations is the problem of complex relations between the means of a conscious development of the cultural heritage and its dependence of objective conditions. In the light of theory-cultural assumptions, worldview valorizations influence the ultimate form of cultural heritage less significantly than the demand of social practice. Despite it, the components of socio-subjective regulators are mental in character, and depend directly on their previous historical forms. Thus, one cannot totally abandon or overcome cultural heritage. Even though particular regulating beliefs or their whole units deactualize in culture, they can exist in social awareness after the meaningful recontextualization under the label of precious „cultural traces" or relics deprived of symbolic values.

Die Bewertung des Kulturerbes und dessen funktionale Gegebenheiten nach der Kulturwissenschaft

Zusammenfassung

In kulturwissenschaftlichen Analysen, die auf sozial-regulativen Konzeptionen der Kultur basieren, werden Kultur und Kulturerbe ähnlich aufgefasst. Die Kultur könnte aber „funktionell" und das Kulturerbe „objektiv" betrachtet werden. Der erste Begriff würde die geistige Wirklichkeit und der andere – deren Gegenstand betreffen. Da sie aber in beiden Fällen die Gestalt der Kulturregulationen annehmen, scheint die obige Unterscheidung ziemlich willkürlich zu sein.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Erörterung stehen komplexe Relationen zwischen einer bewussten Gestaltung des Kulturerbes und deren Abhängigkeit von objektiven Faktoren. Nach

den Voraussetzungen der Kulturtheorie nehmen weltanschauliche Aufwertungen einen kleineren Einfluss auf endgültige Gestalt des Kulturerbes als soziale Bedürfnisse. Trotzdem haben einzelne Elemente der sozial-subjektiven Regulationen einen geistigen Charakter und sind direkt von deren früheren historischen Formen abhängig. Man darf also nicht, auf das Kulturerbe verzichten oder es völlig überwinden. Selbst wenn man von den einzelnen Regulationen wegen deren Aktualitätsverlustes in der Kultur nicht mehr überzeugt ist, kann sich dieses Kulturerbe im gesellschaftlichen Bewusstsein als „wertvolle Kulturspuren" oder auch wertlose symbolische Relikte erhalten.

Grzegorz Odoj
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Dziedzictwo kulturowe jako kluczowe pojęcie edukacji regionalnej Rozważania terminologiczne

W 1995 roku Ministerstwo Edukacji Narodowej skierowało do szkół i innych instytucji oświatowych założenia programowe *Dziedzictwo kulturowe w regionie*. Ich celem jest umożliwienie młodym ludziom poznawania własnego dziedzictwa kulturowego, tradycji regionalnej, internalizacji wartości i treści regionalnych. Chodzi bowiem o ukształtowanie oraz utrwalenie poczucia własnej tożsamości regionalnej, a także postaw otwartych, nastawionych na zrozumienie innych ludzkich kultur. W dokumencie czytamy: „Zasadniczym warunkiem zachowania własnej kultury i jej trwania jest przekaz dziedzictwa kulturowego", które winno być „[...] rozumiane przede wszystkim w kategoriach historii, żywej tradycji [...], folkloru, folkloryzmu oraz języka"[1].

Przedstawiając zasady nauczania własnego dziedzictwa kulturowego, zwrócono uwagę, iż jego przekaz „odbywa się przede wszystkim poprzez przyjęcie wartości tkwiących w bezpośrednim, przyrodniczym i kulturowym otoczeniu człowieka"[2]. Tak rozumiana edukacja rodzi potrzebę ochrony regionalnego dziedzictwa kulturowego i kształtuje świadomość jego wartości. Edukacja regionalna

[1] *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*. Warszawa 1995, s. 3.
[2] Tamże.

ma też wymiar narodowy, gdyż mocna więź człowieka z dziedzictwem regionalnym otwiera go na dziedzictwo narodowe. W zeszycie 24 „Biblioteczki Reformy" w roku 2000 ukazało się studium *Ministerstwo Edukacji Narodowej o edukacji regionalnej – dziedzictwie kulturowym w regionie*[3]. Mowa w nim m.in. o prawie do własnego dziedzictwa kulturowego i o walorach wychowawczych edukacji regionalnej. Zaprezentowano również podstawę programową ścieżki edukacyjnej dla szkoły podstawowej i gimnazjum *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie*, a także projekt podstawy programowej ścieżki dla liceum profilowanego. W rezultacie ukazało się, i wciąż ukazuje, wiele programów dydaktycznych, propozycji metodycznych, wydawnictw o charakterze podręcznikowym, opracowań teoretycznych oraz artykułów ukazujących znaczenie i rolę wartości kultury regionalnej w rozwoju i wychowaniu młodzieży. Pojęcie dziedzictwa kulturowego, występujące już w samym tytule ministerialnego dokumentu, jest w tych publikacjach często przytaczane. Mocno jest ono eksponowane także w rozważaniach nad czynnikami konstytuującymi tożsamość regionalną oraz w ramach regionalistycznej refleksji o kulturze. Wystarczy pobieżna tylko analiza wszelkich zagadnień i wątków związanych z edukacją regionalną, aby przekonać się o kluczowym znaczeniu tego terminu. Nietrudno jednak zauważyć, iż dziedzictwo kulturowe – zarówno w aktach ministerialnych, w publikacjach na temat edukacji regionalnej, jak i w dyskursie nauczycieli i regionalistów[4] – jest dość dowolnie stosowane czy wręcz „ujmowane w postaci nieprecyzyjnych ogólników"[5]. Zbytnia skłonność do różnicowania znaczeń przypisywanych dziedzictwu kulturowemu sprawia, że ma ono płynny, palimpsestyczny charakter[6]. Łączy się je często z takimi kategoriami, jak: kultura, tradycja, ojczyzna, patriotyzm, dorobek kulturowy, kompetencje kulturowe, tożsamość kulturowa, wartości kulturowe[7]. Odnosząc się do analiz i badań empirycznych Piotra Petrykowskiego, dotyczących sposobu pojmowania i interpretowania dziedzictwa kulturowego przez nauczycieli, regionalistów,

---

[3] *Ministerstwo Edukacji Narodowej o edukacji regionalnej – dziedzictwie kulturowym w regionie*. „Biblioteczka Reformy", z. 24. Oprac. E. Repsch, H. Skowroński, J. Angiel i in. Warszawa 2000.

[4] Niejednokrotnie w swojej praktyce warsztatowej i badaniach empirycznych spotykałem się z rozpowszechnionymi nieścisłościami terminologicznymi dotyczącymi pojęcia „dziedzictwo kulturowe". Wraz z Andrzejem Peciem opracowałem program warsztatów dla nauczycieli szkół podstawowych i gimnazjum z zakresu edukacji regionalnej i międzykulturowej, realizowany przy współudziale wojewódzkich ośrodków metodycznych na terenie całej Polski. Zob. G. Odoj, A. Peć: *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie z elementami edukacji międzykulturowej. Autorski program warsztatów dla nauczycieli szkół podstawowych i gimnazjów*. W: *Dziedzictwo kulturowe – edukacja regionalna (1). Materiały pomocnicze dla nauczycieli*. Red. G. Odoj, A. Peć. Dzierżoniów 2000, s. 69–70.

[5] P. Petrykowski: *Edukacja regionalna. Problemy podstawowe i otwarte*. Toruń 2003, s. 128.

[6] E. Nieroba, A. Czerner, M.S. Szczepański: *Flirty tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe w późnej nowoczesności*. Warszawa 2010, s. 40.

[7] J. Nikitorowicz: *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa 2009, s. 227.

urzędników i polityków odpowiedzialnych za koncepcje strategii i polityki regionalnej, można stwierdzić, iż – wedle typowych sformułowań – istnieje często ścisły związek między dziedzictwem krwi, dziedzictwem biologicznym a dziedzictwem kulturowym. Jest to, oczywiście, związek bezpodstawny. Już Ruth Benedict oraz Stanisław Ossowski, na których koncepcje powołuje się P. Petrykowski i wielu innych badaczy, zaznaczają, że dziedzictwo kulturowe nie jest przekazywane biologiczne, nie stanowi też prostego łącznika między obecnym pokoleniem a pokoleniami przodków[8]. Kryteria, na podstawie których uznaje się określone wytwory za składowe dziedzictwa kulturowego, podlegają bowiem ciągłym wyborom i zmianom, włącznie z elementami przez starsze generacje traktowanymi jako obce czy wręcz nieakceptowane. Na selekcję i pojmowanie dziedzictwa kulturowego przez poszczególne jednostki i grupy wpływa wiele różnych czynników: uwarunkowania społeczno-demograficzne, wiek, koleje życia, pamięć indywidualna i zbiorowa, poziom wykształcenia, przebieg procesu socjalizacji i edukacji. Błędne jest przekonanie o pełnej, niczym nieskrępowanej autonomiczności takich wyborów. „Selekcja ograniczona jest do dostępnej jednostce puli materiału symbolicznego, do którego akces regulowany jest przez kapitał kulturowy i społeczny jednostki, jej status społeczny, pełnione role, możliwości finansowe czy wreszcie stopień ekspozycji na przekazy medialne i przemoc symboliczną”[9]. Za ważne dla moich rozważań uznaję spostrzeżenie Elżbiety Nieroby, Anny Czerner i Marka S. Szczepańskiego dotyczące kolektywnego definiowania dziedzictwa kulturowego, którym zajmują się szeroko rozumiane elity. Autorzy ci wyjaśniają:

> [...] kształt [dziedzictwa kulturowego] wykuwany jest w środowisku eksperckim, przez osoby wyposażone w wiedzę i kompetencje ściśle wiążące się z dziedzictwem – muzealników, folklorystów, etnografów, konserwatorów zabytków, urbanistów i architektów. Ponadto, jego losy uzależnione są od decyzji urzędniczych i politycznych, chociażby w zakresie działań promujących region. Można zatem powiedzieć, że tworzona poprzez działania społeczne definicja dziedzictwa kulturowego powstaje na gorącym styku motywacji, potrzeb i interesów wyrażonych przez różne podmioty[10].

W tym kontekście dziedzictwo kulturowe, będące rezultatem społecznego konstruowania i rekonstruowania, stanowi w konsekwencji pewien arbitralny porządek symboliczny, wskazujący: wyróżnione treści – te uznane za istotne i godne utrwalenia tudzież propagowania, oraz te, które można rozpatrywać w kategoriach negatywnych. Dlatego sens dziedzictwa kulturowego nie jest oparty na wartościach obiektywnych, gdyż – jak zauważył Stanisław Ossowski – „wszystko, czemu przypisujemy wartość kulturową, posiada ją tylko ze względu na refleksję w osobowościach ludzi, którzy ją tak lub inaczej rozumieją”[11]. Każda aktualna

[8] P. Petrykowski: *Edukacja regionalna*..., s. 130–131.

[9] E. Nieroba, A. Czerner, M.S. Szczepański: *Flirty tradycji z popkulturą*..., s. 40.

[10] Tamże, s. 40–41.

[11] S. Ossowski: *Z zagadnień psychologii społecznej*. W: Tenże: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1967, s. 11–12.

zbiorowość ma do spuścizny po swych przodkach stosunek podmiotowy, a więc oceniający, krytyczny i ze wszech miar twórczy. Trafnie ujął to Andrzej Tyszka, stwierdzając:

> [...] każde następne pokolenie do odziedziczonej spuścizny dodaje coś od siebie – korekty, wynalazki, ulepszenia, nowe warianty, zapożyczenia i efekty własnej inwencji. Niestety – także własne błędy i pomyłki[12].

Zwłaszcza okresy istotnych przemian społecznych, politycznych, ekonomicznych czy ideologicznych zmuszają zbiorowości do tworzenia bardziej adekwatnej koncepcji dziedzictwa, wolnej od tych elementów przeszłości, które nie są już w danym miejscu i czasie akceptowane[13]. Wszak do dziedzictwa należy też pamięć zbiorowa, świadomość historyczna, w tym „żywa historia", czyli aktywna wiedza i postawa wobec przeszłości, znajdująca swoje bezpośrednie odzwierciedlenie m.in. w aktualnych propozycjach programowych z zakresu edukacji regionalnej. Rzutuje to nie tylko na sposób odczytywania sensu obecnej sytuacji społeczno-kulturowej, ale także na kształt świadomości społecznej uznanej za właściwą dla wizji dziedzictwa kulturowego, dodajmy – wizji dyskursywnej, zgodnej z panującym klimatem ideologicznym.

Z problemem zakresu pojęciowego terminu „dziedzictwo kulturowe" w ramach edukacji regionalnej, a szerzej rzecz ujmując – w dyskursie regionalistycznym, wiążą się bezpośrednio niekonsekwencje w sposobie interpretowania owego drugiego członu nazwy, czyli słowa „kulturowy". Ta forma przymiotnikowa pochodzi od opisowego, szerokiego i niezależnego od oceny pojęcia kultury. W takim antropologicznym rozumieniu kultura „to zespół wielu zjawisk, których wzajemne powiązania, uwarunkowania i oddziaływania mogą być opisywane i analizowane, lecz nigdy nie wartościowane"[14]. Jest to więc określenie – na co wskazuje definicja pomieszczona w słowniku etnologicznym[15] – ogółu wytworów człowieka żyjącego w społeczeństwie. Można zatem stwierdzić:

> Kulturowe jest wszystko to, co w jakikolwiek sposób świadczy o świadomej ludzkiej decyzji, zbiorowej czy indywidualnej, wyciśniętej w takim czy innym tworzywie dostarczonym ze świata przyrody. Cecha kulturowości to piętno specyficznie ludzkie, pochodzi bowiem od człowieka, jako istoty obdarzonej rozumem i wolą. Może być ono jednak – chociaż być nie musi i na szczęście zazwyczaj

---

[12] A. Tyszka: *Dziedzictwo kultury jako dowód tożsamości*. W: *Edukacja kulturowa dzieci i młodzieży szkolnej. Koncepcje i propozycje*. Red. S. Bednarek, E. Repsch. Wrocław 2004, s. 24.

[13] M. Kula: *Wybór tradycji*. Warszawa 2003, s. 255. Zob. też: A. Szpociński: *Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*. W: *Wobec przeszłości*. Red. A. Szpociński. Warszawa 2005, s. 8. O kreowaniu i upowszechnianiu przez grupy pasjonatów nowej wersji dziedzictwa zob. też J. Urry: *Socjologia mobilności*. Warszawa 2009, s. 203–220.

[14] E. Nowicka: *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. Warszawa 1997, s. 57.

[15] Por. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań 1987, s. 187.

nie bywa – „odczłowieczone", „nieludzkie", antyhumanistyczne i antykulturalne, urągające tej godności, jaką osoba ludzka w ogólnej hierarchii bytów zajmuje przez to samo, że jest tym, czym jest[16].

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, do dziedzictwa kulturowego zaliczyć należy m.in.: potencjał demograficzny i kapitał intelektualny danej populacji wraz z zagospodarowanym przez nią terytorium, krajobraz kulturowy, kulturę rolną, infrastrukturę techniczną, potencjał gospodarczy, dorobek materialny i cywilizacyjny, ponadto całokształt kapitału kulturowego, na który składają się sztuka, literatura, nauka, ale również obyczaj i kultura polityczna. „Słowem – konkluduje A. Tyszka – ten sposób rozumienia dziedzictwa obejmuje wszystko, co dane pokolenie zastało jako spuściznę po przeszłości i co ustanawia warunki jego istnienia, określa szanse kontynuacji jego organicznej, materialnej, społecznej i duchowej egzystencji"[17]. Odwołując się ponownie do analiz P. Petrykowskiego, wymieńmy za tym autorem bardzo konkretne przykłady wytworów stanowiących niewątpliwie część dziedzictwa kulturowego: zakłady przemysłowe, autostrady, szkaradne – jak to określił – „drapacze chmur", kluby nocne, supermarkety, sztuki walki, przemysł zbrojeniowy, salony gier automatycznych, samochody, komputery (z Internetem i antyedukacyjnymi programami), telefonia komórkowa[18]. I choć przynajmniej część tych przykładów może wydawać się na pierwszy rzut oka cokolwiek kontrowersyjna (zresztą taka chyba była intencja toruńskiego pedagoga), to nie mamy podstaw ku temu, aby wyabstrahować je z posiadającego niezwykłą pojemność dziedzictwa kulturowego[19]. Komentując

---

[16] A. Rodziński: *Osoba, moralność, kultura*. Lublin 1989, s. 242.

[17] Por. A. Tyszka: *Dziedzictwo kultury*..., s. 23. Propozycją szerokiego, antropologicznego ujęcia dziedzictwa kulturowego w praktyce edukacyjnej jest program ścieżki edukacyjnej dla liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum, opracowany przeze mnie i Andrzeja Pecia. Przy konstruowaniu programu wykorzystano zarówno doświadczenia wynikające z pracy z młodzieżą szkolną oraz akademicką, jak i te zdobyte podczas licznych spotkań z nauczycielami, w trakcie prowadzonych zajęć warsztatowych w ramach autorskiego programu *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie z elementami edukacji międzykulturowej*. Założono, iż uwzględnienie w treściach nauczania szeroko pojętej problematyki antropologicznej nie tylko pozwoli uczniowi w pełni zrozumieć i dowartościować własne dziedzictwo, dostrzec związki kultury lokalnej, regionalnej i narodowej z tradycją europejską, ale także stworzy przesłanki do przezwyciężania postaw etnocentrycznych. Zob. G. Odoj, A. Peć: *Edukacja regionalna dziedzictwo kulturowe w regionie. Program nauczania w zakresie podstawowym*. Kielce 2002. [Program dopuszczony do użytku szkolnego przez ministra do spraw oświaty i wychowania, wpisany do wykazu programów szkolnych; nr dopuszczenia DKOS-4015–169/02].

[18] Zob. P. Petrykowski: *Edukacja regionalna*..., s. 134.

[19] Wprost nasuwają się skojarzenia z pełną emocji debatą publiczną sprzed kilkunastu lat dotyczącą reliktów budownictwa socrealistycznego w polskich miastach. Choć doktrynalnie interpretowany realizm socjalistyczny nigdy nie został w pełni zrealizowany w polskiej architekturze i urbanistyce, to jednak pozostawił po sobie w miejskiej przestrzeni niemało charakterystycznych budynków publicznych, osiedli czy całych dzielnic. Niektóre obiekty zachowały oryginalne walory kompozycyjne, toteż stanowią interesujące przykłady budownictwa socrealistycznego. Stały się też szczególnego rodzaju symbolami. Są integralną częścią dziedzictwa kulturowego, wyrażającą

swój wybór, P. Petrykowski wyraził opinię, iż pokolenie dorosłych (m.in. autorów koncepcji programowych edukacji regionalnej) nie jest w stanie tego typu zjawisk zaaprobować i uznać za dziedzictwo kulturowe, choć jest to środowisko, w którym wzrasta młode pokolenie, kształtujące w nim swoje postawy i nawyki[20]. Wyraźnie dowodzi tego literatura przedmiotu z zakresu edukacji regionalnej i regionalizmu. Dominuje w niej, podobnie jak w języku potocznym, wąskie, wartościujące, nasycone treściami emocjonalnymi pojęcie kultury[21]. W tym sensie kulturę wiąże się w sposób wybiórczy z określonymi dobrami, normami oraz wartościami uznanymi za ważne i wysoko cenionymi. Cechą wspólną tego typu ujęć jest właściwa dla wypowiedzi regionalistycznych skłonność do sformułowań kategorycznych i nazbyt ogólnikowych. Rozważaniom o kulturze, mającym zwykle wyraźnie postulatywny charakter, częstokroć towarzyszy wzniosły patetyczny ton, przy czym podstawową płaszczyzną odniesienia i kryterium oceniającym wartość kulturową konkretnych zjawisk jest ich rodzimość, traktowana w sposób nazbyt uproszczony i stereotypowy. Wśród regionalistów istnieje ponadto dość ugruntowany pogląd o ze wszech miar negatywnym, wręcz destrukcyjnym oddziaływaniu kultury masowej i popularnej (te dwie kategorie są zwykle traktowane synonimicznie, przy czym ta ostatnia utożsamiana jest najczęściej z postawą konsumpcyjną i hedonizmem). Warto tu skupić się – dla ilustracji – na kilku fragmentach tekstu dosyć symptomatycznego (stąd zasługującego na szersze przytoczenie), pomieszczonego w pracy zbiorowej poświęconej różnym obszarom refleksji związanych z edukacją regionalną. Jego autor, Anatol Jan Omelaniuk, tak oto charakteryzuje właściwości współczesnej kultury, w której przyszło żyć pokoleniu ludzi młodych:

[...] wszelkie kwestie etyczne nie są ważne, bo najważniejsze wydają się postawy typu: nie angażować się w nic, nie podporządkowywać żadnym hierarchiom, żyć na luzie [...]. Wzorem dominują-

---

hierarchię wartości dominującej niegdyś ideologii. Część z nich, jak choćby Pałac Kultury i Nauki w Warszawie, rodziła na tyle silne emocje, które zawsze towarzyszą zasadniczym przemianom politycznym i społeczno-gospodarczym, że niektórzy opowiadali się za ich rozbiórką. Argumenty „za" i „przeciw" były różne – estetyczne, funkcjonalne czy historyczne. W tym kontekście warto posłuchać opinii Krzysztofa Mordyńskiego, który tak oto podsumował swoje rozważania na temat socrealistycznej architektury w Warszawie: „Czy należy usunąć te budowle? Pamiętajmy, że są one świadectwem, i to bardzo wymownym, swoich czasów. W płaskorzeźbach okolic placu Konstytucji zawarta jest ideologia komunizmu, w niepraktycznych rozwiązaniach – niefunkcjonalność całego systemu, w jednostajnych blokach – jego stosunek do indywidualności, w rozpadających się dziś tandetnych dzielnicach-pałacach – powierzchowność i fałsz. Tak jak inne dawne budowle opowiadają nam o przeszłości. To też są zabytki". Zob. K. Mordyński: *Marzenia o idealnym mieście – Warszawa socrealistyczna*. „Spotkania z Zabytkami" 2006, nr 9, s. 8.

[20] Tamże.

[21] Do takiego wartościującego myślenia odnosi się termin „kulturalny", który – w przeciwieństwie do określenia „kulturowy" – wskazuje jedynie na ideały mające istotne znaczenie społeczne. Czy w związku z tym nie należy przemyśleć zasadności stosowania w ramach edukacji regionalnej i rozważań regionalistycznych pojęcia „dziedzictwo kulturalne"?

cym stał się „człowiek sukcesu" z analogicznym celem – osiągnięciem maksimum przyjemności w życiu. Ich [młodego pokolenia – przyp. G.O.] stylem życia rządzi wszechobecny, hałaśliwy rytm muzyki, skandowany i agresywny w słowach (wulgaryzmy), jedna wielka zabawa. Nie interesują się przeszłością, chcą być młodymi Europejczykami, mieszkańcami świata, wolnymi od – często dla nich niezrozumiałych – więzów narodowych, martyrologii, historii. Nie lubią też specjalnie teraźniejszości, chętnie uciekają w projekcje przyszłości (powodzenie literatury fantastycznej). Ich oblicze i sposób reagowania kształtują często dwa nowe zjawiska: narkotyki i komputery. [...] W ich życiu dominuje rówieśniczy konformizm i ... bezradność. [...] W coraz większej liczbie domów zagościł już komputer z masowym korzystaniem, zwłaszcza przez młodzież, z gier niemal narkotycznie uzależniających. W tej sytuacji narastają obawy, iż nowe media wyprą książkę, ważny środek przekazu kulturowego, służący utrzymaniu polskiej tożsamości kulturalnej. [...] Coraz częściej wśród młodego pokolenia cała sfera, którą można nazwać „kulturą wysokiego obiegu", po prostu nie istnieje. [...] Środowisko młodzieżowe kreuje wzory tzw. obowiązkowej konsumpcji dokonywanej przede wszystkim na rynku rozrywkowym, kreowanym przez środki masowego przekazu, szczególnie telewizję. Uczestniczenie w życiu artystycznym nie wchodzi już do młodzieżowego wzoru. [...] Stosunkowo mało jest wzorców postaw, w których dominować miałaby duchowość, doskonalenie osobowości. [...] Dominuje styl życia typowy dla społeczeństwa masowego, czyli charakteryzujący się m.in. standaryzacją, swoistą „bezstylowością", brakiem dominacji określonego systemu wartości i wzorów zachowań, nieumiejętnością dokonywania wyborów (robią to za nas albo media, albo reklama), niedorozwojem indywidualnych zainteresowań i uzdolnień, swoistym eklektyzmem, biernością wobec dóbr kultury duchowej, dominacją przeciętności i stereotypowości, postawy „mieć" nad „być", anonimowością oraz powierzchownością interakcji[22].

Za swoistą konkluzję przytoczonych wywodów można uznać następującą opinię:

Trzeba trwać przy tożsamości i identyfikacji z ojcowizną, „małą ojczyzną" i ojczyzną regionalną. Gdy świat puka także do drzwi naszych domów, nowego sensu nabiera wołanie o najwłaściwsze formy tożsamości polskiej, jako odpowiedź na liberalno-ateistyczne i relatywistyczne prądy europejskie, także na modne wzory życia w obcych nam kształtach kultury lub zgoła bez kultury[23].

W takim podejściu dopatrywać się można konsekwentnie uwydatnianego tradycyjnego (dziś już mało aktualnego) rozróżnienia na kulturę wysoką i popularną, czyli niską. A przecież współczesność wyraziście ukazuje intensywny proces ich głębokiego przenikania, zrastania, a nawet w wielu przypadkach ich absolutną nierozdzielność. W efekcie przeprowadzenie klarownego podziału okazuje się obecnie mało realne. Wszak pomimo szerokiego zasięgu oddziaływania kultura popularna nie oznacza nieuchronnie niskiej wartości, podobnie jak elitaryzm nie zapewnia bezspornie wartości wysokich. Ma zatem rację Aldona Jawłowska, kiedy pisze:

---

[22] A.J. Omelaniuk: *Regionalizm współczesny – jego znaczenie i rola w procesie oddziaływania na młodzież u progu XXI wieku*. W: *Edukacja regionalna dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*. Red. S. Bednarek. Wrocław 1999, s. 57–60.

[23] Tamże, s. 64.

Nie jest tak, że kultura „wysoka" obniżyła swoje kryteria, zbliżając się do „kultury niskiej" lub przeciwnie – wzrósł gwałtownie poziom „produkcji masowej". Raczej obie zostały zmiksowane, tworząc nową jakość – kulturę postmodernistyczną, w której każdy znajdzie to, czego szuka[24].

Nie jest też do końca prawdą, że rozwinięte media elektroniczne, zwłaszcza Internet, stanowią li tylko czynnik dokonujący pejoratywnych przeobrażeń współczesnej kultury, w tym zwłaszcza drastycznej dewaluacji wartości i zaniku unikalnych tradycji. Przestrzeń medialna to przecież globalne skupisko i źródło informacji, a właśnie informacja decyduje dziś o wartościach i formie kultury. Z kolei możliwość korzystania z wielu kanałów telewizji satelitarnej sprawia, że ludzie mają pełniejszą szansę wiązania się z kulturą i tradycją, które są im najbliższe. Obrona własnego dziedzictwa kulturowego przed unifikującym wpływem globalnego kapitalizmu nie może polegać na wyłącznym, poniekąd utopijnym odrzucaniu wpływów, które jakoby do niego nie pasują, „zaśmiecają" go i mogą zaistnieć najwyżej jako coś wyraźnie obcego. Bezustanny proces zrastania się elementów tradycyjnych z niektórymi nowymi jest nieuniknionym rezultatem obustronnego oddziaływania tendencji lokalnych i globalnych, zasadzających się na dawnej i nowej tradycji. Istotna jest społeczna zdolność do twórczego wchłaniania i wzbogacania lokalnym kolorytem wybranych aspektów zjawisk globalnych, co przyczynia się do rozwoju i zróżnicowania własnej kultury, nie przytłaczając jej i nie wywołując wrażenia dominacji.

W ten sposób eliminowane są postawy sprzyjające separatyzmowi i etnocentryzmowi, dążąc tym samym do tożsamości otwartej, wielopoziomowej i wielopłaszczyznowej (rodzinnej, lokalnej, parafialnej, regionalnej, narodowej, kulturowej, państwowej, kontynentalnej, planetarnej)[25].

Innym wyróżnikiem zawężonego ujmowania kultury w rozważaniach nad edukacją regionalną i regionalizmem jest utożsamianie jej z pojęciem kultury tradycyjnej, określanej nader często synonimicznie jako kultura ludowa. W rezultacie tę ostatnią uznaje się bezsprzecznie za konstytutywną dla dziedzictwa kulturowego, upatruje się w niej źródła wartości lokalnych, regionalnych i narodowych. Sądzę, iż w ramach regionalizmu ważne jest dookreślenie i precyzyjne zdefiniowanie pojęcia kultura ludowa, jeśli to do niej właśnie na podstawie uzasadnionych argumentów ma efektywnie odwoływać się edukacja regionalna. Wydaje się to istotne, ponieważ definicje, jak wszystkie zjawiska społeczne, mają historyczną specyfikę. Obecnie zaś zasadnicze strategie definiowania kultury i społeczeństwa zostały niejednokrotnie zdystansowane przez rzeczywistość. O ile bowiem w nie tak całkiem odległej przeszłości tradycje kulturowe były

[24] A. Jawłowska: *Tu i teraz w perspektywie kultury postmodernistycznej*. W: *Przełom i wyzwanie*: *pamiętnik VIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*. Red. A. Sułek, W. Wincławski. Toruń 1991, s. 142.

[25] J. Nikitorowicz: *Edukacja regionalna na pograniczach*. W: *Edukacja regionalna*. Red. A.W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska. Warszawa 2006, s. 105.

łącznikiem między wielu generacjami i ulegały bardzo powolnym, niekiedy prawie niezauważalnym zmianom, o tyle dzisiaj zmiany przebiegają w zawrotnym tempie, co oznacza koegzystencję różnorakich, nieraz sprzecznych przekazów i wywołuje głębokie podziały międzypokoleniowe. Ci zaś, którzy propagują w mniej lub bardziej zideologizowanej i nieprzemyślanej formie nawrót do dawnych tradycji, nie zawsze zdają sobie w pełni sprawę z ich niekiedy całkowitej nieprzystawalności do nowych czasów. Dlatego w praktyce dydaktycznej edukacji regionalnej nie należy ograniczać się wyłącznie do przeszłości i z niej tylko czerpać treści czy inspiracji. Powinna być ona zwrócona ku współczesności i przyszłości regionu, dzięki czemu spełni ważną i odpowiedzialną funkcję wychowawczą, kreując autentyczne postawy regionotwórcze, zapewniając tym samym zachowanie ciągłości kulturowej[26]. Zauważmy, iż utrwalony stereotyp skojarzeniowy umocnił w społecznej świadomości wyidealizowany, sentymentalny obraz dawnej kultury ludowej, który w kontekście współczesnych wyzwań cywilizacyjnych nie zawsze sprzyja kształtowaniu w młodym pokoleniu właściwych postaw i zachowań odpowiadających spójnej wizji przyszłości. Nie zapominajmy, że w autentycznej i żywej kulturze ludowej istniały nie tylko silne tendencje uniformistyczne, ale także konkretne formy przymusu, nakazujące stosowanie się do uświęconych tradycją norm i zasad.

„Zakorzenienie" jest terminem, który należy uznać za niezwykle istotny nie tylko z punktu widzenia analiz teoretycznych nad dziedzictwem kulturowym, zarazem mający stanowić o istocie edukacji regionalnej, w ramach której bywa chętnie przytaczany. Zdaniem Simone Weil zakorzenienie jest „najważniejszą i najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej [...] którą trudno określić. Istota ludzka ma korzenie, jeżeli rzeczywiście w sposób aktywny i naturalny uczestniczy w egzystencji wspólnoty, przechowującej jakieś skarby przeszłości i obdarzonej poczuciem jutra"[27]. Według założeń programowych *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie*:

> Region jest rzeczywistością „zakorzeniającą" człowieka w bliskiej mu wspólnocie, kulturze i terytorium, [...] co ma swoje konsekwencje w sferze aktywności człowieka. Wpływa ono bowiem na zrozumienie swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej, na włączenie się w nurt życia własnego środowiska[28].

Jak twierdzi A.J. Omelaniuk, to właśnie w głównej mierze „dziedzictwo kulturowe najbliższego środowiska umożliwia człowiekowi tzw. »zakorzenienie«, które wpływa bezpośrednio na odkrywanie własnej osobowej tożsamości". W opinii tego regionalisty poprzez zakorzenienie „człowiek doświadcza tzw. »bycia u sie-

[26] G. Odoj: *Miesto a úloha regionálneho vzdelávania vo vyučovacom procese v pol'skej škole*. „Etnologické rozpravy" 2008, nr 1, s. 105.

[27] S. Weil: *Myśli*. Warszawa 1985, s. 144.

[28] *Dziedzictwo kulturowe*..., s. 4.

bie«, co owocuje aktywnością na rzecz własnego środowiska i w środowisku"[29]. Unikając zawiłości debat definicyjnych związanych z niewątpliwą wieloznacznością i wielozakresowością pojęcia „zakorzenienia", zastanówmy się, czy aby i ono nie wymaga w perspektywie procesu dydaktyczno-wychowawczego edukacji regionalnej głębszych przemyśleń i ustaleń. Oczywiście, nie ma podstaw, aby nie posługiwać się tym terminem, chcę jednak zwrócić uwagę na niedostrzeganie różnorodnych kontekstów (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych), pojawiających się w sytuacji, gdy jest on stosowany jedynie hasłowo, mało konkretnie i nazbyt ogólnikowo. Podać można przykład braku sensownych wskazań co do realizacji jednego z fundamentalnych celów edukacji regionalnej, jakim jest ukształtowanie poczucia zakorzenienia w perspektywie kształtowania bliżej nieokreślonej postawy uniwersalistycznej. Można się także zastanawiać, czy aby nie jest tak, jak wynika z analiz badaczy współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych (m.in. Richarda Floridy, Johna Urry'ego, Manuela Castellsa), którzy dowodzą, iż owo zakorzenienie może stanowić – zwłaszcza dla ludzi młodych, żyjących w niezbyt sprzyjających realiach społecznych, ekonomicznych, gospodarczych czy politycznych – swoisty balast egzystencjalny. Coraz częściej proponuje się bowiem obecnie dychotomiczny podział zbiorowości na dwie kategorie: „mobilnych" i „zakorzenionych". Pierwsza z tych kategorii uzyskuje znaczącą pozycję społeczną dzięki poszukiwaniu możliwości w ciągłym ruchu i umiejętności patrzenia w przyszłość bez lęku, druga zaś, zakorzeniona w miejscach, lokalnej kulturze, tradycji i historii, nie ma możliwości zmiany swojej sytuacji, względnie możliwości te są znacznie ograniczone[30]. W moim przekonaniu istotna jest świadomość, że zakorzenienie nie jest wyłącznie udziałem tych, którzy obcują od najmłodszych lat z określonym obszarem uznanym za własny i lokalną kulturą odziedziczoną po swych przodkach. Obecnie, ze względu na narastającą mobilność przestrzenną zwłaszcza ludzi młodych, zakorzenienie, a co za tym idzie – także tożsamość kulturowa, stanowi coraz częściej rezultat świadomego wyboru. Wystarczy wskazać rzesze ludzi, którzy nie urodzili się w miejscu swego obecnego zamieszkania ani się w nim nie wychowali. Żyją tam jednak na tyle długo, że zaadaptowali się doń oraz zintegrowali z lokalną społecznością i kulturą, które samorzutnie zaakceptowali, uznając za swoje.

Nie można nie dostrzegać konsekwencji wynikających z niedookreślenia znaczenia pojęcia „dziedzictwo kulturowe" i związanych z nim terminów w ramach edukacji zwanej regionalną. Dziedzictwo kulturowe jest zjawiskiem wielowymiarowym. Nieustannie pojawiają się nowe jego społeczne i kulturowe cechy, toteż niezwykle trudno jest przewidzieć ewentualną przyszłą jego specyfikę. Jeśli nie

---

[29] A.J. Omelaniuk: *Przez dziedzictwo regionalne do kultury regionalnej i europejskiej.* W: *Edukacja kulturowa*..., s. 41.

[30] Por. B. Jałowiecki: *Społeczne oblicza metropolii. Czy istnieje klasa metropolitalna?* W: *Czy metropolia jest miastem?* Red. B. Jałowiecki. Warszawa 2009, s. 51.

zajdą jakieś znaczące procesy destabilizacji życia społecznego, będziemy świadkami narodzin coraz to nowych treści składających się na dziedzictwo kulturowe. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera edukacja regionalna, której jednym z kluczowych zadań winno być przygotowanie młodego człowieka do dokonywania racjonalnej oceny treści dziedzictwa kulturowego (wszak są w nim obecne zasoby zarówno dobra, jak i zła) oraz dokonywania w jego ramach świadomych wyborów. Chodzi o to, aby w przyszłości mógł on w sposób rozsądny i mądry przekształcać i przystosowywać dziedzictwo do bieżących potrzeb.

Konkluzją moich rozważań, a jednocześnie swoistym wyzwaniem dla edukacji regionalnej niech będą słowa Andrzeja Tyszki:

> Jeśli przeszłość zawiera w sobie rzeczy wzniosłe i zaszczytne, a obok nich także nikczemne i zawstydzające – a historii nie da się ani zawrócić, ani zapomnieć – to rozumny stosunek wobec dziedzictwa trzeba pojmować dwutorowo, dwuwartościowo. Poważny stosunek do historii zobowiązuje do szacunku wobec budujących doświadczeń i – umiejętności uczenia się z własnych błędów, krytycznej analizy i bezwzględnego rozliczania pomyłek dziejowych. Ignorowanie, a zwłaszcza poniżanie własnej historii jest rzeczą upokarzającą i naganną. Lecz również złą rzeczą jest bezrefleksyjna apologetyka, mitologizacja i triumfalizm budowane na jednowymiarowej wizji historii – głównie jako historii klęsk i tryumfów militarnych. Zrównoważony i trzeźwy użytek z dziedzictwa historycznego wymaga unikania fałszywych alternatyw. Między samobiczowaniem – i apologetyką; między fikcją „ku pokrzepieniu serc", a biadoleniem i lamentacją; pomiędzy triumfalizmem, a martyrologią – istnieje „trzecia droga"[31].

[31] A. Tyszka: *Dziedzictwo kultury...*, s. 31.

Cultural heritage as a key notion of regional education
Terminological considerations

Summary

It is impossible not to see consequences deriving from the lack of precision of the meaning of cultural heritage and notions connected to it in view of education called regional. It is easy to notice that cultural heritage both in ministry acts, publications on regional education and teachers' and regionalists' discourses is fairly freely used or even put in the form of imprecise generalities. An excessive inclination for differentiating between meanings ascribed to cultural heritage makes it very fluid and ambiguous. A characteristic of this phenomenon is a constant appearance of its new social and cultural features, which makes it difficult to predict its potential future specificity. If no significant processes of the destabilization of social life take place, we will witness the birth of a new content constituting cultural heritage. In this context, regional education is given a special role, whose one of the key tasks should be preparing the young for making a national evaluation of the cultural heritage content (yet it contains both the resources of the good and the evil), and making conscious choices therein in order to make them transform and adjust cultural heritage to the current needs in the future in a rational and reasonable way.

Das Kulturerbe als Hauptbegriff der regionalen Bildung
Terminologische Erwägungen

Zusammenfassung

Man darf nicht, die Folgen der unzureichenden Festlegung des Begriffs „Kulturerbe“ und der damit verbundenen und den Bereich der regionalen Bildung betreffenden Termini übersehen. Es lässt sich feststellen, dass die Bezeichnung „Kulturerbe“ sowohl in ministerialen Urkunden, wie auch in den Publikationen über regionale Bildung und dem von Lehrern und Regionalisten geführten Diskurs nach Belieben oder einfach vage angewandt ist. Da dem Kulturerbe unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben werden und da es sich immer wieder neue gesellschaftliche und kulturelle Eigenschaften des Kulturerbes zeigen, hat es einen fließenden und nicht eindeutigen Charakter. Sollte es zu keiner bedeutsamen Destabilisierung des Gesellschaftslebens kommen, werden immer neuere Elemente verdienen wollen, ein Kulturerbe genannt zu werden. In dem Kontext gewinnt eine bestimmte regionale Bildung immer mehr an Bedeutung; ein junger Mensch sollte nämlich im Stande sein, die Bestandteile des Kulturerbes rationell zu beurteilen (es beinhaltet zwar sowohl gute als auch schlechte Elemente) und seine bewusste Auswahl zu treffen. Es handelt sich darum, dass er in Zukunft dazu fähig ist, das Kulturerbe sinnvoll zu verwandeln und es an seine eigene Bedürfnisse anzupassen.

Michał Rauszer
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Interpasywny i ideologiczny wymiar polityki dziedzictwa kulturowego

Do napisania niniejszego szkicu zainspirował mnie osobliwy fragment, jaki znajduje się w książce Czesława Robotyckiego pod wiele mówiącym tytułem: *Nie wszystko jest oczywiste*[1]. Fragment ów antycypuje znane rozróżnienie na antropologiczne teoretyzowanie i etnograficzne badanie, które zamiast się różnicować, winno się uzupełniać. Cz. Robotycki opisuje badania, jakie prowadził w Wojniczu pod Tarnowem na zlecenie miejscowego Towarzystwa Regionalnego. Chodzi nie o treść tych badań, nie o „etnograficzne mięso", ale o szkielet tego, co faktycznie zdarza się w praktyce społecznej pomiędzy zwykłymi mieszkańcami a członkami amatorskiego towarzystwa historyków i etnografów. Oto ów fragment:

Pierwszymi krokami zbierających wywiady sterował miejscowy ekspert. On sugerował, do kogo się udać, pomagał nawiązać kontakty z rozmówcami itp. Dalsi nasi informatorzy, wybrani już losowo, indagowani o przeszłość Wojnicza odsyłali nas do członków Towarzystwa jako tych**, którzy dysponują odpowiednią wiedzą, a ludzie młodzi zasłaniali się wiekiem i kierowali studentów do ludzi starszych** [wyróżn. – M.R]. Naciskani mimo to przez pytających, rzeczywiście prezentowali postawy wysoce obojętne wobec przeszłości własnej i zbiorowej. W wypowiedziach odnoszących się do zbiorowej pamięci wyraźnie zaznaczają się dysproporcje między tymi, którzy mają stereotypową i bardzo wyrywkową wiedzę o różnych wymiarach kulturowej przeszłości Wojnicza, a tymi, którzy

[1] Cz. Robotycki: *Nie wszystko jest oczywiste*. Kraków 1998.

ją rekonstruują. W potocznej świadomości pozostałych trwają już tylko stereotypy i wtórne ludowe interpretacje dziejów okolicy[2].

Pomiędzy zwykłymi mieszkańcami Wojnicza a lokalnym Towarzystwem Regionalnym zachodziło coś, co przypomina anegdotyczną już odpowiedź antropologicznego autochtona, nagabywanego o wiarę w jakieś lokalne bóstwo. Zwykła odpowiedź takiego interlokutora przenosi najczęściej wiarę na „innego". Przepytywany odpowiada zatem nonszalancko, że co prawda on sam nie wierzy, ale w wiosce są (lub były) jakieś osoby, które naprawdę wierzą. „Wiara" opisywałaby zatem stosunek do tradycji, a co za tym idzie — także do szeroko rozumianego dziedzictwa kulturowego i tożsamości lokalnej. Przedmiotem rozważań nie jest więc treść tego, co składa się na owo dziedzictwo i tożsamość, ale rozpoznanie samej materialnej tkanki „zszywającej" to, co społeczne. Przykład zaczerpnięty z książki Cz. Robotyckiego posłuży nam jako empiryczne uzasadnienie teoretycznego rozpoznania.

Wyróżniony pogrubioną czcionką fragment w zacytowanym tekście wyznacza nam dwa pola tożsamości. W obu chodzi o tożsamość lokalną, choć w każdym nieco inaczej. Możemy to przedstawić jako horyzont możliwości (pozostawiając horyzont niemożliwości póki co na marginesie), wyznaczony z perspektywy młodego mieszkańca Wojnicza oraz mieszkańca w ogóle, a więc wyobrażeniowej całości, różnej od członków Towarzystwa Regionalnego. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku mamy do czynienia z dystansem przenoszącym na „innego" tożsamość lokalną, a raczej troskę o nią. Ten dystans oraz wiara za pomocą „innego" charakteryzują naszą dzisiejszą, ponowoczesną tożsamość, zupełnie jak wtedy, kiedy oglądamy program telewizyjny z podstawionym śmiechem z puszki (tzw. *canded laughter*). Gdy zasiadam wygodnie przed telewizorem i włączam komedię, wówczas telewizor sam śmieje się za mnie, podczas kiedy ja mogę oddawać się jakiemuś innemu, zgoła nie tak prozaicznemu zajęciu[3]. To tak, jakbyśmy projektowali siebie na jakiegoś „innego", którego to rzeczywiście bawi. Albo jak w przypadku wynajętych płaczek, które niejako odgrywają podczas pogrzebu żałobę za nas, podczas gdy my możemy zająć się innymi czynnościami, np. podziałem majątku. Ta przedziwna relacja, w której zostaję zawłaszczony („inny" w telewizorze, który śmieje się za mnie) — nosząca nazwę tytułowej interpasywności — powoduje dwie postawy: z jednej strony zagarnia naszą aktywność i robi coś za nas („inny" w telewizorze śmieje się za nas, podczas kiedy my w tym czasie możemy czytać *Fenomenologię Ducha* Hegla), z drugiej zaś strony pozwala zachować dystans, tak przecież pożądany w naszych postideologicznych czasach. Czy ta postawa, a wśród niej to „coś", co moglibyśmy w skrócie określić właśnie jako dziedzictwo kulturowe, nie jest dzisiaj tak naprawdę przedmiotem

[2] Tamże, s. 59.

[3] S. Žižek: *Przekleństwo fantazji*. Wrocław 2009, s. 174.

polityki, w którym nasza tożsamość zostaje niejako odegrana za nas? Tak jakby satysfakcja z posiadania tejże i rozkoszowania się nią coraz częściej zostawała zawłaszczona w formę esencjalistycznego dyskursu, rzeczy, która rozkoszuje się w zastępstwie.

Lokalna tożsamość w formie dziedzictwa kulturowego wymaga formy obywatelstwa, która partycypuje w publicznym podziale dóbr w sposób aktywny. Bycie członkiem wspólnoty oznacza zdolność do sformułowania swojego miejsca w publicznej przestrzeni, a zatem z konieczności musi opierać się na jakimś rodzaju aktywności, zaangażowania. Współczesna forma aktywności – nie tylko obywatelskiej, ale w ogóle społecznej – zaczęła kształtować się mniej więcej w latach sześćdziesiątych, kiedy partycypacja, emancypacja i tożsamość społeczna rozwinęły się w samorefleksyjne aspekty polityki kulturowej[4]. W Polsce proces ten stanął na wokandzie dopiero po przełomie roku 1989, a wynika z wrzucenia, bez form pośrednich, w późny kapitalizm tak, jak rozumie go Fredrick Jameson[5]. Interpasywność oznacza kondycję, w której obywatelskie praktyki partycypacji przez natrętne żądania współczesnej emancypującej kultury stają się na tyle wymagające, że jednostki zaczynają doświadczać „strukturalnego przeciążenia". Jednostka jest teraz na tyle wyemancypowanym aktorem, który ma możliwość uczestnictwa w reifikowaniu społecznych relacji, że nie może już dłużej podołać temu wezwaniu i oddelegowuje je, podczas kiedy sama w tym czasie może zająć się czymś innym[6]. Dlatego myślę, że możemy przeprowadzić pewną analogię pomiędzy tym, co jest częścią praktyk tożsamościowych (jak dziedzictwo kulturowe), a odgrywaniem spektaklu, pokazu rozgrywanego dla kogoś. W świetle teorii chociażby Ervinga Goffmana[7] taka analogia będzie, oczywiście, na miejscu, aczkolwiek z koniecznym, kontekstowym uzupełnieniem. Jeżeli chodzi o praktykę społeczną, to właśnie najbardziej uderzający jest stosunek pomiędzy podmiotami, przypominający stosunek pomiędzy rzeczami, tak jakby relacja podmiotu do urzeczowionego „innego" maskowała relację rzeczy pomiędzy sobą.

> Czyż bowiem konieczną odwrotnością mojej interakcji z przedmiotem, zamiast pasywnego obserwowania pokazu, nie jest sytuacja, w której sam przedmiot zabiera mi, pozbawia mnie mojej własnej pasywnej reakcji zadowolenia (żalu lub śmiechu), wskutek czego to sam przedmiot „rozkoszuje się pokazem" zamiast mnie, wyzwalając mnie z narzuconego przez superego obowiązku rozkoszowania się nim osobiście?[8]

Polityka tożsamościowa stanowiłaby wobec tego definicyjną podstawę takiego stosunku.

---

[4] G. van Oenen: *Three cultural turns: How multiculturalism, interactivity and interpassivity affect citizenship*. „Citizenship Studies" 2010, No. 3, s. 300.

[5] Zob. F. Jameson: *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham 1991.

[6] G. van Oenen: *Three cultural*..., s. 300.

[7] Por. E. Goffman: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa 2000.

[8] S. Žižek. *Przekleństwo fantazji*..., s. 173.

Zarazem mamy dzisiaj do czynienia z czymś, co można by określić jako stosunek do świata zapośredniczony przez cyniczny dystans, wobec tego, że wszelkie projekty modernistycznego, rozumowego ukształtowania człowieka upadły: od wszelkich postaw estetycznych (jak zaangażowanie w sztukę), przez postawy polityczne, aż po ideologiczne. Czy zatem jedyną formą dzisiejszego zaangażowania nie jest właśnie cyniczny dystans? Całkowite wpisanie się i zaangażowanie oznacza przyjęcie jakiejś postawy ze wszelkimi jej konsekwencjami, także tymi przykrymi. Postawa cynicznego zdystansowania odpowiada za przenoszenie na „innego" prawdziwej wiary czy oryginalnej tożsamości. Podmiot podtrzymuje system norm i społecznych zasad tylko tak długo, jak może zachować równocześnie minimum jednostkowej osobowości lub indywidualności (a z pewnością jej pozór), postrzegać siebie jako sceptycznie niechętnego, ociągającego się, pozornie refleksyjnie podążającego wśród stada prostych, łatwowiernych i podporządkowanych, dosłownie: wśród „innych", którzy wierzą (w kolektywną tożsamość itd.) zamiast niego.

Jednostki przenoszące wiarę na „Wielkiego Innego" (ucieleśnienie kolektywu), który wierzy zamiast nich, mogą jednocześnie pozostać pozornie rozsądnymi indywidualnościami, zachowującymi dystans wobec „Wielkiego Innego" oficjalnego dyskursu[9]. Jak podkreślał to Slovoj Žižek: „produkujemy symboliczne mandaty bez wypełniania ich treścią i nawet nie potrafimy potraktować ich poważnie"[10]. W odnośnym przykładzie zasada ta zyskuje swoje empiryczne uprawomocnienie. Cyniczny dystans, zawczasu chroniący przed wszystkimi przykrymi konsekwencjami zaangażowania się, znajduje wyraz w tym właśnie projektowaniu na starsze osoby („innego"), przez młodych mieszkańców Wojnicza, świadomości dziedzictwa kulturowego i tożsamości. Ten dystans jest rodzajem zawieszenia — nie neguję od razu jakichś form zaangażowania, ale profilaktycznie przeżywam je za pośrednictwem innego.

Obscenicznym przykładem takiego dystansu jest bardzo popularna forma robienia sobie zdjęć z miną „w dziubek", by zamieścić je na którymś z popularnych portali internetowych. Mina ta polega na złożeniu ust „w dziubek" i wygięciu ich do boku. Sugeruje ona krytyczny osąd własnej cielesności sprzęgniętej z tekstylną powierzchnią tak, jakby stanowiły jedność. Przypomina minę projektanta oceniającego krytycznie swoje, jeszcze nieskończone, dzieło. Mina „w dziubek" jest właśnie ucieleśnieniem dystansu wobec niedoskonałości własnego ciała. Pozwala zawczasu zdystansować się wobec cielesnej figury własnej osoby. Przykładowo, ośmieszenie się czy skazanie na oskarżenie o noszenie niemodnych „ciuchów" jest od razu oddalane przez dystans wyrażony „dziubkiem".

---

[9] A. Johnston: *The Cynic's Fetish: Slavoj Żizek and the dynamics of Belif*. „International Journal of Žižek Studies", No. 1, s. 7. http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/8/24 [data dostępu: 20.10.2011).

[10] S. Žižek: *Welcome to the Desert of the Real*. New York–London 2002, s. 70.

Przenikliwość Cz. Robotyckiego pozwoliła odnaleźć doskonałą egzemplifikację paradoksu cynicznego zdystansowania w stosunku do dziedzictwa kulturowego. Kiedy już nie będziemy musieli zastanawiać się nad własną tożsamością, kiedy już oddelegujemy ją na „innego", wtedy możemy zająć się zupełnie innymi, naprawdę ważnymi dla nas sprawami, czyli konsumpcją, testowaniem granic seksualności itd.

To jakby odwrócenie dystansu pomiędzy publiczną i prywatną sferą, obecne jeszcze w czasach chociażby Zygmunta Freuda. Dzisiaj wszystko jest na wierzchu – od najbardziej wulgarnego i prymitywnego słownictwa, obscenicznych żartów, przez upublicznianie najbardziej skrywanych sekretów i seksualnych zachowań. Jedyne, co pozostaje w ukryciu, to własna podmiotowość, tożsamość polityczna czy kulturowa, zaangażowanie w sztukę, poezję bądź naukę. Współczesna strategia opiera się na zachęcaniu jednostek do bycia lekceważącym do granic możliwości, przez co konformizm jawi się jako zdepersonalizowany, rozproszony. Nikt nie prezentuje siebie jako konformisty, każdy jest dzisiaj antykonformistą, identyfikowanym jako wyjątkowa, indywidualna jednostka[11]. Tym, co łączy sferę polityczną i prywatną, indywidualną, jest osobliwa przyjemność i to o nią toczy się, o dziwo, polityczna walka dzisiaj. Sferę publiczną i prywatną łączy i przenika wezwanie do rozkoszowania się – „*Enjoy!*". Ciężar racjonalnego uczestnictwa zastąpił podział „dobro – zło", oparty na obscenicznej, tożsamościowej przyjemności. Tożsamość stała się funkcją relacji pomiędzy pragnieniem (dobra) i osiągnięciem go, czyli wypełnieniem treścią pustego miejsca tożsamości w ciągłym stawaniu się. To jest właśnie strategia osobliwego, wypartego jądra dziedzictwa kulturowego. Tożsamość staje się *de facto* „to-samością".

Imperatyw przyjemności przenosi nas na pole psychoanalizy. Według Jacques'a Lacana polityka, a co za tym idzie – wszelka podmiotowa aktywność człowieka, opiera się na przyjemności, nieustannie krążącej wokół podstawy, będącej jednocześnie jej celem. Im bardziej się zbliżamy do przyjemności (*jouissance*), tym bardziej przeradza się ona w swoje przeciwieństwo. Libidalna ekonomia i polityczna ekonomia nie są już dzisiaj tak łatwe do rozdzielenia[12]. Kiedy J. Lacan twierdzi, że „Wielki Inny" nie istnieje[13], ma na myśli ten przedziwny status instytucji, które istnieją tylko pod tym warunkiem, że się w nie wierzy. W tym sensie J. Lacan jest antydurkheimowy. Sprzeciwiał się bowiem postrzeganiu instytucji jako pewnych reifikacji. Instytucje stanowią tylko performatywny efekt aktywności podmiotu[14]. Istnieją tylko wtedy, kiedy podmiot w nie wierzy albo zachowuje się tak, jakby wierzył. Dokładnie to zdarza się w zapośredniczeniu wiary czy tożsamości przez „innego" w miejscowości Wojnicz, gdzie młodzi ludzie mówią, że nie

[11] A. Johnston: *The Cynic's Fetish*..., s. 8.

[12] Tamże, s. 3.

[13] „Wielki Inny" rozumiany jako wcielenie, zagęszczenie porządku symbolicznego, np. w formie substancjalnej partii politycznej czy wspólnoty wielbicieli kulinarnych orgii.

[14] Tamże, s. 3.

wierzą w jakąś tam kulturową tożsamość, co nie zmienia faktu, że zachowują się tak, jakby wierzyli przez lokalne towarzystwo regionalne lub tzw. starsze osoby.

Opozycją do zaangażowania nie jest wobec tego cyniczny dystans, opisujący nasze czasy, ale kontrzaangażowanie, zaangażowanie w coś innego, co wyklucza to pierwsze. Leszek Kołakowski, kiedy był oprowadzony po ruinach zabytków przedkolumbowych w Meksyku, przenikliwie zaoponował przed nazywaniem barbarzyńcami hiszpańskich żołdaków niszczących azteckie rzeźby.

> Sądzisz [a odpowiadał oprowadzającemu go meksykańskiemu pisarzowi – przypis M.R.], że to byli barbarzyńcy – ale może to byli prawdziwi Europejczycy, może nawet ostatni prawdziwi; ci ludzie brali na serio swoją cywilizację i z tej właśnie racji nie mieli żadnych powodów by ochraniać przed zniszczeniem pogańskie bożki czy też obnosić się z estetycznym dystansem albo ciekawością muzeologów do obiektów, które nosiły inny, a więc wrogi sens[15].

Gdyby zachowywali się jak współcześni tolerancyjni, oświeceni intelektualiści, ubolewaliby, oczywiście, nad utratą kultury rdzennych mieszkańców Ameryki, sprowadzając tym samym ich kulturę do zmiennych w czasie przygodnych zlepek egzotycznych zwyczajów i niesmacznych potraw.

Gdyby któryś z nagabywanych podczas badań Cz. Robotyckiego młodych ludzi miał odwagę prawdziwie zaangażować się w swoją tożsamość, powiedziałby, że dziedzictwo kulturowe jest bajką dla starszych ludzi i jakichś nudnych towarzystw regionalnych, bo jego tożsamość opiera się na czymś zupełnie innym, po czym zarysowałby spektrum tejże. Różnica pomiędzy klasyczną tożsamością, tą modernistyczną a współczesną jest taka, że ta pierwsza istniała właśnie przez wiarę w zreifikowane instytucje społeczne, wymagające poświęcenia. Dzisiejsza tożsamość opiera się na cynicznym dystansie, który przenosi swoją wiarę na „innego", tym samym oddelegowując na niego również rozkosz, wynikającą z bycia oryginalnym dysponentem tożsamości. Przypomnijmy sobie zacytowany fragment relacji z Wojnicza. Każdy mieszkaniec niebędący członkiem Towarzystwa Regionalistycznego nagabywany o lokalne dziedzictwo odsyłał do tegoż Towarzystwa. Choć na poziomie indywiduum odesłanie niewątpliwie stwarza pozór wolnej i niezależnej jednostki, to obiektywnie lokalna i jednostkowa tożsamość pozostaje w dyspozycji Towarzystwa.

Skąd takie przeniesienie ciężaru czegoś, co w istocie rzeczy stanowi podstawę naszej lokalnej, podmiotowej tożsamości, na kilku członków towarzystwa? Ano właśnie z interpasywnego oddelegowania rozkoszy, a raczej przeniesienia troski o własną pamięć i historię. Współcześnie, w ponowoczesnej erze ogarnięci coraz bardziej imperatywem aktywności i interaktywności naszego stylu życia rozwiązujemy modernistyczne wezwanie do „zbadania bycia" przez oddelegowanie części aktywności.

---

[15] L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*. W: Tenże: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 13–14.

Przykładowo, bardzo często kopiujemy jakiś artykuł i nigdy go nie czytamy, zachowujemy się tym samym tak, jakby to kserokopiarka przeczytała go za nas. Podobnie jeśli kupujemy książki, których przeczytanie wiecznie odkładamy, to tak jakbyśmy ulegali iluzji, że samo posiadanie jakieś rzeczy magicznie przekazuje nam jej właściwości – przez fakt ustawienia książki na półce mamy wrażenie, jakbyśmy ją już przeczytali[16]. W tym sensie interpasywność działa jak mechanizm obronny, pozwalający przenieść aktywność na „inną" rzecz wobec otaczającego nas z każdej strony wezwania: działaj!, rób coś! Wszędzie jest ktoś, kto zawodowo zajmuje się skłonieniem nas do jakiejś aktywności, oczywiście na rzecz dobra innych. Zwykły maraton uliczny nie jest już po prostu maratonem, tylko zawsze służy jakimś celom. Jego organizatorzy zdają się z wyrzutem do nas apelować o przyłączenie się. Choć z pozoru może to wyglądać na banalną krytykę współczesności, to raczej ma za zadanie wyznaczyć cięcie, w którym tkwi różnica pomiędzy aktywnym i pasywnym uczestnictwem.

Ale jak w ogóle jest możliwe takie zawłaszczenie człowieka w formie obiektu / rzeczy, która ma się rozkoszować? Musimy przenieść się na chwilę w sferę opozycyjnego stosunku pomiędzy człowiekiem i rzeczą / obiektem. Kluczem do zrozumienia stosunku pomiędzy ludźmi jest fetyszystyczna iluzja, jakiej ulegamy w praktyce społecznej. Polega ona na tym, że choć wszyscy wiemy, iż jesteśmy samoświadomymi, refleksyjnymi podmiotami, to zachowujemy się tak, jakby stosunek między ludźmi był w istocie rzeczy stosunkiem pomiędzy rzeczami. Louis Althusser opisał tę formułę jako krążenie pomiędzy formalno-różnicującą strukturą (która jest z definicji już nieobecna, nigdy nie została dana jako taka w naszej empirycznej rzeczywistości) a pozytywnym elementem tej struktury[17]. Kiedy stajemy się ofiarami fetyszystycznej iluzji, wtedy mylimy naturalną właściwość jakiegoś obiektu / rzeczy z tym, że wynika ona z jego miejsca zajmowanego w strukturze[18]. Fakt, że możemy kupować za pieniądze towary w supermarkecie, nie wynika z ich właściwości jako takich, ale z całej społeczno-ekonomicznej sieci, którą one ucieleśniają. Podobnie, jak nie postrzegamy jakiejś osoby jako króla ze względu na jego osobę jako taką, ale z powodu zajmowania przez niego miejsca króla w zbiorze społecznych relacji[19]. Fetyszyzm lokuje więc żywy ludzki podmiot w formie obiektu / rzeczy, umieszcza go bowiem w jakimś znaczącym miejscu struktury – postrzegamy stosunki społeczne między ludźmi jako stosunki pomiędzy rzeczami.

Iluzja polega raczej na błędnym rozpoznaniu, które dotyczy relacji między ustrukturyzowaną siecią a jednym z jej elementów. To, co jest rzeczywiście efektem strukturalnym, efektem sieci relacji między elementami, pojawia się jako

[16] Tę uwagę zawdzięczam Janowi Kajfoszowi.

[17] Por. L. Althusser: *W imię Marksa*. Warszawa 2009.

[18] S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*. Wrocław 2001, s. 37–38.

[19] Zob. Tamże, s. 38–39.

niezapośredniczona własność jednego z elementów, jak gdyby należała do niego niezależnie od jego relacji z innymi elementami[20]. Podobne błędne rozpoznanie, dotyczy relacji pomiędzy ludźmi, ponieważ:

> [...] człowiek ani nie przychodzi na świat ze zwierciadłem w ręku, ani też jako filozof ze szkoły Fichtego: Ja jestem ja, przeto człowiek przygląda się naprzód w innym człowieku. Dopiero dzięki stosunkowi do człowieka Pawła, jako do podobnego sobie, człowiek Piotr odnosi się do siebie samego jako do człowieka. Ale dlatego też Paweł, w całej swej pawłowej cielesności, ze skórą i kośćmi, jest dla niego formą przejawiania się rodzaju człowiek[21].

Dziedzictwo kulturowe jest ucieleśnieniem właśnie tej strukturalnej podstawy jako przedmiotu odniesienia. Jeżeli traktujemy dziedzictwo kulturowe jako proces określenia pola historyczności dla mieszkańców danych ziem, to jednocześnie wyznaczamy pole możliwości, gdzie rzeczy / obiekty kulturowe (ucieleśniające podmioty) przyjmują konkretną wartość dzięki temu, co składa się na owo dziedzictwo. Jeżeli mieszkaniec jakiejś miejscowości zapragnie odnieść się do swojej lokalnej tożsamości, to znajdzie gotowe miejsce strukturalne znaczące, wynikające z działalności lokalnego towarzystwa czy innej instytucji pamięci.

Paradoksem jest to, że nie ma żyjącego ludzkiego organizmu, który byłby podmiotem historii, nie ma podmiotowości, która ucieleśniałaby oryginalną wiarę w stosunki społeczne jako właściwy mu podmiot. Taki podmiot zawierałby się tylko w możliwym strukturalnie miejscu (jak król), które można zająć[22]. Tak też dzieje się z regionalnymi towarzystwami. Dzierżenie pieczęci tożsamości lokalnej i kulturowej powoduje, że podmioty aspirują do zawarcia siebie w rzeczy / obiekcie, będącym oryginalnym jej dysponentem. Jeżeli w przypadku cynicznego dystansu mówiliśmy o przeniesieniu wiary czy zaangażowania na „innego", to tu mamy do czynienia z odwrotną sytuacją – podmiot hegemonicznie zawłaszcza miejsce tego podmiotu, który ma wiedzieć i wierzyć oryginalnie. Innymi słowy, ontologiczny status regionalnych towarzystw opiera się na takim właśnie zawłaszczeniu jedynego, możliwego miejsca produkowania tożsamości lokalnej. Jego członkowie stają się znaczącymi elementami tożsamości, obiektywizując się w „innym" – w rzeczy, która ma wiedzieć zamiast pozostałych mieszkańców. Zachodzi tutaj relacja zastępowalności.

Wyobraźmy sobie taką relację na podstawie oglądania programów telewizyjnych z podstawionym śmiechem albo popularnych ostatnio programów z widownią, która wiwatuje, namiętnie oklaskuje, ba, posiada nawet jurorów, którzy oceniają to, co dzieje się na scenie. Przykładowo, kiedy konstruuję obraz siebie (np.

---

[20] Tamże, s. 38.

[21] K. Marks: *Kapitał*. Warszawa 1970, s. 71. Za: S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*. Wrocław 2001, s. 38.

[22] Zob. O. van Gijs: *Interpassivity revisited: a critical and historical reappraisal of interpassive phenomenon*. „Internation Journal of Žižek Studies", No. 2, s. 7. http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/96/230 [data dostępu: 20.10.2011].

w internetowym avatarze lub postaci w grze), emocje, które odczuwa moja postać / osoba, nie są po prostu fałszywe, choć moje prawdziwe „ja" ich nie odczuwa, w jakimś stopniu są bowiem prawdziwe (np. dla tej wirtualnej postaci); tak jak z programami rozrywkowymi – kiedy po ciężkim dniu pracy zasiadam przed telewizorem, to w jakiś sposób po ich zakończeniu czuję się spełniony, jakbym w nich uczestniczył na żywo. To tutaj znajduje się klucz do zrozumienia Lacanowskiego podmiotu jako zdecentrowanego – moje najgłębsze uczucia i myśli mogą zostać zeksternalizowane, mogę dosłownie czuć i myśleć przez „innego"[23].

W jaki sposób mogę wyrazić siebie jako podmiot? Oczywiście, tylko za pomocą kulturowych znaczących zewnętrznych wobec mnie. Podmiot może wyrazić siebie tylko zamykając się, czyli eksternalizując, w zewnętrznej strukturze znaczących. Seria znaczących organizuje uprzednią całość, podczas gdy znaczone porządkuje całości już wytworzone.

> Rzeczy w tym, że pierwotne znaczące tkwi w sferze języka; jakbyśmy tego języka nie nabywali, elementy języka muszą być dane niejako wszystkie naraz, za jednym zamachem, ponieważ nie istnieją poza swoimi potencjalnymi relacjami. Znaczone z kolei powstaje, ogólnie rzecz biorąc, w sferze tego, co znane, podlega bowiem prawom ruchu prowadzącym od jednego elementu do drugiego[24].

Znaczący jest zawsze nadmiarem materialnej formy znaku – nad znaczonym, będącym zawsze brakiem dążącym do wypełnienia. Znaczone jest podmiotem znaczącego, co – mówiąc językiem antropologii – odpowiada dokładnie relacji człowieka jako znaczonego i kultury jako organizującego go znaczącego, tego, co pojawia się w miejsce braku znaczonego. Kultura dotyczy więc uprzedmiotowionych relacji pomiędzy podmiotami zaklętymi w obiektach. Jeżeli uzupełnimy to sformułowanie o pozycję dziedzictwa kulturowego, zobaczymy, że to znaczące, jakie przyjmuje podmiot, w kontekście tożsamości regionalnej staje się znaczącym, którego znaczenie określa uprzednie wobec niego zdefiniowanie jej przez np. regionalne towarzystwo czy inną organizację tego typu.

Jeżeli dla J. Lacana nieświadomość jest efektem znaczącego, czyli tym, jak znaczący wypełnia miejsce braku w podmiocie, to podmiot społeczny czy kulturowy jest znaczącym dla innego znaczącego w jego formie obiektu, tego „coś", tej rzeczy we mnie, co jest bardziej mną niż ja sam. Wobec zalewającego ze wszech stron wezwania do upodmiotowienia czy – inaczej – do sformułowania swojej tożsamości, jedynym sposobem, by jakoś sobie z tym zalewem poradzić, jest oddelegowanie aktywności na tym polu. Czasem takie oddelegowanie ma zbawienny charakter, bo zamiast przygodnych okoliczności możemy odwołać się do historycznej podstawy tworzonej przez ludzi kompetentnych. Jedynym niebezpieczeństwem pozostaje wtedy tylko bezrefleksyjna zgoda na taką formułę. Odnosząc to

[23] S. Žižek: *The Interpassive Subject*. http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/the-interpassive-subject/ [data dostepu: 20.10.2011].

[24] D. Gilles: *Logika sensu*. Warszawa 2011, s. 80.

do znanego paradoksu Claude'a Levi-Straussa, że gdy dane są dwie serie znacząca i znaczona, wówczas serii znaczącej towarzyszy pewien naturalny nadmiar, serii znaczonej zaś – pewnego rodzaju naturalny brak. Seria znacząca zostaje sformułowana i staje się prawem lokalnej tożsamości jako jego podstawa. Gdybyśmy na tym poprzestali, mielibyśmy do czynienia tylko z podmiotami, które przyjmują postać znaczących obiektów w bezpośredniej odpowiedniości. Znaczący zlewałby się zatem ze znaczonym.

Z konieczności istnieje zatem coś takiego jak, i tutaj cytat: płynne znaczące, które jest udziałem wszelkiej myśli skończonej, ale również warunkiem wszelkiej sztuki, wszelkiej poezji, wszelkiej inwencji mitycznej i estetycznej[25].

[25] Tamże, s. 81.

An interpassive and ideological dimension of the politics of cultural heritage

Summary

A basic question that should be answered in the context of cultural heritage concerns its reinforcement in a social practice in line with all political implications. In view of the collapse of great narrations and a postmodernist distance of any engagement, directing towards an „identity constantly built", the only form of a real engagement is cynical distance. The same is true of characters created for the purposes of a virtual game; their emotions are not simply false, but on the contrary, they sometimes reflect the state of their creators. At the same time, a virtual reality allows for maintaining a minimum of a distance thanks to the fact that we can withdraw from it any time we want. This distance is crucial when it comes to shaping a cultural identity these days. When we look at the functioning of local societies wielding power over an identity discourse of a community, two relationships appear. The first one consists in the functioning of regional societies in a social practice as original disponent of memory and identity. The second describes the attitude to societies of remaining inhabitants who, due to transferring the pleasure of awareness of their subjectivity to a local organization can deal with other issues. The very relationship is known as interpassivity. Political and ideological implications of both of them have been traced on the basis of *Nie wszystko jest oczywiste*, a book by Czesław Robotycki. A theoretician should notice here two important political reservations. Firstly, transferring of the pleasure of one's own awareness is accompanied by the renouncement of making decisions on its shape so even though we convince ourselves that we are independent subjects (a cynical distance), in a social practice, objectively speaking, we behave as if we believed because of some "other" (local organizations). Secondly, building a local identity must be based on a tough theoretical basis because otherwise it will boil down to just folklore curiosities and ethnographic relics (though, in a conscious politics they are very important). The aim of my considerations is, thus, the evaluation of something that is as enigmatic as a cultural heritage in the context of modernity, and showing political dangers in the renouncement of one's own subjectivity.

Interpassiver und ideologischer Ausmaß der Politik des Kulturerbes

Zusammenfassung

Im Kontext des Kulturerbes muss man sich die Frage beantworten, welche Rolle das Kulturerbe samt dessen politischen Implikationen in gesellschaftlicher Praxis spielt. Wegen des Untergangs von pathetischen Aussagen und popmodernistischen Verzichtes auf jegliche Hingabe und da man eher zu „einer im Bau befindlichen Identität" neigt, scheint die einzige Form des Engagements – ein zynischer Abstand zu sein. Es ist genauso wie bei den für ein virtuelles Spiel aufgebauten Figuren, deren Emotionen einfach irreal sind, doch sie können auf eine erstaunliche, sogar hinterhältige Weise den emotionalen Zustand ihres Urhebers ausdrücken. Virtuelle Wirklichkeit lässt den ausreichenden Abstand wahren, weil man im Stande ist, sie jederzeit zu verlassen. Solch ein Abstand ist auch bei gegenwärtiger Betrachtung der Kulturidentität wichtig. Diese Identität haben in ihrer Obhut verschiedene lokale Vereine. Versucht man die Einstellung zu deren Tätigkeit zu betrachten, sieht man, dass einige regionale Vereine die Rolle des echten Disponenten von Andenken und Identität in der Gesellschaft übernehmen, während andere Einwohner, die die ganze Freude ihres subjektiven Bewusstseins auf lokale Organisationen abgewälzt haben, sich anderen Sachen zuwenden können. Solch eine Einstellung heißt Interpassivität. Politische und ideologische Implikationen der beiden Einstellungen werden von dem Verfasser an Hand des von Czesław Robotycki veröffentlichten Buches *Es ist nicht alles offensichtlich* erforscht. Ein Theoretiker sollte hier zwei wichtige politische Vorbehalte wahrnehmen. Zum einen: die Abwälzung der Bewusstseinsidentität zieht nach sich, dass man auf die Entscheidung über die Form der Kulturidentität verzichten muss. Deshalb versucht man sich selbst zu überzeugen, dass man ein selbstständiges Subjekt ist (zynischer Abstand), obwohl man sich in der Praxis – objektiv – so verhält, als ob man durch Vermittlung „Anderer" (gewisse lokale Organisationen) glauben würde. Zum anderen: die Bildung von der lokalen Identität muss auf einer festen theoretischen Grundlage fußen, sonst wird diese Identität nur auf folkloristische Sehenswürdigkeiten und ethnografische Relikte zurückgeführt werden (obwohl diese in der bewussten Politik auch von Bedeutung sind). In seinem Beitrag beabsichtigt der Verfasser, ein so enigmatisches Ding wie Kulturerbe in der heutigen Realität anzusiedeln und auf politische Folgen des Verzichtes auf eigene Subjektivität hinzuweisen.

Rafał Paprocki
Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach
Wydział Zarządzania Katedra Marketingu

Eksploracja dziedzictwa kulturowego w aspekcie rynkowych zastosowań kodów kulturowych

Potrzeba identyfikowania mechanizmów kulturowych w aspekcie zachodzących we współczesnym świecie przemian cywilizacyjno-społecznych oraz ich praktycznego wykorzystania zyskuje na znaczeniu. Otwieranie się rynków krajowych na gospodarkę międzynarodową[1], wzrost natężenia migracji i masowość ruchów turystycznych, implikacje globalnego dostępu do środków masowego przekazu oraz wszelkie procesy, w których następuje wymiana pomiędzy odrębnymi kulturami, rodzą szereg zagadnień o skali niemającej precedensu w historii cywilizacji zachodniej.

Czynnikiem, który wydaje się odgrywać istotną rolę w zrozumieniu przebiegu i sposobów kształtowania się rzeczywistości społecznej, jest przenikanie się świata kultury i świata rynku. Mając jednak na uwadze, iż:

Flirt nauki i władzy, choć nieunikniony, zawsze pozostaje dwuznaczny, niezależnie od tego, czy sprzedającym swoją wiedzę na użytek polityki jest fizyk, biolog, historyk czy badacz społeczny.

[1] W. Stempkowicz: *Globalizacja gospodarki. Wybrane cechy procesu*. Warszawa 2007, s. 3. http://www.mg.gov.pl/NR/rdonlyres/BFBA6202–3E57–4C68–93E5-D13DC74F1D6C/40464/globalizacjagosp1.pdf [data dostępu: 11.07.2012].

Nieosiągalnym postulatem nauki jest jej zupełna niezależność od układu sił: akademicka wieża z kości słoniowej pozostaje jedynie złudzeniem[2],

– rodzi się obawa, że badania prowadzone nad kulturą zagrożone są instrumentalizacją. Zarazem wyjście poza obraną dyscyplinę naukową i przyjęcie multidyscyplinarnej perspektywy wydają się odpowiadać współczesnym wyzwaniom, stanowią też okazję do uniknięcia pułapki specjalizacji. To ostatnie jest o tyle ważne, iż przystosowanie do dynamicznie zmiennych warunków społeczno-ekonomicznych staje się możliwe m.in. dzięki zastosowaniu szerokiego spektrum narzędzi adaptacyjnych.

Transformacja gospodarcza w Polsce, zapoczątkowana w 1989 roku obradami Okrągłego Stołu, oraz przystąpienie Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku spowodowały otwarcie się naszego kraju i zamieszkujących w nim obywateli na obce kulturowo wzory. Przyjęcie rynkowego modelu gospodarki skutkuje ekspozycją na obce wzory konsumpcji. Transfer wzorów i wzorców kulturowych (obejmujących również sferę konsumpcji) znajduje swe zewnętrzne i wewnętrzne uwarunkowania[3]. Czynniki strukturalne określające politykę działań, zmiany w systemie edukacji, racjonalizację popytu oraz dotyczące kształtowania norm i wartości pożądanych z punktu widzenia zrównoważonego rozwoju zawierają się w szeroko pojętej przestrzeni kulturowej. W jej obrębie znajdują się „zachowania ludzkie podporządkowane wspólnym społecznym wzorom i modelom"[4]. Ze względu zaś na fakt, iż jednostki nie zawsze zdają sobie sprawę z prawidłowości swego zachowania[5], chcąc nadać działaniom określony kierunek i realizować obrane cele, należy podjąć wyzwanie identyfikacji uwarunkowań owych zachowań. Szczególne zadanie spoczywa tutaj na precyzyjnym określeniu przesłanek więzi społecznych, gdyż w konfrontacji z procesem globalizacji napotykamy barierę obcości kulturowej (implikującej m.in. przeszkody natury komunikacyjnej i mentalnej). Proces cywilizacyjny powoduje oddalanie się tworzonych przez niego instytucji od elementarnych zachowań społecznych[6].

Zadaniem o strategicznym znaczeniu jest próba określenia determinantów wzorów kulturowych oraz odpowiadających im wzorów konsumpcji. Przy okazji pokusić się można o skonstruowanie relewantnego modelu sterowników zachowań konsumpcyjnych. Badając jednak sferę konsumpcji, nie można pominąć tego, że aby dotrzeć do podstaw mechanizmów motywacyjnych, należy wziąć pod uwagę

[2] R. Benedict: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Warszawa 2003, s. 7.

[3] *Strategia zmian wzorców produkcji i konsumpcji na sprzyjające realizacji zasad trwałego, zrównoważonego rozwoju*. Publikacja Ministerstwa Gospodarki, Pracy i Polityki Społecznej. Warszawa 2003, s. 5–8. www.mg.gov.pl/NR/rdonlyres/57AFE49B.../6512_strategia.doc [data dostępu: 11.07.2012].

[4] A. Kłoskowska: *Kultura masowa*. Warszawa 2005, s. 29.

[5] Tamże, s. 29–30.

[6] R. Baxter, A.G. Woodside: *Social Bonds and Supplier Allocation of Resources to Business Customers*. University New Zealand, Boston College USA. Massachussetts 2010, s. 3.

trudności w pozyskiwaniu i interpretowaniu użytecznych dla badacza informacji. Trudności owe wynikają z konieczności uwzględnienia ograniczonej racjonalności postaw i decyzji konsumentów oraz ich niskiego introspekcyjnego dostępu do wzmiankowanych procesów[7]. Warunkiem skutecznych badań nad ukrytymi czynnikami motywacyjnymi jest więc obranie metod pozwalających na wydobycie treści, dzięki którym możliwy będzie opis postaw i preferencji uczestników danej kultury (w tym konsumentów i ich zachowań).

W niniejszych rozważaniach skupię się na omówieniu wybranych, słabo znanych dotychczas w Polsce technik, wchodzących w zakres jakościowych metod badań rynkowych. Wszystkie one podporządkowane są zagadnieniu kodów kulturowych ujmowanych jako symbole i systemy semiotyczne o znaczeniu ściśle określonym dla członków poszczególnych kultur[8]. Clotaire Rapaille poszerza rozumienie kodu kulturowego, definiując go jako:

> [...] nieuświadomione znaczenie, które nadajemy każdemu napotykanemu obiektowi, tj. samochodowi, rodzajowi żywności, relacji międzyludzkiej, a nawet państwu na bazie kultury, w której jesteśmy wychowani[9].

Wśród czynników, które należy wziąć pod uwagę, usiłując wydobyć kody kulturowe z ukrytych pokładów kultury, wyróżnić można m.in.:

- różnice językowe pomiędzy badaczem a badanymi,
- charakterystykę znaczeń danych pojęć w kontekście badanej kultury (na poziomie wzorców i diakrytów[10]),
- różnice wynikające ze specyfiki języka technicznego typowego dla wybranych dyscyplin naukowych zajmujących się badaniami i ich praktycznym zastosowaniem (zwłaszcza w sytuacji, kiedy zagadnienie jest stosunkowo nowe i zachodzi potrzeba dostosowania nomenklatury tak, aby stała się zrozumiałym i adekwatnym do kontekstu nośnikiem wydobytych znaczeń),
- odmienności kontekstów kulturowych w postaci wiedzy, norm i wartości, które miały swój udział w kodowaniu i dekodowaniu określonego przekazu politycznego, intelektualnego i emocjonalnego w warstwie społecznej i zawodowej w trakcie przenikania przekazu do danej kultury[11].

Zgodnie z koncepcją Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa język determinuje sposób percepcji rzeczywistości oraz przetwarzania odbieranych informacji.

> Po pierwsze, strukturalne różnice pomiędzy systemami językowymi odpowiadają, w bliżej nieokreślony sposób, niejęzykowym różnicom poznawczym pomiędzy rodzimymi użytkownikami

[7] D. Maison: *Jakościowe metody badań marketingowych*. Warszawa 2010, s. 37.

[8] J. Hyatt, H. Simons: *Cultural Codes – Who Holds the Key? The Concept and Conduct of Evaluation in Centraland Eastern Europe*. London 1999, s. 23.

[9] C. Rapaille: *The culture code*. New York 2007, s. 5.

[10] E.T. Hall: *Bezgłośny język*. Warszawa 1987, s. 119–123.

[11] J. Hyatt, H. Simons: *Cultural Codes*..., s. 24.

tych języków. Po drugie, struktura dowolnego języka macierzystego w dużym stopniu wpływa lub w pełni determinuje sposób widzenia świata, który jednostka nabywa w procesie akwizycji danego języka[12].

Mając to na uwadze, zasadny wydaje się przegląd metod badawczych koncentrujących się na sferze semiotycznej.

W sposób interesujący zarówno od strony założeń, jak i techniki diagnostycznej do zagadnienia identyfikacji znaczenia pojęć występujących w danym języku podchodzi Frank Luntz. Jego zdaniem: „Nie chodzi o to, co mówisz, ale o to, co słyszą ludzie"[13]. Oznacza to, iż słowa wypowiadane przez osoby będące użytkownikami danego języka ojczystego nie są nośnikami znaczenia o uniwersalnym charakterze; na ich sens składa się w dużej części emocjonalny stosunek, który jednostki przejawiają do pojęcia stojącego za danym słowem.

Aby określić stosunek reprezentantów danej grupy do stosowanych przez nich pojęć (możliwe jest również badanie reakcji na eksponowany materiał audiowizualny, obszerniejsze fragmenty tekstu, metafory, prezentowane wizerunki, symbole etc.), F. Luntz stosuje metodę analizy semantycznej. Użyta przez niego procedura polega na sporządzeniu listy słów będących przedmiotem dociekań, która następnie jest odczytywana członkom zebranej w tym celu grupy fokusowej. Wówczas badane są reakcje informatorów wchodzących w skład panelu fokusowego na poszczególne słowa. Reakcje wyrażane przez informatorów sprowadzane są do postaci, w której badanym pojęciom przypisywane są obrane przez informatorów cechy, lub pojęcia oceniane są przez nich na skali towarzyszących im wartości. Do zapisu reakcji mogą zostać wykorzystane metody tradycyjne, czyli długopisy i uprzednio przygotowane arkusze papieru. Zadanie informatorów polega na zapisaniu swoich skojarzeń, odznaczeniu wydzielonych pól, zakreśleniu wybranej opcji / punktu na skali etc. Istotne znaczenie mają tutaj czytelność formularza i zapewnienie szybkich, płynnych reakcji informatorów wraz z ich przełożeniem na wyjściowy materiał.

Możliwe jest również użycie specjalistycznej aparatury, tzw. *Dial Technology*[14]. W przypadku jej zastosowania informatorom wręcza się intuicyjne w obsłudze ręczne urządzenia telemetryczne. Są one wyposażone w potencjometr, którego pokręcanie przez informatora umożliwia monitorowanie (w czasie rzeczywistym) jego reakcji na prezentowany materiał (płynny pomiar na dowolnie wybranej

[12] „(1) Structural differences between language systems will, in general, be paralleled by nonlinguistic cognitive differences, of an unspecified sort, in the native speakers of the two languages. (2) The structure of anyone's native language strongly influences or fully determines the worldview he will acquire as he learns the language". R. Brown: *Reference: In memorial tribute to Eric Lenneberg*. Cognition 1976, s. 128. Cyt. za: P. Kay, W. Kempton: *What is the Sapir-Whorf hypothesis*? Berkeley 1983, s. 3.

[13] F. Luntz: *Words that work*. New York 2007, s. 13.

[14] D. Rushkoff: *The Persuaders*. Materiał wideo PBS Frontline 2004, 1:01'–1:05'. http://www.e-presentations.us/presentation/56631/dial-technology-by-frank-luntz [data dostępu: 29.11.2012].

opozycji binarnej typu zainteresowanie–obojętność, dobry–zły, ładny–brzydki, prawda–fałsz etc.). Pozwala to na wgląd w grupowe reakcje, widoczne na monitorze komputera sprzężonego z systemem telemetrycznym. Zarejestrowany materiał służyć może późniejszej analizie. Założeniem tej metody jest określanie postaw w sposób bardziej bezpośredni i obiektywny niż opinie pozyskane np. w trakcie wywiadu bądź standardowego badania fokusowego (na podstawie moderowanej dyskusji). Badane są głównie reakcje emocjonalne, pozwalając na ustalenie normatywnej pozycji danego pojęcia względem kontekstu, w którym się ono znajduje (jest ukazane).

Mimo krytyki, z jaką spotyka się praca F. Luntza (jako instrumentalne poszukiwanie sposobu na identyfikację słów i taki ich dobór, aby w tworzonym komunikacie perswazyjnym pozytywnie rezonowały one z postawami docelowych odbiorców), metoda ta służyć może jako punkt wyjścia do identyfikacji znaczenia pojęć w zależności od rodzaju kontekstu. Kultura zawsze umieszcza dane pojęcie w określonym kontekście (którym zresztą jest ona sama), toteż jego postać, wizerunek i znaczenie zależeć będą właśnie od sposobu jego umiejscowienia w szerszej ramie odniesienia (oraz od najbliższego mu pola znaczeniowego). Kwestią moralno-etyczną pozostaje potencjał, jaki omawiana metoda stanowi w przypadku jej wykorzystania dla celów służących grupom interesu. Tym niemniej kody kulturowe mogą być wykorzystane do zmiany paradygmatu ufundowanego przez kulturę w obrębie danego zagadnienia[15]. Okazuje się to istotne zwłaszcza w sytuacji, kiedy czynnikiem niezbędnym do pozyskania pożądanego poziomu uwagi i zaangażowania w rozwiązanie danego problemu jest język i sposób komunikowania.

Kolejną metodę pozwalającą na wgląd w ukryte warstwy semiotyczne stanowi MET[16]. Twórca Metody Wydobywania Metafor G. Zaltman bazuje na tezie, iż większość czynników motywujących nasze zachowania aktywna jest pod poziomem świadomości[17]. G. Zaltman uważa jednak, że procesy myślowe przebiegają w większości nie przy użyciu słów, ale metafor (jako sposobów rozumienia i doświadczania jednego pojęcia / rzeczy za pomocą innego pojęcia / rzeczy[18]).

Centralnym elementem MET jest obraz mentalny (*mental image*), czyli sposób reprezentacji danego obiektu znajdujący się w umyśle jednostki, sporządzony przy udziale zmysłów uczestniczących w fazie kodowania danego obiektu przez mózg. Obraz mentalny związany jest ściśle z mechanizmem funkcjonowania pamięci jako przechowującej wizerunek i umożliwiającej przywoływanie danego obiektu.

---

[15] Wywiad z F. Luntzem, serwis PBS 2004. http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/persuaders/interviews/luntz.html [data dostępu: 11.07.2012].

[16] G. Zaltman: *Metaphor Elicitation Technique*. Patent USA nr 5436830, Virginia, 25.07.1995, s. 1.

[17] Za: D.H. Pink: *Metaphor Marketing*. 1998, s. 1. http://www.fastcompany.com/magazine/14/zaltman.html [data dostępu: 11.07.2012].

[18] G. Zaltman: *Metaphor Elicitation*..., s. 2.

Elementem ukazującym sposób myślenia związany z orientacją (postawą) jednostki względem obiektu jest konstrukt, czyli dwubiegunowy (oparty na opozycji znaczeń) opis danego obiektu[19]. Model mentalny z kolei jest zestawem konstruktów powiązanych ze sobą w związki przyczynowo-skutkowe, bezpośrednio wpływające na podejmowane decyzje[20]. Finalny etap MET obejmuje stworzenie mapy consensusu, czyli przedstawionej za pomocą diagramu metafory obrazującej preferencje, odczucia i opinie jednostki względem badanego obiektu. Ostatecznie, po zestawieniu ze sobą kilkudziesięciu poszczególnych map poszukuje się „wspólnego mianownika" pojawiającego się w porównywanych mapach. Ów wspólny element odzwierciedla manifestującą się w obrazach i metaforach postawę danej grupy społecznej (czy nawet kultury) względem badanego obiektu. Szczegółowo omówione zostaną etapy, z których składa się MET[21].

W trwającej około tygodnia fazie przygotowawczej informatorzy proszeni są o samodzielne wyszukanie 6–10 fotografii, których treść kojarzy im się z przedmiotem badania, oraz rozmyślanie na jego temat. Fotografie nie mogą przedstawiać omawianego obiektu ani też pod względem rodzajowym w sposób bezpośredni do niego nawiązywać (np. skojarzenia związane z wodą pitną nie powinny znaleźć odbicia w fotografiach prezentujących sok). Po zebraniu materiałów informatorzy odbywają indywidualny wywiad pogłębiony, w trakcie którego pytani dzielą się z badaczem swoimi spostrzeżeniami na temat ich skojarzeń z badanym obiektem oraz swoim stosunkiem do wybranych fotografii. Istota wypowiedzi dotyczy zarówno wstępnych skojarzeń, jak i dynamiki oraz głębi zmian zachodzących pod wpływem ich werbalizacji (na podstawie rozwijającego się pod wpływem rozmowy ciągu skojarzeń). Na końcu wywiadu informatorzy proszeni są o sporządzenie kolażu z dostarczonych fotografii (dysponując sprzętem komputerowym z oprogramowaniem służącym do obróbki graficznej, można, po uprzednim wprowadzeniu do pamięci komputera zeskanowanych fotografii, stworzyć kolaż na monitorze). Kolaże (mapy mentalne) zestawione ze sobą w celach porównawczych służą identyfikacji cech wspólnych dla poszczególnych map. Tak oto uzyskiwana jest mapa consensusu.

G. Zaltman wypracował podstawy MET pod wpływem doświadczeń z mieszkańcami Nepalu w ich rodzimym otoczeniu. Próbując sporządzić fotograficzną dokumentację z pobytu w Nepalu, rozdał Nepalczykom aparaty fotograficzne, prosząc ich o wykonanie zdjęć ukazujących istotę ich świata[22] (obawiał się, że

[19] Tamże.

[20] Tamże.

[21] Wywiad z G. Zaltmanem. http://www.youtube.com/watch?v=NQzYclR8ufM [data dostępu: 11.07.2012].

[22] Nepalczycy zostali wyposażeni w jednorazowe aparaty fotograficzne i 650 rolek klisz, po czym zadano im pytanie: „Gdybyście musieli opuścić waszą wioskę, jakie zdjęcia zabralibyście ze sobą, aby pokazać innym, jak wygląda wasze życie?" Większość fotografii skadrowana została przez Nepalczyków tak, aby nie było widać stóp fotografowanych. Okazało się, że bose stopy odzwierciedl-

fotografie jego autorstwa będą projekcją jego wyobrażeń na ten temat). Uzyskane wyniki okazały się inspiracją do poszukiwań zastosowania obranej metody.

Niemalże 70 lat temu Ruth Benedict pisała:

> Jedno z nieszczęść XX wieku polega na tym, że ciągle mamy niesprecyzowane i pełne uprzedzeń poglądy nie tylko na temat tego, co sprawia, że Japonia jest krajem Japończyków, ale także tego, co sprawia, że Stany Zjednoczone są krajem Amerykanów, Francja krajem Francuzów, a Rosja Rosjan. Z braku tej wiedzy państwa nie rozumieją się nawzajem. Lękamy się, że różnice będą nie do przekroczenia, kiedy problem sprowadza się jedynie do wyboru „kijem go czy pałką"; mówimy natomiast o wspólnych celach, choć jakiś naród z powodu swoich doświadczeń oraz ze względu na wyznawany system wartości widzi przebieg działań zgoła odmiennie od nas[23].

Proces globalizacji czyni problem opisany przez R. Benedict być może bardziej aktualnym niż kiedykolwiek wcześniej. „W ciągu ostatnich dwustu lat najważniejsze konflikty zbrojne dotyczyły narodu, ojczyzny i państwa"[24]. Tym bardziej warta zainteresowania wydaje się próba zmapowania społeczeństwa amerykańskiego oraz identyfikacji kulturowych podstaw etosu narodowego, dokonana przez Clotaire Rapaille'a.

Bazując na własnych doświadczeniach w pracy psychiatrycznej, badaniach motywacyjnych Ernesta Dichtera[25] oraz ewolucyjnej teorii poznania Konrada Lorenza, C. Rapaille stworzył metodę wydobywania kodów kulturowych z pokładów tzw. kulturowej nieświadomości[26]. Według niego, nieświadomość kulturowa wpisuje się w lukę pomiędzy opisaną przez Zygmunta Freuda nieświadomością indywidualną, a kolektywną nieświadomością w ujęciu Carla Gustava Junga[27]. C. Rapaille przyłącza się do tezy postulującej funkcjonowanie konstruktu jaźni narodowej, której implikacją są umysły amerykański, francuski, kurdyjski etc.[28] Spoiwem jaźni narodowej jest kultura, która w procesie historycznej ewolucji wytwarza swoisty i niepowtarzalny charakter. Najbardziej podstawowym elementem budującym tożsamość jest jednak język[29], będący systemem znaczeń, których pochodzenie sięga w głąb historii danej kultury. Kultura i język są ściśle związane

---

lają ubóstwo Nepalczyków. Osoby fotografujące chciały ukryć ten wstydliwy fakt przed światem zewnętrznym. Za: D.H. Pink: *Metaphor Elicitation*..., s. 4.

[23] R. Benedict: *Chryzantema i miecz*..., s. 24.

[24] E. Lewandowski: *Pejzaż etniczny Europy*. Warszawa 2004, s. 7.

[25] S. Schwarzkopf, R. Gries: *Ernest Dichter, Motivation Research and the "Century of the Consumer"*. In: *Ernest Dichter and Motivation Research: New Perspectives on the Making of Post-war Consumer Culture*. Eds. S. Schwarzkopf, R. Gries. London 2010, s. 6–7; 24–25; por. s. 7, 25. Por. D. Horowitz: *The birth of a salesman. Ernest Dichter and the objects of desire*. Hagley Museum and Library 1986, s. 2–19. http://www.hagley.org/library/collections/historicalref/articles/horowitz_dichter.pdf [data dostępu: 11.07.2012].

[26] C. Rapaille: *The culture code*..., s. 13–27.

[27] Tamże, s. 27.

[28] Tamże.

[29] E. Lewandowski: *Pejzaż etniczny*..., s. 7.

(kultura stanowi formę komunikacji[30]), a reguły językowe, podobnie jak reguły kultury, kształtują zasady porządkujące system poznawczy uczestników posługujących się danym językiem w obrębie swojej kultury.

Kody kulturowe w rozumieniu C. Rapaille'a są kauzatywną kategorią językową działającą na podobieństwo metafor G. Zaltmana, z tą jednak różnicą, że powstają w ściśle określonym porządku chronologicznym. Pojęcie „y" określone zostaje przez odniesienie do pojęcia „x" na podstawie związku przyczynowo-skutkowego, który jest z kolei zdeterminowany w procesie uczenia. Pojęcie dokonuje się poprzez mające względnie trwały charakter zjawisko neurologiczne zwane „wdrukowaniem", czyli wytwarzanie połączeń w mózgu odpowiedzialnych za więzi znaczeniowe pomiędzy umysłem jednostki a określonymi pojęciami / obiektami (procesowi temu musi towarzyszyć odpowiedni poziom pobudzenia emocjonalnego)[31]. W momencie „wdrukowania" doświadczana jest podstawowa funkcja danego pojęcia i ustanawiany (mający trwałe behawioralne podstawy) stosunek jednostki do pojęcia. Wdrukowanie funkcjonuje na poziomie instynktu samozachowawczego. Suma poszczególnych umiejętności w posługiwaniu się przedmiotami, tudzież rozumienie traktowanych indywidualnie pojęć składa się na ogólnie postrzeganą zdolność jednostki do przeżycia w określonym środowisku, zarówno naturalnym, jak i kulturowym. Dlatego odwołanie się do tak głębokiej warstwy psychiki – według C. Rapaille'a – stanowi skuteczny mechanizm komunikacyjny, jako że polega na odwołaniu do pierwotnej taktyki służącej przetrwaniu[32].

Ze względu na specyfikę kulturową, zgodnie z którą zawarte w zbiorach wzorce organizują znaczenie elementów tworzących zbiory, diakryty są atrybutami znaczenia typowymi dla danego systemu semiotycznego[33]. W tym ujęciu kody kulturowe stają się treścią (znaczeniową) tworzącą pomost między wzorcem a diakrytem.

Celem badacza jest wykrycie wzorców diakrytów ukrytych w myślach, aparacie sensorycznym i mięśniach człowieka [...]. Ważne są rozróżnienia, jakich dokonuje rodzimy użytkownik języka, zarówno wówczas, gdy mówi, jak i wówczas, gdy słucha swoich ziomków. Są one identyczne. To one właśnie tworzą ukryty system wspólny rodzimemu użytkownikowi języka i tysiącom czy milionom jego rodaków. Badacza nie interesują osobnicze odmiany, różnice sytuacji, dialekty ani też wady wymowy, lecz układ, który umożliwia ludziom rozumienie tego, co mówią nawet wówczas, gdy czyjś aparat głosowy jest zniekształcony, na przykład przez brak zębów. Szuka on ognisk struktury, które skupiają ludzkie zachowania i które są, zasadnie lub nie, rozpoznawane jako wzajemnie połączone. Szuka tego, co pozwala normalnym uczestnikom danej kultury (wszystkim, a nie 90 czy 80 procentom) odróżniać zjawisko A od zjawiska B[34].

[30] Por. E.T. Hall: *Ukryty wymiar*. Warszawa 2009, s. 105–111.

[31] C. Rapaille: *The culture code*..., s. 17.

[32] Por. pojęcie markera somatycznego. W. Sotwin: *Ucieleśnianie umysłu, czyli przezwyciężanie kartezjańskiego dualizmu*. W: *Ideały nauki i konflikty wartości*. Red. E. Chmielecka, J. Jedlicki, A. Rychard. Warszawa 2005, s. 107–108.

[33] E.T. Hall: *Bezgłośny język*..., s. 119–120.

[34] Tamże, s. 121.

Proponowana przez C. Rapaille'a technika wydobywania (łamania, *cracking*) kodów kulturowych (identyfikowania relacji diakrytów i wzorców) polega na specjalnie skonstruowanym badaniu fokusowym („sesji odkrywkowej", *discovery session*[35]). Na początku uczestnicy informowani są o możliwości rezygnacji z badania w dowolnym momencie. Samo badanie jest anonimowe. Informatorzy uzyskują zapewnienie, iż w przypadku obaw o własną prywatność wszelkie materiały wygenerowane przez nich w trakcie badania mogą zostać im zwrócone na żądanie. Badanie składa się z trzech części, z których każda trwa około jednej godziny. Etapy rozdzielone są kilkunastominutowymi przerwami. Wykorzystuje się m.in. metodę wolnych skojarzeń oraz techniki projekcyjne.

W trakcie pierwszej części moderator wciela się w postać zupełnie oderwaną od znanych uczestnikom panelu realiów kulturowych. Uczestnicy proszeni są o objaśnienie zasad funkcjonowania omawianego pojęcia / obiektu (może nim być np. znany im produkt lub pojęcie). Moderator odwołuje się do racjonalności i wiedzy informatorów na temat badanego pojęcia. W drugiej części badania moderator nawiązuje do afektywnych komponentów postaw informatorów. Informatorzy zapraszani są do zajęcia wygodnej pozycji na podłodze – siedzą lub kucają. W nieformalnych okolicznościach, przy użyciu rozmaitych przyborów, takich jak nożyczki, fotografie, kolorowe prospekty, kredki, gazety etc., uczestnicy badania przygotowują kolaże na temat omawianego zagadnienia. W trakcie ostatniej godziny badani kładą się na podłodze w maksymalnie komfortowej pozycji. Zadaniem przygotowującego badanie jest dostarczenie im psychicznej i fizycznej możliwości odprężenia się (ciepło, odpowiednie oświetlenie, muzyka etc.). Po kilkunastu minutach w atmosferze mającej sprzyjać pełnemu rozluźnieniu informatorzy proszeni są o sięgnięcie pamięcią do:

– najdawniejszego wspomnienia związanego z badanym pojęciem,
– pierwszego świadomego doświadczenia danego pojęcia,
– wspomnienia najbardziej znaczącego momentu związanego z tym pojęciem (jeśli było inne niż pozostałe).

Uczestnicy badań mają za zadanie odręcznie spisać treść swoich wspomnień (za pomocą kilkunastu zdań) na wręczonych im kartkach papieru. Relacja jest w pełni anonimowa. Ani styl pisma, ani forma wypowiedzi nie są oceniane pod kątem grafologicznym czy gramatycznym. Analiza otrzymanych tekstów dotyczy ich warstwy strukturalnej, tzn. rodzaju powiązań pomiędzy pojęciami znajdującymi się w wypowiedziach informatorów.

Po wykonaniu wystarczającej liczby wywiadów grupowych pozyskane materiały badane są pod kątem wyodrębnienia elementów wspólnych dla wspomnień informatorów. Stanowią one podstawę do identyfikacji kodu kulturowego badanego pojęcia[36]. Metoda C. Rapaille'a służyć może zarówno do identyfikacji

[35] C. Rapaille: *The culture code*..., s. 11. Por. D. Rushkoff: *The Persuaders*..., 0:55'–0:59'30".
[36] C. Rapaille: *The culture code*..., s. 8–9.

kodów kulturowych konkretnych obiektów fizycznych (np. produktów), jak i do wydobywania ukrytych znaczeń pojęć o bardziej abstrakcyjnym charakterze (zdrowie, miłość, naród etc.). W zależności od potrzeb i możliwości badacza (tudzież zleceniodawcy) możliwe jest wydobycie pojedynczego kodu (np. do celów marketingowych), jak również sporządzenie mapy charakteru kulturowego (obierając w badaniu pojęcia podstawowe z punktu widzenia norm i wartości budujących etos danej kultury). Badania przeprowadzone w szerszej skali (np. między różnymi kulturami) służyć mogą identyfikacji różnic na poziomie wzorów kulturowych.

Opisane tu techniki wywodzą się wprost ze świata ich rynkowych zastosowań. Zarówno podstawy teoretyczne, jak i metody służące do ich konstruowania są pochodną badań nad kulturą oraz osiągnięć dziedzin poprzedzających rozwój nad badaniami rynku i nad zachowaniem konsumentów, tj. antropologii, psychologii, socjologii, neurologii, etologii etc.

Zagrożenie instrumentalizacją osiągnięć wymienionych dyscyplin naukowych ku ich rynkowym aplikacjom może wzbudzać pewne obawy. Niepokój powoduje podejrzenie o wybiórcze traktowanie nauki oraz sprzeniewierzenie się jej ideałom, skutkujące erozją etosu naukowego[37]. Nad służebną wobec rynku rolą badań naukowych ciąży widmo merkantylizacji i komodytyzacji dziedzictwa kulturowego. Wspomnieć należy również o lęku obywateli i konsumentów przed manipulacją zawoalowaną w postępową misję edukacji, tudzież w pozór naukowej obiektywności i bezstronności. Jednakże już krótki opis przedstawionych metod w aspekcie ich pochodzenia oraz zdolności do eksplikacji zjawisk kulturowych jako takich jest przesłanką co do tkwiącego w nich poznawczego potencjału. Potencjał ten obejmuje możliwości zastosowań w obrębie dziedzin, których celem jest maksymalizacja wiedzy o człowieku jako istocie kulturowej.

Zarówno dobór pojęć i metod komunikacji, jak i sposoby użycia metafor oraz archetypów kulturowych są zagadnieniami tyleż interesującymi, co użytecznymi w procesie odsłaniania ukrytych mechanizmów natury ludzkiej oraz jej wspólnotowych emanacji. Byłaby więc oznaką słabości rezygnacja z ich utylitarnego wymiaru wyłącznie z lęku przed tychże niefrasobliwym użyciem. Zaprezentowane metody i techniki są przeto okazją do reasumpcji etosu pracy naukowej. W wymiarze społecznym zaś stanowić mogą zachętę do refleksji nad stanem kultury i cywilizacji.

[37] A. Kulpa: *Normy rzetelności naukowej i oceny ich przestrzegania w badanych środowiskach naukowych*. W: *Społeczna odpowiedzialność uczelni*. Red. K. Leja. Gdańsk 2008, s. 133–134.

Exploring cultural heritage in terms of market applications of cultural codes

Summary

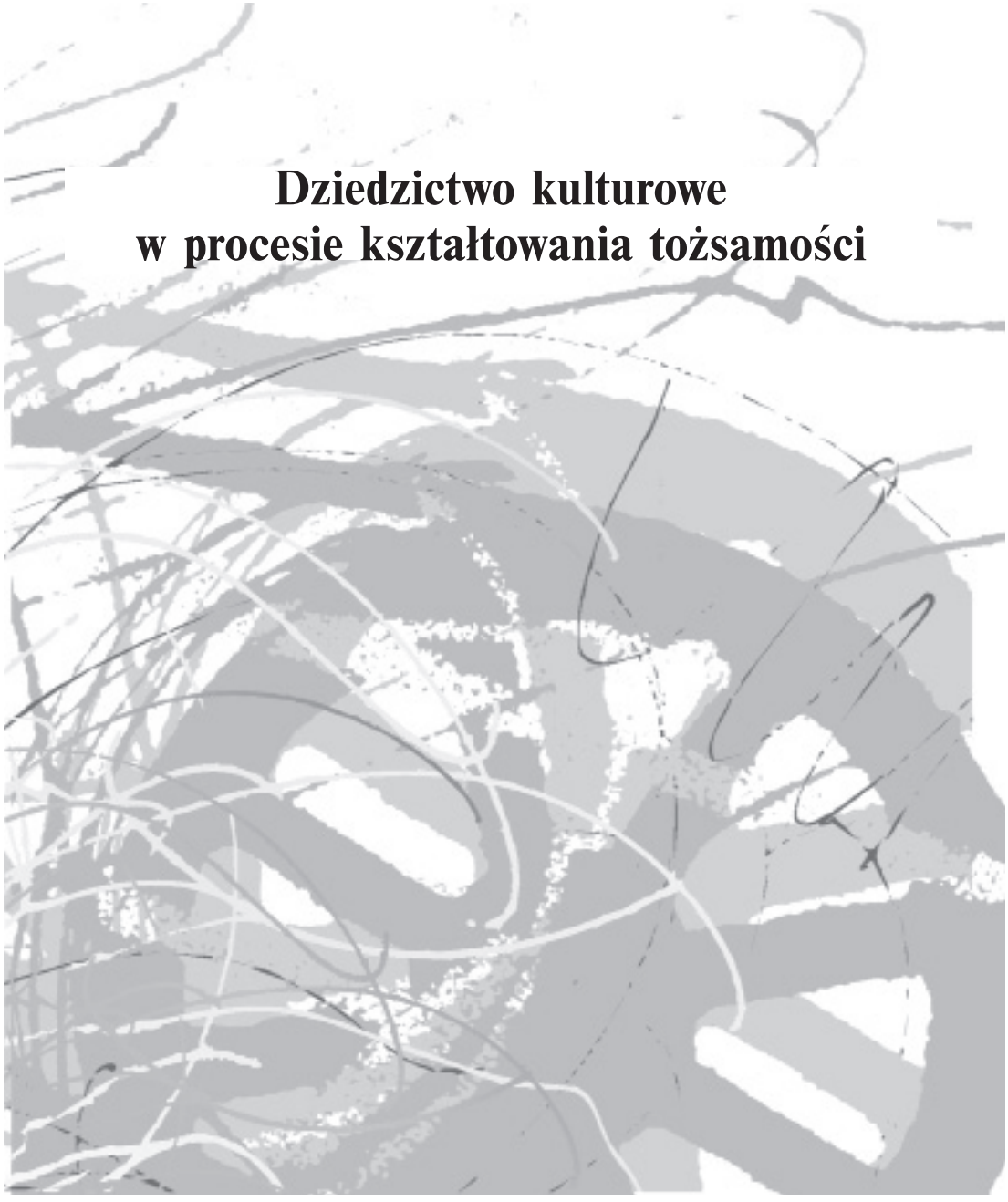
The article concerns cultural heritage in terms of identifying cultural codes with their market applications. The very subject-matter is presented in the context of modern socio-civilizational changes. The leading premises of the studies on culture in the light of the market applications of cultural codes are the strengthening process of permeating the world of culture and the world of market, as well as the phenomenon of globalization. The article is based on the assumption that understanding the nature of modern cultural changes needs a multidisciplinary approach. In order to define the conditions of cultural and consumerist patterns three selected conceptions included in qualitative market studies were taken into account. After bringing the premises of a qualitative method closer, methods and techniques constituting the tools of the research on attitudes and preferences culturally-conditioned were discussed. The text closes with an attempt to reflect on the role of science and studies on cultural conditions of behaviours in terms of chances and threats deriving from the exploration of cultural heritage.

Die Untersuchung des Kulturerbes vom Standpunkt der Kulturcodeanwendung auf dem Markt

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag wird das Kulturerbe vom Standpunkt der Kulturcodeanwendung auf dem Markt und im Kontext des heutzutage stattgefundenen gesellschaftszivilisatorischen Wandels betrachtet. Die Hauptvoraussetzungen der Forschungen über Kultur waren die zunehmende Wechselbeziehung zwischen der Kulturwelt und Marktwelt und das Phänomen der Globalisierung. Von der Annahme ausgehend, dass man sich auf mehrere wissenschaftliche Disziplinen berufen muss, wenn man den Kern des oben genannten Wandels begreifen möchte, schildert der Verfasser drei Konzeptionen von den bei Marktuntersuchung angewandten Qualitätsmethoden. Er bespricht verschiedene Methoden und Techniken, die kulturbedingte Einstellungen und Präferenzen erforschen sollten. Am Ende versucht er auch, die Rolle der Wissenschaft dabei hervorzuheben und auf die aus der Untersuchung des Kulturerbes resultierenden Chancen und Bedrohungen hinzuweisen.

Dziedzictwo kulturowe w procesie kształtowania tożsamości



Katarzyna R. Łozowska
Uniwersytet Szczeciński
Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa

Dziedzictwo kompleksów
Kulturowa klęska Kresów?

W grudniu 2008 roku Ryszard Legutko na łamach „Rzeczpospolitej" apelował:

Zbudujmy muzeum Kresów, by oddać sprawiedliwość tej wielkiej części naszej historii, której tyle zawdzięczamy. [...] Zbudujmy muzeum Kresów, by ocalić ich obraz, zanim zawłaszczą go dzisiejsze ideologie[1].

Zdaniem profesora zobojętnienie dla tej narodowej sprawy wynika z dziedzictwa minionego okresu i wpajanej przez PRL określonej wizji historii. Mówienie o Kresach było wówczas niebezpieczne, potem także zaczęło uchodzić za politycznie nieodpowiedzialne, rozmijające się z płynącym prądem historii oraz wymogami geopolityki[2]. Argumentów „za" dostarczały autorowi apelu *Pożoga*

[1] R. Legutko: *Zbudujmy muzeum Kresów*. „Rzeczpospolita", 12.12.2008, s. 4.

[2] Jedną z niewypowiedzianych nigdy wprost tendencji „edukacyjnych" władz PRL-u było odcięcie kultury polskiej od tradycji kresowej, zniszczenie tego „historycznego wzorca" gwarantującego zachowanie przez tę kulturę jej tożsamości i oryginalności. Ideologiczna wykładnia skomplikowanej sytuacji historycznej i kulturowej po konferencji jałtańskiej zmierzała do wyparcia tradycji Kresów Wschodnich. Zaprzeczała jednej z najbardziej istotnych wartości – idei i praktyki społeczności wielokulturowej. Ważnym głosem na temat wielokulturowości Kresów jest studium K. Zajasa: *Kresy skreślone, czyli o polskiej wielokulturowości*. „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2009, nr 5–6, s. 110–122. Do tego tekstu jeszcze powrócę.

Zofii Kossak-Szczuckiej i koncepcja dialogu międzykulturowego. R. Legutko wyjaśnia:

> Ta koncepcja jest bałamutna, ponieważ nie pozwala sensownie postawić pytania o charakter całego społeczeństwa, o źródła jego spoistości, o naturę konfliktów, o jego rozwój i upadek czy o jego kulturę w istotnym i właściwym sensie tego słowa. [...] jedyny obraz Kresów, jaki znalazł oficjalną akceptację, przedstawia je jako wielką społeczność tolerujących się i dialogujących ze sobą „kultur". Taki obraz jest mocno jednostronny i w żadnym razie nie przybliża współczesnym wiedzy o tym, co działo się nad Niemnem, Pełtwią, Dniestrem czy Zbruczem. Oznacza on faktycznie, iż Kresy to wyłącznie terytorium, na którym żyły rozmaite społeczności, podobnie jak w multikulturalizmie amerykańskim Ameryka to tylko miejsce politycznej kooperacji grup etnicznych reprezentujących różne kultury[3].

„Kresowość" funkcjonuje dzisiaj najczęściej jako termin historycznoliteracki, oznaczający określony nurt w literaturze polskiej. Jego wyznacznikiem może być zarówno trwałość, jak i zmienny stopień literackiej autonomii. Jest to także pojęcie typologiczne, generowane przez odwołania do rzeczywistości historycznej. Jako termin teoretycznoliteracki określa egzystencjalne i pisarskie doświadczenie, niezależnie od miejsca i czasu. Związane są z nim charakterystyczne zwroty: „życie na pograniczu", „doświadczenie granic" czy „dojście do kresu".

Współczesna realność Kresów uległa zatarciu. Stały się one wieloznaczne i sporne. Podporządkowując się ludzkim mechanizmom generowania obrazów świata i ich konceptualizowania w języku, zyskały poza fizycznością aspekt mentalny. Ich wielokulturowość stała się tematem dyskursu toczącego się na granicy nowoczesności i ponowoczesności. Zdekonstruowane w ponadnarodowe pogranicze polskie Kresy utożsamiane są z pojałtańskim zaborem, „małą ojczyzną", inwariantem tożsamości. Stają się wzorcem, ponieważ w ich dziejach można ujrzeć istotę dwudziestowiecznej historii. Ich palimpsestowość jednocześnie wskazuje na współistnienie, ale też burzy dotychczasowe hierarchiczne uporządkowania. Poza narodowy dyskurs wykracza Andrzej Kuśniewicz. Tadeusz Konwicki pisze o Wileńszczyźnie, a nie o Litwie, akceptując polski punkt widzenia. Włodzimierz Odojewski ujawnia polsko-ukraińską historię nienawiści, wydobywając jednocześnie ideę przedmurza zastosowaną do ataku Sowietów. W tak konstruowanej ponadnarodowej wspólnocie mieści się zarówno mesjanistyczna, jak i kolonizatorska wizja Kresów, a także rezygnacja z nich obu. Dyskurs kresowy staje się dyskursem polemicznym, konfrontującym doświadczenia i racje stron często zantagonizowanych, zideologizowanym dyskursem wzajemnych roszczeń i resentymentów. Foucaultowski dyskurs władzy wyraża się w konkurencyjnej nomenklaturze administracyjnej oraz w sporach o polityczną tożsamość tych ziem, dziedzictwo cywilizacyjne i kulturowe czy o język[4]. Proponowana przez

[3] R. Legutko: *Zbudujmy muzeum*..., s. 4.

[4] Zob. E. Kasperski: *Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje*. W: *Kresy – dekonstrukcja*. Red. K. Trybuś, J. Kałążny, R. Okulicz-Kozaryn. Poznań 2007, s. 83–109.

Litwinów i Ukraińców kategoria „pogranicza" jako alternatywy nazwy „Kresy" narzuca fałszywy obraz przygranicznej styczności odmiennych etnosów.

Kresowy dyskurs opiera się na przeszłości. Historia kształtuje literackość, wpływa na dramaturgię przedstawianych zdarzeń. Wchodzi w konflikt z beletryzacją, ulega modyfikacjom mającym swoje korzenie w polskiej polityce. Utrata części Kresów w wyniku traktatów zawieranych zarówno po I, jak i po II wojnie światowej podkreśliła konieczność dokumentowania ich przeszłości i teraźniejszości. Opowieści kresowe pretendowały do rangi dokumentów, stawały się literaturą faktu. Ich autorzy, wiedzeni wolą zaświadczenia prawdy, uznali za konieczne podkreślenie ekstremalnego i traumatycznego doświadczenia tego „dramatu pomniejszania granic". Przedstawiali zatem szczegółowo opisy mordów dokonywanych na polskim ziemiaństwie przez Czeka w latach 1917–1921, czystek etnicznych czy ludobójstwa II wojny światowej. Zawierzanie pamięci, wiara w prawdziwość opisywanych zdarzeń eksponowały weryzm jako kategorię specyficzną, podpieraną jedynie zapamiętanym, osobistym przeżyciem.

Niebyt Kresów dowartościowywała ich mityzacja. Na zdarzenia i fakty historyczne zostały nałożone doświadczenia o charakterze symbolicznym. Stąd podkreślano egzotykę Kresów, przedstawiano Kresy jako „Arkadię" lub „raj utracony", królestwo natury lub szkołę rycerskości, ale prezentowano je też jako wyjątkowe natężenie antagonizmów, okrucieństwa, „terytorium Chaosu, straszliwe piekło Historii"[5]. Powszechne pozostawało przekonanie o niepowtarzalności i wyjątkowości zjawiska kresowości. Kresy były wciąż zdefiniowane w czasie i przestrzeni, utożsamione z konkretnym obszarem, trwające własnym życiem, zdecydowanie dłuższym niż ich desygnat. Przedmiotem odniesienia pozostawała zawsze dawna Rzeczpospolita jako obiekt społecznej pamięci, obraz pragnień niepodległościowych narodu i projekcja przyszłości. Kresy traktowane były jako pogranicze wielokulturowe o uznanej peryferyjności w stosunku do gospodarczego, kulturalnego i politycznego centrum. Zainteresowanie Kresami ze strony elit kulturalnych, zwłaszcza literackich, oraz swoista fascynacja kresową mitologią wzmacniały w lokalnych społecznościach przekonanie o ich znaczeniu i wyjątkowości tej przestrzeni. Mitotwórcze, romantyczne oddziaływanie Kresów, a raczej ich legendy, pozostawało na tyle silne, że modyfikująco działało na wyobrażenia mieszkańców tych ziem na temat ich roli w dziejącej się historii. Terytorialny desygnat pojęcia „Kresy Wschodnie" zmieniał się choćby w wyniku działań wojskowych i politycznych lat 1918–1921. W ramach odrodzonego państwa polskiego znalazła się przecież tylko zachodnia część Kresów. Wystarczyło jednak, że była to część pozostająca wciąż w zasięgu społecznego zainteresowania, bezspornie uznawana za polską. Istotne znaczenie miała rezygnacja Polski z aspiracji terytorialnych sięgających na wschodzie poza ustalone traktatem ryskim granice.

[5] E. Czaplejewicz: *Czym jest literatura kresowa*. W: *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*. Red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 16.

Kresy Wschodnie Rzeczpospolitej oznaczały teraz nie Polskę przedrozbiorową, ale tę istniejącą faktycznie. Taki podział utrwalał jednocześnie istnienie Kresów Północno-Wschodnich, określanych do dzisiaj w wielu opracowaniach krytycznych mianem Arkadii, i Kresów Południowo-Wschodnich, ogarniętych wiecznymi wojnami, często bratobójczymi, niespokojnych, gdzie wypełniała się Apokalipsa. Doznanie metafizycznego braku, pozorność naszej powojennej historii stanowiły usprawiedliwienie dla sentymentu wobec „prywatnej ojczyzny". Jak pisał Michał Witkowski, rekompensatą skutków ubocznych globalizacji stała się nowa lokalność, przejawiająca się tęsknotą „za małym światkiem prywatnej ojczyzny, bez względu na to, czy będzie ona oznaczała podwórko [...] małą wioskę [...], czy w końcu region, a nawet duże miasto"[6].

Tymczasem kresowa pamięć ulegała zagładzie stopniowo, w kilku etapach. Temat Kresów podczas pierwszych dwudziestu lat PRL-u objęty był szczególną cenzurą i niemal nie pojawiał się na forum publicznym. By go dostrzec, należało np. uważnie czytać nekrologi. Jacek Kolbuszewski przyznaje, że w ciągu kilkudziesięciu lat trwania Polski Ludowej udało mu się stwierdzić jedynie dwa użycia słowa „kresy", z których jedno jest znamienne. Władysław Gomułka w swym przemówieniu na tysiąclecie państwa polskiego w 1966 roku potępieńczym tonem wypowiedział się o przedwojennej polityce „żubrów kresowych". Kresowość zyskała tu, oczywiście, wymiar pejoratywny.

Utrata ziem kresowych oznaczała, że zniknęły one jako realność polityczna i administracyjna, a także terytorialna. Ich denotatem stała się głównie pamięć kulturowa. Niebyt historyczny Kresów w dobie PRL-u nie oznaczał jednak ich nieobecności ideologicznej. Nurt kresowy ciążył w stronę świadomego projektu narracyjnego, przekształcającego fikcyjność w jawną bajkę dla dorosłych[7]. Ważne okazały się korzenie, archeologia miejsca, metodologia alternatywnie uprawianej historii. W miejsce globalności pojawił się program historii rezygnującej z postrzegania kompleksowego i pokazującej obszary rozproszenia. Bezkrytyczne opłakiwanie idei pograniczy doprowadziło do przesunięcia literatury kresowej z poziomu twórczości wysokoartystycznej i elitarnej do poziomu sztuki masowej.

Efektowną analizę socjologiczną pojęcia „kresy" przeprowadził Krzysztof Kwaśniewski[8]. Ujawnia ona pewien niepokój związany z funkcjonowaniem tego terminu w zupełnie innej przestrzeni niż „pogranicze" czy „granica".

O ile pogranicze jest zjawiskiem symetrycznym, a dana strefa stanowi pogranicze dla społeczności zamieszkałych po obu jej stronach, o tyle kresy są asymetryczne, są zawsze kresami tylko dla ludzi żyjących po jednej ich stronie[9].

---

[6] M. Witkowski: *Recycling. Notatki na marginesie twórczości własnej i innych roczników siedemdziesiątych*. „Ha!art" 2001, nr 3, s. 51.

[7] Zob. K. Uniłowski: *„Małe ojczyzny" i co dalej?* W: *Kresy – dekonstrukcja*..., s. 55 i n.

[8] K. Kwaśniewski: *Społeczne rozumienie relacji Kresów i terytorium narodowego*. W: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*. Red. K. Handke. Warszawa 1997, s. 63–83.

[9] Tamże, s. 63–64.

Pociąga to za sobą nadawanie „kresom" dwóch właściwości znaczeniowych:

(1) ofensywności, dążenia do pozyskiwania, postępów terytorialnych i aneksji aż do agresywności [...] i (2) właściwości mitotwórczych (wynikających chyba jednak z owej ofensywności). [...] jeżeli jednak racje ofensywne nie są realne albo popularne, strona ofensywna zaczyna się powoływać na racje obronne[10].

Sprawnie przeprowadzony przez K. Kwaśniewskiego wywód demaskuje przyczynę klęski Kresów; badacz nie cofa się nawet przed naruszeniem ważnego tabu narodowego. Chodzi o wstydliwie ukrywaną świadomość skierowania Kresów przeciw Kresom i pojmowanie ich heterogeniczności jako domeny polskiej.

Większy obiektywizm w swoich badaniach wykazywał Stanisław Uliasz, wyodrębniając kategorię pogranicza w miejsce apologii granic[11]. Jego zdaniem optyka pogranicza pozwala na istnienie odmienności, ale uzmysławia najważniejszą jego cechę: osobliwą syntezę pierwiastków zrodzonych w różnych wspólnotach. Pamięć o historii kultury jest ważna szczególnie w przypadku pojmowania pogranicza właśnie jako antroposu posiadającego własną ontologię, własny „krajobraz centralny", tożsamość i aksjologię. Z idei pogranicza wyrasta pewna teoria mówiąca o tym, że całe życie kultury sytuuje się na obrzeżach, koncentruje w punktach przecięcia, zderzenia różnych wartości, idei czy sensów. To tutaj następuje kontakt z innością, odkrycie własnej i „nie-mojej" kultury. Uznanie tej dwoistości oznacza jednocześnie zgodę na wizję świata aksjologicznie ambiwalentnego. Kresy Uliasza to przede wszystkim przestrzeń kulturowa, przestrzeń spotkania i doświadczenia alienacji. Tutaj to, co jednostkowe, staje się typowe, rozrasta się do rozmiarów ludzkiego doświadczania przestrzeni i historii. Ale odkrywanie wartości obejmuje działania zmierzające do próby rozpoznania nakładających się na siebie warstw, tworzących dokument przypominający palimpsest. Istotą jest więc przedzieranie się w głąb, ku archetypicznym formom kultury. S. Uliasz podkreślał wielokrotnie, że przeanalizowanie kresowego dyskursu może nastąpić dopiero po nałożeniu na siebie wszystkich płaszczyzn, symboli, strategii i toposów literackich, tych cząstkowych prawd różnych odmian kresowości postrzeganej w aspekcie „wspólnoty cierpiących i wygnańców" z ziemi „obleganej acz ukoronowanej cierniem i chwałą"[12].

Żegnajcie Kresy. Ale nie formułuję tego pożegnania jako czegoś ostatecznego, pragnę bowiem powracać do was fizycznie i psychicznie, pragnę mieć tę świadomość, że wytyczone po II wojnie światowej granice nie dzielą, ale łączą, że nie dzieli, ale łączy historia – jakkolwiek była krwawa i okrutna

[10] Wówczas „kresy" zastępuje się terminem „przedmurze" lub „rubieży". Zob. tamże, s. 64.

[11] S. Uliasz: *O literaturze kresów i pograniczu kultur. Studia i szkice*. Rzeszów 2001.

[12] Tenże: *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*. Rzeszów 1994, s. 75 i n.

– deklaruje Tadeusz Chrzanowski[13]. Jednocześnie na okładce książki czytamy:

Kresy czyli obszary tęsknot to opowieść o niełatwej historii ziem kresowego pogranicza i pasjonująca próba rekonstrukcji kresowej mitologii. Autor nie zajmuje się poszukiwaniem źródeł narodowych i religijnych waśni, bardziej interesuje go wspólnota doświadczeń utrwalona w architekturze, dziełach sztuki, utworach literackich, indywidualnych losach mieszkańców Lwowa, Wilna czy Kowna[14].

Wewnątrz tekstu pojawia się opowieść o odległej historii Polski, o wyprawach Kazimierza Wielkiego, włączeniu Rusi Czerwonej w granice państwa polskiego – polskim *Drang nach Osten*, który odbył się bez większego rozlewu krwi, ponieważ doszło po prostu do beznamiętnego zaanektowania wyczerpanych walką ziem[15]. Wędrówka T. Chrzanowskiego przez Kresy jest poszukiwaniem wspomnień o huculskich kaflach, z których stawiano najlepsze piece, o przemycie, którym Huculi zajmowali się od zawsze. Jest też historią Lwowa i jego szczególnych zabytków architektonicznych. Autor wspomnień zatrzymuje się w miejscowościach, które wiążą się z wybitnymi ludźmi, aby „w ten sposób ukazać, jak się owa szlachta rusko-polsko-litewska garnęła ku wiedzy, ku postępowi i jakie się przy tej okazji zaczynały rodowe miszkulancje”[16]. Jego Białoruś to państwo żyjące w przeszłości w cieniu Polski i Rosji, które dziś nie bardzo wie, co zrobić z odzyskaną niepodległością. T. Chrzanowskiego fascynuje traktowanie Białorusinów przez Litwinów jak partnerów, a nie jak zniewolonych siłą poddanych. Ta opowieść opiera się na pamięci i uważnym postrzeganiu, które oznaczają podwójny ruch – jednoczesne zacieranie i tworzenie przedmiotu. Kresy zostają oddzielone od terytorium, od „myśli osiadłej”. Natłok i nieciągłość obrazów bombardujących świadomość i szybko zmieniające się obrazy to podtrzymywana przez T. Chrzanowskiego ich współczesna wizja. Prawda o Kresach jest trudna do przyjęcia, więc narrator porządkuje czas po swojemu. Patrząc za siebie, dostrzega widmo komunizmu, okupacje i zabory. Nie zauważa jasnych mechanizmów kolonialnego dyskursu, że wolność jest tu tylko pozorna, a kolonizator poprzez dopuszczenie do głosu podbitego narodu zyskuje „ludzkie” oblicze i zachowuje spójność imperium.

Europocentryzm mieści w sobie etnocentryzm cywilizacyjny i zapęd imperialny. Duchowy i filozoficzny stosunek do Europy urzeka tym, że wychodząc od „swojskiego”, „znanego”, przenika „innego”, „obcego” i dochodzi do syntezy całości. W przypadku Kresów Wschodnich oznaczało to znalezienie odpowiedniej nazwy dla miejsca, w którym stykają się różne kultury. Juliusz Mieroszewski posługiwał się pojęciem „obszar ULB”. Czesław Miłosz przekonywał do „Międzymorza”. S. Uliasz przywoływał jeszcze dychotomię Józefa Chlebowczyka, rozróżniającego kresy stykowe (są nimi pogranicza polsko-niemieckie) i pogranicza

[13] T. Chrzanowski: *Kresy, czyli obszary tęsknot*. Kraków 2001, s. 220.
[14] Tamże, okładka.
[15] Tamże, s. 28.
[16] Tamże, s. 118.

przejściowe o genetycznej dwujęzyczności[17]. Europejskość wprowadzała do definicji Kresów „innego", obcego, pojawiającego się na pograniczu, stającym się wówczas końcem własnego świata. Jan Kieniewicz nazywa tę sytuację „europejskim przypadkiem szczególnym"[18]. Kiedy w XVI wieku granica wschodnia podzieliła dwa światy zupełnie sobie obce, pojawiły się oznaki słabości. Widać je w fazie realizacji polskiego projektu cywilizacyjnego gdy Rzeczpospolita mogła – jak pisze J. Kieniewicz – oferować elementy myśli łacińskiej w opakowaniu greckim. Po załamaniu projektu zaczęła rozwijać się mitologia, w której zakorzenił się polski obraz Kresów[19]. Mieszkańcy pogranicza poczuli się „u siebie" w przestrzeni współzamieszkiwanej przez ludzi innej wiary, odmiennej kultury i światopoglądu. Spojrzenie na europejskość Kresów pojmowane jest dwojako, co wynika z kształtowania się oryginalnego projektu cywilizacyjnego, europejskiego ze względu na swoją genezę i przestrzeń wyobrażoną w czasie, gdy ekspansja rosyjska spychała na zachód ślady europejskości i umacniała dominację kolonialną. Wyobraźnia budowała mitologię ułatwiającą opór, umożliwiającą przetrwanie. W momencie określenia się w kategoriach narodowych wspólnoty Międzymorza, odrzucono dziedzictwo Rzeczpospolitej, ale pozostawano przy wzorach europejskich, a nie rosyjskich. Problem ten sygnalizowała m.in. Aleksandra Hnatiuk w *Pożegnaniu imperium*[20].

Tadeusz Bujnicki zwraca uwagę na znaczenie pojęcia „kresy" w opisie wielu zjawisk kulturowych, określających wzajemne relacje pomiędzy „swoimi" i „obcymi". Czyni je nawet czynnikiem identyfikacji wewnątrzgrupowej, elementem odróżniającym od „innego". Analizując tematy kresowe, badacz podkreśla istnienie literatury powstającej na Kresach i literatury o temacie kresowym[21]. Zdaniem autora *Obrazów „innego świata"* w literaturze o Kresach kategoriami porządkującymi stają się formy kresowej przestrzeni i znaki czasu. Przekształcanie historii w mitologię urastało do rangi źródłowego mitu politycznego narodu, a przekształcanie krajobrazów w symbole sprawiało, że nasza mitologia narodowa zachowała mnóstwo miejsc usakralizowanych, uświęconych historią, takich jak miejsca bitew, miasta, rzeki, jeziora, pomniki, domy, a w nich meble i ubrania. Wszystkie te znaki wzmacniały poczucie wspólnej tożsamości. Ich interpretacja wymaga perspektywy historycznej. Istotne jest jednak, to, by w sprawie Kresów zachować – o czym badacz wielokrotnie przypomina – właściwy dystans, niepozwalający na uruchomienie nacjonalistycznych resentymentów[22].

---

[17] Tamże, s. 10.

[18] J. Kieniewicz: *Kresy jako przestrzeń europejska*. W: *Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?* Red. J. Purchla. Kraków 2006, s. 14.

[19] Tamże, s. 18.

[20] Zob. A. Hnatiuk: *Pożegnanie imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*. Lublin 2003.

[21] T. Bujnicki: *Litwa na polskich kresach*. W: *Dziedzictwo kresów...*, s. 97–115.

[22] Podobnego zdania jest Leszek Szaruga, który równocześnie akceptuje mit Kresów, wpisany w polską literaturę jako odmianę mitu początku. Ryzykuje nawet stwierdzenie, że mit Kresów umacniał idee polskości jako „narodu otwartego". Zob. L. Szaruga: *Węzeł kresowy*. Częstochowa 2001.

W świetle doświadczeń geografii politycznej wyłania się przestrzeń odmienna geograficznie, odgrywająca wobec rozwijającego się, prężnego centrum rolę peryferiów, słabo dostępna i wyizolowana. Peryferyjność oznacza tu najczęściej „niedorozwój i upośledzenie" — z jednej strony, a „zależność i podporządkowanie" — z drugiej. Marek Koter, analizując Kresy jako przestrzeń wielokulturową o odmiennych ludzkich zachowaniach, zwraca uwagę na ich zapóźnienie cywilizacyjne oraz niestabilność polityczną i społeczną. Jego zdaniem niepokoje i rozlewy krwi są wynikiem konfliktów etnicznych, religijnych czy rasowych, zarówno pomiędzy ludnością rodzimą a napływową, jak i pomiędzy różnymi społecznościami w obrębie ludności rodzimej. Niekiedy bunty i konflikty przeradzają się w powstania narodowe lub prowadzą do uzyskania suwerennej państwowości. Tym, co najbardziej wyróżnia Kresy, jest etos kresowy, obejmujący mistyczną aurę, „nimb brawury, przedsiębiorczości, bohaterstwa, patriotyzmu i innych cnót"[23].

Kierunek kresoznawczych refleksji wyznaczają także uwagi Czesława Miłosza. Opisując Wilno swojej młodości, autor *Doliny Issy* snuł refleksje:

> Sentymentalne wspomnienia świadczą zwykle o dobrym samopoczuciu wspominających, tj. strony rodzinne ukazują się im w postaci bezkonfliktowej. Myśląc teraz o moich latach szkolnych i uniwersyteckich w Wilnie, staram się określić gnębiące mnie wtedy poczucie jakiejś niejasności, którego nie umiałem nazwać. Tym różniłem się od mego otoczenia, zarówno starszych, jak i moich rówieśników. Wszyscy oni czuli się doskonale w skórze mieszkańców polskiego Wilna, nie ulegało też dla nich wątpliwości, że Wileńszczyzna jest częścią Polski[24].

Taka postawa wynikała z jasnej i oczywistej dychotomii przynależności. Alternatywą przynależności polskiej była jedynie przynależność rosyjska. Na Kresach Wschodnich można było funkcjonować w przestrzeni albo polskiej, albo rosyjskiej. W tym kontekście nie znalazła się ani Ukraina, ani Białoruś.

Zbigniew Bieńkowski, podejmując próbę odczytania kresowego doświadczenia polskiej kultury, dąży przede wszystkim do podkreślenia ożywczych wpływów elementów kultury białoruskiej, ukraińskiej i litewskiej, a także żydowskiej. Według niego ważne jest ubogacanie polskiej kultury, a nie anektowanie wszystkiego pod hasłem polskości. Akceptacja obecności innych wartości, wzbogacających naszą kulturę, jest szansą przezwyciężania swoistej arogancji pojawiającej się wciąż w wypowiedziach na temat Kresów. Odejście od kompleksowego traktowania ich jako obszaru niezróżnicowanego, poddanego polskim wpływom, odejście od perspektywy polonocentrycznej, dostrzeżenie w Kresach pograniczy i podjęcie współpracy z ośrodkami analizującymi problem kresowości z punktu

[23] M. Koter: *Kresy państwowe — geneza i właściwości w świetle doświadczeń geografii politycznej*. W: *Kresy — pojęcie i rzeczywistość*..., s. 9—52. Podobne wyróżniki wprowadza K. Kwaśniewski: *Społeczne rozumienie relacji Kresów i terytorium narodowego*. W: *Kresy — pojęcie i rzeczywistość*..., s. 63—83.

[24] Cz. Miłosz: *Szukanie ojczyzny*. Kraków 1992, s. 191.

widzenia interesów krajów granicznych – to warunki niezbędne do dokonania pogłębionej analizy sytuacji „ziem utraconych".

Powroty do miejsc utraconych stają się częścią zbiorowej pamięci, zbiorowego doświadczenia w kulturze. Trwać będą tak długo, jak długo przetrwa język polski – twierdzi Leszek Szaruga[25]. Nieszczęście pojawia się wówczas – zauważa autor *Węzła kresowego* – gdy owe istniejące poza czasem przestrzenie zaczynamy ujmować w kategoriach historyczno-politycznych, gdy żądamy od współczesności, by przeniosła się w przeszłość[26]. U progu przełomu wieków kresowość stawała się jednym ze sposobów na samoświadomość, na określenie tożsamości przez „inność". Wrogiem badań nad literaturą kresową okazywała się postawa polonocentryczna, akceptująca silnie obecną w literaturze wyłączność racji Polaków. Zwrócił na to uwagę Andrzej Stanisław Kowalczyk, omawiając twórczość Floriana Czarnyszewicza:

> Przede wszystkim granica polska (co najmniej) na Dnieprze jest dla niego niekwestionowanym dobrem również dla Białorusinów, choć wielu z nich nie zdaje sobie jeszcze z tego sprawy[27].

Kresy postrzegane jako pogranicza, peryferie, mała ojczyzna tworzą dzisiaj fundament jednego z najsilniejszych dyskursów – dyskursu wielokulturowości, funkcjonującego z powodzeniem na tle innych: antropologicznego, socjologicznego czy historycznego. Rok 1989 nie tylko uświadomił nam bogatą tradycję tego, co zwyczajowo nazywaliśmy Kresami, ale również skonfrontował Polaków z istnieniem „innego", „obcego", a ponadto odkrył sieć relacji, które nas z nimi łączyły.

> Wewnątrz Polski i za każdą z jej granic leżały terytoria, zdarzenia, lokalne społeczności, miejsca pamięci, krótko mówiąc – rachunki z przeszłością, które dostaliśmy do uregulowania wraz z niepodległością III RP

– pisze Krzysztof Zajas[28]. Świadomość różnic kulturalnych, społecznych i obyczajowych powoli nakładała się na przekonanie, że wolność Polski nie jest wyłącznie rezultatem ofiarnej walki Polaków, martyrologii i cierpiętnictwa wpisanych w nasz patriotyczny genotyp. Nowa sytuacja w Europie Środkowej rzuciła cień na nasze zwycięstwo. Obok dumy Polacy odczuwali z całą mocą poczucie krzywdy za straty terytorialne, kulturowe i ekonomiczne, za niesłuszne oskarżenia sąsiadów, a także mieli skryte poczucie winy, czuli się współodpowiedzialni za Holocaust czy kolonizacyjną przeszłość.

---

[25] L. Szaruga: *Pamięć Kresów*. „Kresy w Literaturze. Szczecińskie Prace Polonistyczne" 1997, nr 8, s. 152.

[26] Tamże, s. 157.

[27] A.S. Kowalczyk: *Końcówka – Floriana Czarnyszewicza pożegnanie z Kresami*. W: *Kresy w literaturze*..., s. 297.

[28] K. Zajas: *Kresy skreślone*..., s. 21.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom Polaków, powołało departament dziedzictwa kulturowego, którego jednym z najważniejszych zadań stała się ochrona dziedzictwa polskiego na Wschodzie. Rewindykacja Kresów przybrała formę mityzacji. Mity kresowe z czasem nabrały nowych znaczeń – otworzyły się na całość kultury, będącej systemem znaków o zwielokrotnionej, samopodwajającej się konstrukcji. Kresowe mitotwórstwo wydaje się nieodłączną cechą rzeczywistości kulturowej, a mit – jedną z podstawowych kategorii w procesie jej poznania. Umitycznione elementy świata przedstawionego nie tylko nie podlegają wartościowaniu w kategoriach prawdy i fałszu, ale *ex definitione* stają się nośnikami prawdy absolutnej. Pojawia się ona wówczas, gdy wymagane jest potwierdzenie pewnej odwieczności, realności lub świętości ogólnie przyjętej prawdy czy zasady. Bolesław Hadaczek, opisując polskie mity kresowe, podszyte ideologią, polityką i pragmatycznym programem działania, zauważa, że:

[...] były [one – K.Ł] integralną częścią kultury kresowej, jej ekspresją i aktywnością historiozoficzną. Bez mitografii nie sposób w pełni zrozumieć dziejów, metafizyki i dnia powszedniego na Kresach[29].

Mity kresowe pełniły różne funkcje: wzmacniały Polaków w obronie stanu posiadania, kształtowały działania niepodległościowe, gloryfikowały pewne idee i osoby, stając się lekcjami patriotyzmu, kompensowały niepowodzenia, pozwalały wyjaśnić dziejący się dramat, nadawały sens ogarniającemu Kresy chaosowi. Niestety, działały jednostronnie, utrudniając ziemianom rozpoznanie realnej rzeczywistości. Jak pisze Maria Janion:

[...] poczucie cudzości, wydarcia z własnego i przynależnego miejsca, można pokonać jedynie wracając do wewnątrz, umieszczając się znów w samym środku zamierzchłej dawności i identyfikując się z nią[30].

W wyniku toczących się u progu XXI wieku dyskusji Kresy zastąpiono bardziej neutralnym pograniczem, które nie tylko nie dzieliło, ale nawet gwarantowało wspólnotę terytorialną, historyczną czy kulturową. Zamiast zgłaszania roszczeń uporczywie poszukiwano elementów wspólnych, a także wprowadzano kategorie wielokulturowości ze szczególnym naciskiem na polskość. Debata wokół *Weisera Dawidka* Pawła Hellego pokazała wyraźnie, że w obrębie zjawiska kulturowego dziedzictwa Kresów dokonuje się pewna przemiana. Jej najbardziej zewnętrznym przejawem było przesunięcie powieściowej sceny z dawnych Kresów na ziemie poniemieckie. O ile bowiem wcześniej zwracano uwagę na wartości przestrzenne, przywoływano utracone miejsca, przeliczano straty antropologiczne,

[29] B. Hadaczek: *Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*. Gorzów Wielkopolski 1999, s. 28–29.

[30] Za: J. Kolbuszewski: *Legenda Kresów w literaturze XIX wieku*. „Odra" 1982, nr 12, s. 45.

egzystencjalne czy kulturowe, mówiono o zagładzie Arkadii, o tyle tym razem punktem wyjścia stała się konstatacja, że miejsce własne jest w zasadzie miejscem obcym, zadeptanym śladami Innego. Mit kresowego wygnańca, emigranta stopniowo ustępował mitowi osadnika, zakorzenionego w małej, podwórkowej ojczyźnie. Kultura polska została rozdrobniona na niezliczoną ilość mikroświatów, tworzących co prawda barwną mozaikę, ale oddalających się coraz częściej od zużytego paradygmatu romantyczno-katolickiego. Lokalne zakorzenienie deklarowali ludzie pióra. Olga Tokarczuk wybrała Wrocław, podobnie jak Piotr Siemion czy Marek Krajewski; Paweł Helle i Stefan Chwin – Gdańsk, Michał Witkowski – Jaworzno-Szczakową, Jerzy Pilch – Kraków i Warszawę, Mariusz Sieniewicz – Olsztyn. Jednak idea „małych ojczyzn" doprowadziła do izolacji, a następnie rozbicia tego przestrzennego układu. Bohaterowie mikroświatów starają się za wszelką cenę wyróżnić się od Innych.

Dyskurs wielokulturowości uznawany jest za wypadkową namiętności i władzy, potrzeb, lęków, projektów i tęsknot. Poszukując wspólnoty doświadczeń z sąsiadami, ustanawiamy swoje istnienie według najnowszych obowiązujących kryteriów. Wykorzystujemy politykę, by mówiąc „wielokulturowość", wciąż słyszeć „polskość". Do wielokulturowego tygla trafiły oskarżenia o ksenofobię i argumenty przeciw nim, otwartość na „innego", tolerancja dla różnych etnosów, wspólne doświadczenie historyczne. Wielokulturowość jest odpowiedzią na pretensje Żydów, Litwinów, Ukraińców czy Niemców, opowiadających własną historię w sposób zdecydowanie inny od naszej wersji. Staramy się wykreować wizerunek Polaków jako narodu nowoczesnego, zanurzonego w europejskiej społeczności, pozbawionego kompleksów i problemów z samooceną. Tymczasem to tylko złudzenie, kolejne doświadczanie przestrzeni, prowadzące do utrwalenia narracji o sobie, monolog dyskursu centralnego. Perspektywę „punktu widzenia" podkreślają zamieszczone poniżej dwa opisy Wilna. W odniesieniu do przedwojennego miasta Tadeusz Bujnicki pisze o Wilnie wielokulturowym, metropolii będącej równocześnie kresami i centrum, gdzie przenikały się wzajemnie różne światy, współistniały obok siebie literatura i kultura polska, litewska, białoruska oraz żydowska, rosyjska, ukraińska, karaimska i tatarska[31]. Tymczasem Mindaugas Kvietkauskas widzi w tym samym mieście szczelnie zamknięte terytorium, broniące w ten sposób własnego języka, kodów kulturowych i symboli kulturowej przestrzeni miasta[32]. T. Bujnicki kieruje się własną biografią, sympatią dla dawnej stolicy Kresów. M. Kvietkauskas przekreśla mit wielokulturowości z tego samego powodu. O kłamstwach wielokulturowości pisze Stefan Chwin w *Dzienniku dla dorosłych*[33]. Ku egzotyce tego zjawiska zmierza Andrzej Stasiuk.

---

[31] T. Bujnicki: *Szkice wileńskie. Rozprawy i eseje*. Kraków 2002, s. 8.

[32] M. Kvietkauskas: *Heterotopia międzywojennego Wilna*. W: *Żagary – środowisko kulturowe grupy literackiej*. Red. T. Bujnicki, K. Biedrzycki, J. Fazan. Kraków 2009, s. 220–221.

[33] S. Chwin: *Dziennik dla dorosłych*. Gdańsk 2008.

Rozpadające się kresowe projekty odkrywają nową przestrzeń wielogłosowości, bez ideologicznych korzyści dla kultury polskiej.

Kiedy milknie nasz projekt wielokulturowości, zaczyna być słyszalna prawdziwa **wielość głosów** [wyróżn. – K.R.Ł.] na kresach, pograniczach i małych ojczyznach: docierają wtedy do nas słowa tych, którzy patrzą naprawdę z innej perspektywy i mają nam do powiedzenia coś własnego, cos być może odległego od naszych oczekiwań, niewygodnego i nieprzyjemnego

– pisze K. Zajas[34]. Problem Innego staje się wówczas sugestią, by w jego twarzy odnaleźć siebie prawdziwego, pozbawionego kłopotliwego dziedzictwa i „nadbagażu codzienności".

[34] K. Zajas: *Kresy skreślone*..., s. 23.

A heritage of complexes
A cultural crisis of the borderlands?

Summary

The borderlands perceived as borderlines, peripheries, a small homeland form a discourse of multiculturalism, one of the strongest discourses successfully functioning in the light of others, an anthropological, sociological or historical one nowadays. It was 1989 that made us aware of not only rich traditions of what was traditionally called the borderlands, but confronted Poles with the existence of the "Other" and "Foreign", as well as discovered a series of relations that joined us with them.

The awareness of cultural, social and traditional differences slowly overlapped with a belief that the freedom of Poland is not only the result of their dedicated battle, and martyrdom inscribed into our patriotic genotype. Apart from pride, Poles strongly felt the sense of injustice for territorial, cultural and economic loss, unjust accusations of our neighbours, but also a hidden sense of guilt, Poles' co-responsibility for the Holocaust or our colonization past.

A discourse of multiculturalism is considered to be the product of passion and power, needs, anxieties, projects and longings. Searching joint experiences with our neighbours, we establish our existence according to the latest biding criteria. We use politics to hear "Polishness" when saying "multiculturalism". A multicultural pot included accusations of xenophobia and arguments against it, our openness to the "Other", tolerance of various ethnoses, joint historical experiences. Multiculturalism is an answer to Jews', Lithuanians', Ukrainians' or Germans' grudges telling their own history in a way totally different from our versions. Collapsing borderland projects discover a new space of multivoicing, without ideological benefits for the Polish culture. The problem of the "Other" is becoming a suggestion to find a real self, deprived of an embarrassing heritage and „overload of everyday life" in its face.

Die Beerbung von Komplexen
Kulturkatastrophe der früheren polnischen Ostgebiete?

Zusammenfassung

Die als Grenzgebiet, Peripherien, kleine Heimat betrachteten früheren Ostgebiete Polens sind heutzutage zur Grundlage eines der leidenschaftlichsten multikulturellen Diskurse geworden, der im Vergleich mit anthropologischen, soziologischen und historischen Diskursen mit Erfolg geführt wird. Das Jahr 1989 hat den Polen nicht nur die ganze reiche Tradition von den früheren Ostgebieten Polens bewusst gemacht, sondern sie für Andere, Fremde sensibilisiert und die sie verbindenden Bande entdeckt.

Die Polen waren sich aller Kultur-, Gesellschafts- und Sittenunterschiede bewusst, doch sie sind allmählich zur Überzeugung gekommen, dass die Freiheit ihres Landes nicht nur dem aufopfernden Kampf und dem zum patriotischen Genotyp der Polen gehörenden Martyrium zu verdanken ist. Neben dem Stolz empfanden sie ein Unrechtsgefühl wegen erlittenen Verlusten von Gebiet, Kultur und Wirtschaft und wegen grundloser Beschuldigung ihrer Nachbarn. Die Polen waren beschämt wegen ihrer Mitverantwortung für Holocaust und kolonisatorische Vergangenheit Polens.

Der multikulturelle Diskurs ist eine Resultante von Leidenschaft und Macht, von Bedürfnissen, Fürchten, Projekten und Sehnsüchten. In der Suche nach den mit ihren Nachbarn gemeinsamen Erfahrungen wollen die Polen ihr Leben den heute geltenden neuesten Kriterien unterordnen. Sie ergreifen entsprechende politische Maßnahmen, damit „Multikulturelles" immer noch „Polnisches" bedeutet. In den multikulturellen Schmelztiegel gerieten also die Beschuldigung wegen Fremdenhass und Argumente dagegen, die Offenheit den Anderen gegenüber, Toleranz verschiedenen Ethnien gegenüber, gemeinsame historische Erfahrungen. Die Multikulturalität ist eine Reaktion auf die von Juden, Litauern, Ukrainern oder Deutschen erhobenen Ansprüche und auf die von ihnen verbreitete Version der Geschichte, die von der polnischen Version offensichtlich abweicht.

Gescheiterte Projekte, mit dem Problem der früheren polnischen Ostgebiete fertig zu werden, eröffnen einen neuen Raum für mehrstimmigen Diskurs, der aber der polnischen Kultur keinen ideologischen Nutzen bringt. Das Problem mit dem Anderen wird dann zur Andeutung, im Gesicht des Anderen sich selbst ohne das peinliche Erbe und das „Übergepäck der Alltäglichkeit" zu entdecken.

Michał Maleszka
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Nostalgia bez pamięci
Spojrzenie na przestrzeń kulturową Warmii i Mazur

Wprowadzenie

W niniejszym artykule poruszam problematykę postaw współczesnych mieszkańców Warmii i Mazur wobec „poniemieckiego" dziedzictwa kulturowego, na potrzeby tego tekstu zawężonego do przedwojennej architektury i symboliki regionalnej. Szczególną uwagę zwracam na narracje na temat krajobrazu kulturowego najmłodszego, „trzeciego" pokolenia przedstawicieli powojennego społeczeństwa regionu.

W ciągu ostatnich lat opublikowane zostały wyniki badań socjologicznych[1], z których wynika, że wśród najmłodszych mieszkańców regionu tradycyjne animozje narodowościowe, charakterystyczne dla pokoleń dotkniętych traumą czasu wojny, tracą na znaczeniu. W toku następstwa pokoleń ulega przewartościowaniu stosunek do najbliższego otoczenia, na które składa się krajobraz kulturowy.

[1] W. Łukowski: *Społeczne tworzenie ojczyzn*. Warszawa 2002; A. Sakson: *„Tu jest nasza ojczyzna". Przemiany tożsamości lokalnej i regionalnej współczesnych mieszkańców Kraju Kłajpedzkiego, obwodu Kaliningradzkiego oraz Warmii i Mazur*. „Borussia" 2008, nr 43, s. 118–127.

Żywe doświadczenie „ojczyzny utraconej" czy po prostu „ziemi rodzinnej", tak istotne w narracjach biograficznych pokoleń najstarszych, dla pokolenia najmłodszego w najlepszym przypadku staje się częścią prywatnej mitologii. Jednocześnie istotną kwestią pozostaje wypracowanie relacji z dziedzictwem zastanym – przez starsze pokolenia często wciąż postrzeganym przez pryzmat obcości, dla młodszych stanowiącym swoistą mieszankę swojskości z egzotyką.

Niniejsze rozważania oparte zostały na badaniach nad tożsamością regionalną, które prowadzę od 2009 roku na terenie Warmii i Mazur. Cytowane przeze mnie fragmenty rozmów pochodzą z wywiadów przeprowadzonych w latach 2009–2011. W czasie badań wstępnych zauważyłem, że poruszenie tematyki tożsamości regionalnej wywołuje u moich rozmówców mocno spolaryzowane reakcje. Z jednej strony spotkałem się z bagatelizowaniem tej problematyki i sceptycyzmem wobec samej koncepcji specyfiki kulturowej regionu. Z drugiej strony kwestie tożsamości regionalnej wydają się równie często silnie problematyzowane i poddawane w trakcie rozmowy wieloaspektowym analizom, przy ciągłym podkreślaniu skomplikowanej historii kulturowej regionu – zarówno tej zamierzchłej, jak i bliskiej. W obu przypadkach bezpośrednim tłem do rozważań jest postmigracyjny charakter zamieszkującej region społeczności. W trakcie badań odniosłem wrażenie, że kwestia tożsamości regionalnej bardzo często traktowana jest jako problem, który domaga się rozwiązania lub przynajmniej zajęcia stanowiska. Stosunkowo rzadko tożsamość regionalną traktowano jako coś, co po prostu jest i do czego można się poczuwać lub nie.

Podczas nieformalnych rozmów często powoływano się na osoby lokalnie uznane za autorytety w interesującej mnie dziedzinie. Byli to pasjonaci lokalnej historii i kultury, organizatorzy życia społecznego, w tym nauczyciele, duchowni, pracownicy regionalnych ośrodków kultury, artyści profesjonalni i nieprofesjonalni, pracownicy lokalnych mediów. Postanowiłem podążyć tym tropem i skupić się na badaniach środowisk „lokalnych ekspertów". Decyzję swoją podparłem przeświadczeniem, że w społecznościach postmigracyjnych, w sytuacji, gdy międzypokoleniowy przekaz wiedzy o tym, z czego składa się pojęcie lokalnej tożsamości, został przerwany, rola tego typu osób wzrasta. Przełożony zostaje akcent z bycia depozytariuszem lokalnego dziedzictwa na bycie jego rekonstruktorem, czyli *de facto* współtwórcą, pozostawiającym na lokalnym rozumieniu tożsamości piętno swojej indywidualności.

W latach 2009–2011 przeprowadziłem 25 rozmów z przedstawicielami tak wyodrębnionej grupy. Moim głównym narzędziem badawczym był ustrukturyzowany wywiad biograficzny. Rozmowa zwykle składała się z trzech części. Pierwsze dwie, dotyczące szczegółów biograficznych (historii rodzinnej, początków fascynacji regionem) oraz szczegółów aktywności na rzecz regionu i lokalności, stanowiły punkt wyjścia do części trzeciej, jaką była ogólna refleksja na tematy ściśle związane ze specyfiką tożsamości lokalnej. Tak skonstruowane narzędzie badawcze pozwoliło mi spojrzeć na tożsamość lokalną jako emocjonalny proces

tworzenia się więzi z regionem. Przekaz moich rozmówców przybierał formę narracji i refleksji.

W niniejszym artykule staram się pokrótce przedstawić wybrane aspekty tego procesu, które łączy tytułowa metafora „nostalgii bez pamięci". Do ilustracji posłużyłem się fragmentami pięciu zarejestrowanych przeze mnie narracji, w których rozmówcami są osoby należące do „trzeciego pokolenia" powojennych mieszkańców Warmii i Mazur, oraz przykładami z literatury regionalnej.

Kraina nieciągłości

> Na Warmii i Mazurach mamy wyraźną cezurę roku 1945, który przerwał ciągłość historii tej krainy. [...] Powstaje więc ciągle aktualne pytanie: jak na tym palimpseście różnych pamięci stworzyć nową tożsamość regionu zwanego Warmią i Mazurami?[2]

Współcześnie niemożliwa wydaje się dyskusja nad dziedzictwem kulturowym Warmii i Mazur bez uwzględnienia szeregu pęknięć, którym naznaczona jest najnowsza, sześćdziesięcioletnia historia tego regionu. Jego oblicze w dużej mierze determinują trzy nieciągłości: historyczna, etniczna i polityczna. Rzecz jasna, problem nie dotyczy tylko Warmii i Mazur, ale całości dawnych ziem niemieckich, które w wyniku postanowień konferencji jałtańskiej i poczdamskiej po 1945 roku przypadły Polsce jako tzw. Ziemie Odzyskane. Dla ludności byłych Prus Wschodnich: Niemców, Warmiaków, Mazurów nadejście frontu oznaczało koniec świata, jaki znali do tej pory. Dla radzieckich żołnierzy tereny te były pierwszym „rdzennie niemieckim" terytorium, na które wkroczyli. Korzystali zatem, przy wtórze państwowej propagandy, z nadarzającej się okazji do zemsty. Chaotycznie zorganizowana i odwlekana do ostatniej chwili ewakuacja ludności cywilnej przez zasypane śniegiem drogi i bezdroża pochłonęła olbrzymią liczbę ofiar. Ci, którzy nie zdecydowali się na ucieczkę, zostali zdani na łaskę i niełaskę wojskowej administracji.

Polska administracja zastała te tereny wyludnione i zrujnowane przez działania wojenne. Wśród pozostałej ludności miejscowej dominowały kobiety, dzieci i starcy. Lokalne władze nie były w stanie zapanować nad masowym procederem szabrownictwa, którego ofiarami padali przede wszystkim autochtoni. Krótko po wojnie Ziemie Odzyskane stały się areną bezprecedensowych w historii Polski migracji, których celem była budowa jednolitego narodowo państwa. Ludność

[2] R. Traba, R. Żytyniec: *Myślenie nie boli..., czyli przeciw „pozornej nowoczesności" na Mazurach i Warmii*. „Borussia" 2008, nr 43, s. 7.

niemiecką deportowano. Jednocześnie na Warmię i Mazury przybywali osadnicy z Polski centralnej, przesiedleńcy z Kresów Wschodnich, w późniejszym czasie także Ukraińcy wysiedleni w wyniku akcji „Wisła". Zasiedlanie ziem poniemieckich władze uzasadniały aktem dopełniającej się dziejowej sprawiedliwości i ideą „powrotu na ziemie piastowskie". Migracjom towarzyszyła ideologia pionierstwa – budowy nowej ojczyzny na nowej ziemi.

W przypadku Warmii i Mazur legitymizacją polskiej obecności miała być także obecność ludności autochtonicznej, oficjalnie uważanej za depozytariuszy polskości. W rzeczywistości władze, nie zważając na specyfikę pogranicza kulturowego, traktowały Warmiaków i Mazurów raczej jako zgermanizowanych Polaków, których należy poddać weryfikacji i repolonizacji. Celem polityki powojennego państwa polskiego wobec różnych grup, które nagle znalazły się obok siebie na Ziemiach Odzyskanych, miała być integracja i włączenie w modernizacyjny projekt socjalizmu. Z perspektywy czasu można ocenić, że polityka ta odniosła fiasko. Ludność autochtoniczna w szybkim czasie stała się mniejszością na własnej ziemi. Rozproszone społeczności autochtonów ulegały stopniowej dezintegracji, którą przyspieszyły masowe wyjazdy w latach siedemdziesiatych. Zarazem, wśród ludności napływowej przez długi okres utrzymywało się poczucie tymczasowości i niepewność co do ostatecznego statusu terenów poniemieckich. Obawy w dużej mierze były podsycane przez wymierzoną w „zachodnioniemiecki rewizjonizm" propagandę lat sześćdziesiątych.

Przemiany polityczne roku 1989 oznaczały „nowe otwarcie" w historii Warmii i Mazur. Możliwa stała się nieobciążona oficjalną ideologią dyskusja na temat przeszłości. Powstały stowarzyszenia mniejszościowe. Zapoczątkowana została polsko-niemiecka współpraca zarówno na płaszczyźnie samorządowej, jak i pomiędzy organizacjami pozarządowymi. Dostrzeżono wielokulturowe dziedzictwo regionu – w postaci spuścizny zastanej oraz przywiezionej przez osadników. Początek lat dziewięćdziesiątych był dla regionu także okresem zapaści ekonomicznej związanej z upadkiem skolektywizowanego rolnictwa. Do dzisiejszego dnia wskaźniki bezrobocia w województwie warmińsko-mazurskim należą do najwyższych w kraju. W krajobrazie regionu wciąż dostrzegalne są znaki mitologii Ziem Odzyskanych, o której przypominają „pomniki wdzięczności" i wszechobecna symbolika grunwaldzka.

Trzecie pokolenie

> Odnosząc się do doświadczenia borussiańskiego, powiedziałbym: poszukujmy „nowego życia pod starymi dachami". W metaforze tej nie chodzi o to, żeby tylko odrestaurować zabytek, ponieważ wtedy staje się on skansenem, ale o to, by wypełnić go życiem, by z naszego powojennego doświadczenia, ponad sześćdziesięciu lat i z pozostałości sprzed 1945 roku zbudować jakąś nową wartość[3].

Społeczne i kulturowe przemiany na Ziemiach Zachodnich i Północnych ilustruje tematyka prowadzonych na ten temat badań. Przez ostatnie sześćdziesiąt lat w polu zainteresowania badaczy znalazły się kwestie grupowych stereotypów, procesu integracji społecznej, długofalowych skutków migracji i wielokulturowości[4]. Jedną z prac poświęconych tożsamości społecznej Ziem Odzyskanych jest książka Zdzisława Macha zatytułowana *Niechciane miasta*. Autor koncentruje się na społeczności Lubomierza – dolnośląskiego miasteczka, w którym większość mieszkańców posiada kresowe korzenie. Przedmiot badań przedstawiony jest z perspektywy przymusowej migracji, analizowanej za pomocą kategorii *rites de passage*, inspirowanej tekstami Arnolda Van Gennepa i Victora Turnera. Migracja, podobnie jak rytuał przejścia, składa się z trzech faz: wyłączenia, liminalnej i włączenia.

W interpretacji Z. Macha faza wyłączenia zaczyna się wraz z początkiem dezintegracji migrującej społeczności, natomiast kluczowa dla procesu faza liminalna trwa dopóty, dopóki migranci nie odbudują swojej tożsamości w nowych warunkach. Opisując ten proces w lubomierskich realiach, Z. Mach sformułował pesymistyczny wniosek, iż przesiedleńcom nie udało się odbudować tożsamości grupowej w nowych warunkach, wśród obcego krajobrazu, co skutkowało przedłużonym poczuciem tymczasowości, uczuciem apatii i ogólnym zastojem społecznym. Z przedstawionych wyników badań wynika wręcz, że spora część osób z drugiego, powojennego pokolenia odziedziczyła po rodzicach poczucie wyobcowania wobec przestrzeni, w której mieszkają. Szansę na dokończenie procesu migracji Z. Mach upatrywał w trzecim, powojennym pokoleniu lubomierzan.

> Dla młodych mieszkańców Lubomierza Ziemie Zachodnie to przede wszystkim ziemie, na których się urodzili. Nie przeszła na nich postawa odrzucenia wszystkiego, co niemieckie. Nie akceptują tego, jak określają „siedzenia na walizkach" swoich dziadków, oczekiwania na ponowną wędrówkę[5].

---

[3] Tamże.

[4] W. Łukowski: *Społeczne tworzenie ojczyzn*..., s.46–73.

[5] Z. Mach: *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*. Kraków 1998, s. 141.

Wprowadzając termin „trzecie pokolenie", Z. Mach odwoływał się do podejścia teoretycznego Marcusa Lee Hansena. W trzecim pokoleniu migrantów często odradza się zainteresowanie kulturą starego kraju, której reprezentantami jest pokolenie dziadków. W przypadku Ziem Odzyskanych trudno jest mówić o klasycznym procesie migracji, jako że duża część ruchów ludności była wymuszona, ludność autochtoniczna uległa marginalizacji, a sytuacja polityczna nie pozwalała nowo przybyłym na kultywowanie wartości, które mogłyby być sprzeczne z oficjalnie zadekretowanymi. Także zwrot ku przeszłości w trzecim pokoleniu może przebiegać dwutorowo: w kierunku kultury dziadków, jak również poprzez oswojenie najbliższego otoczenia wraz z jego — obcym dla starszych pokoleń — dziedzictwem kulturowym.

W przypadku Warmii i Mazur nadzieje Z. Macha wydają się potwierdzać wyniki najnowszych badań Andrzeja Saksona, przeprowadzonych równocześnie na całym obszarze dawnych Prus Wschodnich. Wynika z nich, że większą skłonność do identyfikowania się z miejscem zamieszkania mają osoby młodsze[6]. Według Z. Macha:

> W przypadku rekonstrukcji tożsamości po migracji szczególnego znaczenia nabiera ziemia, terytorium rozumiane jako przestrzeń symboliczna, istotny składnik symbolicznego modelu świata. W procesie migracji on przede wszystkim się zmienia i jest przedmiotem negocjacji, często konfliktowych, między partnerami społecznymi, ale sam staje się, można rzec, „partnerem" dialogu, w którym grupa przybyszów usiłuje zrozumieć nową przestrzeń i ułożyć w jej ramach swoje życie[7].

W swojej analizie zamierzam skupić się na tym, w jaki sposób może przejawiać się „partnerstwo" pomiędzy jednostką a otoczeniem w interesującym mnie regionie. W kategoriach Z. Macha jest to również opis procesu towarzyszącego fazie włączenia, przypieczętowania trwającego przeszło pięćdziesiąt lat zasiedlania nowej ziemi.

„Pruska narzeczona"

W jednym z opowiadań kaliningradzkiego prozaika Jurija Bujdy, zatytułowanym *Pruska narzeczona*, przywołana jest historia robotników pracujących przy budowie nowoczesnego blokowiska. Wykopują z ziemi trumnę — pozostałość po starym niemieckim cmentarzu. Wewnątrz trumny znajdują się dobrze zachowane zwłoki młodej dziewczyny, pochowanej w sukni ślubnej. Po otwarciu wieka ciało ulega przyspieszonemu rozkładowi i zamienia się w garść prochu. Zauroczeni

[6] A. Sakson: *„Tu jest nasza ojczyzna". Przemiany...*, s. 118–127.

[7] Z. Mach: *Niechciane miasta...*, s. 145.

zgromadzeni nie są do końca pewni, czy to, co przed chwilą widzieli, było rzeczywistością, czy może zbiorową halucynacją[8]. *Pruska narzeczona* J. Bujdy trafnie obrazuje widmową obecność przeszłości we współczesnej recepcji krajobrazu kulturowego na terenie dawnych Prus Wschodnich. Przeszłość funkcjonuje jako obraz – ulotny, piękny, tajemniczy, naznaczony tragedią bardziej wyczuwalną niż zrozumiałą.

Drogi pamięci zawartej w krajobrazie i pamięci społecznej na Ziemiach Odzyskanych w pewnym momencie się rozchodzą. Często dobrze znane fasady budynków zakrywają obcobrzmiące napisy z nazwami sklepów czy urzędów, które oglądającemu niewiele mówią. Odsyłają do zestawienia codzienności z obcością, swojskości z egzotyką. Ziemie Odzyskane są miejscem, gdzie oswojona forma często pozbawiona jest równie znajomej treści uważanej za historyczną. Emocjonalny związek z przestrzenią w sytuacji, w której nie istnieje pośrednie ogniwo pełniące funkcje przewodnika i interpretatora znaczeń, możliwy jest dzięki pracy wyobraźni obcującej z widmowym wyobrażeniem przeszłości. Przykład tego typu intymnego związku z wyobrażaną przeszłością opisuje w autobiograficznym szkicu Wojciech Darski, mieszkaniec Giżycka:

> Będąc dzieckiem, martwiłem się przed każdym Świętem Zmarłych, że nie ma tu żadnego bliskiego grobu, na którym mógłbym zapalić zaduszną świecę. [...] Dostawałem mały znicz, z poleceniem, abym poszedł na cmentarz i zapalił go na jakimś zapomnianym grobie. Groby, które w noc zaduszną w Giżycku były ciemne i puste, przy których nie stały żadne zadumane postacie, nosiły inskrypcje w języku, którego nie znałem. Zapalałem na jednym z nich świeczkę, przyglądałem się odległym datom i myślałem o tym, kto spoczywa pod kamienną płytą. Wyobrażałem sobie, że chodził tymi samymi ulicami, kąpał się latem w tym samym jeziorze [...]. Odczuwałem wtedy, jak ten, któremu zapaliłem „znicz pamięci", staje mi się w jakiś sposób bliski. Później wiedziałem już, że inaczej nazywały się te same ulice, po których stąpaliśmy, również jezioro i samo miasto, ale nie zmniejszyło to tego zadzierzgniętego w dzieciństwie, w noc zaduszną na starym mazurskim cmentarzu, poczucia ponadplemiennego braterstwa[9].

Robert Traba w rozmowie z Rafałem Żytyńcem stwierdził, że nieciągłość historyczna i związane z tym ponowne zasiedlenie regionu przez różniące się między sobą pochodzeniem grupy ludzi mogą stanowić wartość dodaną regionu i tworzyć podstawę, na której mogłaby powstać nowa, bardziej otwarta tożsamość regionalna[10].

W ten sposób rozumianą kulturową wartość dodaną tworzy również relacja z przestrzenią – dla większości już oswojoną, przy jednocześnie wciąż utrzymującym się posmaku obcości i egzotyki. Przestrzenią – co warto zaznaczyć – nie daną wprost, lecz wyłaniającą się z wojennych zniszczeń i lat zapomnienia. Wehikułem dla „ponadplemiennego braterstwa" W. Darskiego jest styk najbardziej

[8] J. Bujda: *Pruska narzeczona*. Warszawa 2002, s. 5–6.
[9] W. Darski: *My Krzyżaki. Opowieści mazurskie*. Giżycko 2001, s. 4–5.
[10] R. Traba, R. Żytyniec: *Myślenie nie boli*..., s. 3–11.

bezpośredniego otoczenia i wyobraźni. Związek z regionem na Warmii i Mazurach bardzo często – zarówno w wypowiedziach rozmówców, jak i w literaturze regionalnej – metaforyzowany jest jako doświadczenia odkrywania[11], które siłą rzeczy musi polegać na poszukiwaniu i nadawaniu znaczeń.

Domy z przedwojennych pocztówek

Na Warmii i Mazurach dużą popularnością cieszą się wystawy zdjęć i widokówek przedstawiających przedwojenną architekturę, krajobraz i sceny z życia codziennego, będące nieodłączną częścią – stosunkowo łatwo dostępne – zarówno państwowych, jak i prywatnych ekspozycji poświęconych lokalnej historii. Zainteresowanie tego typu materiałami nie jest wyjątkowe tylko dla interesującego mnie regionu, ale raczej stanowi ogólną cechę charakterystyczną współczesnego regionalizmu. Uważam jednak, że odbiór „przedwojennych zdjęć" na Warmii i Mazurach jest szczególny, co najmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, obrazy te – często sielankowe, ukazujące niespieszną codzienność – nie wpisują się w ideologiczną interpretację historii regionu jako miejsca ścierania się dwóch narodowych żywiołów. Prusy Wschodnie ze starych pocztówek, jeśli nie wyłamują się z tego sposobu interpretacji historii regionu, to przynajmniej sytuują się obok. Ich przesłaniem staje się po prostu estetyka, specyficzny rodzaj nostalgii za niedoświadczonym – „kiedyś tu było pięknie". Symbolicznym początkiem tego rodzaju odbioru regionalnej przestrzeni kulturowej była – ciesząca się dużą popularnością – wystawa fotografii byłych Prus Wschodnich zatytułowana *Atlantyda Północy*, zorganizowana przez Wspólnotę Kulturową „Borussia" w 1993 roku[12]. Bliższym przykładem jest minialbum złożony z dawnych pocztówek ilustrujący szlak wodny rzeki Krutyni[13]. W jednym z wywiadów moja rozmówczyni, pracująca wcześniej jako dziennikarka lokalnej gazety, stwierdziła, że właśnie odbiór przestrzeni przez konfrontację tego, co jest, z rzeczywistością uwiecznioną na starych kliszach, stanowił rodzaj impulsu, który skłonił ją do głębszego zainteresowania się miejscem zamieszkania:

Zaczęłam odkrywać i czuć Olsztyn w momencie, gdy prowadziłam taki cykl „Olsztyn dawniej, Olsztyn dziś" w „Naszym Olsztyniaku". To była darmowa gazetka niedzielna. [...] Tam były pocztówki ze starego Olsztyna. Szukaliśmy miejsc i robiliśmy fotografię. Był krótki opis na podstawie literatury historycznej. Co tam było, co jest teraz – na zasadzie porównania. To było

[11] Jedna z serii wydawniczych publikowanych przez „Borussię" zatytułowana jest wprost „Odkrywanie światów".

[12] Zob. K. Brakoniecki, K. Nawrocki: *Atlantyda Północy. Dawne Prusy Wschodnie w fotografii*. Olsztyn 1993.

[13] Zob. W. Kujawski: *Krutynia. Szlak wodny*. Olsztyn 2006.

bardzo fajne – dowiedziałam się, że ludzie wycinali i zbierali te opisy i tak paradoksalnie w to się zaangażowałam, że zaczęło mnie to interesować – jak wyglądał ten Olsztyn, jakim był miastem. To było piękne miasto. Właściwie jest, bo nie można powiedzieć, że było i nie ma. Jest. Zmienia się wiele. Ludzie się zmieniają. Zmieniają się ustroje polityczne. W ten sposób Olsztyn zaczęłam odkrywać[14].

Drugą charakterystyczną cechę odbioru przestrzeni przez pryzmat archiwalnych zdjęć stanowi – wspomniana przez rozmówczynię – konfrontacja stanu obecnego z tym, co było. Na Warmii i Mazurach II wojna światowa nie oszczędziła miejskiej zabudowy. Z wyjątkiem Reszla i Ornety zabudowa większości miast uległa znacznemu zniszczeniu. W okresie powojennym dzieła odbudowy i rekonstrukcji podjęto się tylko w nielicznych przypadkach (odrestaurowano średniowieczne zamki i odbudowano Stare Miasto w Olsztynie). Zrujnowane domy powszechnie rozbierano, a w ich miejsce stawiano bezstylową, generyczną zabudowę, charakterystyczną dla całego okresu PRL-u. Kwestię tę porusza w jednym z artykułów Michał Olszewski:

Zniszczone radzieckimi moździerzami miasta projektowano tak, by zerwać jakąkolwiek ciągłość pomiędzy nową architekturą a przedwojennymi pozostałościami. Cudze spokojnie zanikało z pejzażu. Naprzeciwko kamienic zamożnych mieszczan wyrosły kanciaste bloki, w zachowanych pierzejach pojawiły się żelbetowe plomby"[15].

Być może najbardziej jaskrawym przykładem tego typu zaburzenia przestrzennego jest centrum Lidzbarka Warmińskiego. O ile na obrzeżach miasta zachowało się wiele przykładów przedwojennej architektury, o tyle w miejscu, gdzie niegdyś była starówka, w bliskim sąsiedztwie gotyckiego zamku i kościoła, znajduje się typowe osiedle z wielkiej płyty.

To właśnie powojenny ład przestrzenny staje się głównym kontrapunktem przy spojrzeniu na ocalałe przykłady poniemieckiej architektury. Wyobrażona rzeczywistość dawnych Prusach Wschodnich jest oglądana przez ekran socjalistycznej „bylejakości", co poniekąd nie pozwala zapomnieć o historycznej nieciągłości regionu, a także sprzyja idealizacji i mitologizacji przedwojennej przeszłości. Jak stwierdził jeden z moich rozmówców, muzyk nawiązujący w swojej twórczości do tematyki regionalnej:

Naprawdę, mnie to strasznie złości. Chodzę po Olsztynie i żałuję, że nie mieszkałem tu sto lat wcześniej. Już bym wolał pod zaborem mieszkać i oglądać te piękne, secesyjne kamienice niż te szare budynki z poodwalanym tynkiem. No niestety. Ale inne miasta mogą wyglądać inaczej. Tylko tutaj jest zastój w tej budowie Olsztyna, a jest sześćdziesiąt lat po wojnie. Zobacz, co tu się zmieniło, oprócz tych paru kwadratowych bloków. Wszystko jest zrujnowane tak, jak było. Te piękne kamienice dwie przy rondzie Bema. One się niedługo już rozsypią. Po prostu ktoś nie ma interesu, albo ma interes w tym, żeby tego nie remontować. Jeszcze parę takich kamienic zniszczeje i naprawdę

[14] Kobieta, Olsztyn, kwiecień 2009 roku.

[15] M. Olszewski: *Jak pielęgnować historię? Tandetne Mazury*. „Borussia" 2008, nr 43, s. 180.

nie będzie nic z tego starego Olsztyna. Trzeba podziękować też kolegom zza północnej granicy, za to, co zrobili. Przecież tak wyzwolili doskonale to miasto, że kamień na kamieniu z niego nie został. A ja uczyłem się w szkole im. generała Oślikowskiego, który wyzwalał Olsztyn. To dzięki niemu nie mamy pięknego dworca secesyjnego, który był w naszym mieście[16].

Podczas zbierania materiału prosiłem moich rozmówców o odpowiedź na pytanie, co wyróżnia region Warmii i Mazur – oprócz granic administracyjnych – od reszty kraju. Spojrzenie na specyfikę regionalną przez pryzmat poniemieckiego ładu przestrzennego było chyba najczęstszym sposobem na opisanie różnicy pomiędzy tym regionem a pozostałymi ziemiami. Warto zwrócić uwagę na to, że takie odpowiedzi nie pokrywają się ze standardowym wizerunkiem Warmii i Mazur, które kojarzone są przede wszystkim ze środowiskiem naturalnym.

W niektórych wypowiedziach specyfika regionu wręcz utożsamiona była z „poniemieckością", charakterystyczną dla całości Ziem Zachodnich i Północnych:

Była wymiana ludności, ale wydaje mi się że jakaś ciągłość istnieje. Choćby przez to, że zostały te stare mury. Jest zachowana. Ja mam takie poczucie jak jadę do Wrocławia albo na Dolny Śląsk – skąd jest Ewelina, moja żona – mam poczucie, że jestem trochę u siebie. Podobne są krajobrazy, podobnie są zaplanowane miasta, podobna jest architektura. Czuję się tam swojsko, bo się tu wychowałem. A jak jadę do Lublina, to jest dla mnie małe, gubernialne, brzydkie, rosyjskie miasteczko i nic tego nie zmieni. Mam takie doświadczenia, że miałem nauczycielkę geografii – starszą panią, już nie żyjącą – która była ze Lwowa. Ona mówiła – to był rok 1996–1997 – że się nie przyzwyczai do życia tutaj, do tych wielkich ceglanych strzelistych kościołów, bo dla niej kościół to musi być biały, barokowy i z aniołkami. To było jej środowisko i ona się w takim czuła swojsko, a tu do końca nie[17].

W cytowanej już prozie W. Darskiego stary dom, którego forma przeciwstawiona jest powojennej architekturze, służy za metaforyczne przedstawienie kondycji całego regionu. To właśnie architektura i zastany krajobraz (w przeciwieństwie np. do ideologii nowego ustroju i mitologii Ziem Odzyskanych) zdaje się tworzyć ramy współegzystencji grup, które zawirowania historyczne rzuciły pod jeden dach.

Jako dziecko zostałem zaczarowany. Być może nigdy by się to nie zdarzyło w bezdusznym betonowym bloku. To musiało się zdarzyć w pełnej duchów secesyjnej willi kupca Lehmana, która stała się po prostu „domem". Domem pełnym gzymsów, po których można było wspinać się i podglądać sąsiadki. Domem, pełnym tajemnic pod krokwiami strychu i w sztolniach piwnic, z kamiennym ganeczkiem, na który można było przysiąść w letni wieczór i doprowadzać zmysły do rozdygotania przejmującym zapachem rosnącym wzdłuż ulicy lip. Mieszkańcy tego domu rozmawiali twardą, niegramatyczną polszczyzną, często wplatając słowa niemieckie. Albo śpiewną wileńską gwarą. Samotny mężczyzna, mieszkający w kawalerce pod ósemką, gdy się upił śpiewał po ukraińsku. Na drugi dzień przemykał chyłkiem korytarzem z wzrokiem wbitym w podłogę. Ktoś mu w nocy na drzwiach wymalował „tryzuba"[18].

---

[16] Mężczyzna, Olsztyn, październik 2009 roku.

[17] Mężczyzna, Olsztyn, marzec 2009 roku.

[18] W. Darski: *My Krzyżaki*..., s. 4.

Małomiasteczkowy mazurski krajobraz w ujęciu W. Darskiego jest niemym depozytariuszem przeszłości, z którym należy nawiązać porozumienie.

Estetyzacja „poniemieckości"

> Przymiotnik „pruski" już od dawna nie parzy, więcej stał się dla kolejnych pokoleń Polaków urodzonych na Mazurach powodem do dumy. Bo „pruski" w potocznym rozumieniu bardziej niż arogancję i wojskowy dryl, oznacza fantastyczną spuściznę architektoniczną, dziki pejzaż, krainę przewianą chłodnym wiatrem[19].

Proces oswajania pierwotnie obcej, „poniemieckiej" przestrzeni wydaje się mieć ścisły związek ze zmierzchem i ustąpieniem nacechowanego ideologicznie spojrzenia na przestrzeń kulturową regionu na rzecz interpretacji estetycznych. Krótko mówiąc – to, co wiekowe, a więc „poniemieckie", zwykle uważane jest za ładne. Jakkolwiek tego typu stwierdzenie wydaje się truizmem, jeśli chodzi o powszechny stosunek do śladów przeszłości obecnych w przestrzeni kulturowej, to w przypadku interesującego mnie regionu kwestia ta ulega problematyzacji, choćby w przypadku nazw miejscowych i symboliki związanej z lokalnością.

W wyniku powojennej zmiany granic konieczna stała się kwestia legitymizacji polskiej państwowości na dawnych ziemiach niemieckich. W przypadku Warmii i Mazur odwoływano się przede wszystkim do zamieszkującej tereny ludności autochtonicznej, która odgórnie została uznana za etnicznie polską, podlegającą procesowi „społecznego i narodowego wyzwolenia". W wyniku działań specjalnej komisji dokonano spolszczenia nazw miejscowych, przy czym część miejscowości uzyskała nowe nazwy, nawiązujące do nazwisk postaci związanych z polskim ruchem narodowym na Warmii i Mazurach – są to m.in. Giżycko, Kętrzyn, Mrągowo i Pieniężno.

W państwie polskim razem z całym regionem znalazły się pola grunwaldzkie, które do dzisiaj utrzymują status jednego z najistotniejszych miejsc narodowej pamięci. Mit grunwaldzki i jego symbolika stały się pomostem łączącym mitologię narodową i regionalną. Kulminacyjnym punktem w procesie symbolicznego przejmowania nowej ziemi były uroczystości 650-lecia zwycięstwa grunwaldzkiego powiązane z odsłonięciem monumentalnego pomnika oraz prapremierą filmu Aleksandra Forda. Scenariusz uroczystości w sposób wyraźny łączył zwycięstwo sprzed laty z klęską Niemiec w II wojnie światowej. Szczególny nacisk położony został na podkreślenie faktu, że zwycięstwo nad zakonem krzyżackim

[19] M. Olszewski: *Jak pielęgnować historię?...*, s. 179.

odniósł sojusz, w którego skład wchodzili przedstawiciele narodów słowiańskich i bratni Litwini. Współczesnym odpowiednikiem tej współpracy miał być, oczywiście, pakt wojskowy oparty na sile militarnej ZSRR, a odpowiednikiem Zakonu – rządzone przez „rewizjonistów" Niemcy Zachodnie[20]. Tego rodzaju retoryka charakterystyczna była dla lat sześćdziesiątych i złagodniała dopiero wraz z normalizacją stosunków pomiędzy PRL a RFN, zapoczątkowanych układem międzypaństwowym podpisanym w 1970 roku.

Tak poprowadzona „narracja grunwaldzka" zamieniała region w pole trwającej przez wieki walki pomiędzy dwoma etnicznymi żywiołami. Znalazła ona swoje ostateczne rozwiązanie w akcie dziejowej sprawiedliwości, który dokonał się w 1945 roku. Strategie pielęgnowania pamięci w regionie Warmii i Mazur przez lata były podporządkowane tej narracji. Na pamięć zasługiwały przede wszystkim wszelkie ślady polskości regionu oraz postacie historyczne, które na rzecz jej działały. W tym kontekście „poniemieckie" dziedzictwo kulturowe stawało się w najlepszym wypadku problematyczne. Oczywiście, należy zaznaczyć, że tego rodzaju interpretacja historii nie powstała wraz z narodzinami PRL-u, ale była istotnym składnikiem polskiej tożsamości narodowej co najmniej od XIX wieku. Poruszając temat sentymentu antyniemieckiego, nie można zapomnieć o żywym w latach sześćdziesiątych wspomnieniu okresu II wojny światowej.

Sytuacja zaczęła ulegać powolnym przemianom po 1989 roku. Na zmianę ogólnego stosunku do przestrzeni kulturowej i dziedzictwa historycznego wpłynął szereg czynników, w tym masowa emigracja ludności autochtonicznej oraz dorastanie pokoleń niedotkniętych bezpośrednio traumą wojenną. Istotnym czynnikiem sprzyjającym zmianom były wydarzenia polityczne przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiatych. Składały się nań zwiększone możliwości działania niezależnych stowarzyszeń naukowo-kulturalnych oraz stowarzyszeń mniejszości etnicznych i narodowych. Nawiązana została szersza współpraca ekonomiczna i kulturowa z krajami Europy Zachodniej, w tym zjednoczonym państwem niemieckim.

Rozpad bloku socjalistycznego pozostawił po sobie kolejną „warstwę" kłopotliwego dziedzictwa. Przez czterdzieści lat istnienia PRL-u upamiętnianie polskości Warmii i Mazur, np. w formie pomników, bardzo często wiązało się z podkreślaniem socjalistycznego charakteru regionu („wyzwolonego narodowo i społecznie"), a także opierało się na budowaniu mitu wyzwolicielskiej roli Armii Czerwonej. Przykładem tego typu kłopotliwego dziedzictwa jest stojący w centrum Olsztyna monumentalny pomnik Wdzięczności Armii Czerwonej, nazywany potocznie – z racji kształtu i w nawiązaniu do pamięci o brutalności żołnierzy radzieckich – „szubienicami".

---

[20] R. Traba: *Kraina tysiąca granic. Próby monopolizacji pamięci: Tannenberg 1927 (1935) – Grunwald 1960*. Olsztyn 2003, s. 163–178.

Z pewnością nie można stwierdzić, że mitologia Ziem Odzyskanych została po roku 1989 jednoznacznie zanegowana. Można natomiast ocenić, że nie jest ona w sposób oficjalny celebrowana, a także – wskutek stabilizacji sytuacji geopolitycznej – przestała pełnić funkcję legitymizującą polską państwowość na Warmii i Mazurach. W toku dwudziestu lat publicznych dyskusji, zarówno naukowych, jak i popularnych, utarło się przekonanie o zasadniczo ideologicznym i często odległym od prawdy historycznej charakterze narracji historycznych kładących nacisk na konflikt polsko-niemiecki.

Potoczne określenie „poniemiecki" w regionie Warmii i Mazur używane jest najczęściej w stosunku do architektury. Tym mianem określane jest zazwyczaj charakterystyczne budownictwo wiejskie, w miastach również mieszczańskie kamienice, budynki dawnych urzędów, szpitali, szkół. Przymiotnik ten skontrastowany jest w dużej mierze z określeniem „pereelowski", oznaczającym większą część architektury powojennej, ze szczególnym uwzględnieniem charakterystycznych osiedli z wielkiej płyty, stereotypowo postrzeganych jako pozbawione walorów estetycznych.

Kulturowe dziedzictwo „poniemieckie", ocalałe w postaci elementów krajobrazu kulturowego, dotrwało do współczesności, choć często przez długie lata było lekceważone i zaniedbywane. W latach dziewięćdziesiątych na „poniemieckie pamiątki" składały się m.in. opuszczone cmentarze i zabudowania gospodarskie, zaniedbane kamienice z wciąż dającymi się odczytać niemieckimi napisami, często niszczejące zabudowania fabryczne, ukryte w lasach umocnienia wojskowe, nieodnawiane od dziesięcioleci tablice pamiątkowe i pomniki ku czci poległych w I wojnie światowej. Pozbawione własnej narracji jako niezwiązane bezpośrednio z polskością zostały „ponownie odkryte" na początku lat dziewięćdziesiątych jako pozostałości po tajemniczej „Atlantydzie Północy". Wzrostowi zainteresowania elementami dawnego krajobrazu kulturowego towarzyszył romantyczny duch „odkrywania światów" i nostalgii, który pozwalał nawiązać osobistą, niemalże intymną relację z otoczeniem.

„Ermland ładniej brzmi"

Przyglądając się zjawisku estetyzacji dziedzictwa, warto zwrócić uwagę także na różne warianty adaptowania jeszcze niedawno „obciążonych ideologicznie" nazw i symboli związanych z określonymi miejscami. W trakcie badań terenowych, podczas spotkania z działaczami stowarzyszenia kulturalnego „Pojezierze" w Dobrym Mieście, usłyszałem: „Nazywają nas Krzyżakami, ale nie obrażamy się. Nam się to podoba". Z kolei proboszcz niewielkiej podolsztyńskiej parafii przywitał mnie słowami: „Witamy w Prusach Wschodnich".

W trakcie zbierania materiału badawczego moją uwagę zwróciły osoby noszące koszulki z nadrukowanym czcionką stylizowaną na szwabachę słowem „Ermland" oraz historycznym herbem kapituły warmińskiej. Dowiedziałem się, że koszulki rozprowadzane są niezależnie przez dwie osoby. Przeprowadziłem następnie z nimi wywiady. Obaj moi rozmówcy są mężczyznami w wieku 35 lat, mieszkają w Olsztynie. Jeden z rozmówców posiada wykształcenie średnie techniczne i trudni się naprawą komputerów. Drugi ukończył zaocznie nauki polityczne na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim, utrzymuje się zaś głównie z prac biurowych, a w momencie nagrywania wywiadu był bezrobotny. Informatorzy należą do „trzeciego pokolenia" powojennej społeczności Warmii i Mazur. Obaj deklarują tożsamość lokalną – warmińską, wskazując na autochtoniczne korzenie w pokoleniu dziadków. W toku rozmowy dowiedziałem się, że w pokolenia dziadków moich rozmówców byli także przedstawiciele ludności napływowej – Polacy z Mazowsza oraz Polacy pochodzenia żydowskiego ze wschodniej Galicji.

Moi rozmówcy od dłuższego czasu związani byli z lokalną sceną muzyki niezależnej, m.in. brali udział w organizacji koncertów muzyki heavy metalowej i punkowej. Z reguły na tego typu koncertach dystrybuowane są koszulki z logotypami zespołów muzycznych. Moi rozmówcy przyznali w wywiadach, że przez okres około roku każdemu z nich udało się rozprowadzić około setki koszulek z motywami regionalnymi, przy czym za „kanał" dystrybucji posłużyła im głównie sieć znajomych i lokalne środowisko sceny muzyki niezależnej, choć – jak zaznaczali – krąg odbiorców jest zdecydowanie szerszy. Jeden z nich podkreślił, że część koszulek została wysłana za granicę do mieszkańców regionu pozostających na emigracji.

W obu wywiadach rozmówcy zwrócili uwagę na fakt, że w powszechnej świadomości Warmia jako odrębny region jest często nieodróżniana od Mazur. Jednym z celów dystrybucji koszulek miało być zaznaczenie tej różnicy. Jak mówi jeden z moich rozmówców:

> Warmia i Mazury to jest po niemiecku „Ermland und Masuren". Jak Masuren brzmi podobnie, to Ermland nijak nie brzmi. Powiem więcej – jak jechaliśmy do Niemiec i miałem na sobie tą bluzę, to pytali się mnie Niemcy, co znaczy Ermland. Totalnie nie byli świadomi. Lwów to Galicja, tak? Wyobraź sobie taką nazwę, jak na okolice Lwowa, jak Mazowsze czy Warmia. I wyobraź sobie, że dzisiejsi Polacy nie mają bladego pojęcia, że jest taka nazwa. Ja byłem szczerze zdziwiony, że oni analizują, co to znaczy. Powiedziałem, że to jest region, z którego jestem. Zdziwiłem się... Zrobiliśmy koszulki „Ermland" ze starym herbem Olsztyna[21]. Bo ten święty z muszlami [św. Jakub], to nie wiem, co on tu robi. Muszla jest znad morza. Jakaś bzdura. A tu jest, jak to my mówimy, złamany krzyż i nasza wieża olsztyńska – bardzo ładne logo. [...] Robiliśmy takie koszulki, cieszyły się dość dużą popularnością, zwłaszcza wśród lokalnej ekipy metalowców – nie wiem, o co chodzi. Czy im się ta czcionka gotycka podobała, czy co. W każdym razie dużo metalowców kupiło. [...] Chciałem

[21] W rzeczywistości z historycznym herberm kapituły warmińskiej.

zrobić koszulkę i „Ermland" i „Warmia". Dwujęzyczne – z przodu i z tyłu. Jednak Ermland ładniej brzmi. Na niemieckim zostaliśmy[22].

Drugi z moich rozmówców dystrybuował koszulki i bluzy z identycznym logotypem, ale w dwóch wariantach językowych słowa Warmia. Na pytanie, czemu zdecydował się akurat na wyeksponowanie zmodyfikowanego herbu kapituły, a nie np. symbolu Baranka Bożego, który jest historycznym symbolem Warmii, odpowiedział:

Postrzegam to w ten sposób, że jest to uproszczenie herbu Olsztyna i południowej Warmii, ale w sposób waleczny. Ja to sobie tak tłumaczę. A czy to jest polskie czy niemieckie, to najmniej mnie interesuje. Zawsze drażniło mnie, że Warmia nie miała swojego rycerstwa. I symbolizowanie takim barankiem zawsze mnie drażniło. Tak jakbyśmy byli słabeuszami. Ten symbol, który noszę na plecach to rycerskość i warmińskość, i tyle. Członkowie bractwa rycerskiego z Olsztyna też noszą ten symbol. I to było niezależnie od nas[23].

Ten sam rozmówca w katalogu koszulek posiadał również wzory opracowane dla poszczególnych miast regionu, oparte na schemacie: historyczny herb i niemiecka nazwa miejscowości. Pytany o stosowanie niemieckich nazw miejscowych stwierdził:

Niemcy, Polska i Prusy. Zrozumienie tych trzech narodowości daje odpowiedź. Nie można sobie uzurpować, że to jest Polska, bo Polska tu była przez jakiś dłuższy czy krótszy okres. Też po polsku tu nie gadali. [...] Z symbolami tak tutaj jest, że to jednak są trochę niemieckie symbole[24].

Drugi rozmówca dodał:

Ten region jest polski od lat bodaj sześćdziesięciu pięciu. Wcześniej to były Niemcy. Polski nie było. Nawet jeżeli to lenno było, to nie znaczy, że to było polskie. To tak jakbyś powiedział, że Ukraina była Polska, tudzież kawał Litwy, tudzież Białoruś – *de facto* byliśmy okupantami tych krajów, które nigdy nie miały państwowości swojej. [...] Wystarczy poczytać. Nie można mówić, że to jest powrót do macierzy – nie oszukujmy się. Kiedyś tu mieszkali Prusowie, potem było osadnictwo niemieckie. [...] Polacy stanowili mniejszość[25].

Obaj rozmówcy posiadają rodzinę w Niemczech. Jeden z nich jest jedynym członkiem rodziny, który nie skorzystał z możliwości stałej emigracji. Mimo pośrednich związków z Niemcami obaj nie posługują się językiem niemieckim i nie są zainteresowani kulturą niemiecką, poza ściśle regionalnym kontekstem. Jak przyznaje jeden z nich:

[22] Mężczyzna, Olsztyn, wrzesień 2009 roku.
[23] Mężczyzna, Olsztyn, luty 2010 roku.
[24] Mężczyzna, Olsztyn, luty 2010 roku.
[25] Mężczyzna, Olsztyn, wrzesień 2009 roku.

To jest takie podkreślanie odrębności. Na przykład podpis w internecie – Olsztyn łamane przez Allenstein, czyli używasz dwóch nazw miasta. Albo jak gdzieś imprezujemy, to używamy nie polskich odpowiedników, tylko niemieckich. Bardziej tajemniczo to brzmi – nie w Gutkowie, tylko w jakimś Gutkenheim. Na tej zasadzie. Jest to trochę zabawa, a trochę zwracanie uwagi[26].

Drugi z moich rozmówców na pytanie o to, czym współcześnie – według niego – jest warmińskość, odpowiedział:

Ja mam od wielu lat przygotowaną odpowiedź na to pytanie. Jestem bardzo dumny z tego, że jestem Warmiakiem z dziada pradziada. Kiedyś bardziej odcinałem się od innych, bo 'to ja jestem z Warmii'. Ale tak naprawdę od powstania Warmii tu nie ma prawa być Warmiaka – takiego korzennego. Nawet nie sadzę, że byłby tu jakiś ród, który mieszkałby tu od 200–250 lat. Nie ma o czym gadać, tego nie ma. Przez lata były zarazy, pożary. Olsztyn się wyludniał chyba dwukrotnie. Nie ma czegoś takiego jak Olsztyniak z dziada pradziada. Taki prawdziwy Warmiak, to najważniejsze, co ma w sercu. Jeśli zgłębia historię, wie, co to jest Warmia. Nawet ci warszawiacy, którzy zamieszkali w Pluskach, czują się Warmiakami[27].

Opisany fenomen kulturowy z pewnością jest ograniczony w swoim zasięgu, jednakże skupia kilka symptomatycznych tendencji. Jedną z nich jest przypisywanie dawnym niemieckim nazwom miejscowym dodatnich walorów estetycznych. Zdaniem moich rozmówców niemieckie nazwy brzmią nie tylko ładnie, ale również tajemniczo, stając się pożywką dla wyobraźni. Jednocześnie w dużym stopniu ignorowany jest – niegdyś istotny – problem ideologicznego nacechowania spuścizny „poniemieckiej", a także ściśle historyczny kontekst związany z miejscową symboliką. Do reprezentowania Warmii został wybrany symbol uznany za atrakcyjny, a nie historycznie poprawny. W tym przypadku ciężko jest mówić o ponownym odczytaniu i zreinterpretowaniu starych symboli. Właściwsza wydaje się interpretacja, w której lokalne symbole potraktowane są jako czysta forma, wypełniona nowymi treściami.

Drugą tendencją jest przebijająca się z wypowiedzi narracja na temat dziejów regionu alternatywna wobec mitu Ziem Odzyskanych i mitu grunwaldzkiego. Z wypowiedzi moich rozmówców wynika, że na historię regionu składa się raczej szereg następujących po sobie pęknięć, które nie pozwoliły żadnej grupie etnicznej i żadnemu państwu zadomowić się w tym regionie wystarczająco długo, by można było mówić np. o „korzennej warmińskości". Dzieje regionu są raczej dziejami chaosu, znaczonymi kolejnymi okresami kataklizmów, niż zmierzającymi ku ostatecznemu rozwiązaniu wiekowego konfliktu. Dopełnienie tego spojrzenia stanowi urefleksyjniona i nieesencjalistyczna koncepcja lokalnej tożsamości.

[26] Mężczyzna, Olsztyn, wrzesień 2009 roku.
[27] Mężczyzna, Olsztyn, luty 2010 roku.

Zakończenie

Cechą wspólną różnych sposobów artykułowania tożsamości regionalnej na Warmii i Mazurach po roku 1945 wydaje się przenikająca je nostalgia. Według słownikowej definicji nostalgia to „tęsknota, zwłaszcza za krajem ojczystym”[28]. W kontekście Ziem Odzyskanych uczucie to, rozumiane jako fakt społeczny, nabiera paradoksalnych cech nostalgii związanej z „przeszłością adaptowaną”, przyjmowaną za swoją przez późne pokolenia ludności osadniczej.

Narracje na temat przeszłości Warmii i Mazur wydają się szczególnie podatne na zastosowanie strategii odwołujących się do uczucia nostalgii. W interpretacjach samego zarania powojennej historii regionu łatwo jest odnaleźć podszytą poczuciem winy tęsknotę za niespełnioną wizją Warmiaków i Mazurów jako braci powracających do polskości. Współczesnym przykładem takiej narracji są poszczególne wątki filmu *Róża* Wojciecha Smarzowskiego. Niespełnione obietnice socjalistycznej modernizacji połączone z obecną ciężką sytuacją ekonomiczną regionu skutkują – jakże charakterystycznym – pozytywnym wspomnieniem względnego dobrobytu lat siedemdziesiątych. Kolejnym wymiarem nostalgii jest charakterystyczna dla lat dziewięćdziesiątych tęsknota za utraconym, żywym, wielokulturowym charakterem regionu. Tego rodzaju sentymentalne wizje związane są z wyobrażeniem regionu w postaci bądź porzuconego projektu, bądź utraconej szansy. Cechę charakterystyczną stanowi natura tego sentymentu – nie jest to nostalgia za rzeczywistością, która minęła, ale raczej za potencjałem, który nie uległ realizacji.

Współcześnie, w obliczu modernizacyjnych przemian ostatniego dziesięciolecia, do głosu wydaje się dochodzić jeszcze jeden wymiar nostalgii – za odchodzącymi w przeszłość „mitycznymi” Mazurami, rozumianymi właśnie jako miejsce, z którego dziejami i charakterem możliwy jest osobisty, intymny kontakt. Jej wyraz daje Michał Olszewski:

> Na przedwojenne cmentarze ciągną młodzi mieszkańcy Mazur nie tylko po to, żeby inwentaryzować nagrobki. Również po to, żeby zachłysnąć się północną melancholią, dotknąć historii miejsca, w którym się urodzili. Ta historia złożona z żelaznych krzyży, nazwisk Rogalla, Kutschinsky czy napisów wyłażących ciągle jeszcze spod warstw starego tynku, w naturalny sposób z cudzej zamieniła się w własną[29].

Dla publicysty, krytykującego ten wariant modernizacji regionu, w którym zatraca on swój unikalny charakter, po raz kolejny punktem odniesienia staje się estetyka przestrzeni, której wzorzec wydaje się zaklęty na starej pocztówce.

---

[28] *Nostalgia* [hasło]. W: L. Drabik, E. Sobol: *Słownik poprawnej polszczyzny PWN*. Warszawa 2004, s. 457.

[29] M. Olszewski: *Jak pielęgnować historię?...*, s. 179.

Wspaniale, że moje rodzinne miasto odwróciło się [...] twarzą do jeziora i znowu tłoczno jest na bulwarach. Prawie jak na przedwojennych pocztówkach. [...] Dlaczego jednak nowa twarz ma tandetny charakter? Dlaczego w nowej architekturze nie widać nawiązań do lokalnej architektury przedwojennej?[30]

Wyrażone pragnienie odtworzenia pocztówkowej przestrzeni przypomina opisane przez Arjuna Appaduraia „pragnienie nowego, które w smaku przypominałoby dawne". Doświadczenie to wydaje się stanowić część opisanego przez niego zjawiska „nostalgii pozbawionej pamięci", polegającego na tęsknocie za czymś, czego nigdy się nie utraciło. Uwaga A. Appaduraia jest istotna zwłaszcza na tle jego teorii wyobraźni jako elementu logiki życia codziennego i w kontekście zorganizowanego pola społecznych praktyk[31].

„Jakaś ciągłość istnieje. Choćby przez to, że są stare mury" – mówi jeden z moich „trzeciopokoleniowych" informatorów. Po sześćdziesięciu latach od momentu przerwania ciągłości długotrwałego osadnictwa w regionie i faktycznej wymianie ludności architektura i krajobraz są tym strukturalnym elementem, który wydaje się stanowić gwarant wyobrażonej kontynuacji. To właśnie wyobraźnia, a nie projekt ideologiczny lub kultura innej grupy ludzi, odgrywa rolę głównego partnera w negocjowaniu nowego znaczenia odziedziczonego krajobrazu. Dla wyobraźni punktem wyjścia staje się czarno-białe zdjęcie, porośnięty mchem grób lub zaniedbana kamienica – wycinek minionego, na podstawie którego rekonstruowany jest cały świat.

[30] Tamże.

[31] A. Appadurai: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków 2005, s. 47–49.

Nostalgia without memory
A look at a cultural space of Warmia and Mazuria

Summary

The article is an attempt to present ways of perceiving a post-German cultural space in Warmia and Mazuria. The very issue is dealt with from the point of view of existing historical, political and ethnic discontinuity as the main feature defining the modern nature of the region. Also, the succession of generations in post-migration society typical of all regained lands described by Zdzisław Macha is used here.

The text deals with the issue of a social imagination as the starting point in shaping the imagination of the past. The emphasis is put on the architecture, spacious order, popular iconographic representations of the past and post-German symbolism. The role of nostalgia as a dominating way of perceiving what is gone is also elaborated on.

Nostalgie ohne Erinnerungen
Der Kulturraum von Ermland und Masuren

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel versucht, verschiedene Betrachtung des postdeutschen Kulturraumes in Ermland und Masuren darzustellen. Der Verfasser erläutert das Problem vom Standpunkt historischer, politischer und ethnischer Diskontinuität aus, denn diese Eigenschaft ist für die Charakteristik der Region von größter Bedeutung. Er fußt auch auf den von Zdzisław Mach geschilderten und für alle wiedergewonnenen Gebiete kennzeichnenden Generationswechsel in einer Postmigrationsgesellschaft.

Der Verfasser betont die Rolle der gesellschaftlicher Vorstellungskraft als eines grundlegenden Bezugspunktes für die Beurteilung der Vergangenheit. Er befasst sich mit Architektur, Raumordnung, populären ikonografischen Darstellungen des Vergangenen und postdeutscher Symbolik, und bespricht die Nostalgie als die wichtigste Weise der Rezeption von der Vergangenheit.

Marian Grzegorz Gerlich
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Oswajanie wsi dolnośląskiej po II wojnie światowej przez ludność polską z Kresów Wschodnich II Rzeczpospolitej

Uwagi wstępne

> [...] zrozumieć, jacy my byli tu na początku, po przyjeździe na te Ziemie Obiecane, to trzeba wiedzieć, jacy my byli, jak Ruskie wleźli na Kresy i jak przyszła śmierć Polski, i jak nas stamtąd wygnali na poniewierka.
>
> (były mieszkaniec wsi z okolic Tarnopola, sierpień 2001 roku)

Przedmiotem niniejszych rozważań jest proces oswajania kulturowego wsi dolnośląskich[1] przez ludność przybyłą z Kresów Wschodnich II Rzeczpospoli-

[1] Por. np. J. Kolbuszewski: *Oswajanie krajobrazu. Z problematyki integracji kulturowej na ziemiach zachodnich*. W: *Symbolika regionów. Studia etnologiczno-folklorystyczne*. Red. D. Simonides. Opole 1988; H. Gerlich: *Obrazy świata minionego-oswajanie ziem zachodnich. Analiza jednego przypadku w świetle relacji autobiograficznych*. „Etnografia Polska", T. 38: 1994, z. 1–2, s. 36–37; J. Radziszewska: *Oswajanie przestrzeni – przykład Dolnego Śląska*. „Tematy z Szewskiej" 2011, nr 5, s. 124–136; M. Bisek-Grąz: *Oswajanie przestrzeni próbą wyznaczania dolnośląskiej tożsamości kulturowej*. W: *Tożsamość etniczna i kulturowa w procesie przemian*. Red. H. Rusek, A. Drożdż. Cie-

tej[2], czyli – wedle ustaleń etnograficznych z lat międzywojnia – przez „grupę etniczną Kresowian"[3]. Przywołujemy to określenie, ale z oczywistych powodów rezygnujemy z prezentacji współczesnego sposobu pojmowania „grupy etnograficznej" i „grupy etnicznej". W tej perspektywie koncentrować się będziemy na roli tradycji, a konkretyzując – jak to określa Jerzy Szacki – na „tradycji podmiotowej"[4]. Zastanawiać się będziemy, w jakim zakresie wpływała ona na „oswajanie" nowych przestrzeni przez ludność kresową. Wkraczając po zakończeniu II wojny światowej na tzw. ziemie odzyskane, w analizowanym przez nas przypadku – na obszar ziemi ząbkowickiej[5], Kresowianie mieli określoną tożsamość, określony typ pamięci zbiorowej, a także reprezentowali określoną postawę wobec własnego dziedzictwa kulturowego. Rodzi się zatem pytanie: Czy owa wnoszona tradycja utrudniała, czy ułatwiała proces oswajania kulturowego nowych przestrzeni? Nasze rozważania opieramy na badaniach empirycznych realizowanych w wybranych wsiach ziemi ząbkowickiej, głównie w Pawłowicach, Braszowicach i w mniejszym zakresie w Grochowiskach, Stolcu oraz Strąkowej[6]. Kiedy ludność kresowa obejmowała we władanie ten obszar, był on zasiedlony głównie przez wypędzonych z terenów ówczesnej Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, ale też z ziemi białoruskiej, litewskiej i innych republik radzieckich. Była to ludność, która pochodziła – odwołując się już do badań empirycznych realizowanych na ziemi dolnośląskiej – ze wsi funkcjonujących na zdecydowanie niższym poziomie cywilizacyjnym w stosunku do tych, które po II wojnie światowej zasiedlała. Były to zatem homogeniczne społeczności lokalne, zarówno polskie, jak i polsko-ukraińskie, zróżnicowane pod względem narodowym, religijnym, kulturowym i obyczajowym. Te wsie leżały na obszarze swoistej

szyn–Wrocław 2009, s. 266–278. Zob. także: G. Pawełczyk: *Oswajanie obcej przestrzeni kulturowej. Przykład wsi Czerniec na Dolnym Śląsku* [praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. A. Szyfer, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu]. www.poligor.w.interia.pl/praca/index.htm [data dostępu: 10.10.2011].

[2] Pod pojęciem „Kresy" – pomijając historyczną zmienność jego pojmowania – rozumiemy, zgodnie z dominującym w okresie międzywojnia poglądem, tereny na wschód od linii Curzona. Zob. np. *Kresy – pojęcie i rzeczywistość: zbiór studiów*. Red. K. Handke. Warszawa 1997; *Kresy – dekonstrukcja*. Red. K. Trybuś, J. Kałążny, R. Okulicz-Kozaryna. Poznań 2007.

[3] Zob. np. A. Fischer: *Etnografia Słowiańska. Polacy*. Kraków–Warszawa 1934, s. 124 oraz 127–128. Zob. także: Tenże: *Lud Polski*. Lwów 1926; J.S. Bystroń: *Etnografia Polski*. Warszawa 1947, s. 24–39; J. Kolbuszewski: *Kresy*. Wrocław 1998.

[4] J. Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971.

[5] Zob. np. J. Organiściak, B. Grygorcewicz, M. Dziedzic: *Ząbkowice Śląskie 1287–2007: ludzie, daty, fakty – Ząbkowice Śląskie 1287–2007: Menschen, Daten, Fakten*. Ząbkowice Śląskie 2007; *Ziemia ząbkowicka: studia historyczne*. Red. B. Grygorcewicz, J. Organiściak. Ząbkowice Śląskie 2009.

[6] Konkretnie odwołujemy się do badań empirycznych realizowanych na tym obszarze (z przerwami) w latach 1989–2004 przez Halinę Gerlich, a następnie także przeze mnie (z przerwami) w latach 1997–2009. Prezentacja pierwszego etapu tych badań przedstawiona została przez H. Gerlich m.in. w 1994 roku. Zob. H. Gerlich: *Obrazy świata*...

asymetrii statystycznej, zachodzącej między dominującą politycznie mniejszością polską a dominującą pod względem liczebnościowym ludnością ukraińską.

Było tam tak, że jednak my tam żyli w tym ukraińskim morzu [...]. Ludzie o tym może nie myśleli, poukładane to jakoś pomiędzy [...]. No, bo tam jeszcze i Żydzi byli, i inne ludzie[7].

Jedna z najstarszych rozmówczyń informuje:

[...] moja matka siostrę miała i męża ona miała swojego. To ja tam jeździła kilka razy do pomocy. A to było u tych Hucułów. Ja się ich na początku bałam[8].

Do wybuchu II wojny światowej, mimo relacjonowanych niekiedy napięć narodowych, etnicznych czy kulturowych i religijnych, istniał jednak specyficzny rodzaj ładu społecznego. Wykształciły się usankcjonowane tradycją struktury mediacyjne, typowy dla przestrzeni pogranicza rodzaj współdziałania, znamiennego dialogu kulturowego.

Ludzie jak my, znaczy moja rodzina, no czy sąsiedzi, to chodzili my na święta do Ukraińców. My do nich, do cerkwi niekiedy i do domów, oni do naszego kościoła [...]. Ludzie się szanowali, było no tak jednak między nami, że my na tych Ukraińców uważali. Wiadomo, że Ukrainiec zawsze wrogi do Lacha [...]. Przyszła wojna, to krzyczeli zaraz „Lachów wieszać". Mówili do nas, że teraz to oni pany, wielkie pany będą[9].

Z całą pewnością omawiana kategoria ludności polskiej żyła w realiach swoiście jednorodnego rolniczego pejzażu. Można zatem mówić o znamiennej specyfice owych przestrzeni. W ich realiach zachowana była też – zgodnie z uniwersalnymi realiami wiejskimi – równowaga między elementami wprowadzonymi przez człowieka a tłem naturalnym. Stopiła się tu geometryczna i funkcjonalna organizacja przestrzeni z bogactwem i różnorodnością przyrody[10]. Były to ich odwieczne miejsca zamieszkania, miejsca oswojone, znamienny *orbis interior*[11], czyli mój świat[12], w przeciwieństwie do obcego *orbis exterior*. Miejsca te były naznaczone kulturowo. O ile bowiem wszelkiego rodzaju zbiorowości mieszkają w realiach – użyjmy określenia Bohdana Jałowieckiego – w obrębie „obszaru"[13], o tyle społeczności lokalne żyją właśnie w „miejscu". Ono zaś jest „wytwarzane

[7] Pawłowice, lipiec 2003 roku. Zapis H. Gerlich.

[8] Pawłowice, wrzesień 1992 roku. Zapis H. Gerlich.

[9] Pawłowice, sierpień 1992 roku. Zapis H. Gerlich.

[10] J. Olkiewicz: *Barwy przestrzeni*. Warszawa 1966, s. 200.

[11] Ich specyfika wydaje się wyraźnie zbieżna z modelowym ich ujęciem przedstawionym przez Ludwika Stommę. Zob. L. Stomma: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa 1986, s. 132–150.

[12] B. Hadaczek: *Małe ojczyzny kresowe w literaturze polskiej XX wieku. Szkice*. Szczecin 2003.

[13] B. Jałowiecki: *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*. Warszawa 1988, s. 19.

przez społeczność w procesie adaptacji człowieka i środowiska”[14]. W konsekwencji „miejsce jawi się jako teren oswojony, a obszar – niczyj”[15]. Oczywiście, może być on również nie tylko neutralny, ale częściej przynależny do „obcych”. Swojski obszar (miejsca) jest więc zamieszkały przez „swojaków”, „naszych”, „tuziemców”. W efekcie, w szerszej perspektywie, przestrzeń jest „wyraźnie społecznie, ale też w różnych przejawach działań kulturowych, konstytuowana”[16]. Jednym z istotnych, swoiście „rdzeniowych” elementów tożsamości, które ją konstytuują (poza językiem, religią, wzorami zachowań, obyczajem etc.), jest właśnie terytorium:

> [...] terytorium wspólnotowe (zajmowane obecnie przez grupę, opuszczone przez nią, ale nadal traktowane jako „swoje”, czy mityczne definiowane jako kraj przodków lub ziemia obiecana). Ta tak różnorodnie postrzegana przestrzeń geograficzna w toku tożsamościowej absorbcji staje się przestrzenią mentalną wypełnioną emocjami i wspomnieniami, sensami i znaczeniami, osobistymi i zbiorowymi miejscami pamięci utrwalającymi związek wspólnoty wyobrażeń z terytorium wspólnego zamieszkiwania i tożsamego dziedzictwa[17].

Ludność kresowa zamieszkiwała homogeniczne pod względem narodowym wsie polskie, ale też dwunarodowe – polskie i ukraińskie, jak i wsie sąsiadujące z innymi nacjami[18]. Przede wszystkim jednak ludność polska stanowiła na tych obszarach mniejszość. Tego rodzaju sytuacja pozostawała w ścisłym związku z poczuciem dominacji własnej grupy, a własne i sąsiednie przestrzenie, choć mogły być zdominowane przez „obcych”, były uznawane za własne, bo przynależne do własnego państwa.

Zmiany statusu ludności kresowej (1939–1945/1946)

Z całą pewnością przytoczona jako motto wypowiedź jednego z rozmówców, stanowi istotny paradygmat tych rozważań. Etnolog, odnosząc się do historycznej już rzeczywistości okresu pierwszych lat osadnictwa na Dolnym Śląsku, nie może bowiem zrezygnować z prezentacji tego zjawiska właśnie w perspektywie czasu od momentu owej „śmierci Polski”. Oswajanie nowych przestrzeni dokonywane przez ludność kresową rozpatrywać należy nie tylko w odniesieniu do tego procesu, do konkretnych realiów czasowych związanych z przybyciem i pierw-

[14] Tamże.

[15] Tamże.

[16] C. Tilley: *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford 1994, s. 10.

[17] A. Posern-Zieliński: *Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna*. „Przegląd Zachodni” 2005, nr 3, s. 87.

[18] *Kresy Wschodnie II Rzeczypospolitej. Przekształcenia struktury narodowościowej 1931–1948*. Red. S. Ciesielski. Wrocław 2006.

szym okresem pobytu na Dolnym Śląsku. Trzeba ów proces pojmować – zarówno ze względów obiektywnych, jak i subiektywnego rozumienia tych zjawisk przez ich uczestników – w zdecydowanie szerszej perspektywie, uwzględniając okres od wybuchu II wojny światowej do zasiedlenia wsi dolnośląskich. Podstawowe znaczenie mają więc zmiana / zmiany oraz trauma. Początek to zatem dzień 1 września 1939 roku, a koniec – dotarcie na Dolny Śląsk i oswajanie nowej przestrzeni, oswajanie niebędące przecież aktem jednorazowym, ale ustawicznym. Kategoryczna zmiana dotychczasowej sytuacji nastąpiła wraz z wybuchem II wojny światowej, której efektem był upadek dotychczasowego porządku politycznego, a w konsekwencji społecznego i kulturowego. Doszło do – jak to się określa – „zamordowania Polski", „śmierci Polski", „upadku naszego polskiego świata na Kresach", „końca tego polskiego pięknego życia"[19]. Dalsze zmiany, jakie zachodziły na tych obszarach, były już tylko konsekwencją tej pierwszej, zasadniczej. Kolejne etapy objęły:

– wkroczenie na obszar polskich Kresów Wschodnich Armii Czerwonej we wrześniu 1939 roku, wprowadzenie radzieckiej administracji, wysiedlenia i deportacje Polaków, rozpoczęcie dramatycznej sowietyzacji tego obszaru[20], dramat katyński, niszczenie polskości;
– wybuch 22 czerwca 1941 roku wojny między III Rzeszą a ZSRR, zajęcie tych terenów przez wojska niemieckie, wprowadzenie niemieckiej jurysdykcji, dalszy wzrost ukraińskich tendencji nacjonalistycznych, nasilenie antagonizmu ukraińsko-polskiego, rzezie Polaków przez Ukraińców, w tym rzeź wołyńska;
– ostateczne przejmowanie i przejęcie tego obszaru przez ZSRR wskutek zwycięstw nad armią niemiecką, wprowadzenie radzieckiej administracji, powołanie na całym obszarze Kresów Wschodnich II Rzeczpospolitej sowieckich republik – USRR, BSRR i LSRR; finałem tego procesu było podpisanie umów strony polskiej z ZSRR dotyczących ustalenia nowej granicy, a następnie umów z poszczególnymi republikami, w tym interesujących nas szczególnie umów z USRR i BSRR, regulujących przesiedlenie ludności polskiej; w całym tym okresie istotne znaczenie miały również mobilizacja patriotyczna ludności polskiej na tym obszarze, ruch oporu i działalność zbrojna Armii Krajowej.

Zachodzące zmiany doprowadziły w efekcie do demontażu „polskiego świata", likwidacji dotychczasowego układu politycznego, ale też gospodarczego, narodowego, społecznego, kulturowego. Trwał bezustanny demontaż polskości. Tym procesom towarzyszyła wieloaspektowa trauma – zarówno trauma czasu wojny,

---

[19] W literaturze z ostatniego okresu na uwagę zasługują pozycje: *Sami swoi i obcy. Prawdziwe historie wypędzonych. Reportaże z Kresów na Kresy*. Red. M. Maciorowski. Warszawa 2011; T. Bednarczuk: *Kresy: czas zagłady i wygnania*. Namysłów 2011. Istotne jest w tym przypadku przywołanie wielu opublikowanych wspomnień Kresowian, także tych prezentowanych w Internecie.

[20] Zob. np. A. Sudoł: *Początki sowietyzacji Kresów Wschodnich Drugiej Rzeczpospolitej. Jesień 1939*. Bydgoszcz 1997; Cz.K. Grzelak: *Kresy w czerwieni: agresja Związku Sowieckiego na Polskę w 1939 roku*. Warszawa 1998.

jak i trauma związana z wprowadzaniem prawodawstwa sowieckiego. Jedna z rozmówczyń mówiła:

Dla nas same wrogi dokoła byli, a to Ruskie, a to Ukraińcy, Niemcy. Oj Boże, wszystko, co żyło, co się ruszało, przeciwko nam było [...]. Ja do Gierka nawet słowa nie chciała powiedzieć, jak nas siekierami Ukraińce zabijali, rżnęli piłami, topili, oj topili i palili...[21].

Trauma wojny nie zniknęła z zakończeniem walk zbrojnych. Przyjęła nową formę wraz z wysiedlaniem ludności polskiej, „końcem Polski"[22]. Koniec „polskiego świata", następujący wraz z wkraczaniem od 17 września Armii Czerwonej na Kresy Wschodnie, wiązał się z procesem zasygnalizowanej sowietyzacji i rusyfikacji. „Nasze wypędzenie z Kresów zaczęło się, jak nas tam spisywali i wyrzucali" – mówi jeden z rozmówców[23]. To „wypędzenie" było konsekwencją przymusowych wysiedleń Polaków, „usankcjonowanych" poprzez konkretne „umowy" bilateralne między stroną polską a litewską, białoruską i ukraińską[24]. W efekcie czas II wojny światowej, represje sowieckie, nazistowskie czy ukraińskie w istotny sposób kształtowały świadomość i postawy Polaków. Okres ten nadal znajduje swoje odzwierciedlenie we współczesnych narracjach Kresowian oraz ludności polskiej, która pozostała na obszarze Ukrainy[25], Białorusi, czy Litwy[26]. Wysiedleni opuszczali dotychczasowe, swojskie i w pełni oswojone przestrzenie zamieszkania, udając się do nowych, nieznanych, groźnych, tajemniczych. Było to swoistego rodzaju „przejście" Polaków od statusu wysiedlonych/wypędzonych, poprzez status „wędrowców", do statusu „gospodarzy" nowych przestrzeni.

Pierwszy okres trwał od chwili pozyskania informacji o konieczności opuszczenia ziem rodzinnych do czasu wyjazdu, niekiedy kilka, a czasem nawet kilkanaście miesięcy. Drugi okres – ciągnący się od kilku dni do nawet kilku miesięcy – obejmował „wędrówkę na Zachód". Trzeci okres praktycznie trwał do momentu usankcjonowania nowego statusu, co zdeterminowane było nie tyle poprzez określone decyzje administracyjne, związane z przejmowaniem poniemieckich

[21] Pawłowice, grudzień 1993 roku. Zapis H. Gerlich.

[22] Zwróćmy uwagę, że w potocznym rozumieniu wkroczenie armii sowieckiej oznaczało „śmierć Polski", co utwierdziła okupacja niemiecka. Ale trwała nadzieją na jej „zmartwychwstanie", o czym mówili żołnierze AK. Natomiast „wysiedlenia" prowadziły do definitywnego „końca Polski" – Polski kojarzonej z Kresami, ale w pewnym sensie także Polski jako suwerennego państwa.

[23] Pawłowice, lipiec 2007 roku. Zapis M.G. Gerlich. Termin „wypędzenie" pojawił się wyraźniej w dyskursie potocznym Kresowian u schyłku lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

[24] Umowa między PKWN a USRR podpisana została 9 września 1944 roku, umowa Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z ZSRR – 6 lipca 1945 roku.

[25] Zob. np. T. Baraniuk: *Symboliczne obrazy lat wojny. Narracje z pogranicza*. W: *Na pograniczu „nowej Europy". Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*. Red. M. Zowczak. Warszawa 2010, s. 319–329.

[26] Potwierdzają to również moje badania prowadzone od 2002 roku wśród Polaków mieszkających na Wileńszczyźnie. Zob. np. M.G. Gerlich: *My z polskiego domu, czyli o ostatnich prawdziwych Polakach z Ziemi Wileńskiej*. „Rocznik Wschodni", T. 11; 2006, s. 51–71; Tenże: *Odpamiętywanie przeszłości. Narracje Polaków na Wileńszczyźnie*. „Rocznik Wschodni", T. 12: 2007, s. 131–151.

gospodarstw, ale właśnie poprzez „oswajanie" nowych przestrzeni. Dodajmy, że odbywało się ono również w szczególnych warunkach stopniowego utwierdzania i legitymizacji nowego statusu.

Opuszczanie Kresów, czyli żegnanie się z „ojczystym domem"

Wraz z przybyciem Polaków na Dolny Śląsk rozpoczął się interesujący nas proces oswajania nowej przestrzeni. Nie był to proces krótkotrwały i jednorazowy. Nie dotyczył tylko początku pobytu, choć on jest przedmiotem niniejszych rozważań, ale trwał i trwa nadal. W interesujących nas realiach miał charakter skomplikowany, spontaniczny, dynamiczny, uwarunkowany zarówno czynnikami historycznymi, jak i realną teraźniejszością. Własny dom, przestrzeń wsi czy – szerzej – całe opuszczane przez Polaków terytorium Kresów Wschodnich nazywane było nieraz metaforycznie „ojczystym domem" lub „polskim domem". Zgodnie z przedwojennym podziałem administracyjnym wysiedleni pochodzili z województw: lwowskiego (w interesującym nas zakresie na wschód od Sanu), tarnopolskiego, stanisławowskiego, w nikłym zakresie z wołyńskiego. Opuszczanie tej / tych przestrzeni związane było z różnymi formami spontanicznych, ale niekiedy swoiście ceremonialnych „pożegnań" z opuszczaną ziemią, z jej konkretnymi elementami, miejscami, obiektami, znakami, symbolami, a także z ludźmi. To były działania spontaniczne.

Jak człowiek jedzie czy z domu wychodzi, to trzeba się pożegnać. Inaczej nie idzie. A jak nie pożegnać ziemi, co już zobaczyć więcej nie można?[27]

Były więc owe pożegnania przejawem kategorycznego imperatywu. Miały one charakter indywidualny, rodzinny i publiczny.

Spróbujmy przedstawić najczęściej przywoływane przez rozmówców „akty" owych „pożegnań" z opuszczaną ziemią rodzinną – „ziemią naszych ojców, świętą polską ziemią"[28]. Pozycję szczególną i wyjątkową w procesie pożegnania z własną przestrzenią odgrywał na wstępie – jeśli tego rodzaju periodyzacja jest uzasadniona w zewnętrznej analizie etnologa – przede wszystkim lokalny kościół oraz cmentarz. Świątynia była – „w te dni przedostatnie" – głównie przestrzenią doraźnego odwiedzania w celu odmówienia modlitw, swoistego rodzaju

[27] Strąkowa, lipiec 2002 roku. Zapis M.G. Gerlich.

[28] W dyskursie potocznym obecnych jest wiele określeń dotyczących opuszczanych przestrzeni kresowych.

indywidualnych aktów religijnego oddania się w opiekę Stwórcy, próśb o opiekę. W okresie przed wyjazdem „sakralność" kościoła ulegała wzmocnieniu. Nie tylko był materialnym obiektem, pojmowanym w kategoriach religijnego centrum lokalnego mikroświata, lecz urastał wręcz do świętego miejsca, kojarzonego z wielopokoleniowym, a nawet wielowiekowym udziałem społeczności lokalnej w różnego rodzaju praktykach zarówno obowiązkowych, jak i nadobowiązkowych. Stał się też miejscem indywidualnych form skupienia, refleksji, „rozmowy z Bogiem". Był często odwiedzany, wzrastała bowiem intensywność praktyk religijnych. To właśnie w jego obrębie przed wyjazdem odbywały się „ostatnie polskie msze święte". I wtedy wiadomo już było, że – jak to wspominają rozmówcy – nadchodzi czas wyjazdu.

Istotną rolę w tym procesie odgrywały cmentarze. To przestrzenie wyjątkowe, ze względu nie tylko na przepisy kościelne i administracyjne, ale również ich uniwersalne znaczenie religijne, kulturowe i symboliczne[29]. Wyodrębnione, swoiście sakralizowane, podlegające ustawicznej ochronie, mające wyjątkową pozycję w klasyfikacji i waloryzacji przestrzeni, wymagały zawsze określonego typu zachowań. Na ich straży stały sankcje kontroli społecznej. Odzwierciedlały one specyfikę lokalnej tradycji. Były „zawarte" w ludowej wizji świata i człowieka, w folklorze. W przestrzeni kresowej ich znaczenie wynikało dodatkowo ze szczególnej roli kultu przodków oraz z tego, że cmentarze nie tylko były przestrzeniami refleksji o przemijaniu, śmierci, wspominaniu, ale także przestrzeniami namysłu nad realnym życiem grup o znaczących różnicach etnicznych, narodowościowych, religijnych, językowych, kulturowych. We wspomnieniach Kresowian były to „miejsca spokojnego snu różnych nacji", uświadamiające bezsensowność konfliktów, które znikają w chwili śmierci. Cmentarze wymagały szacunku i modlitwy nad grobami „obcych". Ten szczególny kulturowy nakaz poszanowania cmentarzy i mogił uległ załamaniu na początku pobytu na ziemiach zachodnich[30]. W czasie przygotowywania się do opuszczenia ziem rodzinnych odwiedzano groby rodzinne, groby sąsiadów, ale także groby przedstawicieli innych – jak mówiono – „nacji". Jedna z rozmówczyń stwierdziła:

My chodzili wtedy ciągle na groby [...]. Do rodziny, do wszystkich [...]. Szło się do Ukraińców, bo też znajomymi byli. A pamiętało się, co z nami robili, a nie chodzili tylko z wielkiej złości, jak złe nam robili. Nie szli, jak Ukraińcy tego zakazywali, że to niby ich umarłych obrażamy, czy coś takiego[31].

[29] Zob. J. Kolbuszewski: *Cmentarze*. Wrocław 1996.

[30] W wielu przestrzeniach, także tych objętych badaniami, wiele mogił na cmentarzach uległo zniszczeniu. Charakterystyczne, wykonane z ceramiki duże księgi z nazwiskami zmarłych i napisami religijnymi zostały rozbite. Zdarzało się, że elementy nagrobków były wykorzystywane w gospodarstwach.

[31] Braszowice, lipiec 1999 roku. Zapis H. Gerlich, M.G. Gerlich.

Odwiedziny cmentarzy w tym szczególnym czasie przed wyjazdem były formą zarówno „rozmowy ze zmarłymi", jak i żegnania się z nimi. „Szło się tam po porady i z modlitwą za nich, bo my tu już być nie mieli"[32]. Ostatni pobyt na cmentarzu, ostatnie pożegnanie z grobami bliskich były nieraz pełne emocji. Kresowianie wspominają, że ludzie głośno płakali, czasem nawet rozpaczliwie krzyczeli. To były szczególne formy mediacji z Bogiem, wybranymi świętymi, ale też zmarłymi przodkami. Ta ostatnia wizyta na grobach najbliższej rodziny była często przywoływana w opisie owego czasu. Jeden z rozmówców wspomina, jak jego matka, odchodząc od grobów rodziców, powiedziała:

No, to my już idziem, odpuść nam, Panie Jezu, że my was tu zostawiamy [...]. Do spotkania u Boga naszego czekajmy. Tam my się zejdziem do społu, jak Bóg Dobrotliwy przyzwoli. Tam się dopiero zobaczym[33].

Do rangi symbolicznej urastał akt zabierania grudek ziemi — nie tylko z pól, owych przestrzeni mozolnej pracy, siewu i sprzętu zbóż, ale również z mogił. Były wkładane do małych zawiniątek. Zabieranie ze stron rodzinnych ziemi było jednorazowym aktem zachowania czegoś najbardziej istotnego, realnego i symbolicznego — ta grudka ziemi stawała się znakiem przodków, znakiem przestrzeni, w której się żyło i pracowało. Nadawano jej znaczenie sakralne — powiadano wszak „nasza święta ziemia", ale także znaczenie swoiście magiczne.

Poza kościołem i cmentarzem akty pożegnań obejmowały — oprócz finalnego pożegnania domu — miejsca kultowe, takie jak kaplice i krzyże przydrożne, obrazy zawieszone na drzewach. Jeśli niektóre z nich były „wpisane" w lokalny system świętowania, gdyż przy nich zatrzymywały się procesje, grupy inicjujące lub finalizujące prace rolne, to wskutek takiego stygmatyzowania one również zostały objęte pożegnaniem. Szczególne znaczenie miało „żegnanie się" z własnym polem. Trzeba bowiem wiedzieć, że:

[...] dla chłopa, co jak co, a ziemia najważniejsza, jego warsztat pracy, jakby dziś powiedzieć [...]. Człowiek na niej pracował. To święte miejsce było, to i płacz był wielki. Nieraz to ojcowie brali cała rodzinę. Tam klękali i się modlili, Bogu dziękowali, tak było[34].

Żegnanie gospodarstwa było smutnym momentem:

Po mojemu, to chodzili od miejsca do miejsca, przypominali, co tam robili. Żal wielki, bo ostatki to były. Końcowym aktem pożegnań objęte były domostwa[35].

Ta scena wyłania się we wspomnieniach niemal jak „pogrzeb", jak to określił jeden z rozmówców:

---

[32] Pawłowice, lipiec 1999 roku. Zapis H. Gerlich, M.G. Gerlich.

[33] Braszowice, około 1992/1993 roku. Zapis H. Gerlich.

[34] Pawłowice, wrzesień 2002 roku. Zapis M.G. Gerlich.

[35] Strąkowa, sierpień 1995 roku. Zapis H. Gerlich.

Była nadzieja w sercu, że to jednak nie ostatni raz człowiek tu jest, no jednak jak stali w tych mundurach, te krzyki sąsiadów, co poganiali, to wiadomo było na pewno, że to już koniec. Jak pogrzeb, bez księdza, ale za to z krzykami naszych ludzi i poganianiem[36].

Bywało, że z owymi szczególnymi działaniami związane było niekiedy celowe zakopywanie pewnych przedmiotów w obrębie podwórza albo w innych znanych sobie miejscach, lecz niedostępnych dla innych. Bywało, że zakopywano przedmioty domowego użytku: jakieś drobne narzędzia pracy, niekiedy talerze czy garnki. Nadawano im szczególny sens. To one miały bowiem poświadczać wielowiekowe trwanie Polaków na tych ziemiach, potwierdzać obecność w danym miejscu konkretnej rodziny, ale miały również tkwić w tej przestrzeni jako znak, iż kiedyś gospodarze powrócą i je wykopią, przywracając im dawny sens. Jeden z rozmówców opowiadał:

Matka moja garnek tak po swojej matce ostawiła [...]. Musi tu być, bo jak powrócim tu ja z wami, to ja wezmę jego, umyjem do obiadu. I w nim, co trzeba, ja ugotuje, znaczyć to będzie – my dzięki Bogu powrócili [...]. Niech tu czeka, będzie, jak wrócim, tak, jak by my tylko do drugiej wsi pojechali[37].

Momentem szczególnym było wreszcie – i to już w końcowej fazie opuszczania wsi, tuż przed wyjazdem – pożegnanie się z własnym domostwem. To szczególny i wyjątkowy zespół zachowań, z całą pewnością realizowanych spontanicznie, ale jednak oznaczony trudną do werbalizacji ceremonialnością, nacechowany – co oczywiste – powagą, smutkiem refleksją, ale dążono też do nadania tej chwili cech uroczystych. Niezbędne było odwołanie się do *sacrum*. Zgromadzony materiał empiryczny wskazuje, iż poszczególne zachowania odchodzących domowników, członków rodziny, sąsiadów, wszystkich wyjeżdżających i pozostających na miejscu miały nawet cechy swoistego widowiska. Byli zarówno aktorzy, bohaterowie tego znamiennego obrzędu, jak i widzowie, tworzący razem wspólnotę „wypędzonych", żegnających swoje i sąsiadów domostwo. Wygaszenie ognia pod piecem, wyniesienie ostatnich sprzętów zabieranych w nieznane, ostateczne zamknięcie drzwi chaty – czynności te urastały do pewnego rodzaju ciągu kolejno po sobie następujących aktów dramatu pożegnania.

Nam pozwolono drzwi zamknąć, taki kołek my mieli, to my zabrali i potem w nowym domu chcieli dać, a tam już zamek był, to my go na stole położyli. Jak to ojciec robił, to płacz taki był, jakby młodego chowali do grobu [...]. Tak my sami dom swój zamknęli i wszystko dobre, co w nim było. On stał jak drzewa, a dla nas już śmierć jego była[38].

Ostatnim aktem pożegnań było pożegnanie z członkami rodziny, zarówno tej najbliższej, jak i dalszej, ale również z przyjaciółmi, sąsiadami, bywało, że

[36] Braszowice, sierpień 1995 roku. Zapis H. Gerlich.
[37] Pawłowice, wrzesień 2002 roku. Zapis M.G. Gerlich.
[38] Pawłowice, lipiec 2008 roku. Zapis M.G. Gerlich.

z Ukraińcami, jeśli tylko zezwalali na tego rodzaju zachowania, zwłaszcza ze względu na obawę przed represjami ze strony przedstawicieli swej nacji.

Podróż „na Zachód", czyli podróż w nieznane

Już od 1944 roku na tradycyjnym pograniczu polsko-ukraińskim zaczęła się kształtować nowa sytuacja. Timothy Snyder pisze:

Usunięcie Polaków z ziem, które stały się zachodnią Ukrainą, oraz pozbycie się Ukraińców z regionów, które zaczęły po wojnie być południowo-wschodnią Polską, położyło kres setkom lat mieszanego osadnictwa na pograniczu. Od nowożytności trzema głównymi językami Galicji i Wołynia był ukraiński, polski i jidysz, a czterema głównymi religiami – prawosławie, grekokatolicyzm, rzymski katolicyzm i judaizm[39].

Ten świat nagle runął, ale tkwił w tożsamości lokalnej ludności, w tym wypędzonych Polaków. Dla Kresowian opuszczanie stron rodzinnych i podróż w nieznanie naznaczone były traumą dotyczącą umierającego świata przeszłości i nadzieją, choć rozdygotaną, odnoszącą się do przyszłości. Ale nade wszystko podróż to realność teraźniejszości, która determinowała wyzwania i trudności peregrynacji w nieznane. Jeden z rozmówców mówił:

To jak pielgrzymka dla nas była, tylko na odwrót. W pielgrzymce to się jedzie do miejsca cudownego, do obrazu świętego, a tu my świętą ziemię opuszczali i jechali w nieznane. Przez to myślało się o domu, ziemi, a dalej to może udręka i co gorszego jeszcze. Za nami zostawał dom, nasze polskie domy, ot, historia cała, a tam wielkie nieznane[40].

Gdyby rozpatrywać sens pojmowania przeszłości w polskiej – i nie tylko – tradycji wiejskiej, to jest ona kategorią i zamkniętą, i mityczną[41]. Można też iść tropem myślenia Barbary Skargi i stwierdzić, że przeszłość to po prostu swoisty „obszar chronologiczny, który jest odczuwany jako znajdujący się przed teraźniejszością"[42]. W efekcie na „teraz" działa „przeszłość" i „przyszłość". Te szczególne meandry przeszłości, teraźniejszości i przyszłości były też obecne wśród Kresowian. Odchodzili bowiem od określonej przeszłości, którą nadto mitologizowali, ale chcieli też o niej zapomnieć ze względu na przeżywane dra-

[39] T. Synder: *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Litwa i Białoruś 1569–1999*. Sejny 2006, s. 231.

[40] Grochowiska, wrzesień 1999 roku. Zapis M.G. Gerlich.

[41] Natomiast w szerokim kontekście niewątpliwie pamięć, dotycząca też przeszłości, stanowi istotę tożsamości.

[42] B. Szacka: *Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej*. Warszawa 1983, s. 191.

maty. Żyli w trudnej teraźniejszości i byli poddani presji niepewnej przyszłości. Ale podstawowe znaczenie w każdym wymiarze miała dla nich teraźniejszość. W tym zawierała się prawda ich działania. Kończył się pewien typ „historii lokalnej", dotyczący opuszczonej ziemi, a z czasem miał się pojawić nowy jej typ, związany z nowymi realiami.

Podróż była czasem rozmyślań, refleksji i różnych doznań związanych z przejazdem przez ziemie nieznane i obce.

Wielu mówiło „Kraków my minęli, to za Krakowem to już Niemce", a jak my jechali przez Katowice, to jeszcze Polska, znaczy kolejarze krzyczeli. [...] Ja do córki jeżdżę teraz na nowosądeckie, to wiem. Wtedy ja nie wiedział. Jak my wjechali do Chorzowa, to panie, koniec świata, ta huta, ogień, ludzie tam chodzili i na nas patrzyli, jak na dzikich jakiś, a potem te kopalnie [...]. Potem nas zawieźli do Bytomia i stali my tam dni cztery. Dokoła mowa ruska i niemiecka, bardziej po cichu. Napisy po niemiecku. Smród taki szedł, to my mówili, że niemiecki to smród, w Polsce czegoś takiego nie ma [...]. My durne nie wiedzieli, że to od przemysłu. Domy wysokie, kominy, maszyny, strach było[43].

Rozmówczyni dodała:

Jak z kościoła to do weselnego domu jechać szybko, do kościoła z pogrzebem to cicho, z nogi na nogę. Tak my tu byli w tym pociągu, jedne krzyczeli, że szybko jechać, bo nie wytrzymają już tego [...]. Inne myślały, a niech to Boże jak najdłużej będzie to trwało, bo co tam człowieka czeka, a nuże jeszcze do domu wrócą, to śpieszać nie wolno[44].

Kiedy zaś pojawiły się przestrzenie wiejskie, rozpoczynała się już dyskusja o wsi, o miejscu przeznaczenia. Ta podróż była jakby pierwszym etapem swoistego oswajania, ale nie tyle przestrzeni, ile samych siebie z nowym krajobrazem, infrastrukturą, tak obcą i inną od dotychczasowej, a także z ludźmi.

Uwarunkowania procesu oswajania kulturowego nowej przestrzeni

Trauma czasu wojny

Wkraczaniu ludności na teren wsi dolnośląskiej towarzyszyła trauma – trauma związana z doświadczeniami wysiedlenia, wędrówki, wreszcie interesującego nas czasu początkowej fazy pobytu w nowej przestrzeni, na nieoswojonym obszarze,

[43] Pawłowice, lipiec 1998 roku. Zapis H. Gerlich.
[44] Pawłowice, lipiec 1998 roku. Zapis H. Gerlich.

obcym, odmiennym od dotychczasowego, a nadto zasiedlonym przez „obcych" i to szczególnych, bo identyfikowanych z nazizmem, z „oprawcami" z ziem ojczystych. Doświadczenia i przeżycia czasu minionego określały postawy wobec nowego miejsca. Ale traumie towarzyszyła również silna potrzeba zapomnienia lat wojny.

Nowe wymiary traumy

Nowa trauma wynikała głównie z poczucia obcości, niezrozumienia nowego miejsca osiedlenia, szoku cywilizacyjnego i kulturowego, poczucia zagubienia i osamotnienia w nowej przestrzeni, owej *terra incognita*. Rodziło się poczucie tymczasowości zasiedlenia. Towarzyszyła temu obawa przed Niemcami, obawa przed masowymi zbrodniami „Werwollfu"[45] na Polakach. Wyraźnie obecna była niepewność jutra. Perspektywę życiową ograniczano do teraźniejszości, toteż w efekcie brakowało myślenia prospektywnego. W konsekwencji istotne znaczenie miał brak zdolności – ze względu na ograniczone kompetencje i zasygnalizowane poczucie zagrożenia – do definiowania własnego statusu, skonkretyzujmy: statusu członka zwycięskiego narodu, ale zarazem wypędzonego, a nadto przybysza pozbawionego jednak atrybutów pełnoprawnego właściciela nowego gospodarstwa. Fakt ten jest wielokrotnie przywoływany przez rozmówców[46]. Do tego dochodziła jeszcze nieumiejętność zdefiniowania nowej sytuacji. Życie codzienne było też ustawicznie nasycone absencją jednolitej i stabilnej postawy wobec Niemców – sąsiadów. Traktowano ich jako wrogów, kojarzono z „hitlerowcami", często ich prześladowano, ale niekiedy dostrzegano w nich zwykłych chłopów, czasem ludzi skazanych na wygnanie, jak oni sami – Kresowianie. Gdy odjeżdżali, nieraz ich odprowadzano, okazywano im współczucie. Była to bowiem przestrzeń wielkich, przymusowych migracji[47].

---

[45] Strach przed tą organizacją na omawianym obszarze badawczym był niezwykle silny. Zupełnie nie zdawano sobie natomiast sprawy z tego, iż to polski aparat bezpieczeństwa kolportował nieprawdziwe na ogół informacje o rzekomym działaniu planu W-II Wherwolf i zbrodniach dokonywanych na Polakach. Zob. np. M. Szczerepa: *Wherwolf – tajne operacje w Polsce*. Kraków 2008.

[46] Mimo że status niemieckich gospodarzy był jednoznaczny, to jednak wielokrotnie wykazywali oni niechęć, a nawet wrogość wobec przybyszów. Pisali o tym również ówcześni dziennikarze, publicyści, pisarze. Zob. np. H. Worcell: *Gorący dzień w Heinzendorfie*. W: *Nocą kiedy przychodzi świnia. Reportaże, artykuły, wypowiedzi*. Wybór i oprac. J. Pluta. Wrocław–Warszawa–Kraków 1976, s. 13.

[47] Zob. np. P. Eberhardt: *Migracje polityczne na ziemiach polskich (1939–1950)*. Poznań 2010.

Kresowianie – „obcy", inni i własne podziały wewnętrzne

W nowych realiach przybysze stykali się nie tylko z Niemcami, z czasem poddanymi też wysiedleniu / wypędzeniu[48], ale także z przybyszami z tzw. Centrali, grupami mającymi na ogół niechętny, a nawet negatywny stosunek do „tych zza Buga", czyli „Zabużan", „Ruskich", „Ukraińców", kategorii obcej, niebezpiecznej, tajemniczej. Owi – jak się często nazywali – „prawdziwi Polacy" nie rozumieli specyfiki i dramatu wypędzonych, nie dostrzegali podobieństw narodowych i kulturowych. Wręcz przeciwnie – „centralacy", tak jak przybysze z Niemiec i Francji czy Belgii, podkreślali obcość języka Kresowian, ich odmienność w zakresie usankcjonowanych tradycją wzorów zachowań, dotyczących świętowania roku kościelnego czy rozwoju biologicznego i społecznego człowieka. Nadto Kresowianie również dzielili się wewnętrznie, pochodzili wszak z różnych stron Kresów Wschodnich II Rzeczpospolitej: jedni spod Wilna, Grodna, Łucka, inni spod Stanisławowa, Czortkowa, Kamieńca Podolskiego etc. Sami Zabużanie z Kresów Południowo-Wschodnich też odczuwali różnice między sobą. Ogólnie zaś przybywali z jednych kresów – Kresów Wschodnich, zdecydowanie oswojonych, własnych, „naszych". I osiedlali się na innych kresach – zachodnich, gdzieś „na końcu świata". Mimo propagandowych zapewnień władz, że są to ziemie polskie, „odwiecznie polskie i słowiańskie", obcością napawał przybyszy nawet kościół z podobnymi świętymi, lecz obcymi napisami. Dolny Śląsk, w czasie przybycia Kresowian był zatem ziemią wielu narodów[49], grup etnicznych i etnograficznych.

Wybrane aspekty kultury i tożsamości Kresowian

Podejmując kwestie wkraczania Kresowian na nową ziemię, za ważne należy uznać odwołanie do specyfiki kulturowej kresowych społeczności wioskowych. Idąc tropem propozycji Ludwika Stommy[50], można stwierdzić, że ludność kresowa w jakimś sensie reprezentowała niekiedy znamienną odmianę kultury typu ludowego, dla której charakterystyczny był swoisty izolacjonizm, w tym izolacjonizm horyzontalny i wertykalny. Oto bowiem Kresowianie pochodzili ze wsi, dla których typowa była minimalna ruchliwość przestrzenna (izolacjonizm horyzontalny) i zdecydowanie nikła lub zupełnie niewystępująca ruchliwość społeczna, ujmowana w kategoriach zmiany położenia w strukturze społecznej (izolacjonizm wertykalny). Znamienna też była koncentracja życia do wewnątrz, do oswojonego *orbis interior* i obawa przed *orbis exterior*. Specyficzny był afirmacyjny stosunek do utrwalonych i odziedziczonych po antenatach wartości, dóbr kulturowych, wzorów zachowań. Ów podmiotowy aspekt tradycji wywoływał trudności adap-

[48] Zob. np. *Kompleks wypędzenia*. Red. W. Borodziej, A. Hajnicz. Kraków 1998.
[49] Zob. np. A. Zawada: *Dolny Śląsk. Ziemia spotkania*. Wrocław 2002, s. 22.
[50] L. Stomma: *Antropologia kultury*..., s. 130–150.

tacyjne w nowym środowisku. W tym kontekście zasadne jest zwrócenie uwagi na to, że często właśnie w omawianych realiach – co w szerszym kontekście podkreślał Włodzimierz Pawluczuk – dostrzec można zjawisko polegające na tym, że w „kulturze ludowej mimo całej sprawności władz umysłowych i predyspozycji do logicznego myślenia, autorefleksja istnieje w ograniczonym zakresie i dotyczy raczej praktycznej strony rzeczywistości”[51]. W efekcie również „ciężar regulacji stosunku człowiek – świat spoczywa na kulturze, a nie na jednostce, dokonuje się owa regulacja nie za pomocą świadomego wysiłku jednostki, ale poprzez uczestnictwo w treściach kultury, które są jednostce dane”[52]. Jest to kwestia niezwykle istotna przy rozważaniach dotyczących zetknięcia się, wkraczania w nowe realia przestrzenne, dodatkowo pojmowane jako obce i niemieckie, a dalej ich oswajania. Znamienna dla „przybyszy” była izolacja świadomościowa[53], charakterystyczna dla kultury ziemi ojczystej, która ograniczała, a nawet uniemożliwiała oparte na zabiegach intelektualnych opisanie i zrozumienie nowej przestrzeni oraz nowej sytuacji. W tym kontekście ujawnia się, jak bardzo przestrzeń jest konstytuowana społecznie. Jej poszczególnym elementom nadajemy określony sens[54]. Proces ten był tym bardziej skomplikowany, że cała infrastruktura pozostawała obca, a zatem sposób jej pojmowania był też odmienny w zależności od kompetencji i pochodzenia przybyszy. Kresowianie zwracali uwagę przede wszystkim na zabudowania, urządzenie wsi, maszyny, na to, czego nie znali. Wszystko wokół było obce, groźne, wiele przedmiotów nieznanych, trudnych do określenia, zwłaszcza niejasne były ich funkcje. W tych realiach pomocna okazała się, obok prób aktywnego i związanego z weryfikacją intelektualną podejścia do nowej sytuacji, właśnie izolacja świadomościowa i to w jej pierwotnym sensie. Oto bowiem jej istotą jest „przenoszenie ideologii nad empirię, przekonanie, iż w przypadku skłócenia zasad z faktami prawdziwsze są zasady”[55]. To one miały decydujące znaczenie w próbie zrozumienia tego, co niezrozumiałe. Proces ten wzmacniało poczucie izolacji w „niemieckim morzu”. Wtedy to pojawiły się pewne, obecne nawet współcześnie, trwałe mechanizmy, które – obudzone sytuacją – sterują kulturowymi zachowaniami. Janina Hajduk-Nijakowska dodaje, że występuje to zwłaszcza w interesujących nas „warunkach izolacji”[56]. Wedle komentarzy wśród ludności polskiej istniała wówczas koncentracja życia do wewnątrz kręgu własnej grupy –

---

[51] W. Pawluczuk: *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*. Warszawa 1978, s. 70.

[52] Tamże, s. 72.

[53] L. Stomma: *Antropologia kultury*..., s. 130–149.

[54] C. Tilley: *A Phenomenology*..., s. 10.

[55] Z. Jasiewicz: *Rodzina wiejska na ziemiach zachodnich i północnych jako przedmiot badań etnograficznych*. „Lud”, T. 56: 1972, s. 48.

[56] Autorka ujawniła ten mechanizm w czasie wielkiej powodzi w Opolu w lipcu 1997 roku, co wskazuje na jego uniwersalny i swoiście ponadczasowy charakter. Zob. J. Hajduk-Nijakowska: *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy oswajania traumy*. Opole 2005, s. 143.

regionalnej, kresowej (czyli pierwszego kręgu regionalnej, „zabużańskiej" identyfikacji), i szerzej – polskiej, jak i tzw. centralaków (czyli drugiego kręgu narodowej identyfikacji). W procesie opanowywania traumy swoje znaczenie miały plotki, sensacje etc. Warto zwrócić uwagę, iż to właśnie ta kategoria ludności, żyjącą w wielonarodowej, wieloetnicznej i wielowyznaniowej, a nawet wieloreligijnej przestrzeni, zdołała wypracować szczególne formy dialogu z „obcymi", budować w perspektywie codzienności znamienne struktury mediacyjne, zapewniające im utrzymanie tożsamości i zachowanie ładu. Przybysze stworzyli pewną charakterystyczną formę polskości, o cechach niezwykle patriotycznych, wynikających z egzystencji w realiach pogranicza. Pamięć o tym zachowana została nie tylko na Dolnym Śląsku, ale również w innych regionach ich nowego życia[57].

Oswajanie nowych przestrzeni

Pierwszy kontakt z obcą przestrzenią zasiedlanych wsi

W procesie oswajania kulturowego przestrzeni szczególne znaczenie miał pierwszy kontakt z nową wsią. Ogląd nowej przestrzeni warunkowało przede wszystkim porównywanie z dotychczasowym miejscem zamieszkania.

Doszli my pierwsi z naszej grupy pod wieczór, no, widno jeszcze było. Niemcy wiedzieli, że Polaki przyjdą tego dnia, to siedzieli psie braty po domach, zamknięci do tego [...]. Nawet psy nie szczekały. Jakby wszystko umarłe było [...]. Ja z wsi, co cała drewniana, inne też, co szli [...]. Na lewo patrzę ja, dom jeden, drugi, wszystkie murowane[58], przed nimi mury na dwa metry wysokie, nic nie widać, a ja takich domów nie wiedział jeszcze. Idziemy my dalej, wszystko takie. Nikt się nie odzywał. A strach wielki, bo milicjant pijany został na początku, a my same i myśleli, czy kto do nas nie strzeli, czy z widłami nie wyskoczą. Na duszy się lżej zrobiło, taka górka, a na niej krzyż drewniany, jakieś trzy metry, to my na kolana. Płacz i modlitwa, a chłopy stare i młode, i swoje przeżyli [...]. Poszli dalej, nu brat kolegi mówi, że widzi otwarte wrota, to my zobaczyli plac wielki między domami, a w środku gnojownik taki wielki obmurowany [...]. Jakie to wielkie było, ten plac, a domy w czworobok, no bo obora, stodoła, czy coś, a z prawej strony dom, co my od drogi widzieli, na trzy piętra wysoki [...]. To my myśleli, że to miasto takie z wsią połączone czy coś [...]. „To jak tu żyć?" – powiada najstarszy z nas, co miał u nas poszanowanie wielkie [...]. Każdy myślał, co dalej [...]. Dopiero ten pijany milicjant przyszedł i my do domów weszli, tam już najgorsze, bo zadziwienie jeszcze większe [...][59].

---

[57] Zob. np. H. Murawska: *Kilka uwag o tożsamości rodzin kresowych w Olsztyńskiem*. W: *Szkice etnologiczne dedykowane Profesor Annie Szyfer*. Red. A. Brencz. Poznań 2002, s. 26.

[58] Według Henryki Wesołowskiej: „Gruntowna przebudowa wsi dolnośląskiej na murowaną dokonała się [...] w drugiej połowie XIX i początku XX wieku". Za: H. Wesołowska: *Dolny Śląsk jako region etnograficzny*. W: *Śląsk, Schlesien, Slezsko. Przenikanie się kultur*. Red. Z. Kłodnicki. Wrocław 2000, s. 21.

[59] Pawłowice, sierpień 1990 roku. Zapis H. Gerlich.

Według Jacka Kolbuszewskiego przybysze wkraczali „w nowy dla siebie krajobraz jako przestrzeń otoczoną wrogami”[60].

W perspektywie nowych wyzwań

W nowym miejscu[61] proces oswajania kulturowego nie miał, co jest zasadą uniwersalną, charakteru jednorazowego, ale ciągły. W tym sensie trwa on nadal i jest rodzajem ustawicznego dialogowania z otaczającą rzeczywistością. W interesującym nas przypadku stykamy się – odwołując się do przeprowadzonych badań empirycznych – z wieloma charakterystycznymi przejawami oswajania kulturowego zasiedlanych wsi. Wskazać więc zwłaszcza należy: symboliczne naznaczanie nowego miejsca tym, co kategorycznie własne, przy wykorzystaniu symboli i znaków własnych, jak i przedmiotów kulturowo neutralnych; usuwanie obiektów kategorycznie uznawanych za obce, groźne i typowe dla ludności niemieckiej; redefiniowanie zastanych obiektów, pozbawiania ich znamion obcości; niszczenie obiektów niemieckich i jednoczesne zastępowanie ich własnymi znakami; niszczenie obiektów kultury niemieckiej; symboliczne naznaczanie przestrzeni własnymi znakami. Działania tego rodzaju miały charakter spontaniczny – zarówno nieuświadomiony, swoiście odruchowy, jak i świadomy.

My wiedzieli, że to nasze ma być wszystko, ale jak to zrobić? Dokoła wszystko niemieckie i ta straszna ich mowa. Co my wiedzieli od kosy i cepa, od biedy, a tu takie bogactwo. Widzieli maszyny, jak takie *Breslauerki*, znaczy młocarnie, a my nie wiedzieli, do czego to [...]. Mieli my być gospodarze, a głupie byli, co zrobić, każdy myślał i się panem czuł i się wszystkiego bał. Dopiero jak ja zobaczył, że ta niemiecka rodzina z jednej miski je, to mi się lepiej zrobiło [...]. A to oni specjalnie zrobili, bo za kilka dni już po swojemu, każdy ze swojego jadł[62].

Zygmunt Kłodnicki, opierając się na dokumentacji niemieckiej – na badaniach z 1935 roku, podaje: „Na Śląsku częściej jadała tak służba, robotnicy i drobni rolnicy”[63]. Przywołana już wcześniej rozmówczyni kategorycznie stwier-

---

[60] J. Kolbuszewski: *Oswajanie krajobrazu. Z problematyki integracji kulturowej na ziemiach zachodnich*. W: *Symbolika regionów*..., s.77.

[61] To jednak również etap finalny w ciągu swoistych progów liminalnych zawartych między sytuacją opuszczenia dotychczasowej wsi rodzinnej, obecną w ich tożsamości, wizji świata, interwałem podróży, trudnej, pełnej obaw, ale nasyconej też nadzieją, a diametralnie nową sytuacją, czyli przybyciem i zamieszkaniem w nowej wsi. Jest to zatem sytuacja, którą odnieść można do klasycznej koncepcji Arnolda Van Gennepa – w postępowaniu Kresowian odnajdujemy znamienne zachowania kulturowe, określające momenty przejścia z jednej sytuacji do drugiej. Nie miały one jednak charakteru tradycyjnego, ale budowane były spontanicznie.

[62] Pawłowice, grudzień 2004 roku. Zapis M.G. Gerlich.

[63] Z. Kłodnicki: *Kultura duchowa i społeczna wsi dolnośląskiej w świetle map „Atlas des Deutschen Volkskunde”*. W: *Śląsk, Schlesien, Slezsko*..., s. 44.

działa: „My wtedy musieli zrobić tak, żeby to nasze było”[64]. I w tym stwierdzeniu niewątpliwie zawiera się przekonanie o konieczności nade wszystko kulturowego oswojenia nowej przestrzeni. Jednak początek wszelkiej polskiej stygmatyzacji rozpoczynał się od działań związanych z eksponowaniem symboli religijnych, symboli uznawanych za własne i narodowe. To były początki nie tylko oswajania nowej przestrzeni, ale także początki kształtowania się nowej tożsamości późniejszych Dolnoślązaków, z różnymi elementami i etapami tego procesu.

Domostwo

O ile pożegnanie stron rodzinnych odbywało się wedle pewnej nieuświadomionej zasady polegającej na żegnaniu konkretnych miejsc, obiektów i ludzi, o tyle już wejście w nową przestrzeń i jej oswajanie było wyraźnie spontaniczne i przypadkowe. Moment inauguracji własnego i polskiego stygmatyzowania nowej przestrzeni stanowił rodzaj swoistego – jak to określił jeden z rozmówców – „chrztu”. Owa metafora, wyraźnie sformułowana, zdaje się zresztą tkwić w wypowiedziach wielu rozmówców. Wskazują oni bowiem na ów prymarny akt czy sekwencję aktów, których celem było zaznaczenie, iż obejmowana przestrzeń musi zostać naznaczona tym, co własne. Rozmówca twierdził:

Jak człowiek się rodzi, to się go chrzci. To my też musieli poświęcić to nowe miejsce. Zaczynało się nasze nowe życie [...]. Jak tak myślę, że każdy po swojemu ten chrzest robił. Nawet nie zawsze wodą święconą czy krzyżem, no to najważniejsze było, bo jak inaczej[65].

Działania związane z owym procesem rozpoczynały się od oswajania domu. Polegały głównie na zawieszaniu „rzeczy świętych”, czyli „obrazów świętych” i krzyży, a także nieraz na eksponowaniu w widocznych miejscach książeczek do nabożeństwa, śpiewników religijnych, pamiątek z miejsc pielgrzymkowych. Bywało, że małe krzyżyki, ale wykonane już na miejscu, wieszano w niektórych budynkach gospodarczych. Rozmówcy wspominają, że w momencie, kiedy widzieli „rzeczy święte”, przywiezione z dotychczasowych domostw, odczuwali zarówno żal za „utraconymi stronami rodzinnymi”, jak i narastające przekonanie, iż już „są u siebie”. Zawieszenie określonych dewocjonaliów było jednak czynnością, która nabierała swojego właściwego, pełnego znaczenia dopiero wówczas, gdy łączono ją z modlitwą, a bywało, że również ze śpiewami religijnymi.

Zdaniem jednej z rozmówczyń:

Zawiesić każdy poradzi, no, ale jak cała rodzina klęknie na kolana i się modli, to Bogu to miłe, to jak msza najświętsza dla nas była[66].

[64] Pawłowice, grudzień 2004 roku. Zapis M.G. Gerlich.
[65] Pawłowice, lipiec 2003 roku. Zapis M.G. Gerlich.
[66] Braszowice, lipiec 2003 roku. Zapis M.G. Gerlich.

Niewątpliwie do rangi symbolicznej urasta fakt umieszczania woreczka z ziemią z Kresów w „szacownym" miejscu w szafie czy komodzie. Szczególne znaczenie miała też zabierana niekiedy ziemia z grobów przodków. To właśnie tę ziemię rzucano niekiedy, w początkach zasiedlenia nowej wsi, na trumnę zmarłych.

Proces oswajania przestrzeni domu dotyczył głównie kuchni. Następował również proces „zawłaszczania" stołu – symbolu wspólnoty rodzinnej, a także pieca. Poza przedstawionymi już symbolami religijnymi przejawem oswajania działania były pozornie nic nieznaczące gesty, takie jak np. zawieszenie w domu własnych ubrań, ich włożenie do szafy, zaścielenie łóżka. Ale już w kuchni – miejscu symbolicznym – istotne było nade wszystko to, aby była ona w pełni przejęta przez gospodarzy; to oni często decydowali o porze jej użytkowania, a dawni gospodarze musieli się do tego dostosować. Wyłożenie naczyń, włożenie ich do kredensu urastało do rangi szczególnej, wskazywało bowiem na dominującą pozycję nowej gospodyni i jej rodziny. To oni starali się przejąć dla siebie stół i piec. A ponieważ bywały często wspólne, choć naprzemiennie były użytkowane, to łączyły się z nimi charakterystyczne zachowania. Znaczenia symbolicznego nabierał przede wszystkim ciąg czynności związanych z pierwszym posiłkiem. Znak krzyża i wspólna modlitwa w takiej sytuacji miały charakter inaugurujący „nowe życie". Prawdopodobnie wiązało się to z charakterystycznymi wypowiedziami w rodzaju: „No, to są my już u siebie"; „No to zapamiętajcie to pierwsze nasze jedzenie chleba. Jeszcze niemiecki, ale przyjdzie czas i będzie polski chleb"; „Jak nam Boże dałeś w spokoju tu spożywać, to daj nam i spokój w robocie" czy „Z nimi tu jeszcze jemy, ale przyjdzie czas, że sami tu będziemy"[67]. Stół wyznaczał więc w tym szczególnym momencie „punkt centralny i święty domostwa"[68]. Istotne było również pierwsze zapalenie ognia w piecu, pierwsze spożycie gorącej strawy. Piec, znak ogniska domowego, miał w tym kontekście ważne znaczenie.

Zabudowania gospodarcze

Kolejny etap „oswajania" obejmował z kolei – choć takie następstwo chronologiczne działań nie musiało zachodzić – przestrzeń zagrody oraz budynków gospodarczych, tzw. oglądanie, „takie opatrywanie", czyli jakże istotne poznawanie swojego gospodarstwa. Dochodziło do tego już na początku pobytu we wsi. Poza aktami polegającymi na żegnaniu znakiem krzyża budynków gospodarczych, zwłaszcza stodoły i stajni, z wyłączeniem chlewa, nie zarejestrowano innych tego rodzaju religijnych czy symbolicznych aktów.

---

[67] Pawłowice, Grochowiska, lipiec 1995 roku; sierpień 1998 roku; sierpień 1998 roku. Zapis. H. Gerlich.

[68] P. Kowalski: *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Wrocław 1998, s. 521.

Pola

Chłop jest chłop, zaraz na początku ludzie oglądać latali swoje pole. Ziemie brali do ręki. Klękali, zboże, jak było, do ręki brali, znaczy kłosy w rękach tarli i wydmuchiwali, jak tam, w utraconym raju. [...] Tak prawdziwie dopiero to przychodziło z czasem, no prędko, prędko, żeby ziemia ta poświęcić[69].

Charakterystycznym przejawem wprowadzania *sacrum* w sferę *profanum* i swoistego stygmatyzowania nowej przestrzeni były także działania w pewnym zakresie związane z własną tradycją, ale jednak modyfikowane. Jedna z rozmówczyń wspomina wspólne obchodzenie pól przez „przesiedleńców", obchodzenie z krzyżem, z obrazem Matki Bożej. W tym czasie modlono się i śpiewano. Chodziło w tym przypadku o swoiste „zawłaszczenie" niemieckiej ziemi przy wykorzystaniu „Boskiej pomocy". Istotne znaczenie – wedle tradycyjnej zasady wyniesionej z domu – miało potencjalne inaugurowanie pracy na roli „w imię Boga". Gdzieś w tym akcie tkwi magiczne zabezpieczenie się od uroków; również „od złego oddziaływania Niemców". Zdarzało się, że ową „święta ziemię" przywiezioną z dawnej wsi rzucano częściowo na przejmowane grunty. Te pierwsze akty znajdują swoje odzwierciedlenie w charakterystycznym pojmowaniu owych czasów:

Nas tam wyrwali, jak te drzewa, jak przyszło z korzeniami i bez korzeni, bo byli tacy, co się zatracili w tym wszystkim i bali się przyznać na początku do swojego życia prawdziwego [...]. Chłop to wie i leśnik. Co zrobić, jak drzewo z korzeniami wyrwane i je w innej ziemi posadzić? Jak ma one rosnąć, no jak? A my tu musieli korzenie w ta ziemia wsadzić [...]. Drzewo, jak się przyjmie, to rośnie, a kto drzewa wyrywa? Nas, panie, to i tak powyrzynali, do śmierci, no też wyrwali z nas wszystko [...]. Czy to wieszanie obrazów, te wszystkie modlitwy ważne były, a jakże. To my się przez to tu przyjmować zaczęli, jak ludzie, i żyć, bo człowiek na pierwszym miejscu ma życie nawet, jak najgorzej jest[70].

Kapliczki i krzyże przydrożne

Po owych indywidualnych, rodzinnych aktach wprowadzania dewocjonaliów, podobne działania, ale już – jak to mówili rozmówcy – „w gromadzie", podejmowane były wobec kapliczek i krzyży przydrożnych.

Jak człowiek w miłości do Boga wychowany, to wszędzie znajdzie się i żyć umie. No, i my chodzili kwiaty tam dawać, modlić się. Na początku umowa cicha była między nami a Niemcami: oni w jeden czas, a my w drugi czas przy krzyżu byli [...]. Na koniec to my swój krzyż postawili [...]. Minął czas, to i oni do nas, my do nich[71].

---

[69] Pawłowice, maj 1994 roku. Zapis H. Gerlich.

[70] Braszowice, lipiec 2007 roku. Zapis M.G. Gerlich.

[71] Pawłowice, sierpień 1999 roku. Zapis H. Gerlich.

Istotne znaczenie miały też różne zbiorowe działania polegające na wspólnych, jak to określano, „polskich nabożeństwach", organizowanych w kościołach i to bez udziału niemieckich duchownych. To szczególne zwracanie uwagi na krzyże i kapliczki przydrożne było przejawem przekonania, iż każda przestrzeń powinna być w określony sposób związana z *sacrum*. Znakami tej relacji stawały się właśnie tego rodzaju obiekty.

Przestrzeń wsi i jej oswajanie

W aktach „chrzczenia" nowego miejsca pojawia się też działanie o specyficznym charakterze. Trudno określić jego realny zasięg, ale chyba nie miał on charakteru wyjątkowego.

Czy o tym powiedzieć? Przyjechali my i ze sąsiadami my się umówili. My się umówili i poszli do chlewa i stodoły, bo te Niemce, co z nami mieszkali, to bardzo niedobre byli, no i my tam się wysrali [...]. Myśleli my, że tak trzeba, żeby im pokazać, kto tu pan [...]. Znajomi, jak im się do tego ja razu jednego przyznał, to powiedzieli, że oni to też robili u złych Niemców i to nawet w kuchniach robili[72].

W tym procesie oswajania miejsc znaczących w przestrzeni wsi istotny był – pomijając oficjalny proces „odniemczania"[73] i likwidacji niemieckich nazw miejscowości – spontaniczny proces likwidowania różnych przejawów niemieckości, w tym np. niemieckich napisów. Znaczącą rolę odgrywało wprowadzanie polskiego nazewnictwa, ale też spontaniczne wypisywanie przez ludność w różnych miejscach polskich napisów. Henryk Worcell w powieści *Najtrudniejszy język świata* pisze, iż w pewnej wsi z tego powodu zawisły w lokalnej salce „czerwono-białe szarfy i bibuły i wielki napis: JESTEŚMY U SIEBIE – patriotyczny pomysł porucznika Stopki"[74]. W procesie oswajania nowej przestrzeni znamienne było również to, że z kolei o Niemcach pisano na ścianach, murach, podobnie jak w oficjalnych dokumentach, używając małej litery, np.: „Tu żyje lud Polski, niemców nie ma".

Wyjazd Niemców

Momentem szczególnym w życiu każdej wsi – zasiedlonej przez Kresowian i Polaków z innych regionów – był dzień wyjazdu Niemców. Następował wów-

[72] Suszka – przystanek kolejowy na trasie Wrocław–Bardo–Kłodzko, przy wsi Pawłowice, wrzesień 2001 roku. Zapis M.G. Gerlich.

[73] Zob. np. B. Linek: *Odniemczanie województwa śląskiego w latach 1945–1950 w świetle materiałów wojewódzkich*. Opole 1997.

[74] H. Worcell: *Najtrudniejszy język świata*. Katowice 1975, s. 23. Zob. H. Gerlich: *Obrazy świata*..., s. 41.

czas – pomijając stosunek do wyjeżdżających, który był bardzo zróżnicowany – kres sytuacji, którą określały złożone relacje między przedstawicielami obu narodów, a zarazem narodziny nowej sytuacji, w której przybysze coraz bardziej czuli się pełnoprawnymi gospodarzami zasiedlonych wsi i gospodarstw. Od tego momentu wzrastało poczucie stabilizacji i poczucie „bycia u siebie". Tak o tym mówiono:

Jak ich nie było, już to człowiek wiedział, że to już jego jest.

Jak oni poszli, to ludzie zaczęli wierzyć, że to już polskie i nawet ludzi nie denerwowało to, że dokoła jeszcze tego niemieckiego pełno jest.

Niemcy wyjechali, to ludzie też przestali się z nimi ścigać w pokazywaniu, że to nie ich, a nasze. No i tak zostanie[75].

Zakończył się więc pewien etap kulturowego oswajania nowej przestrzeni. Ale jednak nadal trwało – tu i ówdzie – likwidowanie niemieckich śladów, w tym jakże negatywnie oceniane po latach niszczenie np. niemieckich nagrobków. Podejmowane dotąd działania nie oznaczały jednak pełnej identyfikacji z nową przestrzenią, pojmowania jej w kategoriach swojskiej ekumeny. W konfrontacji „nowego" miejsca ze „starym" opuszczone przestrzenie nadal jawiły się jako kategorycznie swojskie. Zmiana w tym zakresie następowała stopniowo w ciągu kilkunastu następnych lat.

Uwagi końcowe

Sposób przedstawienia interesującego nas zjawiska w zasadzie zwalnia z potrzeby szczegółowego formułowania wniosków. Zarazem rezygnacja z tego zadania wynika ze specyfiki realizowanych badań nastawionych głównie na rejestracje przebiegu i sposobów oswajania kulturowego nowych przestrzeni. Trudno też o formułowanie uwag końcowych, konieczne bowiem byłoby ich odniesienie do szerszego kontekstu naukowych rozpoznań. Tego rodzaju badania jednak nie są realizowane; pojawiają się najwyżej incydentalnie.

Odnosząc się zatem bezpośrednio do przedstawionych badań empirycznych, zauważmy, że sami rozmówcy wyraźnie podkreślali, iż specyfika ich egzystencji, sposobów i stylów życia na Dolnym Śląsku była uzależniona nie tylko od realiów życia i pracy w „nowym świecie", ale też od doświadczeń, doznań i przeżyć związanych z okresem wcześniejszym, czyli od zajęcia Kresów Wschodnich przez Armię Czerwoną we wrześniu 1939 roku i ich dalszych dziejów: lat II wojny

[75] Braszowice, lipiec–sierpień 2003 roku. Zapis H. Gerlich, M.G. Gerlich.

światowej, czasu wysiedlania, wreszcie „wędrówki na Zachód". To był dla nich swoisty „garb" – jak to niekiedy bywa określane. Można więc w tym kontekście raczej sformułować tezy dotyczące roli oraz znaczenia tożsamości przybyszów, w tym tzw. tradycji podmiotowej. Wkraczając na Ziemie Zachodnie, ludność ta charakteryzowała się kompetencjami kulturowymi znamiennymi dla innych realiów cywilizacyjnych, politycznych, gospodarczych i społecznych. Wyróżniały ją „zanurzenie" i akceptacja różnych form izolacjonizmu, co w swej istocie musiało obiektywnie utrudniać „oswajanie" nowej przestrzeni. Pojawiła się więc dysfunkcjonalność wniesionych tradycji[76]. Zarazem jednak to właśnie realia codzienności na Dolnym Śląsku wymuszały ustawiczne przezwyciężanie panującego kanonu kulturowego, w tym tradycyjnej „ludowej ontologii", a także sposobów gospodarowania. W efekcie to codzienność z jej ustawicznie nowymi wyzwaniami była przestrzenią nowych relacji i podejmowania nowych decyzji, weryfikowania utrwalonych schematów myślowych, ale też zachowań znormalizowanych kulturowo. Tradycja wniesiona podlegać zaczęła procesowi dialogowania – w różnym zakresie i z różnym natężeniem – z nową i zdecydowanie inną rzeczywistością. Nie chodziło tylko o relacje z Niemcami, ale także z przedstawicielami innych grup regionalnych, w tym z Kresowianami z różnych części dawnych Kresów Wschodnich II Rzeczpospolitej. W tym kontekście na uwagę zasługują teraźniejsze opinie o ówczesnym sposobie postępowania, który nie mógł być już oparty na dawnych, trwałych schematach działania. Te traciły bowiem swój sens, były dysfunkcjonalne. Dlatego konieczne okazało się otwarcie na nową sytuację. W takiej codzienności ważną rolę odegrały „uśpione" kompetencje kulturowe wyniesione z Kresów. Na uwagę zasługują przede wszystkim: tradycyjna tolerancja Kresowian, ich pragmatyzm, umiejętność budowania struktur mediacyjnych z „obcymi", zwłaszcza w sytuacjach ekstremalnych, zdolność dostosowywania się do nowych sytuacji, mobilizacja w sytuacjach zagrożenia. Tradycja utrudniała zatem Kresowianom funkcjonowanie i oswajanie kulturowe nowej przestrzeni, ale zarazem zawierała „nieużytkowany" wcześniej potencjał, umożliwiający funkcjonowanie w nowej rzeczywistości.

---

[76] Specyfikę kulturową Kresów Wschodnich, pojmowanych w aspekcie całościowym od północy do południa, możemy odnaleźć nie tylko w dawnych pracach etnograficznych z XIX i XX wieku, także etnologicznych z XX wieku, ale również w najnowszych opracowaniach dotyczących przestrzeni ukraińskiej, białoruskiej czy litewskiej. Zob. np.: *Na pograniczu „nowej Europy". Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*. Red. M. Zowczak. Warszawa 2010; I. Kabzińska: *Wśród „kościelnych Polaków". Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*. Warszawa 1999; Z. Kurcz: *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie. Studium socjologiczne*. Wrocław 2005; I. Kabzińska: *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością. Polacy na Litwie, Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia*. Warszawa 2009.

Accustoming a Lower-Silesia village after the World War II by Poles from the Eastern borderlands of the Second Republic of Poland

Summary

The subject-matter of considerations is a presentation based on memories reports of the cultural process of accustoming Lower-Silesia villages by the population from the Eastern borderlands of the Second Republic of Poland. The basis of this work constitutes empirical studies conducted between 1989 and 2009. The analyses cover the first period of Pole relocation, namely from 1945 to 1946. What has been assumed is a colloquial way the relocated understand their history, according to which the timeline is broadened and comprises the period from the World War II breakout and, subsequently, so called occupations (a Soviet, German and again Soviet one) to the moment of their arrival to the Western lands. In accordance with such an understanding of their own fate, cultural accustomation of new spaces is analysed through trauma and experiences of these people starting from a luminal period, it being a death of Poland in September 1939. This kind of a subjective perception of the history of one's own group is extremely attractive for an anthropological analysis. It enables tracing not only subsequent political changes and prosecution of the Polish people connected with it, but also cultural changes, and new competence gain. It is them that, in consequence, determined a qualitatively different way of a dialogue with a changing reality and one's won cultural heritage despite the permanence of many traditional cultural structures. It was a totally new phenomenon, and unknown to this population. Objectively speaking, it required the renouncement of many cultural canons biding so far and working out categorically new mediation structures under the circumstances of a dismantled borderline. It derived from particularly a political, but also cultural status of the Polish borderline people in this area. The experiences constituted the basis for the formation of a new social and cultural capital. As a result, it decided on particular ways of a cultural accustomation of the people in an extreme situation. The text paid attention to such issues as the first contact with a foreign land, new, multidimensional challenges, and, consequently, accustoming homestead, farmstead, fields, chapels and roadside crosses, and, finally, the whole village space.

Die Beherrschung des niederschlesischen Landes von der aus Ostgebieten der II. Republik Polen kommenden polnischen Bevölkerung nach dem 2.Weltkrieg

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag wird es versucht, in Anlehnung an Erinnerungen, die kulturelle Beherrschung des niederschlesischen Landes von der aus den Ostgebieten der II. Republik Polen kommenden Bevölkerung darzustellen. Die Grundlage der Arbeit sind die in den Jahren 1989–2009 durchgeführten empirischen Forschungen. Sie umfassten erste Umsiedlungen der Polen also den Zeitraum: 1945–1946. Der Verfasser berücksichtigte die Art und Weise, auf welche die Aussiedler ihre Geschichte betrachten und erweiterte den Zeitraum von dem Ausbruch des 2.Weltkrieges, über aufeinanderfolgende Okkupationen (sowjetische, deutsche und nochmals sowjetische), bis zum Ankommen der Aussiedler auf die Westgebiete Polens. Er analysiert die kulturelle Beherrschung von neuen Gebieten unter dem Gesichtspunkt der von den Aussiedlern erlebten Traumen seit dem sog. Tod Polens im September 1939. Solch eine subjektive Betrachtung der gemeinschaftlichen

Geschichte ist für eine anthropologische Analyse sehr verlockend, denn sie ermöglicht, nicht nur politische Änderungen und die damit verbundene Verfolgung von der polnischen Bevölkerung, sondern auch kulturelle Änderungen und die Gewinnung von neuen Kompetenzen zu erforschen. Diese Änderungen waren dafür verantwortlich, dass die Aussiedler ein unterschiedliches Verhältnis zu ihrem Kulturerbe und ihrer Wirklichkeit hatten, obwohl viele traditionelle Kulturstrukturen immer noch lebendig waren. Das war eine ganz neue Erscheinung. Sie mussten auf bisherige Kulturkanons verzichten und in den Realien des demontierten Grenzgebietes neue Vermittlerstrukturen ausarbeiten, was mit dem verändernden kulturellen Status der ostpolnischen Bevölkerung auf dem Gebiet verbunden war. Ihre Erfahrungen lagen zu Grunde des neugebildeten Gesellschafts- und Kulturkapitals und das war letztendlich für besondere Methoden der kulturellen Beherrschung von dem neuen Raum – unter Extrembedingungen – ausschlaggebend. Der Verfasser betont solche Probleme, wie: erster Kontakt mit dem fremden Raum, neue vielseitige Herausforderungen, Gewöhnung an das Haus, Wirtschaftsgebäude, Felder, am Wege stehende Kapellen und Kreuze und schließlich an das ganze Dorfgebiet.

Tomasz Sitnik
Uniwersytet Opolski
Instytut Filologii Polskiej

Oswajanie nowej codzienności
O adaptacji i integracji kulturowej Kresowian na Śląsku Opolskim

Według Rocha Sulimy:

Codzienność jest nieuchronna jak pogoda. Nie sposób wyobrazić sobie bardziej monotonnego [...] zapisu niż zapis czasu bieżącego. Codzienność jest praktykowana i nie potrzebuje definicji [...], to teraz z perspektywy najbliższej przyszłości[1].

W tej antropologiczno-filozoficznej definicji codzienności badacz odwołuje się, w kontekście krótkotrwałego charakteru tego zjawiska, do ludzkiej pamięci jako czynnika „magazynującego" to wszystko, co tworzy fenomen codzienności, która często – paradoksalnie – nabiera niecodziennego charakteru. Historia ludzkości zna wiele „zawirowań", które na przestrzeni wieków burzyły monotonię codziennej rzeczywistości. Efekty tych „burz" były zróżnicowane – pozytywne i negatywne.

Interesującą ilustracją tej refleksji może być powojenna sytuacja społeczno-kulturowa mieszkańców Śląska Opolskiego. Nietypowy charakter kultury śląskiej, jaka zaczęła się tworzyć w tym czasie, zyskał miano mozaiki kulturowej, związanej przede wszystkim z faktem, iż Górny Śląsk po 1945 roku utrzymał

[1] R. Sulima: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000, s. 7.

się jako region pogranicza kulturowego. Irena Bukowska-Floreńska tak definiuje pojęcie pogranicza kulturowego:

> Pogranicze jako kategoria badawcza dość powszechnie pojmowane jest jako obszar zróżnicowany etnicznie i kulturowo, położony na obrzeżach państwowych bądź regionalnych. Wynika to z faktu, iż znaczenie tej kategorii obejmuje właśnie przestrzeń terytorialną, na której współżyją dwie lub więcej grupy etniczno-kulturowe. Formy tego współżycia ukształtowane są stycznością i wzajemnymi kontaktami między tymi grupami o często skrajnej odrębności i społecznej świadomości[2].

Region pogranicza kulturowego stanowi wynik wieloletniego przenikania kultur i tradycji o zróżnicowanym pochodzeniu. Pogranicze nie musi być tożsame z aktualnymi granicami politycznymi, co więcej — może być od tych granic oddalone. Wielokulturowość czyni z pogranicza obszar przejściowy, będący rodzajem pomostu między współistniejącymi systemami kulturowymi. I. Bukowska-Floreńska wyróżnia dwa zasadnicze obszary pogranicza: zewnątrzkulturowe i wewnątrzkulturowe. Pogranicze, na którym doszło do spotkania, a w następstwie — ścierania się kultur, ma charakter zewnątrzkulturowy. Kategoria wewnątrzkulturowa natomiast występuje w obrębie tej samej grupy etnicznej[3]. Na śląskie pogranicze w różnych okresach historycznych oddziaływały odmienne wzorce odrębnych kultur oraz zróżnicowane wpływy polityczne. Wpływ wywierały odrębne kultury, przede wszystkim tradycyjna i narodowa oraz etnicznie niemiecka i etnicznie polska. Swoista permanentność kulturowej mozaiki Śląska Opolskiego doprowadziła do wytworzenia własnego, niepowtarzalnego kolorytu tego regionu, odzwierciedlonego w krajobrazie, architekturze i symbolach.

II wojny światowa, postrzegana w kategoriach katastrofy niszczącej „wszystko, co bliskie i swojskie"[4], znane i po prostu codzienne, na trwałe zmieniła oblicze Europy. Konferencja jałtańska z lutego 1945 roku przesądziła ostatecznie o kształcie terytorialnym powojennej Polski. Zmiana przebiegu granic państwa polskiego doprowadziła do masowych przemieszczeń ludności. W konsekwencji jałtańskich ustaleń „los Niemców zamieszkujących tereny Śląska, jak i Polaków z Kresów Wschodnich był przesądzony"[5]. W 1945 roku Śląsk stał się areną dramatycznych scen — doszło tu do radykalnej zmiany codziennej rzeczywistości zarówno Ślązaków, którzy pozostali w swej „małej ojczyźnie", jak i Niemców, którzy, „przyparci do muru", opuścili swój *Heimat*, a także Kresowian, którzy musieli wyjechać z rodzinnych stron i oswoić zupełnie nową rzeczywistość. Zdaniem Doroty Simonides ludzie zostali wówczas zmuszeni do pożegnania się z dorobkiem wielu pokoleń: „z grobami najbliższych, ze świątyniami, w których

---

[2] I. Bukowska-Floreńska: *Pogranicze jako kategoria wewnątrzspołeczna i wewnątrzkulturowa*. W: *Pogranicze jako problem kultury*. Red. T. Smolińska. Opole 1994, s. 165.

[3] Tamże, s. 165–166.

[4] D. Berlińska: *Oswajanie wielokulturowości*. W: *Śląsk Opolski. Dziedzictwo i współczesność*. Red. D. Simonides. Opole 2005, s. 76.

[5] Tamże, s. 77.

przeżywali swój kontakt z Bogiem”[6]. Ludzkim tragediom, związanym z wysiedleniem czy też wypędzeniem, niejednokrotnie towarzyszyła zagłada znacznej części dobytku materialnego i dziedzictwa kulturowego, wytworzonego przez wiele pokoleń w ciągu wieków[7]. Naukę nowej codzienności należy traktować w sposób dosłowny, gdyż przesiedleńcy musieli zaadaptować się do nowych warunków klimatyczno-przyrodniczych, geograficznych, językowych, obyczajowych, społecznych (sąsiedztwo innych grup etnicznych) i politycznych (nowy ustrój, nowa władza). Ślązacy również znaleźli się w nowej dla siebie sytuacji. Mimo że w ich przypadku wykorzenienie *de facto* nie nastąpiło, to jednak wysiedlenie Niemców, będących dotychczasowymi sąsiadami, i przyjazd ludności napływowej naruszyły – jak podkreśla Maria Szmeja – „lokalne struktury społeczne (kręgi towarzyskie, sąsiedzkie), odbiło się w sferze kultury [...] i polityce”[8]. Ślązacy musieli zatem przystosować się, trochę paradoksalnie, do nowych warunków i „asymilować napotykane wzory kulturowo-społeczne”[9]. Pozbawienie Kresowian „małej ojczyzny” – znanej im przestrzeni (w sensie geograficznym i społeczno-kulturowym) oraz „wypracowanej” codzienności, skazało ich na utratę niemal wszystkich dotychczasowych wartości materialnych i duchowych.

> [...] zmiany spełniające się jako przymusowe wysiedlenia [...] były równoznaczne z istotnym zakresem wydziedziczenia. Wysiedlenia skazały te grupy na utratę wszystkiego, co tworzyło ich świat, we wszelkich wymiarach egzystencjalnych i symbolicznych i, co istotne, wraz z masowymi wysiedleniami Polaków z Kresów Wschodnich przestał istnieć ten świat jako swojska przestrzeń społeczno-kulturowa[10].

Aby żyć w nowej, często wrogiej rzeczywistości, przybysze musieli nauczyć się ją oswajać. Oswajanie – jak podkreśla D. Simonides – polega przede wszystkim na dążeniu do możliwie szybkiej integracji, zapuszczeniu korzeni i „zapełnieniu” obcej przestrzeni własnymi uczuciami, wyobrażeniami kulturowymi czy też przyniesionymi pamiątkami[11].

Na Śląsku Opolskim po 1945 roku proces adaptacji i integracji kulturowej przebiegał powoli, opornie i z dużymi trudnościami. Na taki stan rzeczy złożyło się wiele oczywistych czynników, do których z pewnością można zaliczyć trudne warunki przesiedlenia, związane z kolei z dramatyczną sytuacją, jaka panowała

---

[6] D. Simonides: *Słowo wstępne*. W: *Śląsk Opolski...*, s. 7.

[7] Por. ks. A. Hanich: *Uwarunkowania i przebieg powojennej „repatriacji” Polaków z Kresów Wschodnich na Śląsk Opolski (1945–1946)*. W: *Pamięć o kresowych korzeniach tożsamości*. Red. ks. A. Hanich. Opole 2010, s. 18.

[8] M. Szmeja: *Starzy i nowi mieszkańcy Opolszczyzny*. Opole 1997, s. 10.

[9] Tamże.

[10] M. Śmiełowska: *Obecności etniczne i narodowe na Śląsku Opolskim*. Opole 1999, s. 156.

[11] Por. D. Simonides: *Etnospołeczne potrzeby tworzenia się nowych regionów kulturowych na ziemiach zachodnich i północnych*. W: *Symbolika regionów. Studia etnologiczno-folklorystyczne*. Red. D. Simonides. Opole 1988, s. 40.

w Europie w pierwszych powojennych miesiącach. Zarówno kraje byłego ZSRR, jak i Polska były wyniszczone działaniami wojennymi. Przeszkodami okazały się warunki natury organizacyjnej (m.in. opieszałość Państwowego Urzędu Repatriacyjnego), komunikacyjnej, transportowej i politycznej. Istotną rolę odegrały również postawa Kresowian, którzy początkowo niechętnie decydowali się na opuszczenie domu rodzinnego, oraz stosunek śląskiej ludności rodzimej do przybyszy. Pierwsze kontakty przesiedleńców z autochtonami naznaczone były nieufnością, a nawet wrogością: „W pierwszych latach stosunki międzygrupowe na Śląsku Opolskim można określić jako otwarty antagonizm"[12]. Źródłem konfliktów był najczęściej proces zasiedlania czy raczej zajmowania domów, mieszkań opuszczonych przez ludność autochtoniczną. Dochodziło również do spotkania, dosłownie, pod jednym dachem Ślązaków i repatriantów:

Polacy przybywający na Śląsk bywali dokwaterowywani do mieszkań i gospodarstw przedwojennych mieszkańców albo zajmowali nieruchomości opuszczone w chwili ich przybycia. Jak się później okazywało za jakiś czas zjawiali się ich właściciele, którzy wcześniej np. uciekli przed nadchodzącym frontem[13].

Taka złożona rzeczywistość musiała rodzić konflikty, chociaż, co potwierdzają wyniki prowadzonych przeze mnie badań terenowych[14], w pamięci Kresowian pozostał obraz często pozytywnego „współżycia" z Niemcami. Na badanym obszarze informatorzy powszechnie utrzymywali, iż wspólne życie przebiegało w miarę zgodnie.

Trafiliśmy do domu, gdzie mieszkała Niemka, jej dzieci, teściowa i siostra męża. Mój wujek był w Niemczech pięć lat, znał trochę niemiecki i mogliśmy się z nimi trochę porozumieć. Żyliśmy dobrze parę lat, razem pracowaliśmy na polu. Mój tato uzgadniał zawsze z tą Niemką, co gdzie będziemy siać. Zdarzało się, że kiedy ona gotowała dla swoich dzieci, częstowała mnie i brata. Potem napisał do niej mąż i ona do niego pojechała[15].

Z właścicielami – Niemcami mieszkaliśmy ponad 15 lat. Oni dopiero na początku lat sześćdziesiątych wyjechali. Żyliśmy razem dobrze. Potem jeszcze przez lata utrzymywaliśmy kontakty listowne[16].

Relacje te można uznać za swoisty fenomen kulturowy – oto nowa społeczność Górnego Śląska, wbrew sobie, na przekór planom nowej władzy, która wyraźnie dyskredytowała ludność rodzimą, pokonała niemal wszystkie granice kulturowe. Teresa Smolińska podkreśla:

---

[12] D. Berlińska: *Oswajanie wielokulturowości...*, s. 78.

[13] J. Ruszczewski: *Leśnica 1945–1949. Niepewność i oczekiwanie*. W: *Osiem wieków ziemi leśnickiej*. Red. A. Lipnicki. Wrocław 2002, s. 340.

[14] Badania terenowe rozpocząłem w 2007 roku. Prowadzę je na terenie Opolszczyzny, głównie w powiatach strzeleckim i krapkowickim.

[15] Kobieta, l. 79, Leśnica, 2008.

[16] Mężczyzna, l. 82, Leśnica, 2009.

Na ziemiach przyłączonych wówczas do Polski doszło do zderzenia wielu kultur, które odgradzały od siebie domy we wsi i mieście, później coraz częściej przekraczano granice obejść i ulic"[17].

Na eliminowanie granic kulturowych zwracało uwagę wielu badaczy:

Na wsi biegła ona [granica – T.S.] opłotkami oddzielającymi zagrody zajęte przez rodziny pochodzące zarówno z różnych stron, jak i autochtoniczne, nie zatrzymując się zresztą na granicach obejścia [...]. Oto w wielu wsiach osadnik przebywał [...] w zagrodzie razem z ludnością niemiecką, a po jej wyjeździe nadal obcował z pozostawionymi przez nią wytworami kulturowymi [...] w jednej dużej zagrodzie osiadały niekiedy dwie rodziny o różnym pochodzeniu regionalnym[18].

Niwelowanie granic nie przebiegało na Śląsku Opolskim, mimo wszystko, łatwo. Oswajanie przez Kresowian nowej codzienności, „uczenie się" jej okazało się, ze względu na silne bariery psychologiczne, procesem skomplikowanym i długofalowym. Wśród przesiedleńców dosyć długo utrzymywała się atmosfera tymczasowości nowej sytuacji. To przekonanie potwierdzali swym zachowaniem, które polegało głównie na minimalnej aktywności we wspólnych przedsięwzięciach na poziomie nie tylko lokalnym, czasem przez wiele lat, nawet 10–20 lat, niektóre rodziny ograniczały swą aktywność gospodarczą do poziomu zaspokojenia podstawowych potrzeb rodziny[19]. „Nasi sąsiedzi [Kresowianie – T.S.] całe lata nie wychodzili w pole. Siali tylko tyle, żeby przeżyć. Później się pogodzili"[20]. Informatorzy często podkreślali, że aura tymczasowości towarzyszyła głównie najstarszemu pokoleniu repatriantów (dziadkom, rodzicom), czyli tym ludziom, którzy w momencie przesiedlenia mieli 50–70 lat. Można przypuszczać, że „wyjście w pole" i praca na nim traktowane były przez nich jako zgoda na zastaną rzeczywistość, a zatem definitywne pożegnanie się z ziemią ojców. Na taki krok – jak zaznaczają informatorzy – ich przodkowie nie byli gotowi. Oswajanie nowej codzienności przychodziło im z największym trudem.

Negatywne początkowo współżycie ludności autochtonicznej i kresowej uzależnione było od wielu czynników. Jednym z istotnych był status społeczno-kulturowy omawianych grup etnicznych oraz towarzyszące im od początku stereotypy. Aby lepiej zrozumieć racje obu stron, należy zrekonstruować obraz Ślązaków i Kresowiaków w momencie „spotkania", czyli wówczas, gdy zakłócona została rzeczywistość codzienna obu regionalno-etnicznych grup. Ślązacy stanowili grupę jednorodną społecznie – pochodzenia chłopskiego. Zajmowali się przede wszystkim rolnictwem, ale wyróżniali się również jako znakomici rzemieślnicy. Wśród Ślązaków niewielu ukończyło szkołę średnią lub wyższą. M. Szmeja wyjaśnia:

[17] T. Smolińska: *Kultura kresowa na Śląsku Opolskim*. W: *Wielokulturowość na Śląsku Opolskim, Litwie, Białorusi i Ukrainie*. Red. T. Smolińska. Opole 2009, s. 60.

[18] J. Burszta, Z. Jasiewicz: *Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle materiałów ze wsi koszalińskiej*. „Polska Sztuka Ludowa" 1962, nr 4, s. 197.

[19] Por. M. Śmiełowska: *Obecności etniczne i narodowe*..., s. 124.

[20] Kobieta, l. 80, Poręba k. Góry Św. Anny, 2008.

W państwie niemieckim Ślązacy zajmowali niższe pozycje w hierarchii społecznej. Ponieważ niewielu z nich kształciło się, utrzymywał się plebejski charakter kultury tej grupy"[21].

Funkcjonowanie Ślązaków na peryferiach Niemiec związane również było z zasadniczymi różnicami w sferze języka, obrzędów czy ubioru[22]. Stosunkowo niska pozycja społeczna oraz dyskryminacja ze strony niemieckich władz administracyjnych sprawiły, że Ślązacy wykształcili swoiste metody utrzymania własnej niezależności i wewnętrznej solidarności. Jak słusznie zauważa M. Szmeja:

Poza normami ograniczającymi ruchliwość przestrzenną i społeczną spójność i solidarność grupy zapewniała macierzysta kultura symboliczna grupy. Religia katolicka, pielgrzymki do tradycyjnych miejsc kultu, legendarne wydarzenia z dziejów grupy, pamięć o swych bohaterach, to te wartości, które obok języka stały się centralnymi wyznacznikami kultury śląskiej[23].

Niełatwa sytuacja społeczna mieszkańców Górnego Śląska przed 1945 rokiem dawała im na początku wiarę w to, że w granicach państwa polskiego może być lepiej. Niestety, pierwszy i bezpośredni kontakt z ludnością napływową rozczarował tych, którzy liczyli na lepszą niż w państwie niemieckim pozycję społeczną, tym bardziej że – jak podkreśla D. Berlińska – te pierwsze kontakty mieli:

[...] z szabrownikami, którzy wyrzucali ich [Ślązaków – T.S.] z domów, rabowali i niszczyli ich mienie. Grabili bez skrupułów, uważając Ślązaków za ukrytych Niemców, a Śląsk Opolski za ziemię niemiecką, którą można bezkarnie eksploatować[24].

Taki osobliwy kontakt prowadził często do izolacjonizmu Ślązaków. Wyrządzona im krzywda materialna i moralna przyczyniła się do idealizowania – na zasadzie prawa kontrastu – okresu dominacji niemieckiej na tych ziemiach[25].

Przesiedleńcy z Kresów Wschodnich stanowili grupę zróżnicowaną społecznie – oprócz chłopów na Śląsk Opolski przybyli rzemieślnicy, robotnicy, przedstawiciele inteligencji. W nowej rzeczywistości geograficzno-kulturowej szukali oni swego rodzaju rekompensaty za straty, które ponieśli podczas wojny i po opuszczeniu „małej ojczyzny". Takie przekonanie repatriantów nie wpłynęło pozytywnie na stosunki z ludnością śląską. Istotną rolę odegrało również subiektywne przeświadczenie Kresowian o własnej wyższości, rzec można, „pańskości". Ta „pańskość" była ksenofobiczną konsekwencją przekonania o wyższości

[21] M. Szmeja: *Starzy i nowi mieszkańcy...*, s. 59.

[22] Por. T. Smolińska: *Folklor w procesie zmian tożsamości narodowej (na przykładzie Górnego Śląska)*. W: *Pogranicze jako problem kultury*. Red. T. Smolińska. Opole 1994, s. 112.

[23] M. Szmeja: *Starzy i nowi mieszkańcy...*, s. 59.

[24] D. Berlińska: *Oswajanie wielokulturowości...*, s. 77.

[25] Por. E. Nycz: *Lokalna zbiorowość gminna – historyczna analiza demograficzno-społeczna*. W: *Gmina Bierawa. Zarys monograficzny (od czasów najdawniejszych do początku XXI wieku)*. Red. E. Nycz. Opole 2005, s. 223.

polskiej kultury nad inną, w tym przypadku niemiecką. M. Szmeja zaznacza, że owa „pańskość" uwidaczniała się również w stylu życia: „przywiązywaniu znaczenia do zewnętrznych oznak dobrobytu, rozbudowaniu obrzędowości [...], codziennych zachowań"[26]. Wielu przybyszy z Kresów Wschodnich cechowało tradycjonalistyczne, bo wiejskie, dziedzictwo kulturowe, podlegające jednak zmianom. Proces przemian cywilizacyjnych, związany głównie z nowymi możliwościami Kresowian na Ziemiach Zachodnich, otwierał się przed nimi jako inna rzeczywistość regionalna i polityczna. Swoista „ideologia rekompensaty" miała uzasadniać – w przekonaniu Polaków pochodzących z Kresów – prawo do priorytetów społecznych, a zatem do pierwszeństwa w sprawowaniu np. funkcji kierowniczych.

Izolacjonizm Ślązaków, ich rozczarowanie wobec nowej rzeczywistości – z jednej strony, z drugiej zaś – przekonanie Kresowian o własnej wyższości, bo polskości, znacznie utrudniały wzajemną integrację oraz adaptację społeczno-kulturową. Różnice pomiędzy obiema grupami etnicznymi, zróżnicowane źródła cywilizacyjne i kulturowe czy też, po prostu, wzajemne, osobiste i codzienne kontakty powodowały często zarysowanie się wcale niemałych przestrzeni konfliktogennych, a te z kolei sprzyjały kształtowaniu i rozwijaniu się wzajemnych stereotypów. Kreowanie wizerunków „swój" i „obcy" przyczyniło się – jak podkreśla T. Smolińska – do podtrzymywania stereotypów: Ślązaków nazywano „hanysami", „gebelsami" itp., a ludności napływowej nadano zdecydowanie pejoratywne miano „chadziajów", „zabugowców", także Ukraińców[27]. Do tej osobliwej galerii określeń należały również terminy „szwab" czy „dziad zabuski". Wzajemna niechęć na tzw. Ziemiach Odzyskanych, pielęgnowana w kategoriach negatywnego wizerunku sąsiada jako „obcego", była – jak się wydaje po latach – w dalszej perspektywie skazana na niepowodzenie. I Ślązacy, i Kresowianie zostali bowiem zmuszeni „żyć obok innych, razem i osobno"[28].

Proces tworzenia nowej społeczności regionalnej oraz oswajania codzienności w pierwszych latach po II wojnie światowej nie był zbyt widoczny. Kreowanie ponadlokalnej społeczności wymagało takich elementów, jak: silniejszy związek ludności napływowej z nowym terytorium, powstanie elementarnych więzi międzygrupowych, rozwój zjawisk o charakterze wzajemnego współdziałania w sensie społecznym. Życie obok siebie, wzajemna obserwacja i utrzymujący się wśród ludności napływowej stan „obcości" rodziły nostalgię, tęsknotę za utraconą „małą ojczyzną". Nowi mieszkańcy Górnego Śląska nieustannie porównywali to, co pozostawili na Kresach, z tym, co zastali na Śląsku. „Mała ojczyzna" posiadała i nadal posiada w ich wspomnieniach cechy ideału, arkadii. Potwierdzają to liczne wywiady z informatorami.

---

[26] M. Szmeja: *Starzy i nowi mieszkańcy*..., s. 59.

[27] T. Smolińska: *Kultura kresowa*..., s. 64.

[28] A. Wierciński: *Na pograniczach kultur*. „Kresy Literackie" 1992, nr 3, s. 54–55.

U nas jak była zima, to śnieg trzymał od listopada do marca, ale na Józefa [19 marca – T.S.] wszystkie biegali boso. Śniegu już nie było, ale było dużo błota. Lato było bardzo ciepłe, rzeka czysta. A tu nie wiadomo, czy to zima, czy to wiosna[29].

Pozyskane w trakcie badań terenowych materiały umożliwiają ocenę, iż tego typu opowieści wspomnieniowe zatraciły swój pierwotny charakter osobistej, opartej na faktach relacji, stając się sfabularyzowanym opowiadaniem. D. Simonides proponuje, by w stosunku do relacji opartych na faktach osobistych używać nazwy gatunkowej „memorat", natomiast sfabularyzowaną „przepojoną fantazją relację wydarzeń" określać jako „fabulat"[30]. Niewątpliwie wpływ na zmianę istoty przekazu miało kilka czynników, takich jak: upływ czasu, tęsknota za utraconą „małą ojczyzną", a także opowieści wspomnieniowe dziadków, rodziców, krewnych i sąsiadów, będące często „w momencie przekazu" już fabulatami.

Przesiedleńcy początkowo, po przybyciu na Górny Śląsk, sceptycznie odnosili się do zastanej rzeczywistości: krytykowali budynki z cegły, usytuowanie gnojowiska w centralnej części podwórza. Negatywnie oceniali również zwyczaje i nawyki kulinarne, a także sprawowane obrzędy (rodzinne i doroczne). Etnologowie przytaczają wiele relacji przesiedleńców, w których ci wspominają o pierwszym „zderzeniu" języków (gwar), sposobów uprawy roli, narzędzi rolniczych, kulinariów oraz obchodzenia świąt, także zróżnicowanych form spędzania wolnego czasu[31]. Kresowianie wymieniając narzędzia i maszyny rolnicze, z którymi zetknęli się po raz pierwszy na Ziemiach Zachodnich, nie mogli nie uświadamiać sobie poważnych różnic cywilizacyjnych – Śląsk był regionem znacznie lepiej rozwiniętym technicznie. Rodzimi mieszkańcy w pracach rolniczych posługiwali się siewnikami, młockarniami, piłami taśmowymi czy frezowymi. Maszyn tych, napędzanych prądem elektrycznym, na wsiach kresowych „po prostu nie było".

Informatorzy wielokrotnie eksponowali odmienności językowe. Ślązacy i przybysze z Kresów w pierwszej chwili – jak mówią – „zderzyli się" językowo. Język dzielił lokalną społeczność w zasadniczy sposób: „my" i „oni". Ślązacy twierdzili, że przybysze używają języka „ruskiego" bądź „ukraińskiego", Kresowianie z kolei uważali, iż mowa autochtonów brzmi „twardo z niemiecka" – dziwiła ich i śmieszyła gwara Górnoślązaków. Podjęty tu wątek zróżnicowania językowego Ślązaków i Kresowiaków wymaga wszak oddzielnego opracowania[32].

---

[29] Kobieta, l. 79, Leśnica, 2010.

[30] Por. D. Simonides: *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*. W: *Literatura popularna, folklor, język*. Red. W. Nawrocki, M. Waliński. Katowice 1981, s. 28.

[31] Por. M. Goc: *Biłczanie na Opolszczyźnie. Tradycja i zmiana*. W: „Opolski Rocznik Muzealny". T. 14. Opole 2002, s. 104–115; M. Rostworowska: *Nowi osadnicy*. W: *Dziedzictwo kulturowe Dolnego Śląska*. Red. Z. Kłodnicki. Wrocław 1996, s. 285 i nast.; T. Smolińska: *Kultura kresowa*..., s. 61.

[32] Por. M. Szmeja: *Starzy i nowi mieszkańcy*..., s. 70; M. Goc: *Biłczanie na Opolszczyźnie*..., s. 106–107.

W pierwszych latach po II wojnie światowej obie grupy etniczne dzielił ubiór. Według Małgorzaty Goc, odmienności w tej kwestii były zauważane, jednak nie stanowiły one źródła konfliktu, co najwyżej nieporozumień[33]. Ubiór Ślązaków był schludny i praktyczny – „nosił bardziej miejski charakter, niż przybyszów ze wschodu. Ich barwa i krój były utrzymane w tonacji spokojnej"[34].

Strojem do pracy dla mężczyzn [Ślązaków – T.S.] były drelichy – kombinezony robocze, dla kobiet [Ślązaczek – T.S.] fartucho-podomki. Od święta kobiety ubierały zestawy kostiumowo-garsonkowe, nie wymagające kombinacji i fantazyjnych połączeń. Na głowy wkładały często kapelusze czy czapki. Ozdabiały się niewielką ilością biżuterii, raczej skromnej. Mężczyźni jako strój świąteczny nosili garnitury[35].

Przybysze z Kresów Wschodnich znacznie częściej i chętniej nosili stroje o jaskrawych, „krzykliwych" barwach. Kobiety zakładały plisowane spódnice. Głowy zasłaniały dużymi i grubymi chustami, które wiązały w charakterystyczny sposób, przykrywając czoło. Stroje ozdabiano dużą ilością biżuterii. Charakterystycznym elementem odzieży przesiedleńców były futra i rzeczy ze skóry. Prace gospodarskie wykonywano w podniszczonych ubraniach. Odświętny strój mężczyzn składał się ze spodni i swetra lub kamizelki, natomiast za nakrycie głowy służył beret lub czapka, tzw. maciejówka.

Pierwszym elementem procesu zasiedlania przez ludność napływową nowych terenów było zajmowanie domów i gospodarstw ludności rodzimej. Przejmowane gospodarstwa różniły się znacznie od tych, które przesiedleńcy pozostawili na wschodzie. Przede wszystkim domy mieszkalne na Kresach były dużo mniejsze od tutejszych, poza tym najczęściej drewniane. Domostwa Ślązaków były natomiast przeważnie murowane, bardziej przestronne, o większej niż w mieszkaniach Kresowian liczbie izb. Przeznaczenie poszczególnych pomieszczeń było odmienne od „wschodniego typu". W zakresie urządzania wnętrz domostw również występowało sporo różnic. Ślązacy przywiązywali duże znaczenie do wygody i funkcjonalności poszczególnych pomieszczeń. Pokoje – poza sypialnią – używane były okazjonalnie, przy większych uroczystościach, a ich wnętrza dosyć bogato dekorowano bibelotami czy kryształami. Centralny punkt mieszkania stanowiła kuchnia, w której koncentrowało się życie rodzinne i towarzyskie. Istotnym pomieszczeniem – z przyczyn praktycznych i estetycznych – była tzw. *wasch-kuchnia*, która mieściła się najczęściej w zabudowaniach gospodarczych. Tam wykonywano wszelkie „brudne" prace kuchenne i gospodarskie. Śląskie domostwa były przeważnie wyposażone w sprzęty gospodarstwa domowego oraz w różnego rodzaju maszyny rolnicze. Przybysze ze wschodu starali się – wedle własnych ocen – jak najlepiej wykorzystać wielorakie możliwości tych nowych,

[33] Por. M. Goc: *Biłczanie na Opolszczyźnie*..., s. 107.
[34] M. Szmeja: *Starzy i nowi mieszkańcy*..., s. 70.
[35] Tamże.

przestronnych domostw, chociaż początkowo odnosili się nieufnie do murowanych budynków, twierdząc np., iż budynki z cegły są zimne, co miało być przyczyną wielu schorzeń, głównie osób starszych[36]. W przeciwieństwie do ludności rodzimej Kresowianie znacznie częściej korzystali ze wszystkich pomieszczeń w swych nowych domach. Starali się, by wnętrza ich mieszkań były bogato zdobione, co często osiągali kosztem wygód. Inne zdanie w tym względzie mieli Ślązacy. Oceniali, że „chadziaje" nieumiejętnie wykorzystywali oraz eksploatowali domy i gospodarstwa, co w wielu przypadkach doprowadzało do dewastacji i poważnych uszkodzeń nieruchomości. Domostwa przesiedleńców prezentowały niższy standard. Wiązało się to m.in. z brakiem łazienek czy też zmechanizowanego sprzętu (domowego lub rolniczego).

Porównując różnice kulturowe i cywilizacyjne obu grup etnicznych, wspomnieć należy o pożywieniu. Odmienności w tej sferze dostrzeżono, jak się wydaje, stosunkowo późno, gdyż początkowo jadano głównie w gronie najbliższej rodziny, w grupach zamkniętych, wśród „swoich". Obce potrawy po prostu nie mogły smakować: „Oni [Ślązacy – T.S.] to tylko kluski i rolada. Na Wigilię też jakieś inne potrawy mieli"[37]. Ślązacy nie pozostawali dłużni: „W życiu żech nie jodł pierogów! Nie wiam, co w tym smakuje – kartofle w kartoflach"[38].

Początkowy izolacjonizm i zamknięcie się na innych pozwoliło przetrwać charakterystycznym dla danej grupy potrawom, nie tylko obrzędowym, ale również – jak podkreśla T. Smolińska – „codziennym, typu pierogów, gołąbków, barszczy i wielu, wielu innych upodobań kulinarnych, związanych z Kresami Wschodnimi"[39]. Informatorzy twierdzą, iż istotnym składnikiem codziennego *menu* była kasza, w różnych odmianach. Jadano np. kaszę jaglaną z mlekiem i cukrem, a popularne gołąbki nadziewano kaszą gryczaną. Stąd wywodzi się, jak się wydaje, tak popularne wśród Ślązaków powiedzenie: „Kasza nie nasza". Gołąbki, zwane przez repatriantów „chołupciami", bardzo szybko zyskały uznanie ludności rodzimej, jednak początkowo danie to, a właściwie jego nazwa, intrygowała ich, a nawet niepokoiła.

Powiedziałam [repatriantka – T.S.] kiedyś sąsiadce [Ślązaczce – T.S.]: *Dorka, nie gotuj. Mam gołąbki, to ci dam*. Jak ona powiedziała mężowi, że na obiad będą gołąbki od sąsiadów, to ten był zdziwiony, gdzie my tyle gołębi nałapali![40]

Bardzo popularną potrawą były pierogi z serem i ziemniakami. Na codzienny zestaw dań Kresowian składały się jeszcze takie dania, jak: knedle – rodzaj klusek, wyrabianych z surowych ziemniaków, kapusta z fasolą, barszcz z fasolą,

[36] Por. T. Smolińska: *Kultura kresowa*..., s. 61.
[37] Kobieta, l. 79, Leśnica, 2008.
[38] Mężczyzna, l. 71, Zdzieszowice, 2009.
[39] Tamże, s. 66.
[40] Kobieta, l. 81, Poręba k. Góry Świętej Anny, 2010.

mamałyga, której głównym składnikiem była mąka kukurydziana, ważyniczki / waryniczki (warynki) – rozwałkowane i pokrojone na niewielkie kawałki ciasto, wedle relacji rozmówców, „jak na pierogi", następnie ugotowane. Ważyniczki / waryniczki (warynki) spożywano z tłuszczem lub mlekiem. Niezwykle cenioną potrawą była galareta z nóżek, zwana studzininą lub drechlami. Popularna była też łoboda, czyli szpinak. Mięso jadano od święta. Według niektórych relacji również wypieki cukiernicze przygotowywano i spożywano np. w czasie świąt. Do najpopularniejszych należały rogaliki z marmoladą lub serem, pierniki, pączki czy też ciasto z makiem, tzw. makownik lub zawijaniec.

Najpierw sporadycznie, a z upływem lat coraz częściej przejmować poczęto wybrane zachowania, tradycje, charakterystyczne dla innych grup etnicznych. Proces tej powolnej integracji rozpoczął się wśród ludności kresowej od odrzucania tych zachowań zwyczajowych, które w nowej codzienności traciły swój pierwotny sens i znaczenie. Często czynnikiem decydującym o zaniechaniu danego obyczaju było wartościowanie go w kategorii zacofania.

Oceniając adaptację i integrację ludności kresowej w perspektywie życia codziennego na Śląsku Opolskim, należy zaznaczyć, iż współcześnie pewne etapy tych procesów zostały już zakończone. Odeszło bowiem pokolenie będące „wizytówką" odrębności. Najstarsi mieszkańcy byli przekonani, że człowieka łączy ze stronami rodzinnymi więź predestynowana, odziedziczona po przodkach. Żadne inne miejsce na ziemi nie miało prawa zastąpić krainy dzieciństwa. To pokolenie pielęgnowało kresowe tradycje i utrwalało pierwotne wzorce kulturowe, gdyż wierzyło, że utrata stron rodzinnych oznacza wykorzenienie, samotność i utratę tożsamości narodowej. Informatorzy – ostatni świadkowie przedwojennych Kresów Wschodnich – w swych relacjach dają wyraz silnego związku z „małą ojczyzną", którą jako kilku- lub kilkunastoletnie dzieci opuścili.

Potomkowie repatriantów, urodzeni po wojnie, inaczej traktują ziemię przodków – jest im po prostu obca. Ich „małą ojczyzną" stał się Śląsk, gdzie przebiegał proces socjalizacji, gdzie uczyli się rozumienia świata, a okolice były znane, tudzież krajobraz i otoczenie społeczne, bliskie, a zatem oswojone, codzienne. Kolejne pokolenia tu urodzone stopniowo niwelowały pierwotne uprzedzenia. Ta zgoła pozytywistyczna praca nad osłabieniem stereotypów przebiegała na tzw. Ziemiach Odzyskanych, naturalnie, gdyż wzajemne kontakty następowały na wczesnym etapie socjalizacji, bo już np. w szkole. Należałoby tu ponadto wyeksponować znaczenie powstających w ostatnich latach stowarzyszeń i organizacji kultywujących kresową tradycję.

Akceptacja wielokulturowości przez poszczególne grupy etniczne stanowi zasadniczą część tożsamości regionalnej mieszkańców współczesnej Opolszczyzny. Proces integracji trwa do dziś, jednak zauważalne są: oswojenie z wielokulturowością, niskie natężenie ksenofobii i tolerancja dla odmienności. Region ten stał się areną wydarzeń, które zdecydowały o jego dzisiejszym, wielokulturowym charakterze, o wielobarwności, różnorodności i jedności w codzienności.

Accustoming a new everyday life
On the cultural adaptation and integration
of the borderland people in Opole Silesia

Summary

The author makes an attempt to culturally analyse the Upper-Silesian mosaic formed after the World War II. As a result of political arrangements, the line of the already-existing borders of Poland changed. The effect of these "shifts" was mass and forced relocations of Polish people from the Eastern borderlands of the Second Republic of Poland to the West, the so called regained lands, as well as forcing Germans to go outside the western border. At the same time, Opole Silesia, among others, became the arena of dramatic changes in 1945. A radical violation of the everyday reality happened here. The settlers from the east deprived of almost all material and spirituals values came there. The Silesians who did not leave their small homeland also found themselves in this socio-cultural setting. It turned out that these two ethnic groups have to somehow re-work out their joint everyday life, and assimilate different cultural patterns. The very process underwent big hardships due to a fairly often and strong opposition of both groups.

Everyday differences, discerned almost immediately, such as clothing, food or language additionally made the process of adaptation and integration complex, as well as brought about conflict-rising situations. The element having a negative influence on intergroup relations and facilitating stereotype generation was also beliefs and rightness of both groups, e.g. the borderlanders looked for a kind of compensation for damages experiences during the war in this new reality. A cultural integration seemed possible, as it seems, when the oldest generation of passed away, who cherished the borderland traditions to a large extent. Their descendants, born in Opole Silesia treat the land of their ancestors in a different way as it is simply foreign to them. An early stage of socialization (e.g. kindergarten or school) seems to be a factor facilitating the process of integration teaching tolerance towards a multicoloured Silesian everyday life.

Beherrschung des neuen Alltags
Zur Adaptation und kultureller Integration der Bewohner
von den früheren Ostgebieten Polens im Oppelner Schlesien

Zusammenfassung

In seinem Beitrag bemüht sich der Verfasser, die Kulturmosaik Oberschlesiens nach dem zweiten Weltkrieg zu schildern. Laut politischen Entscheidungen wurde der Verlauf von bisherigen Grenzen des polnischen Staates verändert. Diese Grenzverrückungen hatten zur Folge, dass polnische Bewohner der früheren Ostgebiete der II. Republik Polen massenhaft und zwangsläufig auf sog. wiedergewonnene Gebiete ausgesiedelt waren und die Deutschen zur Ausreise genötigt wurden. 1945 ereigneten sich u.a. im Oppelner Schlesien dramatische Änderungen – es ist hier zur einschneidenden Verletzung der bisherigen Ordnung gekommen. Auf diese Gebiete sind Siedler aus Osten angekommen – ihrer Wurzeln und fast aller bisherigen materiellen und geistigen Werte beraubt. Die hier lebenden Schlesier, die ihre kleine Heimat nicht verlassen haben, befanden sich unerwartet in einem neuen gesellschaftskulturellen Milieu. Die beiden ethnischen Gruppen

mussten von nun an gemeinsam leben und sich fremde Kulturmuster aneignen. Der Prozess verlief schwer und stieß oft auf Widerstand der beiden Seiten. Die sofort merklichen Unterschiede, wie Kleidung, Speisen oder Sprache erschwerten noch den Anpassungs- und Integrationsprozess und verursachten Konfliktsituationen. Ein Element das sich auf gegenseitige Beziehungen negativ auswirkte und zur Entstehung von Stereotypen beitrug, waren die Gesinnung und die von den beiden Gruppen angebrachten Argumente (z.B.: die Bewohner der früheren polnischen Ostgebiete verlangen eine Art Entschädigung für die während des Krieges erfahrenen Verluste). Zu einer kulturellen Integration konnte es erst kommen, wenn die älteste Generation der Umsiedler, die ihre Tradition strickt bewahrte, heimgegangen ist. Ihren schon im Oppelner Schlesien geborenen Nachkommen ist das Land der Vorfahren fremd. Frühes Stadium der Sozialisierung (Kindergarten, Schule) scheint ein solcher Faktor zu sein, der zur gegenwärtigen Integration beitragen und eine Toleranz der vielfältigen schlesischen Wirklichkeit gegenüber lehren kann.

Dziedzictwo kulturowe „na sprzedaż”

Beata Hoffmann
Uniwersytet Warszawski
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych

Turystyka etniczna a doświadczanie kulturowej inności

Podróżowanie dostarcza różnorodnych wrażeń i przeżyć, zaspokaja potrzeby i umożliwia realizację marzeń człowieka. Współczesna turystyka budzi jednak różnorakie emocje: z jednej strony przyczynia się do humanizacji świata, czyniąc go bardziej ludzkim i otwartym na uniwersalne wartości, z drugiej – pełna jest wewnętrznych sprzeczności, które kwestionują jej humanistyczne przesłanie[1]. Artykuł ten traktuję jako propozycję dyskusji nad takimi zjawiskami, jak: autentyczność kulturowa w turystyce, prawda i fałsz doświadczenia turystycznego, a także zastanawianie się nad pozytywnymi aspektami zjawiska folkloryzacji i rewitalizacji tradycji. Najpierw przedstawię krótką historię podróżowania, które doprowadziło do rozwoju zróżnicowanych form turystyki, by w dalszej części zastanowić się nad wspomnianymi wyżej zagadnieniami. Zdaję sobie sprawę, że tekst ten nie wyczerpuje w żaden sposób podejmowanej w tytule problematyki, mam jednak nadzieję, że przybliży nieco zjawisko, jakim jest turystyka etniczna.

[1] R. Winiarski: *Wprowadzenie: Turystyka jako zjawisko humanistyczne*. W: *Turystyka w naukach humanistycznych*. Red. R. Winiarski. Warszawa 2008, s. 10.

Krótka historia podróżowania

Według danych Światowej Organizacji Turystyki (WTO) w 1990 roku w międzynarodowej turystyce uczestniczyło 415 mln osób, w roku 1998 liczba ta wzrosła do 625 mln, w roku 2005 – do około 1 mld, zgodnie zaś z przewidywaniami w roku 2020 światowa turystyka powinna objąć około 1,6 mld osób[2]. Rozwój społeczny i warunki środowiskowe mają wpływ na charakter podróży.

Przez stulecia zasadniczym przeobrażeniom podlegały zarówno sposoby, jak i motywy podróżowania. Zmiana terytorium umożliwiła przetrwanie społeczeństwom zbieracko-myśliwskim. Również w kulturach starożytnych następowało czasowe opuszczanie zamieszkiwanego obszaru. Egipcjanie najczęściej odwiedzali miejsca kultu religijnego, Grecy i Rzymianie wyjeżdżali zaś w celach handlowych, religijnych, zdrowotnych i rozrywkowych. Wiele odnalezionych dokumentów opisujących sylwetki opiekunów podróżnych, świadectwa uprawniające do noclegów w zajazdach oraz ślady pierwszych sanatoriów pozwalają szukać początków ruchu turystycznego właśnie w starożytności. W średniowieczu intensywność wyjazdów została ograniczona do wypraw pielgrzymów i kupców. Schyłek tej epoki zapoczątkował okres wielkich wypraw, wraz z którymi następowała stopniowa popularyzacja podróżowania. W kolejnych stuleciach, prócz podróży poznawczych i handlowych, intensyfikowano wyjazdy edukacyjne zamożnej młodzieży, które stały się doskonałą okazją do wymiany kulturowej. Podróże kupców miały charakter ekonomiczny, wysłanników dworu – polityczny[3]. Odrodzenie stworzyło początki geografii turystycznej Europy. Pewne rejony stały się dla podróżnych niejako predestynowane do poznawania i zwiedzania[4]. Wyjazdy umożliwiały bezpośrednie poznawanie świata, konfrontację z integracyjnymi tendencjami kultury europejskiej. Podróżujący byli źródłem informacji o osiągnięciach epoki czy panujących modach. Stopniowo powstawały nowe miejscowości lecznicze i turystyczne. Na europejskim rynku wydawniczym pojawiły się wówczas publikacje przypominające dzisiejsze przewodniki turystyczne. Oczywiście, podróże te dostępne były jedynie nielicznym. Dopiero po nastaniu dziewiętnastowiecznych przeobrażeń społeczno-technologicznych możliwe stało się dalsze intensyfikowanie podróżniczej działalności człowieka. Rozbudowane w XIX wieku środki transportu ułatwiły przestrzenne przemieszczanie, powstanie zaś nowej warstwy społecznej, inteligencji, przyczyniło się do wyodrębnienia nieznanej do tego czasu kategorii „czasu wolnego" (*leisure*), a co za tym idzie – zainicjowało zainteresowanie sportem i rekreacją. Proces ten pociągnął za sobą rozbudowę infrastruktury turystycznej w wielu miejscowościach, natomiast

[2] W.W. Gaworecki: *Turystyka*. Warszawa 2003, s. 144–146.

[3] J. Ślusarczyk: *Historia turystyki*. W: *Turystyka w naukach*..., s. 39.

[4] Tamże, s. 40.

rozwój transportu morskiego sprowadził do Europy turystów z Ameryki. W 1841 roku za sprawą brytyjskiego podróżnika Thomasa Cooka utworzono pierwsze w świecie biuro turystyczne, oferujące klientom kompleksową usługę, na którą składały się: przejazd, nocleg, wyżywienie, przewodnik oraz ubezpieczenie[5]. W 1857 roku zaczęły powstawać europejskie kluby alpejskie, dające początek turystyce górskiej. Przejście Fritjofa Nansena przez Grenlandię w 1888 roku uznane zostało za początek rozwoju narciarstwa. W okresie zaborów Podhale stało się jednym z niewielu miejsc działalności turystycznej na ziemiach polskich. Wybuch I wojny światowej ograniczył rozwój turystyki w Polsce. Dopiero po odzyskaniu niepodległości doszło do ponownego rozkwitu organizacji turystycznych, a także do zmiany nazwy wielu z nich. W 1937 roku zarejestrowano Spółdzielnię Turystyczno-Wypoczynkową „Gromada". Zapoczątkowano tym samym tendencję do tworzenia klasowych biur podróży. Rok później zostało powołane do życia Centralne Biuro Wczasów. Przekształcenie stosunków ekonomicznych i społecznych, które nastąpiło po II wojnie światowej, wywarło ogromny wpływ na dalszy rozwój turystyki w Polsce i innych krajach Europy. Bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych doszło do wyraźnego zahamowania rozwoju ruchu turystycznego, jednak utworzenie już w 1949 roku Funduszu Wczasów Pracowniczych dało początek masowej turystyce socjalnej. W 1950 roku powołano Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze – organizację rozwijającą różne dyscypliny turystyki kwalifikowanej. Niedługo potem zapoczątkowano w Polsce ruch globtroterski, czyli podróżowanie bez pomocy biur podróży. Od 1956 roku stopniowo zaczęła się w Polsce rozwijać turystyka zagraniczna do krajów Bloku Wschodniego, a od połowy lat sześćdziesiątych także turystyka kwalifikowana, głównie piesza, narciarska, kolarska i wodna: najczęściej żeglarsko-kajakarska. Rozwój światowej motoryzacji przyczynił się do narodzin autostopu, który umożliwił podróżowanie młodym ludziom o skromnych dochodach. Ta forma podróży dawała dodatkowo poczucie wolności i niezależności, tak silnie wpisane w system wartości ówczesnej młodzieży. Mimo iż polski autostop ujęty został w pewne ramy organizacyjne[6], zyskał w owym czasie dużą popularność[7]. Tęsknota za dziewiczymi i wolnymi od politycznej indoktrynacji terenami Polski przyczyniła się do popularyzacji wędrówek po Bieszczadach i Beskidzie Niskim. Na początku

[5] W części tekstu dotyczącej historii rozwoju ruchu turystycznego wykorzystałam informacje zawarte w: A. Mączak: *Odkrywanie Europy: podróże w czasach renesansu i baroku*. Gdańsk 1998; J. Skowroński: *Dawno temu w Tatrach*. Łódź 2003; A. Kroh: *Tatry i Podhale*. Wrocław 2003; G. Bińczyk: *Turystyka kwalifikowana w działalności Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego w latach 1950–1990*. Warszawa 2007; K. Przecławski: *Człowiek a turystyka. Zarys socjologii turystyki*. Kraków 1997; A. Wielocha: *Sto lat zorganizowanej turystyki akademickiej w Polsce 1906–2006*. „Gościniec PTTK" 2006, nr 2 (23), s. 13–15; L. Herz: *Tatry i Podtatrze*. Warszawa 2001; L. Butowski: *Organizacja turystyki w Polsce*. Warszawa 1998.

[6] Należało wykupić specjalną książeczkę autostopowicza, która go identyfikowała.

[7] Więcej na ten temat zob. J. Czupryński: *Autostop polski. PRL i współczesność*. Kraków 2005.

lat siedemdziesiątych zezwolono studentom na organizację tzw. wyjazdów środowiskowych. Najpierw głównym celem podróży stały się odmienne kulturowo kraje Bliskiego Wschodu, a następnie – znacznie droższe państwa europejskie. Z początkiem lat siedemdziesiątych w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych rozwinęło się zainteresowanie wyprawami alpinistycznymi, podróżami dookoła świata i indywidualnym ruchem globtroterskim. W tym czasie nastąpiła istotna zmiana modelu podróżowania. Obniżenie cen biletów lotniczych i popularyzacja lotów czarterowych sprawiły, że wiele odległych zakątków świata stało się dostępnych dla indywidualnych podróżników. W Polsce z kolei doszło do liberalizacji przepisów paszportowo-dewizowych. Wzrosło zainteresowanie wyjazdami zagranicznymi. Produkcja legendarnego „malucha" mobilizowała do podróży krajowych i zagranicznych ekonomicznym samochodem. W połowie lat siedemdziesiątych coraz większą rolę w turystyce polskiej zaczęła odgrywać turystyka komercyjna, jednak kryzys społeczno-gospodarczy lat osiemdziesiątych spowodował znaczny spadek popytu na usługi turystyczne w kraju. Do istotnych przemian doszło dopiero po roku 1989. Transformacja systemu polityczno-gospodarczego w Polsce wpłynęła na ogromne zmiany zarówno w wielkości, jak i w strukturze krajowego oraz zagranicznego ruchu turystycznego.

Pojęcie turystyki i turysty

Współczesną turystykę można ujmować na wiele sposobów. O złożoności zjawiska świadczą trudności związane zarówno z jej definicją, jak i klasyfikacją. Dla jednych turystyka jest najazdem barbarzyńców, dla drugich pozostaje współczesnym rytuałem. Niektórzy widzą w niej przedsięwzięcie handlowe, inni – obszar spotkań międzykulturowych. Niezależnie od ujęcia turystyka jawi się jako nieodłączny element stylu życia, znak statusu społecznego, ale i forma terapii[8].

Termin „turystyka" po raz pierwszy użyty został na początku XIX wieku. nawiązywał do słowa „turysta", określającego młodych, zamożnych Anglików, odbywających od połowy XVIII wieku podróże do krajów południowej Europy. Ponieważ ich wojaże trwały czasami kilka lat, Francuzi zaczęli nazywać ich turystami[9], prawdopodobnie od słowa *le tour* oznaczającego przejazd, przejście czy turę[10].

Według czołowego badacza turystyki, amerykańskiego antropologa Dennisona Nasha, turystyka to mieszanka czasu wolnego i podróży. Zdaniem Ryszarda

[8] A. Wieczorkiewicz: *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*. Kraków 2008, s. 3.

[9] Wersja spolszczona.

[10] Więcej na ten temat zob. A. Biedroń: *Turystyka motocyklowa w Polsce*. Warszawa 2011.

Winiarskiego turystyka jest zjawiskiem „z pogranicza" świata realnego i wirtualnego, świata pracy i zabawy, świata współczesnego i minionego — zjawiskiem, które rozgrywa się niekiedy równocześnie w czasie teraźniejszym i przeszłym[11]. Zaskakuje różnorodność określeń używanych przy opisie tego zjawiska. I tak, turystyka bywa nazywana: „ucieczką od codzienności" (Enzensberg), „nowoczesną odmianą tradycyjnej pielgrzymki" (Graburn), „zdemokratyzowaną podróżą" (Boorstin), „podróżą w czasie z biletem powrotnym" (Spode), „podróżą w świat wyobraźni" (Urbain), „poszukiwaniem autentyczności" (MacCannell), „konsumpcją wizualną" (Urry), „nowym środkiem konsumpcji" (Ritzer), „formą neokolonializmu" (Nash) „dialogiem i spotkaniem kultur" (Przecławski), „komercjalizacją i oswajaniem obcości" (Podemski), „formą transgresji" (Turos), „zachowaniem konformistycznym" (Knebel), „aktywnością w czasie wolnym" (Dumazedier). Zygmunt Bauman, a wcześniej Dean MacCannell posługiwali się kategorią „turysta" do opisu kondycji nowoczesnego i ponowoczesnego człowieka[12]. Oczywiście, podane tu przykłady nie wyczerpują zagadnienia definicji turystyki, ukazują jednak, że nie jest to zjawisko jednoznaczne, a jego złożoność wymaga tworzenia zróżnicowanych definicji, charakterystycznych dla konkretnego podejścia.

W tym miejscu pragnę nawiązać do interesującej propozycji, jaką przedstawił Krzysztof Podemski. Turystyka, jego zdaniem, jest szczególnym typem podróży[13]. Podróż może mieć formułę „otwartą", gdy podróżnik wybiera sam — choć z reguły zgodnie ze społeczno-kulturowymi normami, schematami, wzorami czy stereotypami — trasę podróży i oglądane obiekty. Tak rozumiana podróż obejmuje zarówno wyprawy naukowe, misje religijne, dyplomatyczne czy handlowe, jak i wyjazdy do rodziny i przyjaciół, podróże korespondentów i reporterów, czyli to, co określane jest mianem „turystyka niezorganizowana". Według K. Podemskiego turystyką są te formy podróży, które noszą nazwę „turystyki pakietowej", a w Polsce są nazywane „turystyką zorganizowaną"[14]. Turystyka w tym znaczeniu to — zdaniem autora *Socjologii podróży* — „»utowarowiona« podróż, podróż świadczona jako usługa, produkt na sprzedaż, dobro konsumpcyjne"[15]. Warto tu również przytoczyć definicję Światowej Organizacji Turystyki (WTO), według której turystyka jest to:

> [...] ogół czynności osób, które podróżują i przebywają w celach wypoczynkowych, zawodowych lub innych nie dłużej niż rok bez przerwy poza swoim codziennym otoczeniem, z wyłączeniem wyjazdów, w których głównym celem jest aktywność zarobkowa, forma czystego wypoczynku poza miejscem zamieszkania.

---

[11] R. Winiarski: *Wprowadzenie: Turystyka*..., s. 10.

[12] Tamże.

[13] K. Podemski: *Socjologia podróży*. Poznań 2005, s. 9.

[14] Tamże.

[15] Tamże.

Podobne wyjaśnienie tego terminu proponuje większość słowników języka polskiego. Interdyscyplinarność i wieloaspektowość zjawiska powodują, że stworzenie jednoznacznej definicji turystyki jest bardzo trudne.

Podróżowanie przyczynia się do rozwoju różnych aspektów ludzkiego życia: poznawczych, moralnych, estetycznych, witalnych, utylitarnych, technologicznych, ekonomicznych, hedonistycznych, ludycznych, sakralnych, a nawet patriotycznych[16]. Wiele motywów podróżowania wykształciło różne typy turystów. Definiowanie i opisywanie różnych postaci współczesnego turysty staje się często głównym zagadnieniem wielu studiów poświęconych turystyce[17]. Scott A. Cohen dokonuje klasyfikacji, wyróżniając cztery role społeczne turysty i odpowiadające im cztery typy doświadczenia turystycznego. Ważnym kryterium przy ustalaniu takiej typologii jest rodzaj kontaktu z kulturą i życiem społecznym zbiorowości odwiedzanej przez turystę. Na tej podstawie wyróżnia on cztery typy turystów: (1) turysta masowy (*organized mass tourist*), który podróżuje w sposób zorganizowany, zachowując wszystkie zwyczaje swojego środowiska, a jego wrażenia z podróży można porównać do wrażeń z filmu; (2) turysta masowy, ale podróżujący indywidualnie (*individual mass tourist*), który wprawdzie wynosi więcej doświadczeń z podróży, ale dzieje się to w sposób zrutynizowany; (3) odkrywca (*explorer*), którego przyciąga to, co nowe, zachowuje on jednak podstawowe wymagania komfortu, do którego jest przyzwyczajony; (4) turysta dryfujący (*drifter*), który rezygnuje ze zwyczajów swojego środowiska i integruje się prawie całkowicie z kulturą środowiska odwiedzanego[18]. Dwie pierwsze role zalicza do ról zinstytucjonalizowanych, dwie następne – do ról niezinstytucjonalizowanych. Role zinstytucjonalizowane określają takie zachowania turystów, które są rutynowo ukształtowane przez instytucje turystyczne: biura podróży, firmy transportowe czy sieci hotelowe. Ich przeciwieństwem są role niezinstytucjonalizowane – otwarte, nieokreślone ściśle przez instytucje turystyczne. Pierwszą z wyróżnionych przez S.A. Cohena ról – rolę zorganizowanego masowego turysty – można określić jako:

> minimum odmienności, maksimum swojskości. Charakterystycznymi cechami zorganizowanego masowego turysty są niewielka chęć przeżywania przygód i skłonność do zamykania się w swojej „bańce środowiskowej" [...] podróż z przewodnikiem w szybkim autokarze wyposażonym w klimatyzację[19].

Przestrzeń otaczająca turystę przez cały czas jego pobytu w obcym miejscu poddawana jest szeregowi zabiegów, które mają na celu nie tylko uprzyjemnić

---

[16] J. Lipiec: *Filozofia turystyki*. W: *Turystyka w naukach*..., s. 20.

[17] G. Dann: *Writing Out the Tourist in Space and Time*. „Annals of Tourism Research" 1999, No. 26 (1), s. 159–187.

[18] Za: K. Podemski: *Socjologia podróży*..., s. 47.

[19] Ibidem.

mu pobyt, ale przede wszystkim uczynić go podobnym do środowiska kulturowo-społecznego, w którym przebywa na co dzień. Ten typ turysty kupuje wycieczkę podobnie jak inne produkty, które mają mu sprawić przyjemność. Jest on konsumentem gotowego produktu przemysłu turystycznego, w którym wszystko jest przewidziane i zorganizowane, a szczelnie przylegająca bańka środowiskowa izoluje go od lokalnego środowiska i jego mieszkańców, pozostawiając jedną tylko możliwość: patrzenia i fotografowania[20]. Drugą z wyróżnionych przez S.A. Cohena ról jest indywidualny turysta masowy.

Najważniejsze elementy jego podróży są co prawda również zorganizowane przez biuro turystyczne, ale nie jest on przypisany do zorganizowanej grupy, ma sporą swobodę dysponowania czasem i wyboru trasy. Podobnie jak poprzedni typ, ogląda nowe otoczenie z wnętrza swojej „środowiskowej bańki", choć próbuje przynajmniej trochę zasmakować odmienności[21].

„Indywidualny turysta masowy" korzysta z infrastruktury przemysłu turystycznego, lecz sam komponuje swoje wakacje. Trzecią z wyróżnionych przez siebie ról S.A. Cohen zaliczył do sfery niezinstytucjonalizowanej.

Odkrywca (explorer) to podróżnik, który sam organizuje sobie podróż, próbuje schodzić, na ile się da, z „ubitej ścieżki" turystycznych szlaków. Usiłuje nawet nawiązać kontakt z miejscową ludnością i porozumiewać się tubylczym językiem. „Odkrywca" nie planuje podróży na podstawie broszur reklamowych, lecz poszukuje miejsc z dala od turystycznego tłumu, a z komfortu zaplecza turystycznego korzysta tylko w sytuacjach koniecznych. Ośmiela się on wyjść ze swojej „kapsuły", ale jest gotów do niej powrócić, gdyby posunął się za daleko. Odkrywca poszukuje nowości i „porzuca część swoich nawyków i wygód", ale nie jest skłonny do całkowitego „zatopienia się" w społeczeństwie gospodarzy[22].

Próby takie podejmuje natomiast tzw. turysta dryfujący (*drifter*), kontynuujący podróżnicze tradycje hippisów, który:

[...] podejmuje ryzyko, schodzi z „ubitych ścieżek". Rezygnuje zupełnie z turystycznej infrastruktury, z jakichkolwiek form organizacyjnych. Wszystko załatwia sobie sam. Podróżuje autostopem, motorem, rowerem. Śpi na plaży, parkowej ławce, dworcu. Podejmuje próby życia wśród tubylców. Dryfujący jest odwrotnością zorganizowanego masowego turysty. Fascynuje go obcość [...], próbuje niemal całkowicie zrezygnować ze swojego dotychczasowego „swojskiego" sposobu życia[23].

Poszukuje nowości za wszelką cenę i stara się unikać jakiegokolwiek kontaktu z turystami. Decydując o trasie i czasie wyprawy, ma świadomość własnej odręb-

[20] Jak zaznacza John Urry, doświadczenie turystyczne jest zasadniczo doświadczeniem wizualnym – wzrok porządkuje całość doświadczenia turystycznego. Zob. J. Urry: *Spojrzenie turysty*. Warszawa 2007, s. 229–231.

[21] K. Podemski: *Socjologia podróży*..., s. 48.

[22] S.A. Cohen: *Chasing a Myth? Searching for 'Self' Through Lifestyle Travel*. „Tourist Studies" 2010, No. 10. Za: K. Podemski: *Socjologia podróży*..., s. 48.

[23] Tamże.

ności społecznej. Miejsce hoteli z basenami, nocnych klubów i renomowanych restauracji zajmują: włóczęgostwo, prowizorka i korzystanie z lokalnych środków komunikacji. Podróż – zwłaszcza ta obejmująca inny krąg kulturowy – jest dla niego niezwykle ważnym doświadczeniem, wokół którego częstokroć młody podróżnik konstruuje swoją tożsamość[24].

Turystyka kulturowa

Turystyka etniczna jest jedną z odmian turystyki kulturowej, Zwykło się przyjmować, że turystyka zawierająca jakiekolwiek elementy kultury (dziedzictwa kulturowego lub kultury współczesnej) jest turystyką kulturową. Takie interpretowanie zjawiska powoduje jednak nadużywanie tego pojęcia i jego błędną interpretację. W rzeczywistości turystyką kulturową można nazywać tylko te inicjatywy turystyczne, w których motywacje kulturowe są jedynymi lub nadrzędnymi (a nie jednymi z wielu), nie są związane z kulturą masową, lecz alternatywną, a typologia turysty kulturowego oraz cechy samej turystyki różnią się od powszechnie obowiązujących klasyfikacji i charakterystyk, odnoszących się do innych rodzajów turystyki. Należy wyraźnie zaznaczyć, że turystyka kulturowa nie jest tym samym, co turystyka z elementami kultury[25].

Turystyka etniczna

Termin „etniczność" zaczął być powszechnie stosowany od lat siedemdziesiątych XX wieku. Znalazł szerokie zastosowanie w naukach społecznych. Zgodnie z propozycją Steve'a Fentona etniczność dotyczy pochodzenia i kultury, grupy etniczne zaś to swoiste wspólnoty pochodzeniowe i kulturowe[26]. „Etniczność" jest pojęciem złożonym, które jako takie przedstawione zostało w literaturze przedmiotu[27].

Etnoturystyka – silnie związana z etnicznością – mieści się w obszarze szeroko pojmowanej turystyki alternatywnej. Wśród atrybutów cechujących turystykę etniczną można z pewnością wymienić: zarówno ścisłą i na ogół wąską specjalizację celów i potrzeb, realizowanych zwykle w małych grupach osób

[24] Na podstawie: S.A. Cohen: *Chasing a Myth?...*, s. 123.

[25] Por. K. Buczkowska: *Turystyka kulturowa*. Poznań 2008, s. 6.

[26] S. Fenton: *Etniczność*. Warszawa 2007, s. 13.

[27] Z powodu ograniczeń rezygnuję z szerszej charakterystyki tego terminu.

o podobnych zainteresowaniach i zbliżonym poziomie intelektualnym, naturalną potrzebę zaspokajania ciekawości świata, co za tym idzie – wzbogacania własnej wiedzy, własnego „ja", jak i ograniczoną ingerencję w odwiedzane układy przyrodnicze, społeczne czy kulturowe, wynikającą z poszanowania istniejących na świecie odmienności[28].

Turystyka etniczna utożsamiana bywa z turystyką kulturową lub definiowana jako jej element. Niekiedy jest ona postrzegana jako turystyka w większym stopniu nastawiona na kontakt z odmienną społecznością, natomiast turystyka kulturowa – jako ta, której podstawową atrakcją jest dziedzictwo materialne, w szczególności architektoniczne i rzemieślnicze. Można zaryzykować stwierdzenie, że wszystkie podróże zawierają w sobie elementy turystyki kulturowej, gdyż w trakcie ich trwania dochodzi do kontaktu turystów zarówno z materialnymi, jak i niematerialnymi czynnikami dziedzictwa kulturowego danego obszaru. Zabytki archeologiczne, miejsca związane ze sławnymi postaciami i wydarzeniami, obiekty sakralne, tradycyjne rzemiosło wraz z legendami, gwarą, obrzędami, ale i obcowaniem z miejscową ludnością stanowią bogate dziedzictwo, będące swoistą atrakcją turystyczną. Jednak oczekiwania etnoturystów rzadko pokrywają się z dążeniami zorganizowanych turystów masowych.

Współczesna turystyka etniczna podąża w dwóch kierunkach: z jednej strony przejawia się w wyjazdach w celu poznania kultur innych niż własna, w doświadczeniu kulturowej inności, z drugiej – polega na podróżach do kraju przodków i nostalgicznym poszukiwaniu „korzeni"[29], podróże zaś w tym przypadku mają najczęściej na celu przywracanie pamięci i odzyskanej tradycji. Tu chciałabym zastanowić się nad pierwszym z wymienionych wariantów, a szczególnie nad pytaniem o to, czy rozwój turystyki etnicznej rzeczywiście umożliwia obcowanie z kulturową „innością".

Masowa turystyka zorganizowana wielokrotnie bywa określana mianem niewłaściwej, „złej" czy wręcz niszczącej środowisko naturalne i kulturowe[30]. W opozycji do niej stawiana jest turystyka etniczna, będąca próbą znalezienia i upowszechnienia innych możliwości, odmiennych od przeważających dotychczas szablonowych form turystyki masowej[31]. O ile turystyka masowa skierowana jest na podtrzymanie podobieństw i sprowadza się do upodobnienia warunków kulturowo-środowiskowych, o tyle turystyka alternatywna ma na celu uczynienie różnicy podstawową wartością i głównym motywem podróżowania. Jeśli turystyka masowa ma służyć relaksowi i zabawie, to turystyka etniczna ma wzbudzać emocje, rozwijać intelektualną i poznawczą sferę człowieka. Etnoturystów najbardziej

---

[28] K. Buczkowska: *Turystyka*..., s. 29. Za: A. Zajadacz: *Turystyka alternatywna – zarys genezy i idei*. „Problemy Turystyki", T. 28: 2005, nr 3–4, s. 5–17.

[29] Więcej na ten temat: W.W. Gaworecki: *Turystyka*..., s. 59.

[30] B. Wheeler: *Tourism's troubled times: Responsible tourism is not the answer*. „Tourism Management" 1991, No. 12(2)s. 91–96.

[31] Por. W.W. Gaworecki: *Turystyka*...

fascynuje nietypowość odwiedzanej grupy, narodu czy społeczności. Pociąga ich etniczność, czyli ten czynnik, który stanowi zespół wzajemnie i silnie ze sobą powiązanych cech społeczno-kulturowych, określających odmienność i specyfikę konkretnej zbiorowości „swoich" wobec zbiorowości „obcych"[32]. Nieodłącznym elementem spotkania „swoich" i „obcych" jest interakcja i wzajemne oddziaływanie, które niemal nie zachodzi w przypadku zorganizowanych turystów masowych.

Tym samym obok tradycyjnego modelu turystyki określonego mianem „3 × S": „sun, sea, sand" rozwinęły się nowe warianty: „3 × E": „entertainment, experience, excitement", „3 × L": „landscape, lore, leisure", „4 × H": „habitat, heritage, history, handicrafts"[33]. Ich podstawę stanowi hasło „nature based tourism", nawiązujące do dziedzictwa etnicznego danego obszaru.

Główną ideą turystyki etnicznej jest poszukiwanie autentyczności kulturowej, rozumianej jako wyjście poza myślowe schematy, stereotypy, poza „turystyczny fałsz". W jej odnalezieniu pomóc mają nie tylko odmienne od rodzimych zabytki, stroje czy przedmioty codziennego użytku, ale przede wszystkim kontakty z ludnością autochtoniczną. Podróż – szczególnie do miejsca zróżnicowanego kulturowo – jest czymś więcej niż przeniesieniem się w inne miejsce. Autentyczność jako motyw i cel podróży ma też określać status turysty[34]. Bywa doświadczeniem, wokół którego etnoturysta konstruuje swoją tożsamość[35]. Z tego względu niezwykłą wartość dla etnicznego turysty posiadają obszary czyste od dorobku cywilizacyjnego kultury Zachodu.

Niestety, owe mityczne tereny coraz rzadziej są wolne od inwazji masowych turystów. Od kilkunastu lat można zaobserwować proces wyraźnej komercjalizacji turystyki alternatywnej oraz marketingowego wykorzystania „alternatywności". Rozwijające się zjawisko „marketingu dzikości" – polegające na komercyjnym wykorzystywaniu kultur plemiennych – zaznacza swoją obecność w coraz szerszych obszarach globu[36]. Wszystko to rodzi pytanie: Czy „prawdziwe poznanie" nie ustępuje miejsca pseudopoznaniu?

Z pewnością największe zagrożenie autentyczności doświadczeń turystycznych pochodzi ze strony przemysłu turystycznego. Podnosząca wartość rynkową autentyczność kulturowa[37] staje się równie atrakcyjna dla biur podróży, co dla

---

[32] K. Buczkowska: *Turystyka*..., s. 54–55.

[33] Jest to propozycja Valene L. Smith, odnosząca się do turystyki etnicznej, a właściwie – zdaniem autorki – „turystyki plemiennej". Zob. V.L. Smith: *The Four Hs of Tribal Tourism: Acoma – a Pueblo Case Study*. „Progress in Tourism and Hospitality Research" 1996, Vol. 2, Issue 3–4, s. 295–306.

[34] M. Kazimierczak: *W poszukiwaniu autentyczności turystyki kulturowej*. W: *Człowiek w podróży*. Red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz. Warszawa 2009, s. 48.

[35] Na podstawie: S.A. Cohen: *Chasing a Myth?*..., s. 123

[36] Więcej na ten temat zob. K. Podemski: *Socjologia podróży*...

[37] Por. J. Isański: *Autentyczność przyjemności. Autentyczność pamiątki turystycznej*. W: „Kulturoznawstwo", nr 2: *Kultura przyjemności. Rozważania kulturoznawcze*. Poznań 2005.

etnoturystów. Dostosowanie atrybutów owej autentyczności do oczekiwań masowych turystów nie pozostaje jednak bez wpływu na te miejsca. Odwiedzane społeczności, chcąc zaspokoić oczekiwania gości, kreują swój pseudoautentyczny wizerunek, w wyniku czego tradycyjna kultura pojawia się coraz częściej w postaci cytatów i zapożyczeń dostosowanych do aktualnych potrzeb. Masowy turysta nierzadko zadowala się skomercjalizowaną wersją etniczności, wierząc w jej prawdziwość, coraz częściej też uznaje się za podróżniczego poszukiwacza autentyczności. Nic więc dziwnego, że turystyka etniczna budzi wątpliwości.

Zdaniem Cohena ten typ turystyki wydaje się przyjmować cechy turystyki masowej. Pozytywne skutki turystyki alternatywnej są – zdaniem badacza – mocno ograniczone, gdyż w praktyce turystyka alternatywna, w tym etniczna, prowadzi do utrwalania postaw konserwatywnych, do utrzymywania podziałów na kraje „lepsze" i „gorsze", do działań mających na celu utrzymanie kultury lokalnej w niezmienionej postaci, nawet jeśli jest to ze szkodą dla lokalnej społeczności.

Wiele dyskusji na temat turystyki etnicznej koncentruje się na pytaniach: Gdzie przebiega granica między masowością i popularnością a alternatywnością i autentycznością? Czy etnopodróż może być rzeczywistą alternatywą, a może kolejnym „towarem" współczesności?[38] Wiele wskazuje też na to, że „wirus turystycznej mistyfikacji" atakuje kolejne obszary. Ważniejsze jednak – jak sądzę – pozostaje pytanie o powód takiego stanu rzeczy.

Moim zdaniem postmodernistyczne podróżowanie stało się odpowiedzią na współczesność, a turystyka etniczna – jej elementem. Obecnie zachodzi wielka przemiana indywidualnego doświadczenia turystycznego w niezliczoną mnogość dyskursów i form, w jakich przejawia się turystyczny sposób widzenia świata. Można całkiem dosłownie mówić o globalizacji doświadczenia turystycznego, bo doświadczenia milionów turystów stanowią dziś rdzeń kultury globalnej, która wchłania niemal wszystko, co napotka na swojej drodze[39]. Obecna „atrakcja turystyczna" jest jednym z wielu towarów. Stanowi zarazem odzwierciedlenie codziennej rzeczywistości, rzeczywistości świata postindustrialnego. „Fałsz turystyczny" zaś jest – jak się wydaje – jej stałym elementem. Warto się więc zastanowić, czy pojęcie turystyki alternatywnej, a co za tym idzie – etnicznej, znajduje w pełni uzasadnienie w dzisiejszym świecie.

Te pesymistyczne w końcowym efekcie rozważania nie przesądzają jednak o istnieniu pozytywnych aspektów zaistniałej sytuacji. Globalizacja życia społeczno-ekonomicznego ograniczyła w istotnym stopniu kulturę lokalnych społeczności, natomiast wysiłki ratowania lokalnego dorobku kulturowego wystawiane są często na ciężką próbę homogenizacji. Dla tych społeczności właśnie

---

[38] Więcej na ten temat: J. Leman, M. Vanlangendonck: *Tourism and Cultural Change: an Empathic Understanding Approach. An introduction to Tourism, Anthropology and Ethnicity*. J. Leman, M. Vanlangendonck. „Omertaa" 2007, Vol. 3.

[39] R. Winiarski: *Wprowadzenie. Turystyka*..., s. 11.

turystyka może stać się jedynym motorem i mobilizatorem sięgania do zapomnianych pokładów dziedzictwa kulturowego.

Zainteresowanie przybyszy różnymi aspektami miejscowego dziedzictwa wywołuje u odwiedzanych społeczności chęć zaprezentowania swego dorobku kulturowego w jak najlepszym świetle. W wielu przypadkach dochodzi do rewitalizacji szeroko rozumianej tradycji, mimo że motywy tego procesu bywają różne. Nie brak wśród nich tendencji wskazujących na odradzanie się poczucia wspólnej tożsamości, lokalnej integracji, również ekonomicznych aspektów zjawiska, umożliwiających poprawę materialnego bytu mieszkańców.

Zainteresowanie kulturą lokalną wzrasta wśród młodszych pokoleń, dla których przestaje być ona „przeżytkiem", a staje się nowym etnotrendem. Obok nieuniknionej komercjalizacji etniczności (zwłaszcza w tzw. turystycznych obszarach), pojawiają się inicjatywy będące w silnym związku z nieskomercjalizowaną tradycją kulturalną. Sięganie do niej staje się często nie tylko wyrazem fascynacji przeszłością, ale również współczesną odmiennością kulturową. Dzięki turystyce etnicznej zwiększa się szansa zachowania elementów rodzimej kultury, przetrwania tradycyjnego rzemiosła, strojów, obrzędów, muzyki[40] czy budownictwa.

Obserwowane ostatnio odrodzenie lokalności, połączone z narastającą krytyką cywilizacji masowej, świadczy niewątpliwie o kształtowaniu się nowego podejścia do autentyczności. Cechuje je próba zachowania tożsamości kulturowej bez jednoczesnej rezygnacji z przynależności do współczesnego świata[41].

Na koniec warto zwrócić uwagę na fakt oczywisty, choć często lekceważony. Poznawany przez turystę świat nie jest już światem nieznanym, ale „oswojonym" za pośrednictwem środków masowej komunikacji, literatury, przewodników i nauki. Wielu etnicznych podróżników opisuje przebyte szlaki i zwiedzone miejsca w turystycznych publikacjach, a bezpośrednie relacje z etnowypraw można odnaleźć choćby w Internecie. Filmy, prezentacje i różnego typu wystawy, ukazujące owe magiczne, czyste cywilizacyjnie miejsca są stałym elementem popkultury. Wszystko to powoduje, że współczesny turysta nie tyle „odkrywa" nowe pola, co rozpoznaje to, z czym wcześniej był już zapoznany.

---

[40] Więcej na ten temat zob.: B. Hoffmann: *Miejsce folkloryzmu w popkulturze krajów bałkańskich*. W: *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Red. G. Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński, D. Rancew-Sikora. Warszawa 2009, s. 274–282.

[41] J. Małek: *Turystyka kulturowa jako czynnik rozwoju lokalnego*. W: „Prace i Studia Geograficzne". T. 32. Warszawa 2003, s. 28.

Zakończenie

Turystyka etniczna znajduje zwolenników i przeciwników, zarówno wśród samych uczestników, jak i osób z nią zapoznanych jedynie teoretycznie. Jedni widzą w niej szansę miejscowego rozwoju, możliwość utrwalania lokalnych tożsamości, ale i polepszenia sytuacji materialnej miejscowej ludności. Inni zwracają uwagę na destrukcyjne tendencje, stanowiące niebezpieczeństwo dla kultury lokalnej, zagrożonej przekształcaniem według obcych, narzuconych wzorów, wyczerpywaniem naturalnych zasobów przestrzeni turystycznej. Jeszcze inni podkreślają, że tradycja, nawet ta „inscenizowana" na potrzeby turystów, może po czasie stać się jedyną, która przetrwa.

Jak zwraca uwagę Karolina Buczkowska, korelacja pomiędzy kulturą a turystyką nieustannie się zmienia, co jest w dużej mierze konsekwencją przemian społeczno-kulturowych, zachodzących w świecie pozaturystycznym. Zmienia się więc nieustannie struktura turystów. Obserwowane są przemiany pokoleniowe, wnoszące do turystyki swój świat wartości i upodobań konsumpcyjnych. Pojawiają się nowe formy turystyki, wzrastają oczekiwania turystów w zakresie organizacji wyjazdów[42].

Turystyka nie może pozostać obojętna na zmieniającą się rzeczywistość, gdyż jest jej istotną częścią. Mimo że etniczny turysta usiłuje przez cały czas odbiegać w swych zachowaniach od standardów mentalności ponowoczesnej[43], marketing form etnicznych powoduje, że stają się jednym z towarów supermarketu kultury[44].

---

[42] K. Buczkowska: *Turystyka*..., s. 16.

[43] M. Kazimierczak: *W poszukiwaniu*..., s. 55.

[44] G. Mathews: *Supermarket kultury*. Przeł. E. Klekot. Warszawa 2005, s. 254.

Ethnic tourism and the experience of cultural otherness

Summary

Relocation in space has accompanied people for ages. Searching for food, new possibilities of the settlement, work, education or religious cult places have become the aim of first excursions and journeys. It is difficult, though, to regard the communities at that time as travel and their activity as the development of tourism. There exist many definitions of tourism, and the majority of them underlines the importance of a free, and spacious mobility of people connected with changing places of residence, environment or the rhythm of life. Irrespective of definitional propositions, tourism is without a doubt a complex psychological, social, economic, spacious and cultural phenomenon. Special attention is to be paid to connections between tourism and culture. Tourism

protects, enriches and popularizes cultural goods while culture inspires the development of tourism. Enabling culture meetings, tourism is becoming a more important factor of cultural changes.

A revival of locality, growing criticism of mass civilization, and technizational idealism observed in recent years, formed a type of nostalgia for the past, and influenced a significant growth of interest in cultural, or put it more precisely, ethnic tourism. Ethnic tourisms is identified with alternative, rural, folklore, adventurous or sentimental tourism. Its present shape, however, has become yet another example of cultural non-transparency of modern reality. On the one hand, we observe a clear demand for typical ethnically-foreign tourist elements and a valorization of our own traditions, and a conscious development of a native group identity on the other.

Ethnischer Tourismus und die Erfahrung der kulturellen Andersartigkeit

Zusammenfassung

Ein Mensch ist schon seit langem von Ort zu Ort gegangen. Die Suche nach dem Essen, neuen Möglichkeiten von Siedlung, Arbeit, Bildung oder nach Kultstätten wurden zum Ziel der ersten Expeditionen und Reisen. Damalige Gemeinschaften sind aber nicht als Wandergemeinschaften und deren Tätigkeit als Tourismus zu bezeichnen. Es gibt mehrere Definitionen des Tourismus; die meisten von ihnen heben aber hervor die Bedeutung der freiwilligen Beweglichkeit der Menschen im Raum, die mit dem Wechsel des Wohnortes, des Milieus und des Lebensrhythmus verbunden ist. Abgesehen von allen Definitionen ist der Tourismus zweifellos eine vielschichtige psychologische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, räumliche und kulturelle Erscheinung; beachtenswert ist dabei eine Wechselbeziehung zwischen Tourismus und Kultur. Der Tourismus schützt, bereichert und verbreitet Kulturgüter und die Kultur spornt zur Touristikentwicklung an. Die Begegnung von mehreren Kulturen möglich machend wird der Tourismus ein immer bedeutender Faktor der Kulturwandels.

Die in letzten Jahren beobachteten: richtige Einschätzung der Regionalität, zunehmende Kritik an der Massenzivilisation und am technisierenden Idealismus haben eine gewisse Sehnsucht nach dem Vergangenen hervorgerufen und trugen zum wachsenden Interesse am kulturellen oder genauer gesagt – am ethnischen Tourismus bei. Ethnischer Tourismus wird mit einem alternativen, ländlichen, folkloristischen, abenteuerlichen oder sentimentalen Tourismus gleichgesetzt. Der gegenwärtige Tourismus ist jedoch ein Beispiel für eine kulturelle Undurchsichtigkeit der heutigen Wirklichkeit. Einerseits hat man mit einer steigernden Nachfrage nach fremden ethnischen Elementen des Reisens zu tun, andererseits bemüht man sich, eigene Tradition aufzuwerten und heimatliche, kollektive Identität bewusst zu bilden.

Magdalena Banaszkiewicz
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Regionalnych

Pamiątki turystyczne – miniatura czy karykatura dziedzictwa kulturowego?

Turystyka i kultura – razem czy osobno

Kiedy na co dzień myślimy o dziedzictwie kulturowym, przed naszymi oczami przesuwają się obrazy pomników, zabytków architektonicznych i muzeów. Skojarzenie obciążone jest często martyrologiczno-patriotycznym wydźwiękiem. Trudno zatem dziwić się, że przez wielu dziedzictwo kulturowe postrzegane być może jako „nadbagaż". Gdy jednak spojrzymy z perspektywy kulturoznawczej, wówczas okaże się, że pojęcie dziedzictwa jest o wiele szersze i zawiera w sobie nie tylko podniosłe (acz nierzadko „przyciężkawe") treści. Z pewnością w jednej przestrzeni współczesnego życia społecznego dziedzictwo kulturowe stanowi element wywołujący niezwykle pozytywne asocjacje – sferą tą jest turystyka, która w znacznej mierze korzysta z dobrodziejstw wszystkiego, co do dziedzictwa kulturowego zaliczyć można.

Turystyka jest obecnie integralnym elementem życia. Współczesnemu człowiekowi towarzyszy nieustająco – zanim skończą się jedne wakacje, zaczyna on myśleć już o następnych. Podróżowanie jest już nie tylko formą regeneracji sił fizycznych i duchowych, ale także sposobem zdobywania doświadczenia, nawią-

zywania nowych kontaktów czy utrzymania prestiżu. Związek turystyki i kultury jest niekwestionowany. Rozpatrywać go można z różnych perspektyw. Jak proponował Krzysztof Przecławski:

> Turystyka niewątpliwie należy do kultury. Kultura jako dorobek społeczny jest dziełem człowieka, wynika z jego intencjonalnego działania. Podobnie turystyka, jak już o tym była mowa, jest przede wszystkim zachowaniem człowieka[1].

Socjolog wyróżnia następujące rodzaje związków łączących turystykę i kulturę:

1. Turystyka jest funkcją kultury (stanowi wyraz jakiejś kultury, kultura narzuca, warunkuje zachowanie, postrzeganie świata).
2. Turystyka jest elementem kultury (zostaje wpisana w kulturę współczesną, to codzienność, moda, styl życia).
3. Turystyka jest przekazem kultury (staje się nośnikiem wartości kulturowych).
4. Turystyka jest spotkaniem kultur (albo zderzeniem kultur – wymianą wartości między przedstawicielami różnych kultur).
5. Turystyka może być czynnikiem przemian kulturowych[2].

Kultura jest jedną z najważniejszych atrakcji, które turystyka oferuje ludziom spragnionym wciąż nowych wrażeń. Ten aspekt współczesnego podróżowania uwypukla Zygmunt Bauman, wskazując ową zachłanność wrażeń jako dominantę kluczową dla zrozumienia człowieka ponowoczesnego: „Turysta opuszcza dom w poszukiwaniu wrażeń. Wrażenia i opowieści o wrażeniach – oto jedyny łup, z jakim wraca, i jedyny, na jakim mu zależy”[3].

W ostatnim czasie zwiększa się liczba turystów w ogóle, ale nade wszystko wzrasta liczba tzw. turystów kulturowych[4]. Wychodząc z założenia, iż każdy turysta jest jakoś uwarunkowany kulturowo, podróżując, wchodzi w styczność z kulturą odmienną, nasuwa się wniosek, że właściwie każda turystyka zasługuje na miano „kulturowej”. Choć wielu badaczy zżyma się na tworzenie niepotrzebnych typologii i podziałów, w literaturze przedmiotu wśród wielu rodzajów aktywności turystycznej wyróżnia się tę, której głównym celem jest obcowanie z bogactwem kulturowym. Krzysztof Podemski proponuje, by – przyjmując antropologiczną definicję kultury – uznać, że:

> turystyka kulturowa koncentrowałaby się na całokształcie życia odwiedzanych społeczności, szczególnie zaś na ich życiu codziennym. W przypadku przyjęcia definicji węższej, turystyka kulturowa

[1] K. Przecławski: *Turystyka a świat współczesny*. Warszawa 1994, s. 11.

[2] Tamże.

[3] Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994, s. 30.

[4] Światowa Organizacja Turystyki szacuje udział turystów kulturowych na poziomie przekraczającym 1/3, wskazuje także na dynamiczny rozwój tego rodzaju turystyki. Za: M. Bywater: *The market for cultural tourism in Europe*. „Travel and Tourism Analyst” 1993, No. 6, s. 30.

zorientowana byłaby na to, co potocznie nazywamy kulturą, na plastyce, muzyce, architekturze, poezji, powieści, dramacie czy kinematografii[5].

Turystyka kulturowa byłaby zatem rodzajem aktywności turystycznej szczególnie uwrażliwionej na przestrzenie kulturowego dziedzictwa[6]. Problem jednak pojawia się w momencie, gdy próbujemy owo dziedzictwo zdefiniować – czy są to wyłącznie materialne artefakty, czy także wydarzenia? W końcu mówi się o „dziedzictwie duchowym", niekoniecznie znajdującym swe odzwierciedlenie w kamieniu czy na papierze. Najlepszy dowód stanowi podział zaproponowany przez UNESCO, które rozróżnia dziedzictwo materialne – składają się nań zabytki nieruchome i ruchome, oraz dziedzictwo niematerialne, przekazywane przede wszystkim za pomocą przekazu ustnego i tradycji[7]. W ten sposób koło się zamyka, gdyż tak rozumiane dziedzictwo bardzo silnie koresponduje z całościowym rozumieniem kultury w jej aspekcie materialnym i duchowym. Zwolennicy koncepcji, iż każda turystyka jest kulturowa, otrzymują w ten sposób kolejny argument przemawiający na ich korzyść.

Podobne niuanse definicyjne, choć wzbogacają teoretyczne konstrukty, nie powinny przesłaniać zasadniczej kwestii, na którą kilka lat temu zwrócił uwagę znany brytyjski socjolog badający turystykę John Urry. Jego zdaniem nieustająco rośnie grupa produktów turystycznych, które określane są jako kulturowe. J. Urry nazywa to zjawisko kulturalizacją praktyk turystycznych, rozumiejąc pod tym pojęciem nasycenie oferty turystycznej kulturowymi elementami, które mają służyć pożądanemu przez turystów samorozwojowi[8]. To, co kulturowe, przyciąga turystów znużonych wylegiwaniem się na plażach i sączeniem drinków z palemką. Ponowoczesny turysta, spragniony nowych wrażeń, chce raczej zanurzyć się w oceanie kulturowej odmienności. A ona przemawia doń różnymi formami narracyjnymi – od architektury i zabytków poprzez przedstawienia, koncerty, na kuchni skończywszy.

---

[5] K. Podemski: *Turystyka kulturowa dla każdego*. W: *W kręgu humanistycznej refleksji nad turystyką kulturową*. Red. M. Kazimierczak. Poznań 2008, s. 11.

[6] W języku angielskim istnieje pojęcie *heritage tourism*, tłumaczone zazwyczaj jako turystyka dziedzictwa kulturowego. Zob. definicja dziedzictwa, J. Jafari: *Encyclopedia of tourism*. Routledge, London 2003, s. 276.

[7] Polski komitet ds. UNESCO. http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/ [data dostępu: 3.11.2011].

[8] Ch. Rojek, J. Urry: *Touring cultures: transformations of travel and theory*. Routledge 1997, s. 4.

Pamiątki turystyczne – zmaterializowane wspomnienie

Podkoszulek, ciupaga, kubek, bursztyn, piernik, kalendarz – co łączy wymienione przedmioty? Na pozór różne, posiadają wspólną funkcję – wszystkie one są lub mogą być turystycznymi pamiątkami. W branży turystycznej często żartuje się, że każde miejsce może stać się potencjalną atrakcją turystyczną, wystarczy je tylko odpowiednio wypromować. Podobnie każda rzecz może zaistnieć jako *souvenir*. Masowy przemysł turystyczny przekształca, wydawałoby się, zwyczajne rzeczy w obiekty obdarzone głębokim znaczeniem, przyczyniając się do zmiany ich statusu w społecznej świadomości. Dlaczego pamiątki są tak ważne dla turystów? Co takiego musi się zdarzyć, by w przeładowanym produktami „supermarkecie kultury" niektóre przedmioty stały się upragnionymi *souvenirami*? Jak pamiątki turystyczne uosabiać mogą dziedzictwo kulturowe?

Relację pomiędzy przedmiotami, jakimi są pamiątki turystyczne, a dziedzictwem kulturowym rozpatrywać można na różnych płaszczyznach, najpierw jednak należy zrozumieć, iż pamiątki nie są zwykłymi bibelotami, o których zapomina się niedługo po powrocie do domu. Kupowanie pamiątek stanowi jeden z najważniejszych rytuałów turystycznego świata, gdyż ujawnia swoją rolę na każdym etapie podróży[9]: najpierw będąc obiektem wyobrażonym, oczekiwanym, dla którego zostawia się w walizce trochę wolnego miejsca, potem objawiając się fizycznie w trakcie realnej podróży, na końcu zaś łącząc swoim bytem teraźniejszość posiadania z przeszłością wspomnień. *Souvenir* stanowi zatem dopełnienie podróży, swoiste trofeum, potwierdzenie bycia „tam". Zamyka klamrę wyjazdu, zaczynającego się od planowania i pakowania bagaży.

Choć wydaje się, że to współczesna turystyka odkryła przemysł pamiątkarski, tak naprawdę zbieranie i kupowanie *souvenirów* należy do najstarszych czynności podróżników. Wystarczy odwołać się do legendarnej „Odysei", w której Homer każe głównemu bohaterowi zabierać na pokład statku różne cudowne przedmioty, jak choćby wór z wiatrami z wyspy Eola. Aby jednak nie opierać się li tylko na mitycznym przykładzie, można sięgnąć do autentycznej historii podróżowania. I tak, w średniowieczu z różnych miast przywożono święte amulety (z Santiago muszle św. Jakuba, co pozostało tradycją do dzisiejszego dnia) czy drogocenne drobiazgi charakterystyczne dla danej krainy. Gromadzenie pamiątek upowszechniło się wraz z pojawieniem tzw. *grand tours* – wyjazdów szlachetnie urodzonych młodzieńców, którzy podczas podróży nie tylko mieli zyskać nowe doświadczenia, ale mogli również rozpocząć tworzenie prywatnych kolekcji dzieł sztuki czy

[9] O rytuale podróży zob. V. Turner: *The ritual process. Structure and anti-structure*. University of Chicago Press 1969; Tenże: *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press 1978.

artefaktów dawnych kultur (zwłaszcza wysoko cenionego antyku)[10]. Umasowienie podróży w XIX wieku przyniosło jedynie wzrost zainteresowania *souvenirami* i początek formowania „przemysłu pamiątkarskiego". Zainteresowaniu temu sprzyjała coraz wyraźniej rysująca się tendencja uprzywilejowania zmysłu wzroku w doświadczeniu turystycznym. W końcu XIX stulecia popularność zyskały karty pocztowe, wówczas rozpowszechniła się także fotografia. Turysta, chcący uchwycić chwilę, pragnący, by wspomnienia nabrały materialnego wyrazu, coraz większą wagę zaczął przykładać do gromadzenia przedmiotów, których wizerunek odwoływałby go do doświadczeń minionej podróży.

Początkowo przedmioty uznawano za pamiątki, gdy pochodziły z miejsca, które podróżnik czy turysta odwiedzał. Fascynację kolekcjonowania takich rzeczy znakomicie, acz nie bez domieszki złośliwości, odmalował Mark Twain:

Nie było już czego oglądać, więc wszyscy rzucili się na poszukiwanie trofeów. Starczyłoby na pełną ładownię statku. Taszczono je z Małakowa, z Redanu, z Inkermanu i Bałakławy – zewsząd. Znoszono armatnie kule, kanonierskie wyciory, odłamki granatów – żelastwa w sam raz na niewielki frachtowiec. Niektórzy z naszych przytargali z daleka nawet kości i bardzo byli zawiedzeni, gdy lekarz okrętowy powiedział im, że to tylko kości mułów i wołów. Czułem, że nasz Blucher nie przepuści takiej sposobności. Wniósł na pokład pełny worek i wybierał się po następny. Nakłoniłem go, by dał sobie spokój. Ale i tak zdążył zamienić swą kajutę w muzeum wszelakiego szmelcu nagromadzonego podczas swych wojaży. Teraz klasyfikuje swe zdobycze. Niedawno jedna z nich wpadła mi w ręce i przeczytałem opis: „Fragment rosyjskiego generała". Przysunąłem to coś do światła, by się lepiej przyjrzeć i stwierdziłem, że jest to część końskiej szczęki z dwoma siekaczami. Trochę się uniosłem:

– Fragment rosyjskiego generała? Blucher, czy nigdy nie nabierzesz rozumu?

– Spokojnie, bracie. Staruszka i tak się nie domyśli. (Miał na myśli swoją ciotkę).

Osobnik ten gromadzi pamiątki z całkowitą beztroską: zwala je na stertę, a potem klasyfikuje, nie bacząc na ich charakter, cechy, a nawet na elementarne prawdopodobieństwo. Widziałem, jak łupał kamień na dwie połowy, z których jedną opisał jako „szczątek mównicy Demostenesa", a drugą „skamielina z epoki Abelarda i Heloizy". Widziałem też, jak zbierał przydrożne otoczaki i na statku „klasyfikował" je jako pamiątki z miejsc odległych o setki mil. Oczywiście, buntuję się, ale za każdym razem słyszę tę samą, chłodną odpowiedź:

– Spokojnie staruszku. Staruszka i tak się nie połapie.

Od kiedy naszej czwórce udało się wyrwać nocą do Aten, niekłamaną radość sprawia mu wręczanie każdemu z pasażerów kamyczka z Pagórka Marsowego, gdzie niegdyś nauczał św. Paweł. Wszystkie znalazł na plaży, tuż przy statku, ale chełpi się, że otrzymał je od któregoś z nas. W końcu nie moją jest sprawą demaskować te oszustwa; ma w nich radość, a nikt z obdarowanych też na tym nie traci. Blucher mówi, że dopóki będą w pobliżu jakieś plaże, nie zabraknie mu pamiątek po św. Pawle. Nie jest w tym gorszy od pozostałych. Zauważyłem, że wszyscy podróżni uzupełniają luki w swych zbiorach w podobny sposób. Do śmierci nie uwierzę znaleziskom[11].

---

[10] O genezie i ewolucji *grand tours* zob. T. Moore: *The Grand Tour: The European Adventure of a Continental Drifter*. St. Martin's Press 2002; Ch. Hibbert: *The grand tour*. Putnam 1969; E. Chaney: *The evolution of the grand tour: Anglo-Italian cultural relations since the Renaissance*. Frank Cass 2000.

[11] M. Twain: *Prostaczkowie za granicą*. Katowice 1992, s. 205.

Ten cytat świetnie ilustruje tezę, że nieważne, co odgrywa rolę pamiątki, liczy się znaczenie, które nadaje się rzeczy – jej autentyczność potwierdza w tym przypadku sam właściciel. Pamiątka jest bowiem przedmiotem, a więc rzeczą, która posiada znaczenie poprzez jej wytworzenie, a następnie używanie. Marek Krajewski stwierdza, że przedmioty to obiekty posiadające społeczne sensy[12]. Każdy przedmiot takich sensów posiada wiele. Podczas używania przedmiotów owe sensy są każdorazowo aktualizowane. Pamiątki to nie tylko rzeczy – to materialne elementy społecznych systemów. Jak zauważa Clifford Geertz, można je traktować jako modele rzeczywistości (odzwierciedlają charakter rzeczywistości) lub modele dla rzeczywistości (pokazują, jak rzeczywistość wyglądać powinna)[13].

Pamiątki turystyczne można zatem analizować, starać się uchwycić ich sensy i znaczenia. To zaś przybliża do zrozumienia ukrytego dla ludzkiego oka kulturowego trzonu, a więc wartości, idei itp. Dlatego pamiątki turystyczne stanowią znakomity obiekt badań dla semiotyki turystyki, którą traktować można jako szczegółową dziedzinę semiotyki kultury. Sabina Owsianowska wskazuje dwa zasadnicze cele tego ujęcia badawczego:

> [chodzi o] odkrycie systemu znaków, kodów, odtworzenie ukrytej struktury aktu turystycznego lub – w myśl poststrukturalizmu – wyśledzenie jedynie ich układu i konstatacji „kalejdoskopowej natury" na podstawie analizy tekstów [...], zachowania ludzi, działań zaangażowanych instytucji. [...] Natomiast druga grupa badań odwołuje się przede wszystkim do rynkowego charakteru doświadczenia turystycznego, czyniąc przedmiotem zainteresowania możliwość wykorzystania wiedzy z zakresu semiotyki w efektywnym konstruowaniu komunikatów marketingowym i modelowaniu zachowań turystów[14].

Obydwie te płaszczyzny odnaleźć można w semiotycznym zainteresowaniu pamiątkami turystycznymi. Z jednej strony bowiem badacz próbuje dociec, na czym polega fenomen *souvenirów*, i stara się odnieść to zjawisko do ogółu procesów kulturowych, z drugiej zaś – opierając się na swojej wiedzy, może wskazywać na takie kreowanie wizerunków, które okaże się ekonomicznie najbardziej obiecujące dla przemysłu pamiątkarskiego, a ten jest niebagatelny, gdyż – jak się szacuje – przynosi około 1,5 mld dolarów rocznie[15].

Zgodnie z definicją słownikową pamiątką jest „podarek, upominek przypominający jakąś osobę, miejsce lub zdarzenie, związany z pamięcią o kimś lub o czymś"[16]. Dwie cechy wyróżniają zatem pamiątkę z szeregu innych przedmio-

---

[12] M. Krajewski: *W stronę socjologii przedmiotów*. W: *W cywilizacji konsumpcyjnej*. Red. M. Golka. Poznań 2004, s. 45.

[13] Tamże, s. 58.

[14] S. Owsianowska: *Semiotyka turystyki*. „Studia i Monografie". „Nauki o Turystyce", nr 7. Red. R. Winiarski. Kraków 2003–2004, s. 124.

[15] L. Hilgers: *Ode to Souvenirs*. „Via magazine". http://www.viamagazine.com/attractions/ode-to-souvenirs [data dostępu: 3.11.2011].

[16] *Pamiątka*. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Warszawa 2004, s. 635.

tów. Po pierwsze, jest to funkcja podarku, prezentu – to przedmiot, którym obdarowujemy inną osobę. Ale nie każdy podarek jest pamiątką. Aby mógł się nią stać, musi być nośnikiem pamięci. Jak pisze Anna Wieczorkiewicz: „Pamiątka to odprysk przeszłości, esencja minionych doznań, skojarzenie z wcześniejszym stanem szczęśliwości”[17].

Pamiątka turystyczna łączy turystę z minionym doświadczeniem, miejscem, ludźmi. Tę funkcję jeszcze lepiej oddaje synonim określenia „pamiątka turystyczna” – wywodzący się z języka francuskiego – *souvenir*, który oznacza pamięć, coś dla pamięci, wspomnienie. Na tę cechę pamiątek wskazuje również S. Owsianowska:

> Semiotyczna analiza relacji między indeksowością a niezastępowalnością dla ich posiadacza przedmiotami (*irreplaceable possessions*) ukazuje, iż tworzą one połączenie, dzięki któremu właściciel może samodzielnie odwoływać się do wybranych chwil z przeszłości. Obiekty te nabierają szczególnej wartości w wyniku bezpośredniego, fizycznego kontaktu z miejscem, wydarzeniem lub osobą, do której się odnoszą (walory estetyczne czy funkcjonalne nie odgrywają w tym przypadku znaczącej roli) i jako takie nie mogą być zastąpione najwierniejszą nawet kopią. Negocjowanie autentyczności wpływa na zakotwiczanie doświadczenia w rzeczywistym świecie i ułatwienie orientacji w czasie właśnie za pośrednictwem semiotycznych odniesień do przeszłości. Jest to jeden z ważniejszych aspektów semiotycznych badań nad zagadnieniem przynależności i tożsamości[18].

Owe semiotyczne odniesienia do przeszłości tworzone są przez osoby kupujące, posiadające pamiątki. Istnieją zatem dwie podstawowe grupy *souvenirów*. Te, które zostały celowo wyprodukowane, by być pamiątkami, oraz takie, które pamiątkami stają się w wyniku indywidualnej interpretacji, jednostkowego znaczenia nadanego jakiemuś przedmiotowi przez właściciela (a znaczenie to może być zupełnie niedostrzegalne dla osoby postronnej, co prowadzi choćby do sytuacji, gdy mama sprzątająca pokój córki wyrzuca kamyczek, który ona przywiozła z romantycznej wycieczki). Innymi słowy – istnienie każdej pamiątki jest zależne od jej właściciela, *souvenir* traci swą funkcję bez interpretatora, który odkrywa jego sensy. Aby przedmiot w swojej „pamiątkowości” mógł być łatwiej rozpoznawany, nierzadko zostaje oznaczony poprzez adekwatny podpis czy umieszczenie wśród innych trofeów. Działa tu mechanizm analogiczny do wskazanego przez Deana MacCannella w odniesieniu do procesu tworzenia atrakcji turystycznej. Według badacza atrakcją turystyczną jest związek między turystą, widokiem a oznacznikiem, będącym informacją o widoku[19]. Widok, który nie posiadałby oznacznika, nie byłby traktowany w kategorii atrakcji (tylko dzięki umieszczeniu na jakiejś kamienicy tablicy z informacją, że tu urodził się ktoś sławny, budynek staje się atrakcją, choć nie różni się niczym od sąsiednich budowli). Tak też dzieje się z pamiątką, która bez odpowiedniego oznacznika nie zostałaby należycie „odczytana”.

---

[17] A. Wieczorkiewicz: *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*. Kraków 2008, s. 45.

[18] S. Owsianowska: *Semiotyka*..., s. 128–129.

[19] D. MacCannell: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Warszawa 2008, s. 64.

Pamiątki funkcjonują na zasadzie metonimii, a więc figury mającej na celu zastąpienie nazwy jakiegoś przedmiotu lub zjawiska nazwą innego, pozostającego z nim w uchwytnej zależności. Susan Stewart zauważa, że *souveniry* są częściami zastępującymi całość[20]. Według badaczki zastępują jednak nie obiekt, lecz wydarzenie, doświadczenie – w tym przypadku chodzi o przeżycia związane z podróżą. Faktycznie, choć przywozimy pamiątki z określonych miejsc, tak naprawdę poprzez odwołanie do odwiedzanej przestrzeni przypominają nam one samą podróż i emocje z nią związane. W turystyce liczy się bowiem nade wszystko przeżycie, wrażenie (co świetnie oddaje Z. Bauman, nazywając turystę „kolekcjonerem wrażeń"). Choć taką interpretację można rozszerzyć na wszystkie pamiątki, istnieje szczególny ich typ – tzw. memorabilia, które odwołują do jednostkowego wydarzenia, będącego częścią (często celem) podróży, np. ślub monarchów lub celebrytów, festiwal, koncert, spektakl.

Dziedzictwo kulturowe i *souveniry* – kultura w kalejdoskopie

Jaki zatem związek zachodzi pomiędzy dziedzictwem kulturowym a pamiątkami turystycznymi? Na ile traktować go można jako zbędny „nadbagaż"? Przypomnijmy: dziedzictwo kulturowe stanowi współcześnie ważny cel uprawiania turystyki. Skoro turyści zainteresowani są kulturą i jej spuścizną, zarówno materialną, jak i duchową, można założyć, iż pamiątki, które kupują czy gromadzą, wiązać się będą bezpośrednio z dziedzictwem. Próbując ustalić zakresy owej interakcji, warto posłużyć się bardzo ogólną klasyfikacją pamiątek.

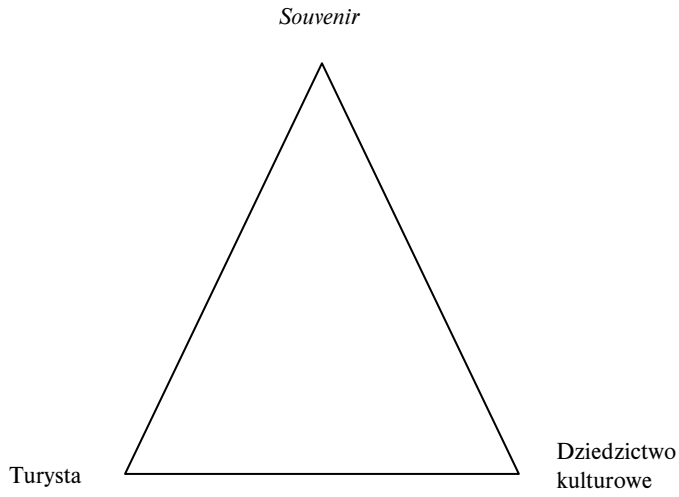
Pierwszy, najbardziej podstawowy podział pamiątek uznać można za analogię do podziału kultury na elitarną i masową. Istnieją pamiątki-unikaty oraz te produkowane przez przemysł turystyczny na skalę masową. Te pierwsze nierzadko same zaliczane są do dziedzictwa kulturowego. Cenne przedmioty o wartości antykwarycznej kupowane przez turystów co bardziej majętnych faktycznie są dobrami kultury, dla których bycie pamiątką stanowi wtórną funkcję. Nie zostały one wytworzone specjalnie w celu sprzedaży właśnie turystom. Ich kulturowa biografia jest często bogata i stanowi odzwierciedlenie historii danego narodu, grupy ludzi czy regionu[21]. Pamiątki produkowane przemysłowo są wyłącznie pamiątkami. Owszem, mogą zyskać nowe sensy i znaczenie poprzez ich użytkowanie,

[20] S. Stewart: *On longing: narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*. Duke University Press 1984, s. 136.

[21] O kulturowej biografii rzeczy zob. I. Kopytoff: *Kulturowa biografia rzeczy*. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Red. M. Kempny, E. Nowicka. Warszawa 2003, s. 249–275.

jednak kupowane są właśnie dlatego, że są pamiątkami, nie zaś ze względu na ich „przeszłość". Różni je także walor estetyczny. Do dziedzictwa kulturowego zalicza się obiekty o wysokiej wartości estetycznej, cenne z powodu swojego piękna (jakkolwiek by ono było rozumiane) czy niepowtarzalności[22]. Pamiątki masowe są powszechnie dostępne i nietrudno znaleźć ich bliźniacze zamienniki. Obraz XIX-wiecznego żydowskiego malarza kupiony w krakowskim antykwariacie „Desa" można traktować jako element kulturowego dziedzictwa. Plakat z „Empiku" będzie już tylko produktem masowym, nienależącym do klasy elitarnych przedmiotów (choć plakaty wybitnych twórców jako dziedzictwo kulturowe mogą być traktowane).

Z przedstawionym podziałem łączy się poniekąd kolejna możliwa ścieżka analityczna, dla której pomocna okazuje się interpretacja semiotyczna podkreślająca znakowy charakter przedmiotów. Pamiątki turystyczne same należą nierzadko do dziedzictwa kulturowego. Większość z nich, ta będąca wytworem przemysłu turystycznego, jest jednak powiązana z dziedzictwem na zasadzie oryginał – kopia. Większość z nich w istocie jest metonimiami prawdziwych obiektów zaliczanych do kulturowej spuścizny. Miniaturki sławnych budynków uważanych za klasykę architektury, obrazki tychże wymalowane na podkoszulkach, popielniczkach czy płótnie, figurki, rękodzieło wzorowane na przedmiotach z dawnych epok i wiele innych *souvenirów* – wszystkie one stanowią uboższe zamienniki, kopie tego, czego indywidualnie posiadać nie można, gdyż należy do całej ludzkości.



Rysunek 1. Trójkąt interpretacyjny

[22] W tym przypadku epitet „bezcenny" będzie odnosił się do przedmiotu, który jest tak wartościowy, że nie da się ustalić jego ekwiwalentu pieniężnego, nie zaś do przedmiotu, który jest bezwartościowy, lichy, marny.

Turysta dzięki właśnie istnieniu pamiątek może „posiąść" część kulturowej spuścizny. Jednocześnie poprzez *souveniry*, ich namacalność i „zwyczajność" wchodzi w semiotyczną relację z dziedzictwem, rozpoczyna proces semiozy. Tak jak metonimia, będąca figurą stylistyczną, wzbogaca znaczenie tekstu, rozszerza jego sensy, odwołuje do „czegoś więcej", tak też pamiątka turystyczna odgrywa rolę klucza do lepszego zrozumienia bogactwa kultury.

Pamiątki mogą również wcielać w materialną formę zjawiska należące do duchowego dziedzictwa ludzkości. Wystarczą proste przykłady obrzędów czy rytuałów, które uważa się za ważne dla kultury danej grupy. Wszelkie ceremonie związane z rytami przejścia, które zachowały się w tradycji ludowej poszczególnych regionów, jeśli są odtwarzane na potrzeby ruchu turystycznego znajdują swój materialny wyraz w pamiątkach, które turyści mogą nabyć po takiej „inscenizacji". Przykładowo, muzyka Fryderyka Chopina, która sama w sobie jest czymś niematerialnym, w formie różnego rodzaju pozytywek, będących *souvenirami*, zostaje przechowana i rozpowszechniona, co pozwala szerszej grupie odbiorców obcować z dobrem kultury dość elitarnym.

Pamiątka turystyczna wiąże się z dziedzictwem często w sposób wtórny, będąc jego powieleniem, zastępnikiem. Możliwa jest jednak również sytuacja odwrotna – *souvenir* sam staje się częścią kulturowej spuścizny. Oczywiście, taka teza wydaje się ryzykowna, gdyż trudno jednoznacznie stwierdzić, od którego momentu przedmiot zaliczyć można do dziedzictwa kulturowego. I znów pojawia się pytanie o sam zakres znaczenia tego pojęcia. Na ile obiekty będące wyrazem kultury masowej są uznawane za takie dziedzictwo? Czy Myszka Miki albo muzyka Beatlesów należą do kulturowej spuścizny? Jeśli tak, to również pamiątki mogą zostać doń zaliczone.

Jednym z ciekawszych przykładów jest rosyjska matrioszka. Ta drewniana laleczka, której geneza nie została do końca poznana, właściwie od razu, gdy ujrzała ją szeroka publiczność podczas Międzynarodowej Wystawy w Paryżu w 1900 roku, stała się pamiątką symbolizującą Rosję[23]. Jej rola jako *souveniru* nie podlega dyskusji. Matrioszkę uznano za przedmiot uosabiający Rosję – w ten sposób stała się ona częścią spuścizny kulturowej. Oczywiście, można kwestionować pierwotną funkcję matrioszki jako *souveniru*, niemniej jednak jej kulturowa biografia pokazuje, że uznanie za „dobro kultury" okazało się wtórne wobec jej popularności wśród turystów i zwykłych obywateli Rosji (zarówno carskiej, jak i radzieckiej czy współczesnej Federacji Rosyjskiej). Matrioszka do tego stopnia „zyskała prestiż", że doczekała się kilku muzeów, które obecnie same stanowią turystyczne atrakcje[24]. Nie sposób jednoznacznie ustalić, w którym momencie

[23] O pochodzeniu i historii matrioszki zob. Н.Н. Алексахин: *Матрешка*. Москва 1998.

[24] Muzea matrioszki istnieją w kilku miastach rosyjskich (m.in. Niżnim Nowogrodzie, Sergijew Posadzie), ale największą popularnością cieszy się muzeum moskiewskie – Музей Матрешка. http://www.fond-narprom.ru/1/16 [data dostępu: 3.11.2011].

dziedzictwo kulturowe staje się produktem popkultury lub produkt masowy zostaje uznany za element kulturowej spuścizny. Biografie przedmiotów, podobnie jak ludzi, są bowiem złożone i wielowymiarowe. Przedmioty mogą pełnić różne funkcje, a ich znaczenie zależy od ludzi, którzy ich używają.

Kultura – słodkie brzemię ponowoczesności

Z niniejszych rozważań wynika, iż istnieje relacja pomiędzy dziedzictwem kulturowym a pamiątkami turystycznymi. Zbadanie owego zjawiska daje szerokie możliwości analizy współczesnej kultury. Kupowanie i użytkowanie przedmiotów określonego rodzaju pozwala wyrazić, z kim człowiek się identyfikuje i jaki typ wspólnoty jest mu najbliższy. Pamiątki turystyczne stanowią odbicie naszych fascynacji, poszukiwań, tęsknot. Są też wyrazem panującej mody i zmieniających się tendencji kulturowych. Ich bogactwo i zróżnicowanie pozwala wnioskować, iż odgrywają w życiu turysty (a któż dzisiaj turystą nie jest?) rolę niebagatelną. Skoro zatem w jakiś sposób odwołują się do dziedzictwa kulturowego, będąc jego częścią czy chociażby tylko kopią, pełnią istotną funkcję kulturową – pozwalają przybliżać i propagować idee uznawane za spuściznę duchową ludzkości.

Niestety, z faktu, iż *souveniry* są zazwyczaj produktem masowym, wynika spore zagrożenie o charakterze estetycznym. Ich tandetne wykonanie, szpetne naśladownictwo bez zrozumienia istoty pierwowzoru psują odbiór samego dziedzictwa. Kicz to jeden z największych wrogów takich wartości, jak prawda, dobro, a nade wszystko piękno. I w tym znaczeniu owa relacja pomiędzy dziedzictwem a pamiątkami staje się „nadbagażem". Zbytnia presja, powodowana przede wszystkim czynnikami ekonomicznymi, sprzyja manipulacji spuścizną kulturową, która traci swą lekkość i przemienia się w kiczowate potworki wciskane turystom na każdym kroku. Dziedzictwo nadmiernie multiplikowane, stające się produktem masowym, przytłacza, powodując percepcyjny przesyt (jak choćby wizerunki wieży Eiffla spotykane w każdej możliwej formie wśród paryskich *souvenirów*), a przez to zniechęca do próby poznania i zrozumienia oryginału. Masowość produkcji przedmiotów, które z kolei aspirują do miana dziedzictwa kulturowego, zagraża dewaluacją tego pojęcia. Jak konstatuje Jeremy Rifkin:

> Rynek wsysa coraz większe obszary światowej kultury – cuda przyrody, katedry, muzea, pałace, parki, obrzędy i święta – i przekształca je w różne formy dóbr służących rozrywce i nauce najbogatszych ludzi na świecie. To, co stanowiło ongiś o historycznej wielkości kultury, teraz redukuje się do rekwizytów i dekoracji teatralnej w płatnym widowisku[25].

[25] J. Rifkin: *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*. Wrocław 2003, s. 147–148.

Współczesna kultura jest kulturą przedmiotów. Dopóki jednak nie stają się one zbędnymi gadżetami, służyć mogą człowiekowi w odkrywaniu jego tożsamości zakorzenionej w dziedzictwie przeszłych pokoleń.

Tourist souvenirs – a miniature or a caricature of cultural heritage?

Summary

Cultural heritage constitutes one of the most important constituent elements of a modern tourist product. When explaining the phenomena connected to the phenomenon of modern travelling, understanding interactions co-creating a tourist offer seems to be a key task not only from the academic point of view, but also a potential development of the region. Tourist souvenirs can be perceived as a certain product of cultural narration, social expectations and hard laws of economy. Can they lead to a better "plunge" in culture or rather they oversimplify a rich understanding of tradition boiling it down to popculture artefacts? A semiotic-cultural analysis presented in the very article is to introduce the circle of issues connected to the dynamics of relations between cultural heritage and tourist souvenirs, as well as bringing processes lying at the bottom of the so called tourism culturalisation closer.

Reisesouvenirs – Miniatur oder Karikatur des Kulturerbes?

Zusammenfassung

Das Kulturerbe ist eines der wichtigsten Elementen des gegenwärtigen Touristenproduktes. Möchte man die mit dem Phänomen des heutigen Reisens verbundenen Erscheinungen erklären, muss man die einem Touristenangebot zugrunde liegenden Interaktionen nicht nur vom wissenschaftlichen Standpunkt, sondern auf potentielle Entwicklung der Region hin erkennen. Reisesouvenirs können als eine gewisse Resultante von Kulturnarrationen, gesellschaftlichen Erwartungen und festen wirtschaftlichen Rechten betrachtet werden. Man weiß nicht, ob sie zur Kulturvertiefung beitragen können, oder sie vereinfachen eher die Tradition, indem sie sie auf Popkulturartefakte zurückführen. Die im vorliegenden Beitrag durchgeführte semiotisch-kulturwissenschaftliche Analyse bezweckt, die mit den Verhältnissen zwischen dem Kulturerbe und den Reisesouvenirs verbundenen Fragen zu schildern und die der sog. Kulturalisierung des Tourismus zugrundeliegenden Prozesse näherzubringen.

Elżbieta Nieroba
Uniwersytet Opolski
Instytut Socjologii

Popkulturowe mechanizmy kreowania światów minionych
Dziedzictwo kulturowe we współczesnych praktykach wystawienniczych

Pamięć społecznie podzielana obecnie nie znajduje już schronienia „w gestach i zwyczajach, umiejętnościach przekazywanych przez niepisane tradycje, w zbiorze wewnętrznej samowiedzy, w naturalnych odruchach i głęboko zakorzenionych wspomnieniach”[1]. Współczesne społeczeństwo, „beznadziejnie zapominalskie” i „napędzane przez zmianę”, potrzebuje zewnętrznych nośników pamięci[2] – namacalnych śladów przeszłości, które znajdują bezpieczną przystań w murach *lieux de mémoire*: bibliotekach, archiwach czy muzeach[3]. Na te instytucje zrzucamy odpowiedzialność za rejestrowanie i magazynowanie wszystkiego, co – zdaniem współczesnych – powinno zostać zachowane dla przyszłych pokoleń. Jednocześnie, jak zauważa francuski historyk Pierre Nora: „Nie wiemy, jaka wiedza o przeszłości będzie potrzebna następnym pokoleniom do zrozumienia ich losu”[4], stąd

[1] P. Nora: *Między pamięcią a historią. Les lieux de Mémoire*. „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, nr 2, s. 7.

[2] Tamże, s. 4.

[3] Tamże, s. 6.

[4] *Epoka upamiętniania. Rozmowa z Pierrem Norą*. W: J. Żakowski. *Rewanż pamięci*. Warszawa 2002, s. 61.

wysiłek archiwizowania sprowadza się w zasadzie do kolekcjonowania każdego aspektu rzeczywistości, konsekwentnej niechęci do pozbywania się czegokolwiek.

Paul Ricoeur, wyjaśniając obowiązek pamiętania, odwołuje się do pojęcia „długu", który:

> [...] nierozerwalnie wiąże się z ideą dziedzictwa. Jesteśmy dłużni wobec tych, którzy nas poprzedzali w tym, czym jesteśmy. Obowiązek pamiętania nie ogranicza się do pilnowania materialnego śladu, pisemnego czy innego, minionych faktów, lecz podtrzymuje poczucie bycia zobowiązanym względem tych innych, o których dalej powiemy, że już ich nie ma, choć byli. Spłacanie długu, lecz zarazem — powiedzielibyśmy — inwentaryzacja spadku[5].

Próbując wyjaśnić imperatyw zachowywania świata minionego, można spojrzeć na ten fenomen także z punktu widzenia człowieka współczesnego i jego potrzeb. Będąc nieustannie pod presją dyktatury chwili[6], „w niestabilnym świecie płynnej nowoczesności, w którym formy niemal nigdy nie zachowują swojego kształtu na tyle długo, by wzbudzić zaufanie i zakrzepnąć"[7], jednostka poszukuje poczucia ciągłości, potwierdzenia swojej tożsamości właśnie w przeszłości.

Instytucją stanowiącą *erzac* rzeczywistych środowisk pamięci[8] jest muzeum, podtrzymujące iluzję adekwatnego przedstawiania świata minionego, zaklętego w eksponatach. Na muzeum spojrzeć można jak na jednostkę odpowiedzialną za konstruowanie społecznej definicji dziedzictwa kulturowego. Kierujący jedną z placówek muzealnych na Opolszczyźnie przedstawia swoją misję w następujący sposób:

> Muzeum regionalne — stąd nastawienie jest na regionalizm — od postaci związanych z tym miastem, po jakieś wydarzenia, cechy rzemiosł, pewne wydarzenia historyczne, wszystko, co tworzy kulturę i warstwę materialną ważną dla dziedzictwa kulturowego i społecznego miasta[9].

Muzealnicy, porządkując w przestrzeni wystawienniczej pamięć lokalną, regionalną czy narodową, narzucają odbiorcy wizję wydarzeń i oceny przeszłych dokonań. W sposób świadomy bądź nieświadomy uczestniczą w definiowaniu obowiązującej w danym momencie historycznym prawdy o przeszłości. Kreśląc projekt ekspozycji, dobierając i kontekstualizując wybrane artefakty, decydują, czyja przeszłość ze społecznego punktu widzenia zasługuje na pamięć. Procedury inkluzji

---

[5] P. Ricoeur: *Pamięć, historia, zapomnienie*. Kraków 2006, s. 117–118.

[6] T.H. Eriksen: *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*. Warszawa 2003, s. 12.

[7] Z. Bauman: *Razem osobno*. Kraków 2003, s. 113.

[8] P. Nora: *Między pamięcią a historią*..., s. 4–6.

[9] W artykule wykorzystano wywiady z dyrektorami placówek muzealnych na terenie Opolszczyzny, przeprowadzone w ramach projektu badawczego „Dyskursywny charakter dziedzictwa kulturowego — wizja opolskich elit a perspektywa społeczności regionu". Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2009 jako projekt badawczy. Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 08).

i ekskluzji dostępnych eksponatów, ich taksonomiczna organizacja czy charakter opisu umożliwiają budowanie narracji zgodnej z panującym w danym momencie dyskursem historycznym uzależnionym od aktualnych warunków społeczno-politycznych. Sens istnienia muzeum można ująć lapidarnie: „nowoczesny aparat wytwarzający wiedzę i definiujący prawdę”[10], a wytwarzany przez niego dyskurs muzealny, narzucający definicję wiedzy prawdziwej, jest formą „epistemologicznego terroru teorii nad rzeczywistością”[11]. Taki sposób kształtowania wypowiedzi muzealnych, przedkładający poznanie rozumowe nad doświadczenie afektywne, pielęgnuje mit wrodzonej dyspozycji percepcji sztuki — wyklucza osoby gorzej przygotowane do odbioru narracji z partycypacji kulturowej, podtrzymując tym samym społeczne i kulturalne dystynkcje. Modernistyczny paradygmat konstruowania przestrzeni wystawienniczej, akcentujący naukowy porządek eksplikacji, nie wytwarza komfortowego i przyjaznego dla odbiorcy środowiska. Może nawet stać się źródłem poczucia niższości tych odwiedzających, którzy nie posiadają odpowiedniego habitusu, zniechęcają się tym samym do ponownego odwiedzenia miejsca, w którym doświadczyli negatywnych emocji.

Uważna obserwacja zmian zachodzących w sposobach i stylach życia w społeczeństwach późnej nowoczesności uwidacznia ograniczenia wynikające ze zinstytucjonalizowanego dyskursu muzealnego. Muzealnicy podejmują zatem wysiłki, by nowe sposoby aranżowania wystaw odpowiadały aktualnym oczekiwaniom publiczności: budowały i podtrzymywały więzi z odwiedzającymi, zachęcały do odkrywania polisemantycznego potencjału prezentowanych artefaktów, pobudzały do dyskusji z zaproponowaną wizją świata, generalnie — by zachęcały do podejmowania praktyk kulturowych. Znaczący wpływ na działania muzealne ma wypracowany w ramach kultury popularnej model *mundus sensibilis* — związane z nim oczekiwania jednostka, przestępując progi muzeum, przenosi do przestrzeni wystawienniczej. Zauważalne w aranżacji przestrzeni muzealnej są także późnonowoczesny zwrot ku wizualności i audiowizualna prezentacja wydarzeń historycznych. Zakres wprowadzanych zmian, wdrażania w życie atrakcyjnych idei i pomysłów uzależniony jest od możliwości, głównie finansowych i lokalowych, poszczególnych instytucji, ale muzealnicy są świadomi konieczności reorganizacji swojej pracy:

[...] myśmy poszli tutaj w kierunku unikania gablot... to już jest najwyższa konieczność, jeżeli my taką gablotę stosujemy[12].

---

[10] Z. Melosik: *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*. Poznań–Toruń 1996, s. 31.

[11] Tamże, s. 29.

[12] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 07) w ramach wspomnianego wyżej (zob. przypis 9) projektu badawczego pt. „Dyskursywny charakter dziedzictwa kulturowego. Wizja opolskich elit a perspektywa społeczności regionu”.

[...] przearanżowujemy zastaną rzeczywistość, przemalowujemy sale, nadajemy im zupełnie nowego ducha [...] tam gdzie malujemy wprowadzamy kolory a nie szarości [...] takie muzealne, do których większość ludzi przyzwyczaiła i na które patrzeć już nie można [...] wszędzie wchodzi kolor, bo to musi być ciepłe, przyjazne, a nie właśnie takie szarobure[13].

Dominująca i wszechobecna obecnie kultura popularna, bardziej „przeżywana i doświadczana niż myślana"[14], w dużym stopniu przyczyniła się do otwarcia przed różnymi kategoriami publiczności instytucji dotąd funkcjonującej w obszarze kultury elitarnej.

Reguły popkultury przenikają

sposób, w jaki przeszłość jest nam dzisiaj dana, mechanizm, na podstawie którego współcześnie konstruowane są indywidualne i społeczne ramy pamięci, funkcje, które dziś pamięć odgrywa, oraz formy, poprzez które się przejawia[15].

Dominujący w budowaniu narracji o przeszłości dyskurs popkulturowy przełamał obowiązujący do niedawna monopol dyscyplin akademickich. Zmniejszającą się siłę oddziaływania oficjalnej historiografii P. Nora wyjaśnia następująco:

Dopóki historia była kolektywna a pamięć indywidualna, historycy sprawowali wyłączną kontrolę nad wspólną przeszłością. Poprzednie 100 lat ten przywilej wyraźnie umocniło dzięki stworzeniu tak zwanej »naukowej« historii. Tylko historyk mógł weryfikować historyczne fakty, dokumentować i ogłaszać Prawdę. To był jego zawód i źródło jego prestiżu. Dziś o przeszłości decydują sędziowie, świadkowie, media, ustawodawcy[16].

Efektem wyjścia poza obowiązujące schematy profesjonalnej narracji o przeszłości jest postępujący proces demokratyzacji pamięci, który uwolnił i dowartościował marginalizowaną dotąd pamięć grup mniejszości religijnych, etnicznych czy seksualnych[17]. W rezultacie dekolonizacja pamięci wzbogaciła akademicką metanarrację historyczną, co jest widoczne w przestrzeni wystawienniczej placówek regionalnych:

[...] muzeum gromadzi według założeń statutu i tego, co narzuca ustawodawca, ale cały czas pamiętamy, że jesteśmy ludźmi zewsząd, że mamy autochtonów, że mamy ludzi, którzy w różny sposób się tutaj znaleźli[18]

---

[13] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 13).

[14] M. Krajewski: *Kultury kultury popularnej*. Poznań 2003, s. 9.

[15] Tamże, s. 210.

[16] *Epoka upamiętniania*..., s. 66.

[17] Tamże, s. 62–63.

[18] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 09).

– założenie to znajduje odzwierciedlenie w kolekcjonowaniu czy eksponowaniu artefaktów i opowieści do tej pory skrzętnie skrywanych w czterech ścianach mieszkańców społeczności lokalnych, jak dotąd niewidocznych w przestrzeni publicznej. Późnonowoczesne spojrzenie na przeszłość akcentuje „ludzki wymiar zdarzeń historycznych”[19] i dowartościowuje narrację świadków wydarzeń, ponieważ „ludzie wierzą, że we wspomnieniach jest prawda”[20]. Chroniąc historię lokalną przed odejściem w zapomnienie, nie trzeba wspierać się na wyjątkowych dowodach: „Im mniej nadzwyczajne świadectwo, tym trafniej wydaje się ono ilustrować przeciętną mentalność”[21]. Stanowi ono budulec historii w małej skali, historii dnia powszedniego, historii od dołu[22]. Supozycję tę potwierdzają obserwacje poczynione przez Davida Lowenthala:

> Obecnie odwiedzający historyczne rezydencje tłoczą się w kuchni i kwaterach służby, muzea ludowe przedkładają prozaiczność nad wytworność, prostotę miejsca nad niezwykłość, a powszechność nad arystokratyczność. W przywracaniu przeszłości chłopi i rzemieślnicy zajmują teraz zaszczytne miejsce[23].

Jak stwierdza Jacques Le Goff, dzisiaj ważne jest:

> Badanie, ocalanie, docenienie pamięci zbiorowej, już nie w wydarzeniach, lecz w długim trwaniu; poszukiwanie tej pamięci niekoniecznie w tekstach, a raczej w słowach, wizerunkach, gestach, rytuałach i świętach[24].

Z perspektywy antropologicznej i etnograficznej ważnym wyznacznikiem tożsamości lokalnej i regionalnej jest „świadomość dziedzictwa kulturowego, rozumienie i odczytywanie znaczeń, symboli kultury materialnej oraz jej korelatów”[25], dlatego dopiero nasycona indywidualnymi i zbiorowymi emocjami oraz mozaiką elementów symbolicznych przestrzeń może stanowić punkt odniesienia do identyfikacji z regionem oraz uprawomocniać dynamicznie konstruowaną tradycję.

Według taksonomii Charlesa Jencksa[26], instytucje muzealne zostały powołane, by archiwizować i chronić przed upływem czasu przedmioty, które – zda-

---

[19] A. Szpociński: *O współczesnej kulturze historycznej Polaków*. W: *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*. Red. B. Korzeniewski. Poznań 2007, s. 32.

[20] *Epoka upamiętniania*..., s. 66.

[21] P. Nora: *Między pamięcią a historią*..., s. 7.

[22] J. Assmann: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa 2008, s. 67.

[23] D. Lowenthal: *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge 2003, s. 14.

[24] J. Le Goff: *Historia i pamięć*. Warszawa 2007, s. 152.

[25] B. Jałowiecki, M.S. Szczepański, G. Gorzelak: *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*. Tychy 2007, s. 214.

[26] C. Jencks: *The Contemporary Museum*. „Architectural Design” 1997, No. 130, s. 9. Za: M. Popczyk: *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*. Kraków 2008, s. 37.

niem danej społeczności – są warte zachowania, oraz by podtrzymywać pamięć społeczną. Dzięki zgromadzonym w gablotach i magazynach muzealnych śladom przeszłości instytucje te mogą wypełniać również funkcję edukacyjną.

Okoliczności, w których działają współczesne muzea, wpłynęły na rewizję dotychczasowych sposobów wypełniania ich funkcji. Przede wszystkim muzea nie mogą już przygotowywać oferty dla współczesnego odbiorcy z pozycji wyizolowanej instytucji, lecz powinny zaprezentować się jako partner gotowy do współdziałania. Nowe sposoby partycypacji kulturowej zrodziły konieczność budowania przestrzeni zdolnej przyciągnąć widzów oraz przyjaznej dla odbioru sztuki – niezbędne są otwarcie się na zainteresowania i potrzeby heterogenicznej publiczności oraz niedokonywanie symbolicznych ekskluzji pewnych grup odwiedzających:

[...] każda wystawa ma swoich zwolenników, zwiedzających, dlatego staramy się, żeby były różnorodne[27],

[...] staramy się tutaj dogodzić wszystkim naszym widzom. Robimy wystawy ambitne, ale oczywiście robimy też takie powiedzmy pod publiczkę [...] tak musimy kształtować plany wystaw, żeby zadowolić i tego widza, który jest już widzem świadomym przyjścia do muzeum, ale musimy także wychodzić do widza, który do muzeum nie przychodzi[28].

Tomasz Szlendak na podstawie analizy współczesnych form uczestnictwa w kulturze doszedł do wniosku, że publiczność poszukuje „miejsc wielozmysłowych", w których potencjalnie może podjąć aktywność kulturalną, pod jednym wszakże warunkiem, a mianowicie że „wiele atrakcji i wiele wrażeń, dostarczanych wszystkim zmysłom, otrzymają i wygenerują w jednym miejscu i w jednym, możliwie krótkim czasie"[29]. Kluczem do sukcesu rozumianego tu jako zbudowanie trwałej relacji z odbiorcą jest wyjście poza samo prezentowanie eksponatów i zaprojektowanie wielozmysłowej kultury iwentu[30]. Muzea podejmują zatem rozmaite starania, by wpisać tradycyjną funkcję edukacyjną w atrakcyjne ramy rozrywki i zademonstrować zaufanie do wyborów widza, jego wyobraźni, interpretacji i oceny dzieł sztuki – tylko wtedy mogą stać się „instytucją, która jest instytucją kulturotwórczą, która inspiruje"[31] i nie budzi nieuzasadnionego lęku przed przekroczeniem progu instytucji muzealnej. Zmienia się więc charakter lekcji muzealnych, które teraz w sposób nieszablonowy mają wprowadzać dzieci

[27] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 03).

[28] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 06).

[29] T. Szlendak: *Wielozmysłowa kultura iwentu. Skąd się wzięła, czym się objawia i jak w jej ramach oceniać dobra kultury?* „Kultura Współczesna" 2010, nr 4, s. 93.

[30] Tamże.

[31] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 13).

i młodzież w omawianą tematykę, a jednocześnie budzić pozytywne skojarzenia z placówkami kulturalnymi.

Prowadzący muzea regionalne na terenie Opolszczyzny bardzo starannie[32] przygotowują spotkania z młodszą publicznością. Przede wszystkim widoczny jest nacisk, jaki kładą na interaktywność i warsztatowy charakter spotkań:

Nie chodzi o to, aby dzieci posadzić w ławkach. Dążymy do tego, aby włączyć je w zabawę[33],

Zaplanowaliśmy, aby w muzeum były zajęcia interaktywne dla dzieci, żeby przychodziły tutaj nie tylko oglądać i słuchać [...] Dla dzieci to doskonała nauka. Nam nie pozwalano niczego dotykać, kojarzymy tylko obowiązkowe kapcie spadające z nóg"[34].

Można tu przywołać przykłady zajęć, w trakcie których dzieci wcielają się w różne role społeczne. W zależności od specyfiki danej placówki muzealnej czy tematyki spotkań uczniowie lepią garnki, zdobią wielkanocne jaja czy tkają:

Jednym z eksponatów na wystawie jest warsztat tkacki, więc dzieci tkają przy okazji lekcji tkaninę – każda klasa uplecie parę nitek i tak powstaje kompozycja zbiorowa naszych uczniów[35].

Dzieci zachęca się do przekroczenia biernej granicy obserwacji, do „dotknięcia" przeszłości zaklętej w eksponatach:

staramy się pójść właściwie za tą linią nowoczesnego eksponowania, gdzie potrzeba u widza dotykania różnych eksponatów jest silna, no każdy to ma w sobie, że ma po to ręce, żeby je wyciągać i dotykać różnych przedmiotów [...] werbalizm to nie jest mile widziany, bo lekcja muzealna to jest lekcja, której zawsze musi towarzyszyć jakiś zabytek[36].

Przełamanie bariery dystansu przestrzennego umożliwia proces sygnifikacji prezentowanych przedmiotów:

Naturalna u dziecka skłonność do przeobrażania: czy to semantycznego, czy formalnego rzeczy, wiąże się z impulsem do tego, by wpierw poznać ją przez dotyk, a ostatecznie uwolnić nowe znacze-

---

[32] Jeden z muzealników wspomina, jak powstawał jego warsztat dydaktyczny: „Przychodzili do mnie nauczyciele, mówiąc, że potrzebują pomocy przy realizacji jakiegoś tematu, chociażby »barok w sztuce«. Muzeum nie do końca mogło wtedy sprostać ich oczekiwaniom. Zaczęłam wówczas gromadzić masę materiałów – filmy, albumy, książki. Teraz nieustannie je wykorzystuję". Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 13).

[33] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 12).

[34] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 05).

[35] *Po naukę do muzeum*. „Kulisy Powiatu", 20.11.2008.

[36] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 06).

nie. Dotyk okazuje się zmysłem pozwalającym przybliżyć rzecz, doświadczyć jej „namacalnie", by ten rodzaj przeżycia mógł otworzyć całą gamę innych możliwości w zmysłowym poznaniu świata[37].

W dobie ery cyfrowej muzea stanowiące zewnętrzne repozytoria pamięci zbiorowej nie są już ograniczane rozmiarami dostępnej przestrzeni fizycznej. Coraz częściej instytucje muzealne trafiają do szerokiej publiczności ze swoim przekazem za pomocą Internetu (digitalizują i udostępniają w sieci swoje zbiory) czy aplikacji na urządzenia mobilne (widz może skorzystać z oprogramowania, np. na telefon komórkowy, związanego z treścią zwiedzanej właśnie wystawy). Nowoczesne technologie, które pokonują tradycyjne ograniczenia kontaktu z widzami, wykorzystywane są przez instytucje muzealne do promocji ich działalności wystawienniczej. Intrygująca, wzbudzająca ciekawość, ale jednocześnie pobudzająca do działania i zmuszająca do interakcji kampania promowała jesienią 2010 roku odnowioną Galerię Sztuki Polskiej XIX wieku w krakowskich Sukiennicach. Trzon akcji stanowiły trzy słynne dzieła pochodzące ze zbiorów Galerii: *Portret Heleny Modrzejewskiej* Tadeusza Ajdukiewicza, *Portret generała Henryka Dembińskiego* Henryka Rodakowskiego oraz *Szał uniesień* Władysława Podkowińskiego. Idea promocji opierała się na budowaniu więzi z Galerią i innymi potencjalnymi zwiedzającymi dzięki wykorzystaniu nowych technologii. I tak, Helena Modrzejewska miała swoje konto na jednym z portali społecznościowych i każdy mógł ją dodać do swoich znajomych. Generał Henryk Dembiński w odpowiedzi na dowolnego sms-a odkrywał tajemnice ze swojego życia. W zamian za sms-a o przykładowej treści: „A kto to ten Dembiński?", „Siemanko, niezłe wdzianko" albo „Wyrazy uszanowania dla pana generała", można było się dowiedzieć, że generał, był awanturnikiem i nie lubił przegrywać. Z kolei do nagiej kobiety z *Szału* każdy mógł zadzwonić, by usłyszeć, jak użyczająca jej głosu aktorka Magdalena Cielecka zdradza sekrety dzieła. Zaproponowana forma promocji oferty muzealnej nie zawsze spotykała się z uznaniem krakowian:

Dać gołą babę na koniu i już publika się znajdzie. Wszędzie golizna. I jak tu spokojnie jeździć po mieście? Ja muszę tę babę ze trzy razy dziennie minąć i mam dość" – gorączkuje się krakowski taksówkarz i dodaje, że nawet reklama bielizny nie jest tak nachalna – „bo tam przynajmniej panie stanik zakładają![38].

Dzięki uwirtualnieniu oferty muzea w sposób niebanalny mogą realizować funkcję edukacyjną. Tradycyjnie w muzeum modernistycznym liniowa narracja narzucała widzowi kierunek zwiedzania i wymuszała podporządkowanie się wizji

[37] B. Frydryczak: *Świat jako kolekcja. Próba analizy estetycznej natury nowoczesności*. Poznań 2002, s. 204.

[38] M. Skowrońska: *Naga zachęca: dzwoń; Helena zaprasza na Facebooka*. „Gazeta Wyborcza. Kraków". Artykuł dostępny na stronie: http://krakow.gazeta.pl/krakow/1,35798,8433079,Naga_zacheca__dzwon__Helena_zaprasza_na_Facebooka.html#ixzz1L6raObU1 [data dostępu: 28.04. 2011].

kuratora, nadto ramy otaczające obraz czy sznur oddzielający od rzeźby autonomizowały dzieło sztuki i rodziły poczucie dystansu przestrzennego i intelektualnego[39]. Tymczasem w muzeum wirtualnym:

> Percepcja obrazów digitalnych zmierza ku poszukiwaniu aktywnych miejsc na stronie i skierowana jest raczej na ingerencję w konkretne przedstawienie. Bezceremonialnie klikamy w dzbanek z obrazu Vermeera, by go powiększyć"[40].

Przełamany tym samym zostaje schemat myślenia o muzeach jako dostojnych i niedostępnych instytucjach sztuki. Teraz pierwszoplanową rolę odgrywa odbiorca, który jest zaangażowany w proces zwiedzania, dyskutuje z zaproponowaną narracją, konstruuje własną opowieść. Aktywność muzeów na portalach społecznościowych, blogach czy mikroblogach, będących platformą wymiany myśli i dyskusji, rozbudzają relacjogenność, czyli zawarty w produkcie kulturowym potencjał nawiązywania relacji i tworzenia więzi. Jak konstatuje T. Szlendak, uczestnik wielozmysłowej kultury iwentu dąży do wyprodukowania więzi społecznych, a być może nawet do utworzenia wspólnoty z kimś podobnym do siebie[41]. Jego celem jest także zaspokojenie popkulturowych przyjemności[42]. Dlatego oferta muzealna nie może ograniczać się jedynie do edukacji. Z obserwacji poczynionych przez Paulette McManus z Muzeum Historii Naturalnej w Londynie wynika, że częstym powodem wizyty w muzeum jest okazja do spotkania z nowymi ludźmi w odmiennym od dotychczasowych kontekście[43]. Podobnego zdania jest Andrzej Rottermund, który uważa, że dla sporej części odwiedzających muzeum jest po prostu kolejnym miejscem toczącego się życia towarzyskiego, co gwarantuje atrakcyjny wypoczynek[44]. Potwierdza to przykład Tate Galery, gdzie „W piątkowe wieczory [...] odbywa się największe w Londynie spotkanie osób samotnych. Podobnie usposobieni mogą się tam spotkać w strefie względnie wolnej od stresu i komercji"[45].

Muzea przenoszą swoją aktywność poza planowe godziny otwarcia czy nawet poza przestrzeń wystawienniczą wprost na ulice miast. Przykładowo, z wielką przychylnością publiczności spotkał się pomysł umożliwienia zwiedzania ekspozycji w godzinach nocnych. Na organizowane co roku w maju „Noce muzeów"

---

[39] G. Simmel: *Rama obrazu. Próba estetyczna*. W: Tenże: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Warszawa 2006, s. 106.

[40] M. Popczyk: *Wstęp*. W: *Muzeum sztuki. Antologia*. Red. M. Popczyk. Kraków 2005, s. 41.

[41] T. Szlendak: *Wielozmysłowa kultura...*, s. 108.

[42] M. Krajewski: *Kultury kultury...*, s. 40.

[43] F. Schouten: *Professionals and visitors: closing the gap*. „Museum International" 1998, No. 4, s. 27–30. Za: J. Gądecki: *Architektura i tożsamość. Rzecz o antropologii architektury*. Złotoria 2005, s. 123.

[44] A. Rottermund: *Muzea i turystyka* w: *Spotkania w Willi Struvego 1998–2001. Wykłady o dziedzictwie kultury*. Warszawa 2001, s. 141.

[45] Za: J. Gądecki: *Architektura i tożsamość...*, s. 123.

przychodzą tłumy, okazuje się bowiem, że ludziom ta idea bardzo się spodobała. Już są liczne sygnały, żeby tej formy nie zarzucić i do niej coraz częściej wracać. Zaczyna ona mieć swoją publiczność”[46]. Obserwacja takich niekonwencjonalnych inicjatyw i pomysłów skłania do konstatacji, że publiczność docenia wewnętrzną przemianę muzeum z baumanowskiego prawodawcy na tłumacza i jest gotowa, by odkryć jego potencjał relacjogenności: Helena Modrzejewska miała prawie dwa tysiące fanów na portalu społecznościowym, a do generała Dembińskiego wysłano ponad tysiąc sms-ów. Liczy się pomysł, który trafi w gusta publiczności: „nauczyciel musi sprzedać swoją wiedzę, sklepowy musi sprzedać towar, a my musimy sprzedać dany zabytek, żeby zachęcić do oglądania tego zabytku”[47].

[46] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 13).

[47] Przywołany cytat pochodzi z wywiadu z dyrektorem jednego z muzeów województwa opolskiego (rozmówca 16).

Popculture mechanisms of creating the worlds of the past
Cultural heritage in contemporary exhibition practices

Summary

The memory of the past in a modern society finds its shelter in the walls of *lieux de memoire*, such as libraries, archives or museums. It is these institutions that we shift our responsibility for registering and storing everything that should be retained for future generations on. From this perspective, a museum can be perceived as a unit responsible for creating a social definition of heritage. Museologists, tidying a local, regional or national memory in an exhibition space, impose the vision of events and evaluation of past achievements on the audience. In a conscious or unconscious way, they participate in defining the truth about the past biding in a particular historical moment.

A careful observation of changes happening in ways and styles of life in societies of late modernity shows limitations resulting from the Enlightenment museum discourse. A postmodernist blurring of a borderline between a high and low culture constitutes a starting point for going beyond fixed modes of thinking about museums as just dignified art institutions and temples of knowledge, and facilitates search for new tools in order to create a museum discourse using popular culture. Thus, museologists make efforts to make new exhibition arrangements adjusted to the present-day expectations of the audience building and supporting bonds with the visitors, encouraging for discovering a potential of the artefacts presented, stimulating for a discussion with a suggested vision of the world or, generally speaking, to encourage undertaking cultural practices.

Popkulturelle Mechanismen, frühere Welten zu pflegen
Das Kulturerbe in heutiger Ausstellungspraxis

Zusammenfassung

In heutiger Gesellschaft wird die Erinnerung an die Vergangenheit in solchen *lieux de mémoire*, wie: Bibliotheken, Archivs oder Museen gepflegt. Den Institutionen wird die Verantwortung für Archivierung und Aufbewahrung des Kulturerbes für nächste Generationen aufgebürdet. Aus der Perspektive darf ein Museum als eine solche Einrichtung betrachtet werden, die um die Pflege der sozialen Definition des Kulturerbes bemüht ist. Regionales oder nationales Gedächtnis in einem Ausstellungsraum ordnend zwingen die Museumsmitarbeiter dem Rezipienten bestimmte Vorstellung von Ereignissen und bestimmte Beurteilung von früheren Leistungen auf. Bewusst oder unbewusst definieren sie die geltende Wahrheit über die Vergangenheit.

Aufmerksame Beobachtung der Änderungen in der Lebensweise und im Lebensstil der spätmodernen Gesellschaften bringt die sich aus dem musealen Diskurs der Aufklärungszeit herleitenden Beschränkungen zum Vorschein. In der postmodernen Zeit ist die Grenze zwischen hoher und niedriger Kultur verblassen worden und das gibt Anlass dafür, dass man die Museen nicht mehr als geschätzte Kunstinstitutionen und Tempel der Wissenschaft betrachtet und dass die Museen in ihrer Tätigkeit auch Elemente der populären Kultur ausnutzen können. Die Museumsmitarbeiter bemühen sich also, die Ausstellungen so zu veranstalten, dass diese die Erwartungen des Publikums erfüllen, eine Bindung an die Besucher aufbauen und aufrechterhalten, zur Entdeckung der präsentierten Artefakte und zur Diskussion mit der vorgeschlagenen Vorstellung von der Welt ermuntern – im Allgemeinen, zur Teilnahme am Kulturleben anspornen.

Katarzyna Orszulak-Dudkowska
Uniwersytet Łódzki
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Mieszkanie w stylu IKEA
Rozważania z obszaru etnografii zamieszkiwania

Uwagi wprowadzające o polskiej przestrzeni domowej

Przestrzeń domu, wykazująca niezwykłą różnorodność i bogactwo znaczeń, wiąże się w badaniach kultury z dość klasyczną tematyką, podejmowaną w rozmaitych perspektywach – zarówno w ujęciu tradycyjnym, jak i współczesnym. Przedstawiciele różnych podejść badawczych opisywali dom jako szczególną całość o charakterze materialno-symbolicznym, używając w tym celu języka z pogranicza nauki, sztuki, techniki i reklamy, a nawet baśni. W swych rozważaniach prezentowali dom jako budynek, miejsce, schronienie, mieszkanie, znak życia grupowego czy prestiżu, gospodarstwo domowe, a także ekspresję indywidualności czy też po prostu kulturowe wyobrażenie. Samo doświadczenie domu od zawsze związane było z rytmem życia codziennego i zaspokajaniem najbardziej elementarnych ludzkich potrzeb, co znajdowało swój wyraz w wypełnianiu rozmaitych zabiegów magicznych i rytuałów życia społecznego. Dom zawsze zajmował centralne miejsce w badaniach materialnego dziedzictwa kultury, a opis jego konstrukcji, podziału i sposobu wykorzystania pomieszczeń oraz namysł nad

charakterem zachodzących w domu relacji międzyludzkich i związków człowieka z wypełniającymi dom przedmiotami stanowiły świadectwo przemian poszczególnych stylów życia i zmian w całokształcie świata społecznego danej kultury. Przestrzeń domową i jej wygląd traktować można nawet jako szczególny dokument odzwierciedlający dynamikę rytmu kultury. Przegląd sposobów zamieszkiwania w danej kulturze ilustruje bowiem zarówno kontynuacje dawnych wzorców kulturowych, jak i różnego rodzaju przemiany potwierdzane przez próby przenoszenia do przestrzeni domu nowych trendów społecznych.

Dom w sensie fizycznym cechuje określony podział przestrzenny, który przekłada się na rozmaite funkcje praktyczne przestrzeni domowej, a sposób aranżacji domowego wnętrza i wykorzystania poszczególnych pomieszczeń odzwierciedla system norm i wartości danej kultury, a także specyfikę stosunków społecznych ze szczególnym uwzględnieniem relacji rodzinnych. Jak zauważa Tim Dant: „Jako przedłużenie człowieka materialna postać pomieszczenia mieszkalnego odzwierciedla granice kulturowe między różnymi czynnościami zamieszkiwania – pracą, wypoczynkiem, jedzeniem, spaniem, kąpielą, defekacją”[1]. Wielozadaniowa przestrzeń domu musi zatem odpowiadać bardzo różnym i zmiennym, zależnie od kontekstu, potrzebom społecznym. W polskiej tradycji ludowej dom składał się zazwyczaj z dwóch izb – tak zwanej izby „białej” i izby „czarnej”, a każda z nich pełniła przeciwstawne sobie funkcje. W izbie „czarnej” toczyło się zwyczajne życie codzienne, a „izba biała” służyła celom odświętnym i bardziej reprezentacyjnym. Wspomniany podział przestrzeni podkreślał odmienny charakter pomieszczeń i pełnionych przez nie funkcji, a jednocześnie stanowił podstawę do przywoływania kolejnych kulturowych przeciwstawień, jak na przykład praca/odpoczynek, publiczne/prywatne czy też lato/zima. Ten archetypowy przestrzenny podział domu ma swoje głębokie zakorzenienie w całym europejskim kręgu kulturowym i, co ważne, inne podziały przestrzeni domowej mają wobec niego charakter wtórny i wywodzą się z tej właśnie dychotomii[2].

W okresie po II wojnie światowej sposób urządzania mieszkań w Polsce nosił ślady różnych tradycji społecznych. Prowadzone w latach 60. XX wieku badania dotyczące sposobów zamieszkiwania ujawniły już znacznie większe niż przed wojną zróżnicowanie funkcjonalnej organizacji przestrzeni domowej w Polsce, uzależnione od powierzchni zajmowanego mieszkania, liczby posiada-

---

[1] T. Dant: *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej. Wartości, działania, style życia*. Przeł. J. Barański. Kraków 2007, s. 78.

[2] B. Jałowiecki, M.S. Szczepański: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa 2006, s. 380. Uwagi te znajdują swoje potwierdzenie np. w analizach podziału przestrzeni mieszkalnej polskiego robotnika. Zob. m.in.: E. Władykowa: *Mieszkania łódzkich robotników*. W: *Folklor robotniczej Łodzi. Pokłosie konkursu*. „Literatura Ludowa” 1976, R. 12–15, s. 15–19; M. Gnieciak: *Mieszkania robotnicze na terenie Górnego Śląska*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 10: *Problemy społeczne i kulturowe współczesnego miasta*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2010, s. 142–143.

nych pomieszczeń, ale także wynikające ze społecznego zróżnicowania samych mieszkańców[3]. Obecne jeszcze przed wojną style urządzania wnętrz domowych (inteligencki, mieszczański i chłopski) w okresie Polski Ludowej przekształciły się w nowe wzorce zachowań (elitarny, neomieszczański i wiejski), które łączyły w sobie nowe elementy estetyczne z kontynuacją dawnych tradycji[4]. Szczególnie trwały okazał się wpływ stylu mieszczańskiego, który w okresie PRL-u wciąż konfrontowany był z powszechnym dążeniem architektów do tworzenia „jedynie słusznych" przestrzeni mieszkalnych, czyli nad wyraz skromnych i utylitarnych[5]. Poza tym, myślenie o sposobie urządzania i użytkowania polskich mieszkań w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych było wtórne w stosunku do powszechnej biedy społecznej, a przede wszystkim wobec tego, że w tym okresie ważniejsze było posiadanie mieszkania w ogóle niż sposób jego aranżacji. W opracowaniach dotyczących stylu życia i przestrzeni domowej w polskim mieście[6] z lat siedemdziesiątych XX wieku wydatki i potrzeby dotyczące podnoszenia poczucia komfortu i estetyki domu wciąż zaliczane były do wachlarza zachowań niekoniecznych, możliwych do zaspokajania dopiero po wyczerpaniu najbardziej podstawowych potrzeb egzystencjalnych, do których należy zapewne sam fakt posiadania „dachu nad głową". W miarę wzrostu poziomu życia polskich rodzin już w latach 1970–1975 następował stopniowy wzrost wydatków na zaspokajanie tego rodzaju indywidualnych aspiracji i upodobań, ułatwiających organizację życia w przestrzeni domowej[7]. Dynamiczny rozwój kultury konsumpcyjnej na przełomie XX i XXI wieku wprowadził w polskich warunkach społeczno-kulturowych znaczne zmiany w sposobach urządzania domowego wnętrza oraz umocnił potrzebę realizowania własnych pragnień i aspiracji. W latach dziewięćdziesiątych w Polsce urządzanie mieszkania zaczęło być utożsamiane z przyjmowanym stylem życia, w dużej mierze zależnym od finansowych możliwości jednostki[8]. W tym czasie również zapoczątkowane zostały w polskim społeczeństwie szeroko zakrojone zmiany w wyglądzie i sposobie użytkowania wnętrz mieszkalnych. Wówczas pojawiły się np. tzw. kuchnie otwarte, łączone z pokojem dziennym, oraz pokoje kąpielowe zamiast skromnej tzw. łazienki kompaktowej. Mieszkanie stało się świadectwem

[3] Por. *Dom we współczesnej Polsce*. Red. P. Łukaszewicz, A. Siciński. Wrocław 1992.

[4] L. Michałowski: *O związkach mieszkania ze stylem życia*. W: *Przemiany miasta. Wokół socjologii Aleksandra Wallisa*. Red. B. Jałowiecki, A. Majer, M.S. Szczepański. Warszawa 2005, s. 189.

[5] Tamże, s. 189–190.

[6] Przestrzeń domu na wsi w tym okresie wymagała zupełnie osobnych rozważań; por. E. Jagiełło-Łysiowa: *Elementy stylów życia ludności wiejskiej*. W: *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*. Red. A. Siciński. Warszawa 1978, s. 81–142. Postrzeganie stylu życia poprzez wyraźne związki z identyfikacją klasową po latach okazało się dość poważnym mankamentem badań prowadzonych w latach siedemdziesiątych XX wieku.

[7] M. Czerwiński: *Elementy stylów życia ludności miejskiej. Aspekty ogólne i znamienne zróżnicowania*. W: *Styl życia*..., s. 62–63.

[8] L. Michałowski: *O związkach mieszkania*..., s. 192–194.

społecznych aspiracji właścicieli, zmuszanych do nieustannego potwierdzania dokonanych przez siebie wyborów życiowych[9].

Gwałtowny rozwój gospodarki rynkowej w Polsce oraz upowszechnianie kultury konsumpcyjnej umożliwiły kształtowanie wzorców zachowań nie tylko przez tradycję kulturową, ale także poprzez prace specjalistów z zakresu marketingu i reklamy. Współcześni konsumenci, dokonując zazwyczaj wyboru towarów z aktualnej, zgodnej z obowiązującą modą, oferty handlowej, zaczęli nabywać meble, sprzęty domowe, dekoracje itp., które nie tylko zaspokajały ich bieżące potrzeby, wpisując się w tradycyjne sposoby aranżacji przestrzeni, ale w pewnym sensie stanowiły również ekspresję ich światopoglądu.

Na sposób zorganizowania i funkcjonowania domu zawsze wpływały zatem takie czynniki, jak: poziom rozwoju technicznego, typ gospodarki, wartości i ideały kultury dominującej, a także ustrój polityczny i społeczna ideologia. Obecnie duży wpływ na kształtowanie przestrzeni domowej ma kultura zdominowana przez prawa rynku i powszechną konsumpcję, a także polityka marketingowa wielkich sieci handlowych i przekazy reklamowe promujące ofertę tych sieci[10]. Przykładem przekazu reklamowego, który w aktualnych polskich warunkach społeczno-kulturowych wpływa na określone sposoby aranżacji i użytkowania wnętrza mieszkalnego, jest katalog sieci sklepów meblowych marki IKEA. Będzie on stanowił podstawę moich dalszych rozważań. W celu szczegółowej analizy opierać się będę na katalogach firmy IKEA z lat 2004–2011, będących przykładem oferty reklamowej o charakterze globalnym, znajdującej uznanie szerokiego grona odbiorców również na polskim rynku handlowym[11].

IKEA i jej filozofia zamieszkiwania

Marka IKEA stanowi chyba najbardziej rozpoznawalną, a co za tym idzie – najbardziej popularną, markę z artykułami wyposażenia wnętrz na polskim rynku handlowym, choć jest firmą działającą na arenie międzynarodowej, a jej początki sięgają lat czterdziestych XX wieku. Sama nazwa „IKEA" stanowi akronim utworzony z pierwszych liter imienia, nazwiska oraz nazw farmy i parafii,

[9] Por. A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa 2001, s. 113 i nast.

[10] Zob. G. Markowski: *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*. Warszawa 2003.

[11] Wstępne badania ankietowe przeprowadzone na grupie 100 osób w wieku 20–45 lat potwierdzają niemal stuprocentową rozpoznawalność marki IKEA wśród mieszkańców dużego polskiego miasta, a dodatkowo ilustrują także doskonałą rozpoznawalność produktów tej marki w kontekście konkretnych przestrzeni domowych.

z której pochodzi założyciel firmy – Ingvar Kamprad Elmtaryd Agunnaryd[12]. Ingvar Kamprad urodził się 1926 roku w Smålandii w południowej Szwecji. Jak informują materiały promocyjne sieci IKEA, już jako mały chłopiec wykazywał się niesłychaną przedsiębiorczością. Nazywany był „chłopcem z zapałkami", gdyż już w wieku 5 lat sprzedawał, początkowo głównie swoim sąsiadom, przysłowiowe zapałki, by z czasem rozszerzyć zakres swej działalności terytorialnie i wzbogacić oferowany asortyment o inne drobiazgi codziennego użytku, takie jak nasiona kwiatów, okolicznościowe pocztówki, ozdoby choinkowe oraz pióra i długopisy[13]. W wieku 17 lat Ingvar Kamprad z pieniędzy podarowanych przez ojca w nagrodę za dobrą naukę założył własną firmę o nazwie IKEA. Najpierw sprzedawano drobiazgi codzienności, pióra, portfele, ramki do obrazów, obrusy, zegarki i nylonowe pończochy, z czasem starano się spełniać rozmaite oczekiwania klientów. W 1948 roku w ofercie firmy pojawiły się meble, początkowo produkowane przez lokalnych wytwórców w lesie nieopodal domu właściciela. W 1951 roku opublikowane zostało pierwsze wydanie, znanego do dziś katalogu firmy IKEA[14]. Pierwszy sklep marki IKEA został otwarty 7 lat później w szwedzkim mieście Älmhult wraz z największą w tym czasie (6 700 m^2) meblową ekspozycją w całej Skandynawii. W następnych latach koncern IKEA stopniowo otwierał swoje kolejne sklepy w Skandynawii (1963 – Oslo, Norwegia, 1969 – Kopenhaga, Dania), w Europie Zachodniej (1973 – Zurych, Szwajcaria, 1974 – Monachium, Niemcy), a z czasem także na obszarze innych kontynentów (1975 – Sydney, Australia, 1976 – Vancouver, Kanada). W 1991 roku w Poznaniu otwarty został pierwszy sklep IKEA w Polsce. Obecnie IKEA ma sklepy w 38 krajach świata. Ostatnio salony otwarte zostały na terenie Chin (1998), Rosji (2000) i Japonii (2006)[15].

Katalogi reklamowe sieci sklepów IKEA są powszechnie znane i dostępne na polskim rynku. Cieszą się w polskim społeczeństwie szczególnego rodzaju uznaniem i popularnością. Publikowane w tysiącach egzemplarzy dostępne są, oczywiście, w sklepach firmy i na internetowej stronie marki IKEA, ale także docierają do potencjalnych klientów[16] drogą pocztową oraz jako dodatek do – zwykle pokrewnych tematycznie – wydawnictw prasowych i prasy codziennej.

[12] Dlatego samą nazwę należy zapisywać dużymi literami i niezależnie od zasad gramatycznych języka polskiego zachować formę nieodmienną. http://www.ikea.com/pl/pl/store/poznan.

[13] http://www.ikea.com/ms/pl_PL/about_ikea/the_ikea_way/history/index.html.

[14] Katalog IKEA w 1984 roku opublikowany został już w nakładzie 45 mln egzemplarzy, w 9 językach, a obecnie osiągnął nakład 198 mln egzemplarzy, wydawany zaś jest w 27 językach i rozprowadzany w 38 krajach świata.

[15] W 1982 roku powstała grupa IKEA, której właścicielem jest fundacja z siedzibą w Holandii. Założyciel marki w 1986 roku odszedł na emeryturę, pełniąc nadal funkcję Starszego Doradcy zarządu. Zob. http://www.ikea.com/ms/pl_PL/about_ikea/facts_and_figures/about_ikea_group/index.html

[16] Według danych IKEA katalog sieci dociera do około 5 mln gospodarstw domowych w Polsce.

Społeczne oddziaływanie kilkusetstronicowych katalogów, pełnych barwnych fotografii i szczegółowych opisów oferowanych przedmiotów wzmacniane jest dodatkowo wszechobecną w przestrzeni publicznej wizerunkową reklamą telewizyjną, prasową, billboardową i internetową. Marka IKEA stała się powszechnie rozpoznawalną marką w świadomości społecznej kilku ostatnich pokoleń Polaków[17]. Zakupy w sieci IKEA cieszą się ogromnym zainteresowaniem nie tylko ludzi młodych.

Myślenie o przestrzeni domowej, życiu rodzinnym i domowym gospodarowaniu w tradycji kulturowej zawsze miało swój bardzo wyraźny wymiar ekonomiczny. Dom i egzystencja zamieszkujących go ludzi uzależnione były od szacunku dla własnej pracy, a także możliwości finansowych i oszczędnego zarządzania majątkiem. Specjaliści od promocji marki IKEA w budowaniu obrazu firmy wykorzystują nawiązania do głęboko zakorzenionego w kulturach tradycyjnych szacunku dla pracy, bogactwa natury i oszczędnego podejścia do życia. Dom pojmowany jest przez nich jako miejsce szczególne, mocno zakorzenione w określonej przestrzeni kulturowej, związane z najważniejszymi kulturowymi wartościami, a jednocześnie świadczące o tożsamości mieszkańców. Interesującym potwierdzeniem takiego postrzegania domu jest tekst zamieszczony na jednej z pierwszych stron katalogu, służący ogólnej charakterystyce producenta mebli i artykułów wyposażenia wnętrz:

Pochodzimy ze Smålandii:

To jest nasz dom. Region w południowej Szwecji, znany ze swojej jałowej ziemi i oszczędnych pracowitych a czasem nawet upartych ludzi. Ubogich ziem nie uprawia się tak samo jak żyznych. Trzeba pracować ciężej, dostosowywać się do trudnych warunków i stale szukać nowych rozwiązań. Prawdę mówiąc, nie różni się to zbytnio od produkowania mebli w płaskich paczkach do samodzielnego montażu w branży wytwarzającej w większości luksusowe meble na zamówienie.

Przebyliśmy długą drogę od firmy z jednym sklepem wśród kamienistych pól Smålandii. Jednocześnie zaś wydaje nam się, że nic się nie zmieniło. Nadal chodzi o to, by robić więcej wykorzystując mniej, o rzucanie wyzwań konwencjom, o rozsądne wydawanie pieniędzy i dbałość o to, by nic się nie marnowało (ze względu na ceny i dobro naszej planety). [...]

Na całym świecie udaje nam się znaleźć ludzi, którzy nie lubią wyrzucać pieniędzy w błoto. Ludzi, którzy wiedzą, że wartości nie określa tylko wysoka cena na metce i zawsze są gotowi ciężko pracować i dawać z siebie trochę więcej. Ludzi, którzy – tak jak my – w głębi duszy i w sercu są jak rodowici mieszkańcy Smålandii[18].

Przytoczony tekst zawiera próbę wyrazu pewnej filozofii marki IKEA, która proponuje nie tylko określoną ofertę produktów do domu, ale także stara się kreować określony sposób myślenia o świecie, wyrażający uznanie dla ludzi świadomych tradycji, szanujących własną pracę i zarobione pieniądze, a także gotowych do czegoś więcej niż tylko bierne konsumowanie rzeczy. Wynika z tego, że potencjalny klient IKEA powinien rozumieć politykę marki, a w ofercie handlowej

[17] Sklepy marki IKEA znajdują się obecnie we wszystkich większych miastach Polski: w Warszawie (2 sklepy), Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Poznaniu, we Wrocławiu i w Łodzi.

[18] *Katalog IKEA 2011*, s. 19.

firmy dostrzegać i doceniać liczne odwołania do etosu pracy i dobrego gospodarowania, stanowiące w kulturze europejskiej fundament pozytywnego myślenia o domu.

W swej ofercie handlowej IKEA proponuje ściśle określony wzorzec projektowania przestrzeni własnego domu czy mieszkania. W jej materiałach reklamowych obecne są zarówno odwołania do mocno ugruntowanego w tradycji funkcjonalnego podziału przestrzeni domowej na miejsca o charakterze publicznym i prywatnym, jak i proponowane przez stylistów nowe, wynikające z dynamiki kultury współczesnej, sposoby aranżacji poszczególnych pomieszczeń. We wnętrzach urządzonych w stylu IKEA organizacja życia codziennego wydaje się jasna i klarowna. Cała domowa przestrzeń bardzo wyraźnie – zgodnie z kolejnymi działami sklepu i katalogu – dzieli się na poszczególne pomieszczenia: pokój dzienny, jadalnię, kuchnię, sypialnię, łazienkę i pokój dla dzieci. Projektanci IKEA pomyśleli także o pokoju (miejscu) do pracy, przedpokoju, garderobie, a nawet garażu lub pomieszczeniu gospodarczym oraz ogrodzie[19].

Na dom jako wydzielony fragment świata społecznego składają się przede wszystkim ludzie i rzeczy. Jak zaznacza T. Dant: „Mówiąc o zamieszkiwaniu konkretnego budynku, mamy na myśli nie tylko ludzi, lecz także ich majątek, meble, całą rodzinę, wyposażenie wnętrz i uczucia”[20]. Dokonując analizy materiałów reklamowych IKEA, zacznijmy jednak od świata rzeczy. Zgodnie z polityką handlową marki IKEA każde z poszczególnych domowych pomieszczeń powinno być wyposażone w kilka pierwszoplanowych mebli oraz sprzęty i akcesoria uzupełniające. Sam dobór mebli podstawowych bardzo wyraźnie wyznacza już pewne społeczno-kulturowe standardy zachowań. I tak, w ofercie katalogowej firmy pokój dzienny jest obowiązkowo wyposażony w sofę, fotele, stolik do kawy oraz meble pod sprzęt radiowo-telewizyjny, ewentualnie podręczne regały na książki i komody w zależności od dostępnej przestrzeni. W jadalni znajdują się przede wszystkim stół i krzesła oraz podręczny kredens lub bufet. Na centralnie ustawionym stole znaleźć można zwykle talerze, kubki, dzbanki, świece i dekoracyjne obrusy, ale także wykraczające poza handlową ofertę sklepu kwiaty ustawione w wazonie i np. ręczne robótki na drutach. Mocno zakorzenione w kulturze społecznej znaczenie stołu ilustrują również zamieszczane w katalogach teksty, typu:

Podaj sól. Podaj kredki. Usiądź przy stole. Dużo się tu dzieje. Tutaj można spędzać razem każdy dzień. Jadać obiady, plotkować, śmiać się, albo tylko przysiąść na łyczek kawy[21]
Przy stole znajdzie się miejsce dla całej rodziny: małych i dużych...[22].

[19] Podział ten zauważyć można, oczywiście, w katalogach reklamowych marki, ale także np. w sygnowanych przez sieć IKEA wydawnictwach dla dzieci; por. *Bezpieczny dom*. Pomysł A. Dami. Ilustracje M. Wolf. Mediolan–Florencja 2008.

[20] T. Dant: *Kultura materialna*..., s. 73.

[21] *Katalog IKEA 2009*, s. 85.

[22] *Katalog IKEA 2011*, s. 88.

Częstokroć jadalnia może być również częścią pokoju dziennego lub pomieszczenia kuchennego, w którym przygotowuje się posiłki. W kuchni natomiast znajduje się ciąg podręcznych szafek, uzupełniony zestawem rozmaitych niezbędnych naczyń, sprzętów i akcesoriów dostępnych na sklepowych półkach. Na katalogowych zdjęciach znaleźć można także owoce i warzywa, kwiaty, przyprawy lub sprzęt kuchenny wykraczający poza ofertę handlową IKEA. Kuchnia w katalogu IKEA jest – w odróżnieniu od nowoczesnych trendów społecznych – miejscem nieustającej kulinarnej akcji. Jak wynika z reklamowych sloganów, w kuchni się gotuje, piecze ciasta i „wyczarowuje" rozmaite przysmaki znane z różnych kultur świata, nie zapominając o walorach estetycznych samego wnętrza, o czym świadczą zamieszczane w katalogu teksty, typu:

Oświetlenie, które wprowadzi odpowiedni nastrój, przyda się podczas siekania bazylii i pięknie wyeksponuje kolekcje szkła...[23]
Dzięki nim polubisz przepisy do których potrzeba pięć oliwek, pół puszki pomidorów i kilka łyżek kuskus[24].

Znaną z tradycji rolę kuchni jako ważnego miejsca w organizacji życia domowego podkreślają zamieszczane w katalogu teksty reklamowe: „Kuchnia sercem domu"[25], „Nasza kuchnia sprawi, że przestaniesz jadać w mieście"[26]. Kuchnia i pokój dzienny (częstokroć połączone z jadalnią) stanowią centralne miejsca życia domowego. Tworzą przestrzeń skupiającą codzienną aktywność wszystkich domowników. W pokoju dziennym czas spędza właściwie cała rodzina, tu z rozkoszą spożywa się posiłki, prowadzi się rozmowy, czyta książki, dzieci znajdują miejsce na swoją twórczą aktywność, tu również przyjmuje się gości i wydaje przyjęcia dla znajomych. Ujawnia się nawet tendencja do pewnej kumulacji różnych czynności życiowych w przestrzeni pokoju dziennego, o czym świadczą zamieszczone w katalogu teksty:

Jedno wnętrze z miejscem do zabawy, relaksu, pracy i spania: jak to możliwe...[27]
Tu [pokój dzienny – K.O.-D.] naprawdę masz wszystko, by miło spędzić cały dzień... i nie tylko[28]
A kiedy zechcesz trochę popracować, możesz się schować za sofą[29].

Propagowany przez markę IKEA styl życia zakłada także, że pracować można również w domu, w osobnym kącie lub pokoju wyposażonym we własne biurko, komputer i rodzaj domowego archiwum. Jak głosi reklamowy slogan: „W domu

[23] *Katalog IKEA 2012*, s. 136.
[24] Tamże, s. 312.
[25] *Katalog IKEA 2006*, s. 146–147.
[26] Tamże, s. 169.
[27] *Katalog IKEA 2011*, s. 7.
[28] *Katalog IKEA 2010*, s. 17.
[29] Tamże, s. 11.

możesz pracować do późna i mimo to zdążysz upichcić kolację”[30]. Życie intymne zaś i sfera snu przeniesione zostały do osobnej sypialni, w której centralnym meblem jest wygodne łóżko, otoczone poręcznymi komódkami i całym wachlarzem budujących atmosferę wnętrza akcesoriów, z barwnymi kompletami pościeli i podkreślającymi poczucie komfortu poduszkami na czele. Wydzieloną przestrzeń zajmuje także pokój dzieci, wyposażony w całą gamę kolorowych mebli i zabawek, stanowiący swoistą oazę dziecięcego świata, bo dorośli są tam właściwie nieobecni. Ważną przestrzenią jest także precyzyjnie i ze smakiem zaprojektowana domowa łazienka. We wszystkich pomieszczeniach istotną rolę odgrywają odpowiednio dobrane oświetlenie, dekoracje, zastawa stołowa, kuchenne akcesoria i tekstylia (ręczniki, zasłony, poduszki, koce, dywany itp.). Tłem dla wszystkich prezentowanych przedmiotów pozostaje — niejako z założenia — dom ze swą społeczną funkcją schronienia i kulturowym znaczeniem przestrzeni pełnej intymnych potrzeb i indywidualnych możliwości[31].

Wnętrza prezentowane w katalogu IKEA nie znoszą pustki i stagnacji. Wypełniają je określone meble, rozmaite artykuły dekoracyjne, bogactwo form i kolorów, ale także pojawiają się w nich ludzie. Na stronach katalogu występują postacie ludzi, którzy preferują indywidualny sposób bycia, mają czas na pracę i odpoczynek, pielęgnują własne życiowe pasje i zamiłowania, a jednocześnie należą zazwyczaj do małej wspólnoty rodzinnej, tworzonej przez ojca, matkę i jedno lub dwoje dzieci. Dodatkowo są to ludzie świadomi swoich potrzeb, znają tradycyjne wzorce, a jednocześnie wykazują otwartość wobec nowoczesnych i komfortowych zarazem rozwiązań. Co znamienne, na reklamowych fotografiach katalogu IKEA nie ma dziadków ani babć, ale spotkać można liczne grono przyjaciół i znajomych oraz odwiedzającą dom całą gromadkę rozbawionych dzieci, czasem także psa lub kota, określanych nawet mianem „bardzo ważnych domowników”[32]. Ludzie ceniący ofertę IKEA preferują bardzo aktywny tryb życia, mają rodzinę, przyjaciół, pracują (często we wnętrzu domowego gabinetu) i prowadzą dość intensywne domowe życie towarzyskie. Przedmioty kupowane w sklepach IKEA potrafią jednak sprostać nawet najtrudniejszym wyzwaniom, są doskonałym i sprawdzonym rozwiązaniem „Dla nocnych imprezowiczów”[33] i „Dla wielbicieli przyjęć”[34], a kuchenny produkt IKEA jest: „Zaprojektowany na lata romantycznych kolacji, szalonych imprez i nocnego buszowania w lodówce”[35].

---

[30] *Katalog IKEA 2012*, s. 245.

[31] Choć jednocześnie trzeba wyraźnie podkreślić, że — zgodnie z przekazem reklamowym sieci — mieszkanie w stylu IKEA może ograniczyć się także do jednego lub dwóch pomieszczeń, w których skompletowane są wszystkie podstawowe funkcje przestrzeni domowej — jedzenie, spanie, praca, odpoczynek i zabawa.

[32] *Katalog IKEA 2006*, s. 343.

[33] Tamże, s. 48.

[34] Tamże, s. 104.

[35] Tamże, s. 118.

Przedmioty marki IKEA mają również budzić uznanie w oczach innych. Budują niezwykle pozytywny wizerunek przestrzeni domowej i jej właściciela, wyrażany w reklamowych zachętach typu: „Zabłyśnij przed znajomymi dobrze dobranym oświetleniem”[36].

W ofercie IKEA dom ma stanowić przestrzeń wypełnioną szczególnym bogactwem znaczeń. Ważną rolę odgrywa budowanie niezwykłej atmosfery, pełnej rodzinnego ciepła, śladów pamięci, rzeczy wyrażających osobowość i zainteresowania mieszkańców. We wnętrzu w stylu IKEA uznaniem cieszą się nie tylko meble i akcesoria zakupione w sklepie, ale także przedmioty ważne dla indywidualnego klienta, takie jak jego kolekcje, rozkładane na szafkach, regałach i stolikach książki, sprawiające wrażenie rzeczy pozostających w nieustannym użyciu, a także rodzinne fotografie czy pamiątki z podróży, wykraczające poza ofertę handlową firmy. Są one dostrzegane w tekstowej warstwie katalogu: „Wyeksponuj swoje ulubione skarby, resztę głęboko schowaj”[37]; „Twoje miejsce – na twój własny sposób”[38]. Istotne znaczenie dla budowania w domu przyjemnej atmosfery, pełnej spokoju i poczucia osobistego komfortu, podkreślają również inne, zamieszczane w katalogu slogany:

Zatęsknisz za deszczowym popołudniem[39].
Schowaj zabawki, zasuń zasłony i włącz film (tylko nie za głośno...)[40].
Dodaj romantyczne sny[41].
Ty zyskujesz pełen spokój, a dziecko komfortowy i bezpieczny sen[42].

Codzienność w stylu IKEA

Jedną z najważniejszych wartości promowanych w materiałach reklamowych firmy IKEA jest wartość posiadania własnego domu, rozumianego jako podstawowy wyznacznik tożsamości współczesnego człowieka. To przestrzeń domowa i sposób jej aranżacji mają być jednym z najważniejszych elementów określających tożsamość jednostki, ale także ujawniających jakość jej życia codziennego. Osoby urządzające własne mieszkania same dokonują wyborów, które w różnym wymiarze opierają się na rodzinnych tradycjach i wykształconych w rodzinie wzorcach zachowań, na rozwiązaniach znanych z przekazów reklamowych i pożądanych

[36] Tamże, s. 113.
[37] *Katalog IKEA 2011*, s. 42.
[38] Tamże, s. 35.
[39] *Katalog IKEA 2010*, s. 148.
[40] *Katalog IKEA 2012*, s. 49.
[41] *Katalog IKEA 2010*, s. 178.
[42] *Katalog IKEA 2012*, s. 223.

w kulturze konsumpcyjnej, a także na indywidualnych życiowych preferencjach i potrzebach. W takim świetle wybór produktów z oferty IKEA i przeniesienie ich do wnętrza własnego domu nie stanowią tylko trywialnego zachowania konsumenta, ale raczej oznaczają opowiedzenie się za przyjęciem określonego stylu życia, rozumianego w sposób zdecydowanie bardziej fundamentalny. W warunkach późnej nowoczesności – jak zauważa Anthony Giddens – każdy ma jakiś styl życia, który:

> [...] można zdefiniować jako mniej lub bardziej zintegrowany zespół praktyk, które podejmuje jednostka nie tylko dlatego, że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym[43].

Co więcej, samo pojęcie stylu życia nie ma większego zastosowania w odniesieniu do kultur tradycyjnych, bo oznacza dokonywanie wyboru spośród różnych możliwości i jest sposobem zachowań, który się „przyjmuje", a nie „przejmuje" w ramach kulturowego dziedzictwa. Na styl życia składają się drobne decyzje dotyczące różnych sfer życia, m.in. aranżacji domowego wnętrza. We współczesnym świecie stanowią one próbę odpowiedzi na pytanie kim być, dotyczą zatem samego rdzenia nowoczesnej tożsamości, a także jej kształtowania i przekształcania.

Jak wynika z rozważań Anthoniego Giddensa, wielość stylów życia dostępna jest przede wszystkim grupom i jednostkom, które uwolniły się od determinacji i ograniczeń tradycyjnych kontekstów działania[44]. Możliwość wyboru stylu życia oznacza, że tradycyjne wzorce już trochę wyblakły. Jednocześnie świadczy o tym, że jednostki i grupy dokonujące wyborów mają tego świadomość i doskonale rozpoznają reguły organizujące tradycyjny porządek. Zdaniem Erica Rothenbuhlera dawne sposoby rytualnego wyrażania własnej tożsamości (pielgrzymki, święcenia, oczepiny itp.) znajdują obecnie swoje odbicie w nasyconych symbolicznością współczesnych wydarzeniach medialnych, kulturze popularnej, życiu organizacyjnym czy też w stylu życia lub modzie[45]. Styl życia w nowoczesnym świecie może także różnicować się ze względu na rodzaj podejmowanych działań. Urządzanie przestrzeni domowej i w związku z tym określone kształtowanie własnej egzystencji mogą być więc tylko jednym z wymiarów przyjętego stylu życia.

Rzeczy kupowane jako towary określonej marki przenoszone są w kontekst przestrzeni życia prywatnego i rutynowych praktyk jednostkowej egzystencji. Nabywają one tym samym szeregu kulturowych znaczeń, które niejako wyrastają ponad styl życia współczesnego konsumenta. Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie mebli i przedmiotów codziennego użytku, które pełnią w domowej

---

[43] A. Giddens: *Nowoczesność*..., s. 113.

[44] Tamże, s. 114.

[45] E. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*. Kraków 2003, s. 45.

przestrzeni cały szereg istotnych, powtarzalnych funkcji. Jak zauważa Janusz Barański, sposób zamieszkiwania oraz wybór rzeczy wypełniających domowe wnętrza wyraża wartości rodziny, symbolizuje stosunki z innymi i koduje określone przekazy kulturowe[46]. Nabywanie przedmiotów marki IKEA i przenoszenie ich w ogromnej liczbie do prywatnych przestrzeni domowych powoduje, że styl życia lansowany przez markę IKEA zaczyna wpływać także na przemiany codziennych zachowań społecznych, wprowadzając do zwykłych rutynowych zachowań elementy pochodzące z innego porządku i zgodne z estetyką marki. Przykładowo, kupowane w sieci IKEA rozmaite części zastawy stołowej wymuszają niejako na konsumentach określone sposoby podawania i konsumowania domowego posiłku (do spożywania kawy i herbaty wykorzystuje się wyłącznie porcelitowe kubki i filiżanki przy zupełnym braku szklanek z uchwytami, powszechnie stosowanych w polskich domach jeszcze w drugiej połowie XX wieku), w dużej mierze zgodne z propozycją prezentowaną na sklepowej wystawie czy na stronach katalogu reklamowego. Używanie określonych produktów wymusza niejako dostosowanie ich estetyki i funkcjonalności do sfery rozmaitych domowych rytuałów i sposobów doświadczania przestrzeni. Przykładem może tu być również masowo kupowana przez Polaków pościel marki IKEA, która produkowana w innych rozmiarach niż zwyczajowo pościel polskich producentów w pewnym sensie wpłynęła na przemiany stylu spania polskiego społeczeństwa[47]. W większości polskich domów miejscem, w którym obowiązkowo muszą pojawić się choćby pojedyncze przedmioty z oferty handlowej sieci IKEA, są również pokoje dziecięce. Odpowiednio dobrane meble, akcesoria i zabawki dziecięce pozwalają stworzyć kompletnie, funkcjonalnie i ładnie skomponowane wnętrze. IKEA jest marką, która wypracowała i zaproponowała wymagającym i nowoczesnym rodzicom wnętrza odpowiadające ich gustom estetycznym, bezpieczne i funkcjonalne, zarazem pełne kolorów i dostosowane do dziecięcej wrażliwości.

Myślenie o domu w stylu IKEA ma zatem bardzo mocno odwoływać się do starych tradycji kulturowych. Prezentuje wizję zamieszkiwania we współczesnym świecie zarówno wyrastającą z dziedzictwa materialnego różnych kultur świata (w wymiarze lokalnym i globalnym)[48], jak i odnoszącą się do reguł rynku rządzą-

---

[46] J. Barański: *Dom – świat życia poważnego*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 2010, nr 2–3, s. 85–86.

[47] Jeszcze 20 lat wstecz w każdym polskim domu spano pod wykrochmaloną pościelą, spotykaną zwykle w stonowanych jasnych barwach i tradycyjnych rozmiarach (160 × 200 i 60 × 80). IKEA była jednym z nielicznych producentów, którzy już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku wprowadzili na polski rynek tendencję do stosowania bardzo kolorowej pościeli (w rozmiarach 150 × 200 i 40 × 50), niewymagającej krochmalenia, a dodatkowo dostępnej w bardzo przystępnej cenie.

[48] Trzeba jednak pamiętać, że obecne w materiałach reklamowych IKEA rozmaite nawiązania estetyczne do starych tradycji kulturowych mają charakter wtórny i rekonstruowany (np. meble w stylu country).

cych ekonomią nowoczesnych społeczeństw. Taki sposób postrzegania przestrzeni domowej potwierdzają teksty zamieszczane na stronach katalogu, np.:

PS. Dla następnych pokoleń. [...] By stworzyć nową kolekcję IKEA PS, nasi projektanci przemierzali świat w poszukiwaniu naszych korzeni i historii – od korzeni w historii antycznej po współczesne technologie hi-tech. Od małych wiosek w Indiach po lasy w Szwecji. Od równin Północnej Afryki po niewielkie miasteczko Älmhult. Całkiem na nowo i po staremu. Powstała zupełnie nowa opowieść będąca kontynuacją starszych historii[49].

Taki sposób mówienia o działalności marketingowej sieci IKEA świadczy o dążeniu w praktyce handlowej tej firmy do wykształcenia nowego stylu życia, konotującego szczególny związek tradycji i dziedzictwa materialnego z kulturą opartą na prawach rynku i reklamy, zarazem wyrastającą z nowoczesnego myślenia o tożsamości współczesnego człowieka.

[49] *Katalog IKEA 2010*, s. 42.

A flat designed in an IKEA style
Considerations from the area of the ethnography of living

Summary

The article presents considerations on a domestic space, its functional division and ways of arrangement, the analysis of which is to illustrate both the continuation of old cultural patterns, and various types of changes proved by the attempts to transfer new social trends to homes. The author underlines that an overview of the ways of living in a given culture can reflect the dynamics of the rhythm of a particular culture. The way of organizing and functioning a house has always been influenced by such factors as the level of a technical development, economy type, values and ideals of a dominant culture, as well as a political system and social ideology. However, nowadays, a big influence on shaping a domestic space is ascribed to the culture dominated by the market laws and common consumerism, as well as a marketing policy of big market chains and commercial messages promoting their offer. An example of this commercial message which influences certain ways of arranging and using a flat interior design is in socio-cultural conditions in Poland these days, is a catalogue of IKEA shopping chains which, in these considerations, constitutes the basic material subject to analysis (the IKEA catalogues published in Poland between 2004–2011 more specifically). As the analysis conducted has it, the IKEA marketing materials treat house as one of the most appreciated values. What is more, it is a domestic space and its arrangement that is to be one of the most important elements defining an identity of an individual, but also revealing the quality of their everyday life. Thinking about a home designed in an IKEA style refers both to cultural traditions, presenting a vision of living in the contemporary world deriving from a material heritage of various world cultures, and grows from the rules of the market governing the economy of modern societies. Thus, IKEA, in its marketing practices, aims at developing a new life style mean-

ing a particular relationship of traditions and material heritage with culture based on the market and commercial laws, but also deriving from a modern thinking about man's identity these days.

Eine Wohnung im IKEA-Stil
Diskussion über Ethnografie des Wohnens

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel handelt über den Haushaltsraum, dessen funktionale Aufteilung und Innendekoration, die ein Beispiel dafür sind, dass alte Kulturmuster fortgesetzt oder neue Trends im Wohnen angewandt werden. Die Verfasserin vertritt die Meinung, dass die für bestimmte Kultur kennzeichnende Art und Weise des Wohnens die ganze Dynamik des Kulturrhythmus widerspiegeln kann. Die Einrichtung und das Funktionieren der Wohnung waren schon immer durch solche Faktoren, wie: Entwicklungsstand der Technik, Wirtschafstyp, Werte und Ideen der vorherrschenden Kultur, politisches System und gesellschaftliche Ideologie beeinflusst. Heutzutage werden sie eher durch Marktrechte, Massenkonsum und die durch große Handelsketten mittels Werbung geführte Marketingpolitik bedingt. Ein gutes Beispiel für eine solche Werbeübermittlung, die einen bestimmten Wohnungsstil in Polen kreiert, ist der Katalog des multinationalen Einrichtungskonzerns IKEA, der zur Grundlage der im vorliegenden Beitrag durchgeführten Untersuchungen wurde (die in Polen in dem Zeitraum 2004–2011 herausgegebenen Katalogs). Aus den Analysen geht hervor, dass die Wohnung in den IKEA- Werbematerialien besonders beliebt ist. Vielmehr, der Haushaltsraum und dessen Einrichtung erscheint dort als eines der wichtigsten Elemente, welche die Identität der Person bezeichnen und deren Lebensniveau offenbaren können. Eine Wohnung im IKEA-Stil greift auf alte Kulturtradition zurück, indem sie das materielle Gut von verschiedenen Kulturen der Welt beinhaltet. Gleichzeitig aber beachtet sie die Marktregeln, nach denen sich die Wirtschaft von gegenwärtigen Gesellschaften leiten lässt. In seiner Handelspraxis strebt also das Unternehmen IKEA danach, einen neuen Lebensstil zu kreieren, der eine Tradition und das materielle Erbe mit der marktgerechten Kultur in sich vereint, aber auch die Identität des Menschen von heute in Rücksicht nimmt.

Działania na rzecz zachowania dziedzictwa kulturowego

Ewa Gładkowska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Sztuk Pięknych

Sztuka – potrzebna czy niepotrzebna pamięć miejsca?

Substancja zabytkowa miast Ziem Północnych i Zachodnich po roku 1945, w ramach strategii przyswajania obcego dziedzictwa, była przedmiotem manipulacji politycznych. W obrębie nowej państwowości „dziedzictwo pozbawione dziedziców" było lekceważone, a nawet niszczone. Dokonało się niezwykłe spustoszenie w krajobrazie kulturowym, mające na celu wyeliminowanie jak największej liczby znaków obcej kultury. Do takiego stanu rzeczy przyczyniali się nawet pracownicy służb konserwatorskich – niechlubny przykład Zbigniewa Rewskiego, pierwszego polskiego konserwatora zabytków w Olsztynie, planującego wyburzenie pruskiej zabudowy miast i wsi regionu, jest dowodem świadomego zacierania przeszłości[1]. Nowi mieszkańcy regionu nie sprzeciwiali się działaniom czasu, który Tadeusz Chrzanowski słusznie nazwał czasem erupcji nienawiści do tego, co nie jest dość swojskie[2], a Leopold Tyrmand określił epoką rozluźnienia obyczajów, erą szabru, dzikich pól Ziem Odzyskanych[3]. Dzieła sztuki, będące dobrem kultury, podlegające zatem jedynie ocenie estetycznej i historycznej, klasyfikowano na podstawie kry-

[1] Kwestię przyswajania obcego dziedzictwa na Warmii i Mazurach szczegółowo omawiam w mojej książce, zatytułowanej *Zrozumieć czas. O wielokulturowej tradycji Warmii i Mazur na przykładzie działalności społeczno-kulturalnej i twórczości Hieronima Skurpskiego*. Olsztyn 2003.

[2] T. Chrzanowski: *Kresy Wschodnie, czyli obszary tęsknot*. Kraków 2001, s. 11.

[3] L. Tyrmand: *Dziennik 1954*. Warszawa 1989, s. 131.

teriów ideologicznych, klasowych i nacjonalistycznych. Sztuka powstała w ramach innej państwowości była niepotrzebną pamięcią miejsca. Polityczne i społeczne uwarunkowania sprawiły, iż dziedzictwo niemieckie Ziem Północnych i Zachodnich nie mogło stać się częścią powojennej rzeczywistości. Dzieła sztuki, szczególnie obiekty architektury municypalnej, przeszły dramatyczne koleje losu. Wydane w połowie 1945 roku zarządzenie ministra tzw. Ziem Odzyskanych „w sprawie gospodarowania materiałami z rozbiórki budynków w miastach i osiedlach" doprowadziło do rozbiórki wielu zabytkowych zespołów architektonicznych. W wyniku „akcji odzyskowej" cegła, nawet gotycka, wędrowała do odbudowujących się miast. W ten sposób zniszczeniu uległy całe kompleksy staromiejskie miast i miasteczek Warmii i Mazur, m.in. Kętrzyn, Dobre Miasto, Pieniężno, Braniewo, Lidzbark Warmiński, Frombork, Bisztynek, Nidzica. Losy pałaców szlachty pruskiej z założeniami parkowymi są przykładem podejścia do zabytków podwójnie wrogich. Na negatywny stosunek do spuścizny niemieckiej nałożył się tu wymóg czasu historycznego, który niszczył świadectwa wielkiej własności ziemskiej. Uprawiana po 1945 roku „archeologia polskości"[4] sprawiła, że wydobywano elementy polskie w architekturze, przyzwalając jednocześnie, by nie „dość swojskie" budowle miast Ziem Północnych i Zachodnich obracały się w ruinę. Dopiero październik 1956 roku pozwolił na wyrażenie oburzenia przez polskich historyków sztuki. Tadeusz Chrzanowski, podsumowując ten czas, pisał:

Stąd w oczy kłują mnie splendory stołecznych budowli, a nawet gdańskie czy lubelskie stare miasta. Jest to oczywiście niesprawiedliwość. Tym miastom należało się w pierwszej kolejności przywrócić pierwotną ich urodę. Gorzej jeśli „Starówkę" buduje się po rozmaitych Raciborzach, pozwalając jednocześnie, by w gruz się waliła autentyczna, niezafałszowana świetność Jelenich Gór [...] Za gardło ściska złość, oburzenie, rozpacz, a przede wszystkim wstyd. Tego wszystkiego nie da się wytłumaczyć ani wojną, ani Stalinem, ani nawet narodową głupotą. Wszyscy jesteśmy winni. Wszyscy odpowiadamy za to barbarzyństwo dokonane w sercu Europy – my – synowie wieszczów, wnukowie humanistów, przedmurze, psiakrew![5]

Po latach równie jednoznacznie określił działania wobec obcego dziedzictwa:

Akty wandalizmu, jakimi są rozbiórki zabytków, które nie pasują do czyjejś wizji przeszłości, nie staną się nigdy niczym więcej, jak tylko aktami ciemnoty, niezależnie od tego, kto i z powodu jakich mrocznych uzasadnień takie działania podejmował[6].

Krainę, której substancja zabytkowa została zniszczona albo wywieziona przez Armię Czerwoną, potem zdewastowana i ograbiona przez szabrowników,

[4] Określenie stosowane przez A.S. Labudę: *Niemieckie dziedzictwo historyczno-artystyczne w Polsce. Sądy, stereotypy i opinie po II wojnie światowej*. W: *Wspólne dziedzictwo. Polsko-niemiecka współpraca konserwatorska 1970–2000*. Red. A. Tomaszewski, D. von Winterfeld. [b.m. i r.w.], s. 37 i n.

[5] T. Chrzanowski: *Polska, ruiny*. „Życie Literackie" 1957, nr 37, s. 2.

[6] Tenże: *Kresy Wschodnie*..., s. 15.

na koniec władze państwowe pozbawiły resztek dziedzictwa. Decyzją ministra kultury i sztuki do Uniwersytetu Warszawskiego wysłano 564 wydawnictwa historyczne. Na polecenie tych samych władz przekazano meble z pałaców junkrów pruskich do siedziby Związku Literatów Polskich. Do Muzeum Narodowego trafiły eksponaty archeologiczne i numizmaty[7]. Pruskie pałace, dwory, zamki oraz zgromadzone w nich dzieła sztuki stanowiły dla polskich pracowników resortu kultury świat obcy. Niewielu z nich miało wyobrażenie o dziedzictwie kulturowym dawnych Prus Wschodnich. Przerwanie ciągłości kulturowej tych ziem, a także ideologiczne uwarunkowania sprawiały, iż wśród nowych mieszkańców regionu utrwalał się jednostronny i bardzo powierzchowny obraz przeszłości. Sztuka tych ziem była pamięcią o obcym dziedzictwie, czyli pamięcią niepotrzebną, wręcz wrogą. Od lat sześćdziesiątych miesięcznik „Warmia i Mazury" oraz oficyna wydawnicza „Pojezierze" prezentowały wybrane postaci niemieckiej kultury Prus Wschodnich. Zainteresowanie społeczne tą wiedzą było jednak w tym czasie już znikome. Po roku 1989, wraz z przemianami ustrojowymi, zmieniła się kultura dziedziczenia. W wyniku tej zmiany ożywiono pamięć wielu miast tzw. Ziem Odzyskanych. Jaką rolę pełni przywołana pamięć w życiu miasta? Na ile dzieła architektury mogą być wciąż nośnikiem pamięci miasta w obecnej rzeczywistości? Czy możliwe jest połączenie dawnej funkcji obiektów z dzisiejszą? – to pytania, na które chciałabym dać odpowiedź. Obszarem moich obserwacji są działania podejmowane na terenie Olsztyna, związane przede wszystkim z inicjatywami Wspólnoty Kulturowej „Borussia" i władz miasta.

Borussia, jedna z najbardziej dziś znanych i aktywnych organizacji pozarządowych (jej siłę oddziaływania prorokowali już na początku jej istnienia Tadeusz Chrzanowski i Czesław Miłosz), wyraziła swój bunt wobec przyswajania dziedzictwa kulturowego szczególnie ostro. Wynikało to z dotychczasowego fałszowania historii miejsca, tworzenia tu regionalizmu, w którym nie uwzględniano wielonarodowej i wielokulturowej tradycji regionu. Powstała w 1990 roku Wspólnota Kulturowa „Borussia" sformułowała cele swoich zadań, antycypując postawy wpisujące się w kreowanie tożsamości europejskiej. Podkreślając chęć aktywnego uczestnictwa w tworzeniu zjednoczonej Europy, z odrobiną patosu już na początku działalności określiła swoje cele:

Nie ma dla nas innego myślenia o świecie niż myślenie etyczne. W drodze do pogodzonej i wolnej Europy ojczyzn pragniemy kultywować miłość do ziemi rodzinnej w kontekście wartości ogólnoludzkich opartych na szacunku dla prawdy historycznej, moralnej, egzystencjalnej[8].

---

[7] J. Jasiński: *Polska wobec historycznego dziedzictwa Prus Wschodnich po 1945 r.* W: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. Red. Z. Mazur. Poznań 2000, s. 27.

[8] Zob. R. Traba: *Dehistoryzacja krajobrazu? Refleksje osobiste o kontynuacji i trwaniu w kulturze*. „Borussia" 1999, nr 18/19, s. 320.

Krajobraz kulturowy poddany przez Borussię procesom dehistoryzacji, odideologizowania stawał się – według ówczesnego przewodniczącego tej organizacji Roberta Traby – krajobrazem kultury materialnej i duchowej Prus Wschodnich. Potraktowany został nie tylko jako część pozostawionej spuścizny, ale przede wszystkim jako odzyskany dla świadomości zbiorowej w kategorii „naszego". Cytowany historyk zaproponował nowy rodzaj regionalizmu, zwany przez niego regionalizmem otwartym – ruch niezamykający się na kontakty z sąsiadami, stanowiący łącznik między różnymi postaciami pamięci kulturowej, sprzyjający zakorzenieniu się człowieka w kulturze obcej i swojskiej, odległej i obecnej. Trudno przecenić rolę Wspólnoty Kulturowej „Borussia" w odkrywaniu bogatego dziedzictwa kulturowego regionu. Dziś, głównie dzięki jej działaniom: seminariom, konferencjom, wystawom, działalności wydawniczej, warsztatom, przeszłość niemiecka regionu jest znana. Ożywienie pamięci niechcianej, wypartej przeszłości nie było łatwym zadaniem, łączyło się bowiem z podważeniem całej polityki kulturalnej okresu PRL wobec tych ziem i na początku działania wspólnoty wyzwalało częstokroć negatywne reakcje. Manipulacje dotyczące dziedzictwa radykalnie przedstawił Kazimierz Brakoniecki:

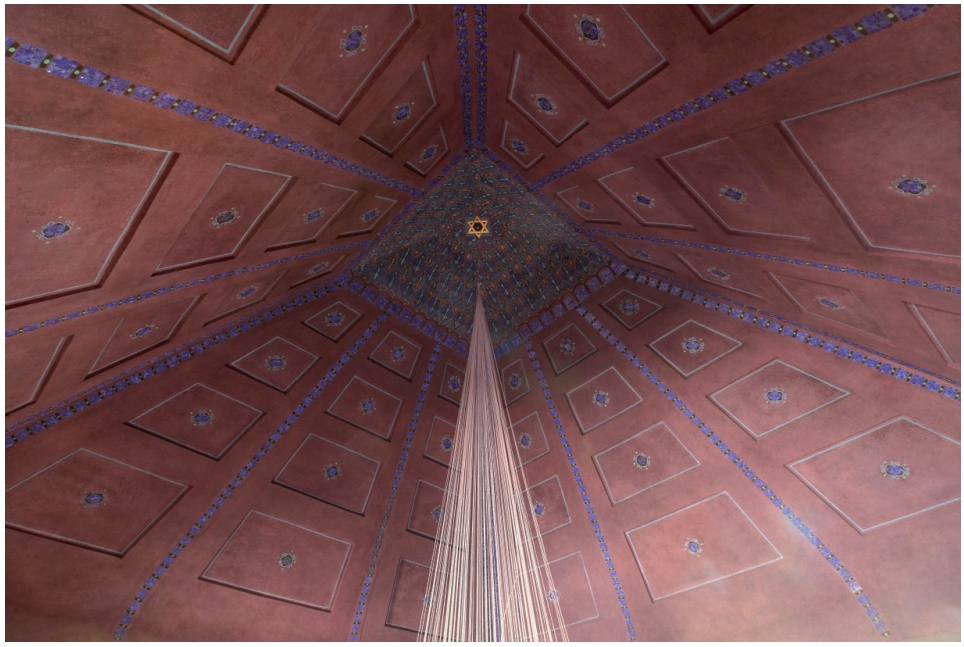
> Dziedzictwo to nie mogło stać się tradycją ani tożsamością polskiej Warmii czy Mazur, chyba że poddano je weryfikacji, oderwano od niemieckiego czy pruskiego podłoża i jako takie spreparowane dekorum służyło za kolejną tezę o doniosłości pierwiastka polskiego na Mazurach czy Prusach Wschodnich[9].

Wspólnota Kulturowa „Borussia", nagradzana przez międzynarodowe gremia, doceniona została również lokalnie. Dziś działania organizacji są wspierane przez władze miasta. Władze Olsztyna sprzyjają odzyskiwaniu historii tego miasta. W roku 2003, w rocznicę 650-lecia istnienia miasta, starano się przybliżyć jego dzieje przez wydawnictwa jubileuszowe. Na uwagę zasługuje książka nosząca tytuł *Architektura i urbanistyka Olsztyna 1353–1953*, autorstwa Andrzeja Rzempołucha, z fotografiami Grzegorza Kumorowicza. Tożsamość kulturowa miasta została tu ukazana przez jego architekturę i urbanistykę, ukazujące wielokulturowe warstwy jego zabudowy. Społecznemu zapotrzebowaniu wyszła naprzeciw książka Rafała Bętkowskiego *Olsztyn, jakiego nie znacie. Obraz miasta na dawnej pocztówce* (Olsztyn 2003). Urząd Miasta zakupił dwa obrazy Friedy Stohmberg, przedwojennej malarki miasta, co należy spostrzegać jako chwalebny znak czasu. Czy to znaczy, że pamięć warmińskiego miasta, stanowiąca jego tożsamość kulturową, została odzyskana i społecznie zaakceptowana? Odwołując się do słów Etienne Francois, można zapytać: Czy w tym miejscu uznano pamięć za rzeczywistość kulturową, społeczną i polityczną niezwykłej wagi? Czy –

[9] K. Brakoniecki: *Tożsamość Warmii i Mazur w kulturze*. Referat wygłoszony na Kongresie Kultury Mazur, Warmii i Powiśla w Olsztynie 14 października 2000, s. 2 [mps w Bibliotece Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie].

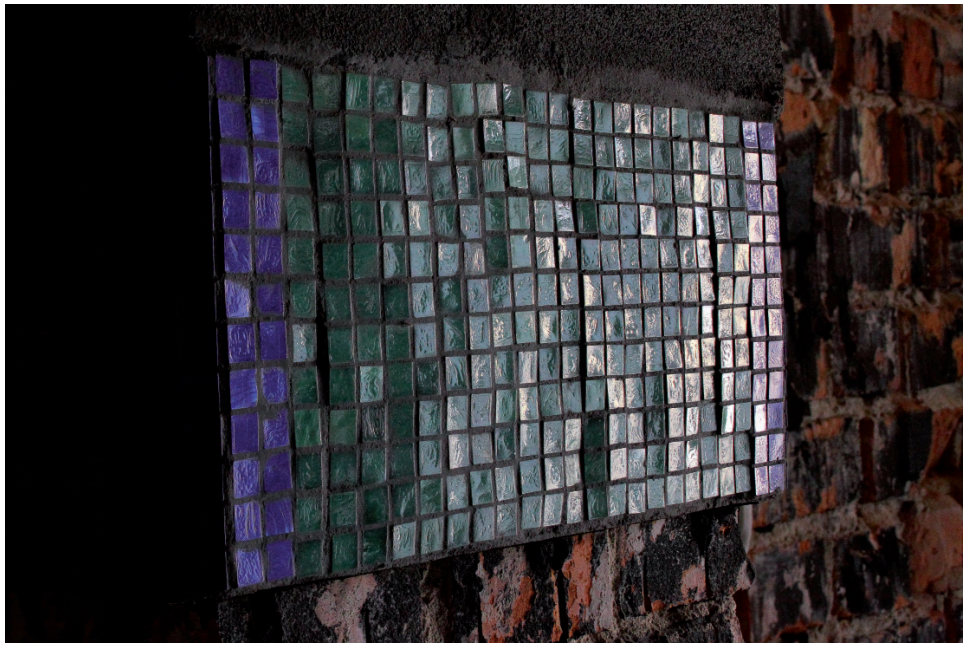
Fot. 1. Bet Tahara. Stan z jesieni 2010 roku. Fot. Tomasz Waszczuk

Fot. 2. Rekonstrukcja kopuły. Stan z 2007 roku. Fot. Jacek Sztorc



Fot. 3. Kopuła po rekonstrukcji, wiszące sznurki są pozostałością po instalacji świetlnej Marcusa Jordana. Stan z 2012 roku. Fot. Tomasz Waszczuk

Fot. 4. Oryginalna posadzka w Sali Pożegnań. Stan z 2012 roku. Fot. Tomasz Waszczuk



Fot. 5. Rekonstrukcja mozaik. Stan z 2012 roku. Fot. Tomasz Waszczuk

Fot. 6. Wizualizacja obiektu po renowacji. Frame Studio Dariusz Wierzbowski

idąc tropem rozmyślań historyka – możemy uznać, że mamy tu do czynienia z przekształconymi relacjami między pamięcią i historią, przyjmującymi postać nie konfliktu, lecz raczej dialogu?[10] Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na te pytania. Na pewno w kulturę dialogiczną wpisuje się projekt Borussii, nazwany roboczo Domem Mendelsohna. Na oczywistą i już zaakceptowaną społecznie niemiecką przeszłość miasta nakłada się pamięć o istnieniu na Warmii wspólnoty żydowskiej, której rodowód jest młody – osadnictwo żydowskie zaczęło się tu bowiem dopiero w czasie wojen napoleońskich. W Olsztynie w roku 1887 urodził się niemiecki architekt pochodzenia żydowskiego Erich Mendelsohn, jeden z najwybitniejszych modernistów, twórca ekspresjonizmu w architekturze. W roku 1913 w jego rodzinnym mieście zrealizowany został pierwszy projekt architekta. Dom przedpogrzebowy Bet Tahara (z hebr. „dom oczyszczenia") autorstwa Mendelsohna oraz zdewastowany cmentarz żydowski to jedne z nielicznych obiektów ocalałych z kultury Żydów wschodniopruskich i jedyny projekt architekta w tym mieście. Obiekt do przejęcia przez Borussię funkcjonował jako magazyn Archiwum Państwowego. Przeróbki budowlane doprowadziły do zniszczenia budowli i zagrzybienia wnętrza. Niewielu olsztynian było świadomych tożsamości budowli przy ul. Zyndrama z Maszkowic. W roku 2005 budynek został przekazany przez Gminę Żydowską w Warszawie w trzydziestoletnią dzierżawę Wspólnocie Kulturowej „Borussia", z zamysłem utworzenia tu centrum kulturalnego. Obecnie obiekt jest dzierżawiony od Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego. Trwają systematyczne działania mające przywrócić dawny wygląd miejsca. Dzięki wsparciu materialnemu i duchowemu dawnych olsztynian, władz miasta, polskich, niemieckich, rosyjskich wolontariuszy, berlińskiej Fundacji „Pamięć. Odpowiedzialność i Przyszłość", Urzędu Konserwatora Miejskiego spod warstw tynku wyłoniły się fragmenty mozaiki i oryginalna konstrukcja sklepienia w kształcie piramidy. Obiekt jako dzieło architektoniczne jest niezwykle ciekawy, uświadamia bowiem odmienność kultury Żydów polskich i wschodniopruskich. Dzięki wsparciu borussiańskiej idei przez grono ludzi o największym autorytecie w Polsce projekt jest na najlepszej drodze do zrealizowania. Sprzyja temu również poparcie władz miasta. Podmiotem, który otrzymał dotację w wysokości 1,5 mln zł z Regionalnego Programu Operacyjnego Warmia i Mazury, jest Fundacja Borussia, która od roku 2009 dzierżawi Bet Tahara i teren cmentarza. Jej działalność w znacznej mierze opiera się na wolontariacie. Od 20 lat Borussia walczy o ochronę dziedzictwa kulturowego. Jak potwierdza obecna przewodnicząca organizacji, Beata Samojłowicz, misja określona na początku działalności wciąż jest aktualna. Pole dialogu dziś wykracza już poza obszar źródeł niemieckich, polskich i litewskich i stanowi próbę uniwersalnego dialogu na temat urządzania świata. Oczywiście, Dom Mendelsohna ma sprzyjać pamięci o Holokauście, będzie też zapewne

[10] E. Francois: *Jeszcze raz o historii i pamięci*. Tłum. A. Sylwestrzak-Wszelaki. „Kultura Współczesna" 2010, nr 1(63), s. 29.

pamięcią miasta. Planowany jako Centrum Dialogu Międzykulturowego ma również przybliżać postać Ericha Mendelsohna, jak również świat kultury Żydów wschodniopruskich. Obiekt stracił swą pierwotną funkcję. Jego dawna tożsamość nie może być przywrócona. Utworzenie tu centrum dialogu międzykulturowego jest nieprofanującą formą budowania nowej tożsamości miejsca. Nazwa „Dom Mendelsohna" ma wymiar symboliczny – nazwisko architekta kojarzone jest ze śmiałością myślenia, z przełamywaniem schematów, nowoczesnością. Dom z kolei jest synonimem ciepła, bliskości, bezpieczeństwa. Połączenie tych wszystkich wartości gwarantuje odpowiedni klimat do planowanego działania. Oferta Borussii wydaje się przemawiać do ludzi młodych. To oni są rękojmią, iż Dom Mendelsohna nie będzie, mam nadzieję, kolejnym ekspozycyjnym muzeum, czyli o formule, która w naszych czasach okazała się anachroniczna. Młodzież już uprzątnęła miejsce, na którym znajdował się cmentarz żydowski, przyległy do Bet Tahara. Obserwując pracę olsztyńskiej organizacji z młodzieżą, atrakcyjność proponowanych warsztatów, popularność wolontariatu, należy ufać, iż to doświadczenie zostanie przełożone na projekt. Dążąc do uaktualnienia i kontynuowania pamięci o wybitnym architekcie pochodzącym z Olsztyna, Borussia zaprosiła w marcu 2011 roku do Olsztyna prawnuczkę Mendelsohna. Alexsis Petty, mieszkającą na stałe w San Francisco. Podzieliła się ona z mieszkańcami Olsztyna rodzinnymi wspomnieniami. Przedstawiła cele realizowanego przez siebie projektu „On Finding Your People" – jej głównym zamiarem jest odwiedzenie miejsc związanych z jej rodzinną historią i realizacjami Ericha Mendelsohna. Wciągnęła w orbitę swoich zainteresowań młodzież licealną. Spotkała się z uczniami noszącego imię jej pradziadka liceum plastycznego w Olsztynie oraz z uczniami liceum ogólnokształcącego mieszczącego się w gmachu dawnego Königliche Gymnasium, do którego uczęszczał późniejszy architekt.

Tytuł niniejszego artykułu jest świadomie przekorny. Sztuka jako tekst kultury stanowi doskonały nośnik pamięci czasu i miejsca. Refleksja ta – będąca dziś standardem myślowym – jest w naszej rzeczywistości myśleniem młodym. Przedstawiony jedynie w zarysie projekt zagospodarowania olsztyńskiego dzieła Mendelsohna świadczy o tym, iż możliwe jest ożywienie pamięci miasta w sposób nowoczesny, bez „tyranii pamięci"[11]. Warmia i Mazury, region który szczególnie ucierpiał po wojnie wskutek polityki kulturalnej, zubożono bowiem jego substancję zabytkową w sposób metodyczny, „spontanicznie społeczny", niszcząc i wywożąc co cenniejsze eksponaty do stolicy, ma szansę na rekonstrukcję krajobrazu kulturowego złożonego z wielu warstw. Banalne dziś już stwierdzenie, że wielokulturowość jest ogromnym potencjałem kulturowym, przyjmuje tu konkretną postać, wpisującą się w życie miasta i niestanowiącą nadbagażu codzienności. Wręcz odwrotnie – przydaje miastu kolorytu. Oczywiście, świadomość owego potencjału nie jest powszechna. Zdarza mi się obserwować wycieczki turystów

[11] Zob. Tamże.

zagranicznych oprowadzanych przez miejscowych przewodników, którzy stojąc pod domem, w którym urodził się Mendelsohn, nie wspominają o tym fakcie ani o istnieniu Bet Tahara. Świadomość istnienia tego ostatniego nie jest również powszechna wśród mieszkańców Olsztyna. Pamięć jest, być może, rzeczywistością wymagającą, odległą od łatwej do przyjęcia postaci kultury masowej. Należy jednak docenić fakt, iż typowe społeczeństwo postmigracyjne, jakim było społeczeństwo Warmii i Mazur z jej stolicą po roku 1945, z charakterystycznym dla niego brakiem tożsamości regionalnej, dziś zmierza ku regionalizmowi otwartemu. Odkrywanie i ujawnianie pamięci w zachowanych dziełach sztuki stanowi w tym procesie wartość uniwersalną.

Art – a useful or useless memory of the place?

Summary

Against the background of a dramatic and complicated post-war past of Warmia and Mazuria, the author of the article makes an attempt to show area impoverishment being the result of among others the ignorance, and often, a methodical distortion of a historic substance, constituting an element of foreign heritage. In an outline, she presents a difficult process of regaining the awareness of a multicultural heritage of these lands, underlining a contribution of the Borussia Cultural Community to the development of a different culture of inheritance than the one before the political transformation.

A work of art being a carrier of historical and aesthetic values is also a memory of the place. Especially the architecture monuments realize this mission combining the present with the past. They remind of their old identity performing a new function today. Basing on the example of the project Mendelson's House, realized by Borussia in Olsztyn, the possibilities of the restoration of the very object connected with the history of East-Prussian Jews and an activity of Erich Mendelson, a world-famous architect from Olsztyn were presented. The project realized by Borussia seems to be a solution adjusted to the contemporary needs connected with the acquisition of cultural heritage and places of memory.

In view of its aesthetic values, art is a special carrier of memory and cultural good building, as attempted to be shown, the sense of a region al identity inscribing into the idea of an open regionalism. The art of this region is perceived as dominants of the cultural memory when exploring and acquiring a multicultural heritage of Warmia and Mazuria.

Die Kunst – nötiges oder unnötiges Gedaechtnis an das Ort?

Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund der dramatischen und komplizierten Vergangenheit des Ermlandes und der Masuren versucht die Verfasserin in ihrem Beitrag, die ganze Verarmung der Region zu

schildern, die u.a. durch Missachten oder systematische Zerstörung der Denkmäler als Element des fremden Erbes verursacht wurde. Sie skizziert den schwierigen Prozess, das Bewusstsein des multikulturellen Erbes des Landes wiederzuerlangen, indem sie den Beitrag der Kulturgemeinschaft Borussia zur Entwicklung einer solchen Vererbungskultur hervorhebt, die sich von der bis zum Jahr der politischen Transformation geltenden Kultur unterscheiden wird.

Als Träger der historischen und ästhetischen Werte ist das Kunstwerk auch das Gedaechtnis an ein Ort. Diese Funktion erfüllen vor allem architektonische Objekte, indem sie die Gegenwart und die Vergangenheit miteinander verbinden. Am Beispiel des durch Borussia Allenstein realisierten Entwurfs „Mendelsohns Haus" wird gezeigt, auf welche Weise das mit der Geschichte der ostpreußischen Juden und der Tätigkeit des aus Allenstein kommenden weltbekannten Architekten, Erich Mendelsohn, verbundene Objekt revitalisiert werden kann. Der Entwurf entspricht dem gegenwärtigen Bedarf, das Kulturerbe und die Gedenkstätten kennenzulernen.

Dank ihren ästhetischen Eigenschaften ist die Kunst ein besonderer Träger vom Gedaechtnis und ein Kulturgut, das im Stande ist, das der Idee eines offenen Regionalismus entsprechende Gefühl der regionalen Identität zu wecken. Bei Entdeckung und Aneignung des multikulturellen Erbes von Ermland und Masuren wird die Kunst der Region als eine Dominante des Kulturerbes betrachtet.

Kinga Czerwińska
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO w perspektywie dyskursu antropologicznego

W obliczu pogłębiającej się globalizacji oraz degradacji wspólnot kulturowo heterogennych podejmuje się wiele działań zmierzających do zachowania ich unikalności. Aktywność ta koncentruje się zwłaszcza na niematerialnych przejawach kulturowego dziedzictwa, które pod wpływem współczesnych procesów cywilizacyjnych, czyli niekontrolowanej urbanizacji i niszczenia obszarów wiejskich, są szczególnie narażone na deprecjację, a w konsekwencji – zanik. Świadomość stale postępujących zagrożeń wymusza podjęcie właściwych działań. Zachowanie unikalności i różnorodności kulturowej w perspektywie procesów globalnych wymaga zaangażowania społeczności międzynarodowej. W trosce o zachowanie najcenniejszych elementów światowego dziedzictwa niematerialnego zainicjowano szereg programów, wśród których na szczególną uwagę zasługują te, prowadzone przez UNESCO[1]. Jedną z nich jest Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego przyjęta na 32. sesji Konferencji Generalnej w dniu 17 października 2003

[1] Zob. A. Przyborowska-Klimczak: *Międzynarodowa ochrona Niematerialnego Dziedzictwa Kulturalnego*. „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego". Vol. 3: 2005, s. 5–21. http://www.europeistyka.uj.edu.pl/upload/108_d28e_005–021_przyborowska.pdf [data dostępu: 2.10.2011].

roku[2]. Rezolucja ta stanowi instrument prawny, mający na celu ochronę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które w konwencji zostało zdefiniowane jako:
- tradycja ustna, zwłaszcza język postrzegany jako najważniejszy nośnik owego dziedzictwa;
- przedstawienia artystyczne;
- społeczne praktyki, rytuały, świąteczne zwyczaje;
- wiedza i praktyki koncentrujące się wokół środowiska naturalnego i świata;
- wiedza i umiejętności związane z tradycyjnym rzemiosłem, czyli sfera kultury oralnej oraz artefakty i przestrzeń kulturowa, które wspólnoty, grupy i jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kształtowanego doświadczeniem historycznym i relacjami ze środowiskiem przyrodniczym; dziedzictwo to, przekazywane z pokolenia na pokolenie i odtwarzane przez wspólnotę, zapewnia im poczucie tożsamości na poziomie jednostki i grupy.

Za priorytetowe UNESCO uznało następujące zadania:
- gromadzenie i badanie wytworów niematerialnego dziedzictwa kulturowego;
- ich zabezpieczanie i ochronę przed zagrożeniami cywilizacyjnymi;
- ich popularyzację i upowszechnianie w różnych krajach;
- edukację, ukazującą wartości kultury ludowej dla rozwoju i tożsamości, zarówno jednostki, jak i społeczeństwa.

Owocem tych działań – w nawiązaniu do Listy światowego dziedzictwa kulturowego i naturalnego UNESCO zainicjowanej w 1972 roku – jest m.in. stworzenie w 2003 roku Reprezentacyjnej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości (*The Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity*), którą uzupełniano w latach 2005, 2009 oraz 2010. Obecnie znajduje się na niej 213 obiektów z ponad 77 krajów podzielonych na 5 okręgów kulturowych: Afryka, Ameryka Łacińska, Azja z Oceanią, Europa i Ameryka Północna oraz państwa arabskie[3]. Powołano także Listę zagrożonego dziedzictwa niematerialnego, wymagającego pilnej ochrony (*The List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding*), na którą wpisano 16 obiektów.

Państwa przystępujące do konwencji przyjmują na siebie wszystkie zawarte w porozumieniu obowiązki realizacji działań na rzecz ochrony rodzimego dziedzictwa kulturowego. Zobligowane są do aktywności krajowego środowiska zajmującego się tą kwestią. Konstatacja ta jest istotna szczególnie w świetle ratyfikowania konwencji przez Rzeczpospolitą Polską w dniu 8 lutego 2011 roku[4]. Oznaczało to wprowadzenie w życie zawartych w niej zadań, które nie należą przecież do inicjatyw w tym aspekcie nowych. Patronat nad dziedzictwem kulturowym w Pol-

---

[2] *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 17 October 2003, *Records of the General Conference 32nd Session*, Paris, 29 September to 17 October 2003, Vol. 1: Resolutions. UNESCO, Paris 2004, s. 53–62.

[3] http://www.unesco.pl/kultura/article/27/nowe-obiekty-na-liscie-reprezentatywnej-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego-ludzkosci-unesco/ [data dostępu: 2.10.2011].

[4] Ratyfikowana konwencja weszła w życie 16 sierpnia 2011 roku. Dz.U. 2011, Nr 172, poz. 1019.

sce ma długie tradycje. Licznych przykładów z zakresu ochrony dziedzictwa kulturowego realizowanych obecnie w Polsce nie sposób wymienić, co dowodzi, iż idee światowego programu UNESCO już dawno zostały uznane przez Polaków za istotne. Ratyfikowanie konwencji i wynikające z niej działania, zmierzające do identyfikacji i zachowania żywotności kultury rodzimej, nie miały zatem charakteru inicjalnego. Należy jednak żywić nadzieję, że okażą się intensywniejsze czy efektywniejsze, niż działania prowadzone do tej pory, szczególnie iż konwencja wymusza opracowanie krajowej listy dóbr kulturowych o znaczeniu regionalnym, także szerzej – narodowym, które zostaną przez stronę polską zgłoszone do Reprezentacyjnej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. Stworzenie listy kulturowych obiektów, które winny być chronione, jest suwerennym zadaniem państwa i wiąże się z realizacją wielu działań określonych w konwencji. Jej opracowanie wymaga wnikliwej ekspertyzy dotyczącej najważniejszych elementów dziedzictwa kulturowego. Przedsięwzięcie to obejmuje m.in. jego identyfikację i dokumentację oraz działania zmierzające do jego zachowania i popularyzowania. Zadania te wypełniane powinny być przez odpowiednio wyszkolony personel oraz nadzorujące go szeroko rozumiane instytucje kultury (w tym archiwa, muzea, skanseny i inne). Nieodzowny element tych prac stanowią badania naukowe (etnograficzne), upowszechniane w trakcie seminariów czy konferencji, a których rezultaty są następnie publikowane. Efektywna realizacja wyznaczonych działań nie będzie możliwa bez prowadzonej właściwej edukacji na wszystkich jej szczeblach, dlatego tak niezbędna wydaje się rewizja założeń programowych edukacji regionalnej i sposobów ich realizacji w szkołach. Powodzenie projektu ma zapewnić przede wszystkim wymiana doświadczeń między indywidualnymi jednostkami oraz grupami i instytucjami. Ponieważ projekt ma zasięg światowy, konwencja zakłada także kooperację międzynarodową. Taki zasięg współpracy jest szczególnie ważny, gdyż wiele państw aktywnie uczestniczy w realizowaniu przyjętych założeń od momentu zainicjowania przedsięwzięcia, a ich doświadczenia stanowią bezcenny wkład dla państw przystępujących do projektu.

Ratyfikowanie konwencji UNESCO przyjęto z entuzjazmem jako ważny krok w kierunku ochrony dziedzictwa ludzkości. Powszechne uznanie wartości rodzimego dziedzictwa kulturowego implikuje konieczność intensyfikacji działań na rzecz zachowania schedy naszych przodków, które prowadzone są już na wielu płaszczyznach: kulturalnym, gospodarczym czy politycznym. Koordynatorem zadań wynikających z konwencji został Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków, który 1 stycznia 2011 roku zmienił nazwę na Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Przyjęty projekt zainicjował wiele dyskusji, głównie w środowisku etnologów, kulturoznawców, animatorów kultury czy pedagogów[5]. Głosy polemiki dotykają

[5] Do takich dyskusji należy debata przeprowadzona w ramach obrad Forum Debaty Publicznej w Pałacu Prezydenckim nt. *Bogactwo kulturowe Polski – identyfikacja dziedzictwa niematerialnego* przeprowadzona 20 września 2011. www.prezydent.pl [data dostępu: 20.09.2011].

wielu aspektów konwencji: od teoretyczno-metodologicznych, po te dotyczące wykładni konkretnych sposobów realizacji poszczególnych zadań. Wypracowanie wspólnego konsensusu wydaje się niezbędne, by ratyfikowana konwencja przynosiła korzyści, a nie była zarzewiem konfliktów czy zagrożeń. W niniejszym artykule przedstawię kilka wybranych refleksji, które – w mojej opinii – wymagają weryfikacji dotychczasowych stanowisk, a być może staną się punktem wyjścia do szerszej dyskusji.

Zagadnienie pierwsze koncentruje się na problemach definicyjnych i dotyczy rozumienia terminu „dziedzictwo niematerialne". Pojęcie to używane jest w dyskursie potocznym, nierzadko również akademickim, wymiennie z innymi terminami: „tradycja" „folklor", „transmisja kulturowa" czy „kultura duchowa", a przecież nie są to terminy semantycznie równoważne[6]. Stan ten trafnie komentuje Lech Nijakowski:

> Dziedzictwo kulturowe w naukach społecznych już dawno utraciło status jednoznacznie określonego i niekwestionowanego spadku, który przejmują kolejne pokolenia [...] Na to zróżnicowanie nakłada się wielość pojęć, często nieprecyzyjnie zdefiniowanych, co z perspektywy pozytywistycznej jest patologią humanistyki[7].

Dowolne stosowanie tych pojęć wprowadza w dyskurs teoretyczny zamęt, zwłaszcza jeśli zdajemy sobie sprawę, iż w kontekście konwencji chaos ten potęgują problemy translacyjne oraz różne stanowiska teoretyczne wyrosłe z narodowych tradycji akademickich. Oczywiście, konwencja wskazuje ramy definicyjne dziedzictwa niematerialnego, jednak wydają się one niewystarczające. Na kłopotliwe rozstrzygniecie kwestii wyszczególnionych pięciu kategorii dziedzictwa niematerialnego zwracają uwagę Andrzej Bełkot i Paulina Ratkowska, stwierdzając:

> Niestety kategorie te nie są w pełni klarowne i dla badacza próbującego szybko sklasyfikować i według tego klucza odnaleźć poszczególne formy zwyczajów niektóre aktywności mogą być mylące. Bo co miano na myśli, pisząc „tradycje i przekazy ustne" – czy chodzi tu tylko i wyłącznie o tradycje form ustnych, czy wszelkie tradycje? Jak rozróżnić tradycje od zwyczajów, obyczajów i obchodów świąt – które, żeby je uznano za dziedzictwo muszą być tradycyjne[8].

Zrozumienie zastosowanej klasyfikacji możliwe staje się dopiero w wyniku poznania kontekstu poszczególnych kulturowych „obiektów" i odkrycia, iż decy-

---

[6] Zagadnienia te poruszają A. Bełkot i P. Ratkowska, dodatkowo wskazując na użycie – zgodnie z wykładnią kulturoznawstwa – terminu „obiekt kulturowy". Zob. A. Bełkot, P. Ratkowska: *Karnawał w perspektywie Listy UNESCO Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego*. „Turystyka Kulturowa" 2010, nr 2, s. 45–61. http://turystykakulturowa.org/archiwum/tk_1.2010.pdf [data dostępu: 14.09.2011].

[7] L.M. Nijakowski: *Dziedzictwo kulturowe jako przedmiot walki symbolicznej*. W: *Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo kulturowe w ujęciu interdyscyplinarnym*. Red. E. Nieroba, A. Czerner, M.S. Szczepański. Opole 2009, s. 65.

[8] Tamże, s. 49.

dującym kwantyfikatorem jest element nadrzędny w stosunku do pozostałych części. Niezbędny warunek poruszania się w tej niełatwej nomenklaturze stanowi doskonała znajomość zarówno samego „obiektu", jak i kontekstu, w jakim on występuje. Cytowani powyżej autorzy zaproponowali – dla rozjaśnienia wprowadzonej przez UNESCO klasyfikacji – własną, bardziej szczegółową chronologię zachowań i aktywności chronionych przez UNESCO. Wyodrębnili 10 podstawowych grup zachowań i aktywności:
– religijne (w tym rytuał i obrzęd),
– muzyka (śpiew, muzyka instrumentalna i instrumenty muzyczne),
– teatralne (w tym opera i balet),
– językowe,
– taneczne,
– rzemieślnicze,
– festiwale,
– karnawały i pochody,
– przestrzeń kulturowa,
– wiedza na temat świata i jej praktyczne wykorzystanie[9].

Ta klasyfikacja nie rozwiązuje zagadnienia w pełni, w mojej opinii przybliża, dookreśla charakter „obiektu" wpisanego na Listę, co ma znaczenie w powszechnym odbiorze omawianego projektu i jego popularyzowaniu. Niemniej jednak – jak każda wykładnia o charakterze enumeratywnym – atomizuje omawiane zagadnienie, nie oddając jego istoty. Jest to szczególnie ważne, ponieważ termin „dziedzictwo niematerialne" nie był do tej pory często eksploatowany w rodzimym dyskursie akademickim.

Następna kwestia budząca wątpliwości dotyczy utożsamienia dziedzictwa niematerialnego z kulturą ludową i sprowadzenie go do tego, co zwyczajowo kojarzone jest z kulturą wsi czy ze sztuką ludową. Należy jednak pamiętać, iż polskie dziedzictwo kulturowe uformowały elementy kultury: dworskiej, szlacheckiej, miejskiej i chłopskiej oraz kultury obce etnicznie: Romowie, Żydzi, Tatarzy i inni. Kultura warstw wyższych społecznie miała charakter kosmopolityczny – europejski, natomiast kultura chłopska, zwana kulturą ludową, rozwijała elementy rodzime, które zadecydowały o specyfice polskiego dziedzictwa kulturowego. Wkład ten, choć ogromny, nie był wszak decydujący i charakter polskiego dziedzictwa współtworzyły wszystkie wskazane komponenty[10]. Nie można zatem, realizując zadania konwencji, koncentrować się jedynie na przejawach kultury ludowej, jak chcieliby niektórzy, bo wówczas obraz polskiego dziedzictwa zostanie znacznie zredukowany. Ta uwaga wydaje się zasadna w kontekście faktu, iż większość aktywności wpisanych na Listę UNESCO stanowi dziedzictwo niewielkich grup etnicznych czy mniejszości narodowych, których zwyczaje

[9] Tamże.
[10] Zob. J. Burszta: *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa 1974.

uginają się pod naporem kultury dominującej. W konfrontacji z modelem kultury dominującej brak im wystarczającego zaplecza (edukacyjnego, finansowego) do ochrony schedy przodków. Wydaje się zatem, iż forma ochrony proponowana przez UNESCO jest jedyną szansą dla zachowania tradycji i tożsamości kultur mniejszościowych.

Kolejny niezwykle istotny problem dotyczy kwestii realizowania zawartych w konwencji zadań ratowania „autentycznych" i najbardziej wartościowych przejawów dóbr kulturowych. Podstawowe pytanie, jakie się nasuwa, odnosi się do własności „narzędzi" do opieki nad dziedzictwem niematerialnym, które ma zupełnie inny charakter niż jego materialne korelaty. Należy żywić nadzieję, że przemianowanie Krajowego Ośrodka Badań i Dokumentacji Zabytków na Narodowy Instytut Dziedzictwa, który objął patronat nad realizacją konwencji, nie było zabiegiem kosmetycznym, lecz na tyle inwazyjnym, by odpowiednio wdrażać zamierzenia UNESCO. Zadanie to bowiem nie jest proste. Przejawy kultury niematerialnej mają charakter dynamiczny, temporalny. Podkreśla to wielu podejmujących tę problematykę badaczy:

> Późnonowoczesny paradygmat każe ujmować dziedzictwo kulturowe w sposób dynamiczny i zindywidualizowany, jako fenomen kształtowany w interakcyjnym procesie strukturacji społeczeństwa, nie zaś jako zastany, zastygły w formie konglomerat elementów kulturowych arbitralnie uznanych za istotne i cenne – z punktu widzenia historii, estetyki czy ideologii narodowej/regionalnej. Dziedzictwo kulturowe nie jest martwym zespołem symbolicznych znaczeń zawieszonym w próżni społecznej, przeciwnie – ewoluuje i zarazem w ogromnym wpływa stopniu na tożsamość regionalną[11].

W tej sytuacji nie można pominąć faktu, iż wielorakie działania dokumentacyjno-ochronne, zwłaszcza wpisanie danego „obiektu" na Listę UNESCO, oznaczają jego konwencjonalizację. Odtwarzanie tradycyjnych praktyk według określonego scenariusza zatraca istotę zwyczaju, który w zależności od potrzeb wspólnoty, mimo zachowania swoistego „rdzenia", zmienia przecież elementy formy, treści czy funkcji.

Wynikająca z konwencji sztywna forma ochrony redukuje także wzajemne kulturowotwórcze relacje uczestników danej praktyki lub niweluje spontaniczny kontakt między występującymi a odbiorcami. Czynniki te wpływają na charakter interakcji. Przestrzeń kulturowa zostaje dostosowana do potrzeb anonimowego widza, co wiąże się z uproszczeniem form czy „wyrwaniem" z kulturowego kontekstu, a to z kolei prowadzi do fragmentalizacji rzeczywistości. W tym wymiarze „odtwarzanie" zwyczaju czyni go widowiskiem, które podlega wymogom komercjalizacji czy teatralizacji, czego konsekwencją jest karykaturowanie „tradycji", a nie niej ochrona. Na te zagrożenia zwracają uwagę liczni badacze, m.in. A. Bełkot i P. Ratkowska, pisząc o umieszczonych na Liście UNESCO kar-

[11] E. Nieroba, A. Czerner, M.S. Szczepański: *Wprowadzenie*. W: *Między nostalgią a nadzieją*..., s. 8.

nawałach w Binche (Belgia), Oruro (Boliwia) czy Baranquilli (Kolumbia). Choć współcześnie karnawał utracił swój symboliczny charakter, to w dalszym ciągu podtrzymywana jest jego ludyczna formuła, która każe postrzegać karnawał jako nieokiełznaną, somnambuliczną zabawę. Uczestnik – widz, choć bezpośrednio nie bierze udziału w imprezie (korowodzie), jest zazwyczaj traktowany jako aktywny element wydarzenia i poprzez zachodzącą pomiędzy występującymi a odbiorcami interakcję staje się jej współtwórcą. Odgrywanie karnawału według podyktowanych na stałe reguł, bez uwzględnienia oczekiwań uczestników, a więc możliwości świadomego ustosunkowania się do treści dziedzictwa kulturowego, oznacza zanik twórczej korelacji, czego rezultatem jest postępującą agonia tego wyjątkowego zjawiska i jego przekształcenie w teatralny spektakl czy rozrywkę na wątpliwym poziomie[12].

Konstatacje te prowadzą do kolejnych zagadnień, tym razem dotyczących Reprezentatywnej listy niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO i obrazu, jaki się z niej wyłania. Wdrożenie założeń konwencji i ich efektywna realizacja odbywa się na poziomie państwa, przede wszystkim zaś lokalnych społeczności, przedstawicieli grup etnicznych i organizacji regionalnych, które wskazują te elementy niematerialnego dziedzictwa mające zostać objęte ochroną. Skuteczność działań zależy zatem od konsolidacji i aktywizacji państwa, ale także środowiska lokalnego lub wspólnoty mniejszczościowej. Te grupy, które potrafią się zintegrować, mogą skorzystać z wymiernych korzyści materialnych, które zapewnia konwencja. Wpisanie „obiektu" na Listę oznacza promocję wartości kulturowych danej społeczności, jest doskonałym certyfikatem jakości, co w dobie mobilności i rozwoju turystyki kulturowej ma niebagatelne znacznie. Te działania pozostają w zgodzie z ideami UNESCO o zrównoważonym rozwoju i niesieniu pomocy społecznościom najsłabszym.

Równocześnie rodzą się kolejne wątpliwości, zwłaszcza jeśli przyjrzymy się mapie[13] przedstawiającej graficzny obraz Listy. Wizerunek, który odsłania, trudno jest uznać za rzeczywiście reprezentatywny dla dziedzictwa ludzkości. Otóż „najbogatsze" w „obiekty kultury niematerialnej" są państwa Azji i Oceanii (najwięcej obiektów na Listę wpisały do tej pory Chiny – 34, Japonia – 18, Korea – 11, Mongolia i Indie – 8). Relatywnie mniej „obiektów" znajduje się w Afryce (najwięcej, bo 4, zgłosiły Maroko i Mali) czy Ameryce Łacińskiej (największą ich liczbą może poszczycić się Meksyk i Kolumbia – 8, oraz Peru – 7). Ameryka Północna widnieje jako biała plama, ponieważ ani USA, ani Kanada nie zgłosiły

[12] A. Bełkot, P. Ratkowska: *Karnawał w perspektywie...*, s. 54–56. W podobnym tonie swoje zaniepokojenie wyraża E. Kocój (Instytut Kultury, Uniwersytet Jagielloński), badaczka rytuału Calusari. Za: *Rumuński rytuał calusari – między zapomnieniem sensu i przetrwaniem struktury*. Referat wygłoszony na konferencji nt. *Tradycyjna obrzędowość w kulturze współczesnej*. Opole, 22–25 września 2011.

[13] http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&multinational=3&display1=inscriptionID&display=maps#tabs [data dostępu: 20.10.2011].

do tej pory żadnego obiektu. Problematyczne względem Listy staje się również miejsce Europy w tworzeniu kulturowego obrazu świata. Ustępuje ona miejsce lidera i reprezentowana jest raczej skromnie, przede wszystkim przez Hiszpanię (10 obiektów), Chorwację (10) czy Francję (9). Dla europocentrycznego punktu widzenia może być to trudne do zaakceptowania. Mamy zatem do czynienia z selektywnym procesem konstruowania dziedzictwa kulturowego komponowanym według nowych kodyfikacji. Kwantyfikatorem tworzenia ponadczasowych, ponadlokalnych kategorii uznanych za warte „dystrybuowania" staje się polityka kulturalna państw, w której odbija się miejsce dziedzictwa w strukturze zglobalizowanego świata i jego rola w budowaniu tożsamości współczesnego człowieka.

W rezultacie założenia konwencji, wbrew pozorom, nie muszą oznaczać konsolidacji grup społecznych, ale wręcz przeciwnie — mogą rozbudzić regionalne, etniczne czy narodowe konflikty (wyobraźmy sobie wpisanie przez państwo polskie na Listę np. tradycji Romów). Wywołane z przeszłości antagonizmy osłabić mogą wspólnoty mniejszościowe, przyczyniając się do ich pogłębiającej się marginalizacji. Problem ten porusza L. Nijakowski:

> Dziedzictwo kulturowe było i będzie przedmiotem walki symbolicznej. Jest to następstwem podstawowych procesów symbolicznej reprodukcji społeczeństwa. Niezależnie od szczytnych intencji i świadomości literatów, artystów, muzealników animatorów kultury ich działania są częścią wielkiej maszynerii reprodukcji władzy i dominacji. Nie można wypierać ze świadomości agonicznej natury przestrzeni społecznej. Tylko wtedy, dzięki mozolnej krytyce społecznej, ukazująca historyczną trajektorię wspólnoty kulturowej i denaturalizującej różnorodne arbitralne podziały społeczne, będzie można dążyć do realnej uniwersalizacji dziedzictwa jako wspólnego dorobku ludzkości, które nie może być stawką w nacjonalistycznej grze, czy uzasadnieniem roszczeń politycznych[14].

Być może jednak moje obawy są nieuzasadnione, częściowo wyolbrzymione. Efektywna, zintegrowana współpraca środowiska, która połączy naukowców, artystów, pedagogów, animatorów kultury, media czy organizacje pozarządowe, pozwoli rozbudzić poczucie wartości własnego dziedzictwa kulturowego i zerwać z deprecjacją kultury rodzimej w trosce o uniwersalizację dziedzictwa. Skuteczne wdrożenie założeń konwencji możliwe będzie jedynie dzięki transferowi wiedzy i doświadczenia specjalistów, w tym etnografów i etnologów.

W dyskursie o miejscu dziedzictwa kulturowego we współczesnej, ponowoczesnej rzeczywistości zasadnicze pytanie dotyczy roli etnologa, który zajął w tym dyskursie pozycję eksperta[15]. W dużej mierze od jego kompetencji zależy wyznaczanie kryteriów tego, co zachowa swoją żywotność i stanie się częścią panteonu światowego dziedzictwa. W tej sytuacji konieczne jest skonfronto-

---

[14] L.M. Nijakowski: *Dziedzictwo kulturowe* ..., s. 80.

[15] To ostatnie zagadnienie łączy się z refleksją wywołaną hasłem: *Etnolog potrzebny od zaraz!*, które reklamowało organizowaną 21 września 2011 roku w Olsztynie sesję nt. *Ochrona dziedzictwa kultury niematerialnej jako zadanie gmin, powiatów i województw samorządowych*. http://eswiatowid.pl/?page=news&city_id=35 [data dostępu: 15.09.2011].

wanie pytania o to, czy dorobek i osiągnięcia dyscypliny, którą uprawia, mają zastosowanie praktyczne czy też stanowią metarefleksję nad człowiekiem i kulturą – „I to jest jej najważniejsze zastosowanie”[16]. Granice między nauką stosowaną i zaangażowaną bywają płynne, a zakres obowiązków – rozmyty. Badanie i upowszechnianie wiedzy nie należą przecież do tego samego porządku. Sol Tax staje na stanowisku, iż zadania badacza nie mogą mieszać się z zadaniami działacza, ponieważ celem tego pierwszego jest poszerzanie wiedzy (nauka), a celem drugiego – wszystko to, co poza naukę wychodzi, co nie pozbawia jej wartości. Zarazem należy pamiętać, iż teoria i praktyka nie są oddzielnymi światami, przeciwnie – stanowią „dwie strony tego samego medalu”, nawzajem się warunkujące. Dlatego antropolog / etnolog – jak postuluje amerykański badacz – może się angażować, ale powinien nauczyć się „przełączać” w odpowiednim momencie[17]. Jednak czy jest to w ogóle możliwe? Doświadczenia pokazują, że taka postawa ma raczej charakter ideacyjnego modelu, a oddzielenie obiektywnego stanowiska od subiektywnej postawy aktywisty może prowadzić do obłędu. Postawione pytanie nie powinno jednak pozostać retoryczne. Rewizja stanowiska jest niezbędna, bo „zostaliśmy wezwani do tablicy”, a powrót do skonstruowanego w PRL-owskiej rzeczywistości wizerunku etnografa, jawi się jako samospełniająca się przepowiednia. W obrazie tym:

> [...] widoczne jest zlewanie się roli badacza z rolą działacza, za którego emblematyczny wizerunek można by uznać etnografa, często akademickiego, zasiadającego w jury festiwalu folklorystycznego czy konkursu sztuki ludowej, orzekającego o ilości ludowości w ludowości[18].

Doświadczanie wielokulturowości jest procesem postępującym. Tygiel odmiennych wzorów kultury stał się synonimem naszych czasów. Mnogość ram odniesienia wymusza refleksje nad samym sobą i własnym miejscem w świecie. Fundamentem stanowiącym o samoidentyfikacji jest nasze dziedzictwo kulturowe. W tej perspektywie nie można pomijać konsekwencji wynikających z chaosu terminologicznego oraz niemożności wypracowania właściwego stanowiska metodologicznego. Świadoma refleksja tych uchybień powinna skłonić nas do celowej aktywności, by te braki uzupełnić. Mottem tych działań niech staną się słowa Leona Dyczewskiego:

> Kultura jest czymś w rodzaju filtru lub niewidzialnej powłoki dla społeczeństwa. Decyduje o tym, co w nie włączyć, a co odrzucić. Zbyt częste i gwałtowne, a wiec na siłę, wprowadzenie nowych elementów w życie społeczne powoduje osłabienie w kulturze jej mechanizmu selekcji. Uruchamiają się w niej wówczas dwa inne mechanizmy: izolacji lub nadmiernej otwartości. W sytuacji izolacji kultura kostnieje i słabnie jej mechanizm rozwojowy, w nadmiernej otwartości traci specyfikę

[16] Cz. Robotycki: *Etnologia wobec kultury współczesnej*. Kraków 1992, s. 110.
[17] Cyt. za: J. Barański: *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*. Kraków 2010, s. 74–75.
[18] Tamże, s. 71–72.

i odrębność. Gwałtowne zmiany w dziedzinie kultury niejako siłą przebijają jej filtr, osłonę, mogą zatem zniszczyć istotne elementy dziedzictwa kulturowego, mogą naruszać ich równowagę, mogą wytworzyć próżnię w świadomości społecznej. Wówczas słabnie tożsamość społeczna, a nawet grozi mu niebezpieczeństwo jej utraty[19].

[19] L. Dyczewski: *Kultura polska w procesie przemian*. Lublin 1993, s. 10–11.

UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage from the perspective of an anthropological discourse

Summary

In the light of a deepening globalization and degradation of a cultural diversification of societies, many actions aiming at maintaining their unique nature are taken. The very activity concentrates especially on intangible representations of cultural heritage which are particularly susceptible to depreciation, and, consequently, loss as a result of modern civilization processes such as uncontrolled urbanization and destruction of rural areas. The awareness of constantly progressing dangers enforces taking proper actions and engaging the international society.

Out of concern for maintaining the most precious elements of the world intangible heritage, a series of programmes, among whom the ones conducted by UNESCO should be paid special attention to. One of them is the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, the result of which is among others creating *The Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity*.

UNESCO's convention was approved of enthusiastically as an important step to maintaining cultural heritage. At the same time, the actions undertaken initiated many debates, mainly in the circle of ethnologists, culturologists, animators or pedagogues. The voices of polemics touch upon many aspects of The Convention: from theoretical-methodological to those concerning particular means of realizing given tasks.

The article concentrates on several selected issues that need reflection, or even, verification of opinions made so far. The findings in question are very important especially in the light of ratifying The Convention by the Republic of Poland in 2011.

Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes im Kontext des anthropologischen Diskurses

Zusammenfassung

Angesichts der anwachsenden Globalisierung und der sich verschärfenden Unterschiede zwischen den Gesellschaften werden zahlreiche Maßnahmen zur Erhaltung deren Einzigartigkeit getroffen. Sie betreffen vor allem immaterielles Weltkulturerbe, das in Folge der gegenwärtigen zivi-

lisatorischen Prozesse, d.i. unkontrollierte Urbanisierung und Zerstörung von ländlichen Gebieten, der allmählichen Wertminderung und schließlich dem Verschwinden ausgesetzt ist. Diese Bedrohungen erzwingen von der internationalen Gemeinschaft einen besonderen Einsatz.

Damit die wertvollsten Elemente des Weltkulturerbes bewahrt werden können, wurden verschiedene Versuche unternommen, unter denen die von UNESCO ergriffenen Initiativen besonders beachtenswert sind. Eine von ihnen ist die Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes, dank der u.a. 2003 *Eine Liste der immateriellen Weltkulturerbe* verabschiedet wurde.

Die UNESCO-Konvention fand lebhafte Zustimmung und hat rege Diskussion in den Kreisen von Ethnologen, Kulturwissenschaftlern, Kulturanimateuren und Pädagogen in Wege geleitet. Diese Diskussion betrifft mehrere Aspekte der Konvention: von theoretisch-methodologischen zu konkreten Methoden der Realisierung von gesetzten Zielen.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf ausgewählte Fragen, die nach der Verfasserin durchgedacht und sogar verifiziert werden sollten, umso mehr als Republik Polen die genannte Konvention 2011 ratifiziert hat.

Jolana Darulová, Katarína Koštialová
Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovensko
Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií

Kultúrne dedičstvo – v politike, praxi a vzdelávaní (na príklade Slovenska)[1]

Vo všeobecnosti je možné konštatovať, že hodnoty kultúrneho dedičstva sú ohrozené prirodzeným starnutím, ako aj civilizačnými zmenami. Kultúrne dedičstvo predstavuje súhrn materiálnych, sociálnych a duchovných výsledkov tvorivej práce predchádzajúcich generácií, ktoré tvoria historické kontinuum a súčasť dnešnej kultúry.

Skúmanie pestrosti kultúrnych javov, prenos kultúrnych hodnôt z jednej generácie na druhú je v súčasnej dobe aktuálny problém vzhľadom k otvorenej Európe, k budovaniu európskej identity so zachovaním národných, kultúrnych a etnických špecifík[2].

V súvislosti s výskumom kultúrneho a umeleckého dedičstva je frekventovaný aj laitmotív, ktorý deklarovala Európska únia, a tým je „jednota v rôznosti" ako prejav podpory kultúrnej a sociálnej diverzity.

---

[1] Príspevok znikol na základe riešenia projektu EÚ Central Europe Programme (2011–2013) „ETNOFOLK, Preservation and Enhancement of Folk Cultural Heritage in Central Europe".

[2] J. Darulová, K. Koštialová: *Kultúrne dedičstvo v kontexte multikultúrnej spoločnosti a jeho sprostredkovanie mládeži*. W: *Múzeum a muzeológia – ich determinanty a perspektívy v súčasnosti*. Red. Z. Krišková, J. Jaďuďová. Banská Bystrica 2008, s. 72–82.

Európska únia ako multikultúrne zoskupenie si napriek pokračujúcej integrácii a globalizácii zachováva svoj diverzifikovaný charakter. Jednotlivé regióny Európskej únie si vedome uchovávajú osobité črty najmä v oblasti jazyka, kultúry, zvykov, i životného štýlu. Práve poznanie týchto odlišností predstavuje východisko na ich pochopenie a následne rozvíjanie tolerancie a vzájomných medzinárodných a interkultúrnych vzťahov[3].

Kultúrne dedičstvo Slovenska v strategických materiáloch

V oblasti vedy a výskumu

Materiál „Dlhodobý zámer štátnej vednej a technickej politiky do roku 2015", schválený vládou SR v roku 2007, stanovil okrem iného aj vecné priority výskumu a vývoja, ktoré zohľadňujú jednak jednotlivé skupiny odborov vedy a techniky, ako aj uplatniteľnosť výsledkov výskumu a vývoja v hospodárskej i spoločenskej praxi. Výhľadovo budú platiť do roku 2015 pre identifikovanie tém štátnych programov výskumu a vývoja, ale aj tém operačného programu „Výskum a vývoj" zameraných na čerpanie štrukturálnych európskych fondov (Národný strategický referenčný rámec SR na roky 2007–2013).

Medzi dvanásť definovaných vecných priorít vedy a výskumu sa dostala aj problematika „Kultúrne a umelecké dedičstvo Slovenska". Prioritou je nutnosť skúmania problémov národnej kultúry, kultúry menšín, kultúrneho dedičstva a ostatných segmentov kultúry, ako aj ich uchovávania a rozvíjania a tam, kde je to možné aj digitalizovania a archivovania artefaktov národnej kultúry a kultúry menšín. Ide najmä o oblasti jazyka, literatúry, výtvarného umenia, architektúry, hudby, ľudovej kultúry i iných kultúrnych oblastí. Materiál upozorňuje na mimoriadnu dôležitosť tejto vecnej priority vedy a výskumu pre všetky národy Európskej únie. Cieľom výskumného programu je ukázať, že národná kultúra Slovenska sa vyvíjala v európskom kontexte a do tohto kontextu a do európskeho vedomia patrí. Preto vklad Slovenska do európskeho a svetového kultúrneho dedičstva je potrebné intenzívne skúmať a zviditeľniť nielen pre našu, ale aj pre svetovú odbornú i širšiu verejnosť.

[3] S. Očenášová-Štrbová: *Odraz sociálnej a kultúrnej diverzity v koncepciách slovenského vzdelávacieho systému*. W: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. Štúdie, dokumenty, materiály I. Teoretické východiská k výskumu diverzity*. Red. A. Bitušíková. Banská Bystrica 2007, s. 80–93.

V dokumentoch, stratégiách

Tradičná ľudová kultúra (TĽK)[4] v dokumentoch UNESCO: Slovenská republika ako členská krajina UNESCO sa zaviazala implementovať odporúčania UNESCO[5] a prijala nasledovné dokumenty:

– Odporúčanie na ochranu tradičnej kultúry a folklóru (2000),
– Dohovor o ochrane nehmotného kultúrneho dedičstva (2006),
– Dohovor o ochrane a podpore rozmanitosti kultúrnych prejavov dedičstva (2007).

Legislatívnymi východiskami sú teda odporúčania a dohovory schválené Generálnymi konferenciami UNESCO a následne Slovenskou republikou.

Na Slovensku tvorí významný medzník v ochrane a starostlivosti o kultúrne dedičstvo prijatie Deklarácie NR SR o ochrane kultúrneho dedičstva (2001)[6], ktorá redefinovala terminológiu, upravila práva a povinnosti inštitucionálnej a osobnej starostlivosti o kultúrne dedičstvo. V návrhu opatrení na realizáciu zámerov Deklarácie NR SR o ochrane kultúrneho dedičstva boli v Strategických (dlhodobých) opatreniach definované tri ciele:

1) formovanie a budovanie jednotného informačného systému o všetkých súčastiach a zložkách nášho kultúrneho a prírodného dedičstva, kompatibilný s príslušnými systémami ochrany európskeho kultúrneho a prírodného dedičstva v rámci Rady Európy a Európskej únie, ako aj svetového kultúrneho a prírodného dedičstva v rámci dohovoru UNESCO,

2) financovanie programov na ochranu kultúrneho dedičstva tak na národnej, ako aj na regionálnej a miestnej (obecnej) úrovni,

3) koncepčné budovanie a zdokonaľovanie systému školskej a mimoškolskej výchovy a vzdelávania s cieľom zlepšiť celkový vzťah populácie ku kultúrnym hodnotám.

Slovenská republika nemá v právnom systéme samostatný, ucelený zákon o ochrane kultúrneho dedičstva, ani zákon, ktorý by komplexe zahŕňal celú oblasť TĽK.

---

[4] Ľudová kultúra predstavuje systém akumulovaného poznania, vzorov správania, materiálnych i nemateriálnych produktov ľudskej činnosti, prenášaných z generácie na generáciu v špecifickej sociálnej vrstve spoločnosti, označovanej ako ľud. Za: D. Ratica: *Ľudová kultúra* (heslo). W: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I*. Bratislava 1995, s. 316.

Tradičná kultúra tvorí relatívne uzavretú štruktúru javov začlenených do systému kultúrnych hodnôt, ktoré príslušné spoločenstvo v danom čase a priestore uznáva a ktoré považuje pre seba za typické. Za: D. Luther: *Tradičná kultúra* (heslo). W: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska II*. Bratislava 1995, s. 263.

[5] Odporúčania na ochranu tradičnej kultúry a folklóru (Paríž, 1989), Všeobecná deklarácia UNESCO o kultúrnej rozmanitosti (Paríž, 2001), Vyhlásenie majstrovských diel ústneho a nehmotného dedičstva ľudstva a vytvorenie svetového zoznamu týchto majstrovských diel (Paríž, 2001), Dohovor o ochrane nehmotného kultúrneho dedičstva (Paríž, 2003), Dohovor o ochrane a podpore rozmanitosti kultúrnych prejavov (2005).

[6] Zbierka zákonov Slovenskej republiky č. 91/2001, čiastka 39 z 20. marca 2001.

Zákony sa týkajú prevažne jednotlivých druhov kultúrneho dedičstva, napríklad:

- Zákon Slovenskej národnej rady č. 4/1958 Zb. SNR o ľudovej umeleckej výrobe a umeleckých remeslách,
- Zákon NR SR č. 270/1995 o štátnom jazyku Slovenskej republiky v znení neskorších predpisov,
- Zákon č. 115/1998 Z. z. o múzeách a galériách a o ochrane predmetov múzejnej hodnoty a galerijnej hodnoty v znení neskorších predpisov,
- Zákon č. 61/2000 Z. z. o osvetovej činnosti v znení zákona č. 416/2001 Z. z.,
- Deklarácia Národnej rady SR o ochrane kultúrneho dedičstva – prijatá uznesením NR SR č. 1292, r. 2001,
- Zákon č. 49/2002 Z. z. o ochrane pamiatkového fondu v znení zákona č. 479/2005 Z.z.,
- Zákon NR SR č. 395/2002 Z. z. o archívoch a registratúrach v znení neskorších predpisov.

Kultúrne dedičstvo z hľadiska inštitucionalizácie

Inštitucionalizácia kultúrneho dedičstva Slovenska spočíva v odbornom vyhľadávaní, triedení a sumarizovaní jednotlivých druhov kultúrneho dedičstva akademickými, univerzitnými a špecializovanými odbornými inštitúciami (knižnice, archívy, múzeá a galérie, pamiatkový ústav a pod.). Výskum a dokumentovanie teda zabezpečujú akademické, univerzitné a odborné inštitúcie, ale žiadna z nich nie je prispôsobená na ich aplikáciu k širokej verejnosti. Verejnosť sa prevažne oboznamuje s umelecky spracovanými a častokrát skreslenými informáciami o tradičnej ľudovej kultúre. Prejavy folklorizmu (festivaly, prezentácie) majú veľkú podporu v sieti regionálnych kultúrnych organizácií po celom Slovensku a ovplyvňujú názor verejnosti na tradičnú ľudovú kultúru. Autentické prejavy tradičnej ľudovej kultúry nie sú podporované prostredníctvom inštitucionálnej siete.

Na národnej úrovni patrí oblasť kultúrneho dedičstva vrátane tradičnej ľudovej kultúry do kompetencie viacerých ministerstiev: Ministerstvo kultúry SR, Ministerstvo zahraničných vecí a európskych záležitostí SR, Ministerstvo školstva, vedy, výskumu a športu SR a Ministerstvo životného prostredia.

Ministerstvo kultúry SR má v rámci svojej organizačnej štruktúry Sekciu kultúrneho dedičstva s odbormi ochrany pamiatkového fondu, múzeí, galérií a knižníc, ako aj odbor nehmotného kultúrneho dedičstva a znevýhodnených skupín obyvateľstva. Spojenie nehmotného kultúrneho dedičstva so znevýhodnenými skupinami obyvateľstva je nepochopiteľné a je odrazom situácie na Slovensku.

Nastoľuje sa tak otázka, či spájať nehmotné kultúrne dedičstvo iba s marginalizovanými skupinami.

Významným počinom v oblasti starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru bolo vytvorenie Rady ministra kultúry na ochranu nehmotného kultúrneho dedičstva, ktorá vypracovala „Koncepciu starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru". Po pripomienkovaní bola Vládou SR schválená 8. augusta 2007. Schválením koncepcie sa pripravilo východisko pre jej aplikáciu do praxe. Za týmto účelom bolo v roku 2008 vytvorené pracovisko „Koordinačné centrum tradičnej ľudovej kultúry". Koncepcia sa snaží problematiku TĽK riešiť komplexne, a to prostredníctvom štyroch základných tém:

1. Vzdelávanie a šírenie informácií;
2. Dokumentácia a zachovávanie informácií;
3. Metodická podpora;
4. Medzirezortná a medzinárodná spolupráca.

Po obsahovej stránke je rozdelená na nasledovné časti:

– Výchova a vzdelávanie;
– Vydavateľská činnosť;
– Elektronická encyklopédia;
– Identifikácia a inventarizácia tradičnej ľudovej kultúry;
– Centrálna databáza;
– Folklorizmus;
– Knižnica;
– Národný zoznam;
– Medzinárodná spolupráca.

Ku každej časti boli vypracované osobitné projekty a do prípravných fáz sa zapojili experti z oblasti etnológie, rozvoja vidieka, umenia, dokumentácie a informatizácie[7].

Hlavnými cieľmi koncepcie bolo naplniť „Program starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru", vypracovať projekt „Identifikácie a inventarizácie tradičnej ľudovej kultúry" a uviesť ho do praxe. Projekt je zameraný na cielený výber prejavov tradičnej ľudovej kultúry. Na tento účel boli vypracované a publikované *Metodické zošity na podporu výskumu, spracovania a prezentovania tradičnej ľudovej kultúry* (2010)[8]. Určené sú pre dobrovoľných spolupracovníkov z obcí (učiteľov, pracovníkov kultúrnych inštitúcií), ktorí by sa mali pri zbere materiálov zamerať na reprezentatívne javy. Tento výskum už prebieha vo vybraných obciach Slovenska.

Ďalším dôležitým impulzom v tejto oblasti je pripojenie sa k Reprezentatívnemu zoznamu nehmotného kultúrneho dedičstva ľudstva na základe rezolúcie

[7] *Inventarizácia tradičnej ľudovej kultúry. Metodické zošity na podporu výskumu, spracovania a prezentovania tradičnej ľudovej kultúry*. Red. V. Kyseľ. Bratislava 2010.

[8] Ide o šesť zošitov: 1. *Návod na používanie metodických zošitov*, 2. *Lokalita a kultúrna krajina a sídlo*, 3. *Spoločenská a duchovná kultúra*, 4. *Materiálna kultúra*, 5. *Výtvarná kultúra*, 6. *Umelecká kultúra*.

UNESCO prijatej v roku 1997. Aj v medzinárodnom rozsahu sa tak vytvára možnosť chrániť slovné prejavy, hudbu, tanec, hry, obrady, mytológiu, obyčaje alebo tradičné formy komunikácie a šírenia informácií, javy ľudovej kultúry mimoriadnej historickej, umeleckej, etnologickej, sociologickej, antropologickej, prípadne inej hodnoty.

Ministerstvo kultúry SR od roku 2010 vyhlasuje výzvu na predloženie nominácií na zápis do Reprezentatívneho zoznamu nehmotného kultúrneho dedičstva Slovenska. Vytváranie zoznamu je súčasťou realizácie spomínanej koncepcie a dlhodobej stratégie zameranej na vytváranie systémových nástrojov potrebných na zabezpečenie komplexnej starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru. Predkladateľmi môžu byť osoby, ktoré sú občanmi Slovenskej republiky, štátne kultúrne a spoločenské inštitúcie, ako aj rôzne občianske združenia, nadácie, mimovládne organizácie a podobne.

V roku 2010 na základe návrhov a odborných posudkov zaradila komisia do Reprezentatívneho zoznamu nehmotného kultúrneho dedičstva Slovenska Fujaru – hudobný nástroj a jeho hudbu. V roku 2011 boli do zoznamu zaradené: Aušusnícke služby špaňodolinských baníkov, Radvanský jarmok, Terchovská muzika a Tradičné ručné zvonenie na zvony a funkcia zvonárov na Slovensku.

Pre metodické pôsobenie a popularizáciu tradičnej ľudovej kultúry ako súčasti kultúrneho dedičstva majú mimoriadny význam aj ďalšie organizácie riadené a financované Ministerstvom kultúry SR. Patrí k nim Národné osvetové centrum, Ústredie ľudovej a umeleckej výroby, Slovenský ľudovo-umelecký kolektív, ktorého súčasťou je Koordinačné centrum tradičnej ľudovej kultúry.

Slovenská komisia pre UNESCO ako poradný orgán vlády spadá pod Ministerstvo zahraničných vecí a európskych záležitostí SR. V nadväznosti na skúmanú problematiku pripravuje okrem iného aj nominácie do Zoznamu svetového dedičstva UNESCO.

V súčasnej dobe má Slovensko v Zozname svetového dedičstva UNESCO sedem lokalít zo Slovenskej republiky. Z toho päť kultúrnych lokalít (Banská Štiavnica s technickými pamiatkami okolia, Levoča, Spišský hrad a kultúrne pamiatky, Pamiatková rezervácia ľudovej architektúry Vlkolínec, Historické jadro mesta Bardejov a Drevené kostoly v slovenskej časti Karpatského oblúka). Do oblasti tradičnej ľudovej kultúry teda možno zahrnúť pamiatkovú rezerváciu a drevené kostolíky.

Domnievame sa, že do kultúrneho dedičstva môžeme zahrnúť aj najlepšie poľnohospodárske a potravinárske výrobky zaregistrované Európskou komisiou. Aj Slovensko sa uchádza ako členská krajina EÚ o európsku ochranu pôvodu. Prvé ochranné zemepisné označenie získala najznámejšia slovenská lahôdka – cukrárska špecialita zo Záhoria „Skalický trdelník". Druhým slovenským potravinárskym výrobkom s chráneným zemepisným označením je tradičný mliečny výrobok – slovenská parenica, tretím – slovenská bryndza a štvrtým – slovenský oštiepok.

Definovaním kultúrneho a umeleckého dedičstva ako jednej z vecných priorít vedy a výskumu na Slovensku sa otvorili možnosti pre slovenských vedcov:
– systematicky skúmať živé prejavy kultúrneho dedičstva,
– sprostredkovať celú škálu archivovaných dokladov kultúrneho dedičstva.
Napriek tomu je iba veľmi nízky počet projektov zameraných na kultúrne dedičstvo Slovenska finančne podporovaných národnými grantovými agentúrami. Zároveň je možné konštatovať aj inštitucionálnu rozptýlenosť skúmania ochrany a prezentácie kultúrneho dedičstva. Na Slovensku pretrváva i všeobecne nízke povedomie o dôležitosti kultúrneho dedičstva.

Zmenou môže byť realizácia cieľov „Koncepcie starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru", najmä v oblasti vytvorenia centrálnej databázy a zverejnenia elektronickej encyklopédie. Na jej príprave participovali etnológovia z Etnologického ústavu SAV. Ďalšou oblasťou je napĺňanie projektu „Inventarizácia tradičnej ľudovej kultúry", kde sa predpokladá široké zapojenie obcí Slovenska do výskumu a prezentovania tradičnej ľudovej kultúry.

Súčasťou dokumentov, stratégií a koncepcií o kultúrnom dedičstve je aj oblasť výchovy a vzdelávania, ktorú inštitucionálne zastrešuje Ministerstvo školstva, vedy, výskumu a športu SR. Slovenskí etnológovia i pedagógovia už niekoľko rokov poukazovali na potrebu koncepcie výučby v oblasti kultúrnych tradícií a jej aplikáciu do vzdelávacieho procesu (ZŠ, SŠ, VŠ). Aj napriek mnohým spoločným aktivitám sa za posledných desať rokov nepodarilo jej presadenie. Možno uviesť viac príkladov spoločných pracovných stretnutí etnológov, pedagógov a pracovníkov múzeí, publikovaných záverov zo seminárov a konferencií s odporúčaniami pre kompetentné ministerstvá.

Situácia sa zlepšila až v súčasnom období, a to aj vzhľadom k tomu, že v roku 2008 prišiel do platnosti Štátny vzdelávací program. Ide o záväzný dokument Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky, ktorý stanovuje všeobecné ciele vzdelávania v základných a stredných školách. Štátny vzdelávací program vymedzuje aj rámcový obsah vzdelávania a je východiskom pre tvorbu konkrétnych školských vzdelávacích programov, v ktorých sa zohľadňujú aj špecifické podmienky a potreby regiónu. Každý program obsahuje aj tzv. prierezové témy, ktoré sú povinnou súčasťou obsahu vzdelávania. Odrážajú spoločenské témy a problémy. Spravidla sa prelínajú s učivom všetkých vzdelávacích oblastí. Výber spôsobu a času realizácie prierezovej témy je v kompetencii každej školy, ktorá má pri tvorbe vzdelávacieho programu vymedzené percento na jeho modifikáciu. V súvislosti s kultúrnym dedičstvom sú na základných školách navrhnuté nasledovné prierezové témy: Multikultúrna výchova, Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra[9].

Na základe tejto skutočnosti sa na jeseň roku 2008 sformovala Medzirezortná komisia expertov (etnológovia, pracovníci Ministerstva školstva SR, Ministerstva

[9] Na stredných školách je navrhnutá iba Multikultúrna výchova.

kultúry SR, učitelia základných škôl a základných umeleckých škôl) na posúdenie, prípadné doplnenie učebných osnov pre základné školy a iniciovanie vytvárania obsahových okruhov pre mimoškolskú výchovu vo vzťahu k tradičnej ľudovej kultúre. Táto aktivita bola súčasťou napĺňania hlavných cieľov *Koncepcie starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru*, a to prostredníctvom jednej zo štyroch základných tém: Vzdelávanie a šírenie informácií.

Komisia pracovala pri Koordinačnom centre tradičnej ľudovej kultúry[10]. Súčasťou práce komisie bolo aj pripomienkovanie obidvoch uvedených prierezových tém, ktoré by sa mali zaoberať živým, hodnotným, hmotným a nehmotným kultúrnym dedičstvom Slovenskej republiky. Komisia ich po analýze odporučila nenásilnou formou začleniť do vyučovania viacerých predmetov (etická výchova, výtvarná výchova, hudobná výchova, ale aj dejepis, vlastiveda, pracovné vyučovanie a geografia) prostredníctvom ich obsahov, ale aj formou projektov, exkurzií a pod.

Prierezová téma Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra sa zaoberá živým a hodnotným hmotným a nehmotným kultúrnym dedičstvom Slovenskej republiky. Cieľom zaradenia tejto prierezovej témy do vyučovania je „vytvárať u žiakov predpoklady na pestovanie a rozvíjanie citu ku krásam svojho regiónu, prírody, staviteľstva, ľudového umenia a spoznávanie kultúrneho dedičstva našich predkov"[11].

Edukačná činnosť je zameraná na tri tematické celky:

1. Môj rodný kraj;
2. Objavujeme Slovensko;
3. Tradičná ľudová kultúra.

Tradičná ľudová kultúra je v tomto programe chápaná komplexnejšie, pedagógovia odporúčajú nasledovné témy: ľudové staviteľstvo, domácke a tradičné remeselné výrobky, tradičné remeslá (ich história), produkcia potravín a strava, odev (kroje na dedine), výtvarné umenie, ústne tradície a prejavy vrátane jazyka (ľudová slovesnosť, nárečia), interpretačné umenie (ľudové hudba, piesne, tance, hry), spoločenské praktiky, zvyky, rituály a slávnostné udalosti, tradície spojené s cirkevnými sviatkami (napr. vianočné, veľkonočné a i.), zvyky a obyčaje súvisiace s prírodou a vesmírom, folklórne tradície (prejavy tradičnej ľudovej kultúry: ústne, dramatické, spevné, tanečné a hudobné).

Prierezová téma „Multikultúrna výchova" je zameraná na problematiku kultúrnej rozmanitosti s cieľom poznania multikultúrnych kontextov Slovenska, rozvíjania tolerantných postojov k nositeľom odlišných kultúr a interkultúrneho dialógu.

Koordinačné centrum tradičnej ľudovej kultúry na podporu uvedených prierezových tém vydalo multimediálne CD *Slovenské ľudové hudobné nástroje*, ktoré

[10] Jej iniciátorom bol Mgr. art. Vladimír Kyseľ, vedúci Koordinačného centra tradičnej ľudovej kultúry.

[11] http://www.statpedu.sk/files/documents/svp/prierezove_temy/regionalna_vychova.pdf

Ministerstvo školstva zaradilo do zoznamu učebných pomôcok a ktoré je vhodné aj ako podporná literatúra na vyučovanie prierezovej témy Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra[12]. Okrem CD nosiča bola do zoznamu školských učebných pomôcok zahrnutá aj edícia *Ľudové piesne regiónov Slovenska* (8 publikácií), monografia *Vianoce na Slovensku. Šťastia, zdravie, pokoj svätý*[13]. Na všetky materské školy boli distribuované *Maľovanky. Kroje Slovenska*. Ďalšou publikáciou, nápomocnou pri výučbe zameranej na kultúrne dedičstvo je *Tradičná ľudová kultúra v dokumentoch UNESCO*[14].

Účinné prepojenie výchovno-vzdelávacieho procesu na základných školách s tradíciami národnej kultúry umožňoval projekt základnej školy s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry. Prvá škola takéhoto typu vznikla v rázovitej obci výrazného kultúrneho regiónu Liptov, v Liptovských Sliačoch v roku 1991. Doteraz existuje okolo 50 základných škôl uvedeného obsahového zamerania. Zastrešuje ich Združenie pedagógov zo škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy.

Aké sú kompetencie súčasných vysokoškolákov – budúcich pedagógov k napĺňaniu prierezových tém zameraných na tradičnú kultúru, regionálnu a multikultúrnu výchovu – ukáže až najbližšia prax.

Pri participácii etnológov na viacerých študijných programoch Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici[15] – Európske kultúrne štúdie, Muzeológia, História (vedeckého aj učiteľského smeru) – sa realizovali dotazníkové akcie medzi vysokoškolákmi s cieľom zistiť všeobecnú informovanosť o tradičnej ľudovej kultúre a kultúrnom dedičstve Slovenska. Úroveň vedomostí súčasných vysokoškolákov sa skúmala aj prostredníctvom esejistických seminárnych prác i prostredníctvom aktivít rozširujúcich teoretické vedomosti o praktické poznanie a zážitkovosť (napr. exkurzie, návštevy múzeí, členstvo vo folklórnych kolektívoch). Pri vyhodnocovaní dotazníkov sme na jednej strane konštatovali záujem o vzdelávanie v uvedenej problematike, ale na strane druhej iba veľmi malú vedomostnú úroveň.

Nakoľko etnológia sa nevyučuje na základných ani na stredných školách, ovládanie terminológie je nedostatočné. Za folklór je považované všetko, čo sa týka tradičnej kultúry, vrátane materiálnej, nerozlišujúc folklór a jeho druhú existenciu – folklorizmus. Najfrekventovanejšia odpoveď je, že folklór sú súbory a kroje, za folklórny prejav študenti nepovažujú ústnu ľudovú slovesnosť (rozprávky, povesti, hádanky), čo znamená, že spájajú ústnu ľudovú slovesnosť s literárnymi dielami.

K určitým pozitívam patrí zistenie, že študenti vedia vymenovať súčasné národnostné menšiny, ale nepoznajú ich genézu, historické kontexty, geogra-

[12] V. Kyseľ, D. Luther, B. Garaj, J. Hamar: *Slovenské hudobné nástroje*. Bratislava 2009.

[13] V. Feglová: *Vianoce na Slovensku. Šťastia, zdravie, pokoj svätý*. Bratislava 2008.

[14] J. Hamar: *Tradičná ľudové kultúra v dokumentoch UNESCO*. Bratislava 2007.

[15] Na UMB nemáme doposiaľ samostatný študijný program zameraný na etnológiu či kultúrnu, sociálnu antropológiu.

fické ukotvenie a kultúrne odlišnosti neberú do úvahy. Najviac informácií majú o maďarskej menšine – početnosti, geografickom vymedzení i o súčasnom medializovanom politickom diskurze.

Zarážajúce sú odpovede:

– študent z mesta nevie uviesť odpoveď na otázku: V ktorom kultúrnom regióne Slovenska je vaše bydlisko?
– na otázku: Akú ľudovú pieseň poznáte? viacerí neodpovedali, prípadne uviedli – nepoznám.
– na otázku: Aké ľudové rozprávky poznáte? uvádzajú aj autorské rozprávky.

Hlbšie vedomosti preukazujú študenti, ktorí sú členmi folklórnych kolektívov. Na otázku, či navštívili folklórny festival, odpovedajú kladne a vedia ich aj vymenovať. Zvýšený je záujem o nové prúdy osvojovania si folklórnych prejavov (školy ľudových tancov, počúvanie etnickej hudby, world music). Viacerí respondenti uviedli, že sa s tradičnou kultúrou stretávajú predovšetkým pri rodinných sviatkoch a obradoch. Otázkami smerujúcimi k ozrejmeniu vlastnej identity sú študenti zaskočení, pretože ju nevedia definovať. Najviac je frekventovaná príslušnosť k Slovenskej republike a k Európskej únii, menej k regiónu, lokalite, rodisku. Študenti síce deklarujú príslušnosť, ale vedia ju vyjadriť iba emotívne.

V seminárnych prácach esejistického charakteru boli spracované pozitívne i negatívne osobné skúsenosti, zážitky s inou kultúrou, a to tak v rámci Slovenska, ako i zo zahraničia. Odrážajú skutočnosť, že každý študent má multikultúrnu skúsenosť, pričom prevažujú témy z ich pobytov (dovolenkových, študijných, pracovných) zo zahraničia. V konfrontácii s inými krajinami, ich kultúrou, ako aj spôsobom života, pozitívne hodnotia predovšetkým hodnoty slovenskej rodiny (rodinné väzby, komunikáciu v rodinách, starostlivosť o členov rodiny). Výrazným fenoménom, ktorý sa spájal s domovom a podnietil vnímanie rôznorodosti kultúr, bolo najmä stravovanie a stolovanie. I napriek tomu, že študenti stravu v cudzom prostredí hodnotili väčšinou pozitívne, po určitom čase pobytu v zahraničí pociťovali potrebu domácej kuchyne (absencia slovenského chleba, sladkostí, ako aj niektorých slovenských jedál).

Z hľadiska výskumných aktivít sa etnológovia Inštitútu sociálnych a kultúrnych štúdií FHV UMB v Banskej Bystrici od mája 2011 zapojili ako partneri do riešiteľského kolektívu projektu „ETNOFOLK: Preservation and Enhancement of Folk Culture Heritage in Central Europe" (Ochrana a šírenie kultúrneho dedičstva ľudovej kultúry v Strednej Európe). Tento zahraničný projekt je súčasťou programu „Central europe coopereating for success" a Fondu regionálneho rozvoja EÚ. Koordinátorom je Etnologický ústav AV ČR v Prahe, na projekte participuje aj Ústav etnológie SAV v Bratislave, Magyar Tudományos Akadémia Náprajzi Kutatóintézete v Budapešti a Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umjetnosti v Ljubljane.

Hlavným cieľom ETNOFOLKU je umožniť využívanie potenciálu dedičstva tradičnej ľudovej kultúry, podporiť jeho zachovanie, ochranu a udržateľnosť.

Prostredníctvom portálu www.etnofolk.eu by malo byť spracovaných približne 135 000 fotografií, 140 hodín audia, 60 hodín videa a 80 geografických dát. Budú na ňom zverejnené javy tradičnej ľudovej kultúry ako súčasti kultúrneho dedičstva, ako aj spôsoby ich využívania a prezentovania v súčasnosti.

Okrem vytvorenia portálu sa projekt zameriava na viacero parciálnych úloh:

1) analýza štátnej koncepcie o ľudovej kultúre,

2) analýza legislatívy týkajúca sa tradičnej ľudovej kultúry (štátna finančná podpora hmotného a nehmotného dedičstva, grantové systémy, neujasnené autorské práva),

3) zber a analýza osvedčených postupov – príkladov dobrých praktík z rôznych regiónov Slovenska (strednej Európy) – festivaly, lokálne sviatky, výstavy, turistické prezentácie a podujatia, tradičné produkty, medializácia tradičnej ľudovej kultúry.

Na záver je potrebné zdôrazniť, že kultúrnemu dedičstvu je potrebné venovať mimoriadnu vedecko-výskumnú pozornosť aj vzhľadom k tomu, že právo prístupu ku kultúrnemu dedičstvu je základným ľudským právom, ktoré zaručuje Ústava SR. Aplikácia poznatkov o kultúrnom dedičstve do výchovno-vzdelávacieho procesu je nanajvýš aktuálna, lebo sa ukazuje, že miera národnej a etnickej identity mladej generácie sa takmer vôbec nespája s ľudovou kultúrnou tradíciou Slovenska.

I napriek tomu, že možno konštatovať viaceré negatíva vo výchovno-vzdelávacej oblasti zameranej na kultúrne dedičstvo vo všeobecnosti a na tradičnú ľudovú kultúru zvlášť, je evidentný nárast záujmu mladej generácie o nové prúdy zachovávania a spracovávania pôvodných tradičných vzorov.

Cultural heritage –
in politics, practice, and education (the example of Slovakia)

Summary

Cultural and art heritage of Slovakia has been since 2007 one of the priorities in research and development. As a consequence of growing globalization and acculturation there is a real danger of the loss of traditional cultural values. That is why it is crucial to pay special attention to the research of cultural and art heritage.

Application of knowledge on cultural heritage in the educational process is highly important because the level of national and ethnic identity and pride of young generation is not connected with cultural and art traditions of Slovakia.

Dziedzictwo kulturowe –
w polityce, praktyce i edukacji (na przykładzie Słowacji)

Streszczenie

Dziedzictwo kulturowe i artystyczne stało się jednym z priorytetów w ramach badań i rozwoju polityki kulturalnej prowadzonej na Słowacji od roku 2007. Zwrócenie szczególnej uwagi na badania dziedzictwa kulturowego i artystycznego jest konsekwencją postępującej globalizacji i akulturacji, która stanowi rzeczywiste niebezpieczeństwo utraty tradycyjnych wartości kulturowych.

Wśród wielu działań propagujących wiedzę o dziedzictwie kulturowym, na szczególną uwagę zasługują programy edukacyjne, ponieważ wśród młodej generacji Słowaków rodzime tradycje kulturowe i artystyczne nie są miarą poczucia narodowej i etnicznej tożsamości.

Edyta Diakowska-Kohut
Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Polski Atlas Etnograficzny – wyzwania wobec współczesności

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie ponad 65-letniej historii oraz dorobku *Polskiego Atlasu Etnograficznego*, traktowanego jako bezcenne źródło informacji o polskiej kulturze tradycyjnej. Zasadniczym wyzwaniem stojącym obecnie przed Pracownią Polskiego Atlasu Etnograficznego są działania na rzecz zachowania i promocji dziedzictwa kulturowego zawartego w materiałach z badań terenowych. Aby je zachować, konieczna jest modernizacja Pracowni, jej unowocześnienie oraz wyposażenie w odpowiedni sprzęt, który pozwoli przeprowadzić gruntowną inwentaryzację oraz digitalizację całego zbioru. Działania te mają na celu, z jednej strony, ułatwienie dostępu do materiałów źródłowych, z drugiej – stworzenie wersji cyfrowych, które ocalą je przed niszczeniem, a tym samym zachowają dla przyszłych pokoleń.

Powstanie Polskiego Atlasu Etnograficznego

Początki zainteresowań geografią tradycyjnej kultury w Polsce przypadają na koniec XIX wieku, jednak pierwsze mapy etnograficzne pojawiły się dopiero po I wojnie światowej. Najważniejszą pozycją z tego okresu są kartogramy Kazimierza Moszyńskiego, opublikowane w *Kulturze ludowej Słowian* oraz w „Ludzie Słowiańskim", a przede wszystkim w *Atlasie kultury ludowej w Polsce* (trzy zeszyty)[1]. Niezależnie od prac prowadzonych przez K. Moszyńskiego w ośrodku krakowskim, we Lwowie, pod kierownictwem Adama Fischera, gromadzono materiały do *Słownika roślin, zwierząt i niektórych zjawisk*, który w przyszłości miał stanowić podstawę opracowania map atlasu etnograficznego. W okresie międzywojennym również inni badacze (m.in. Jadwiga Klimaszewska, Alfred Bachmann, Leon Popiel, Jan Falkowski, Roman Reinfuss) publikowali swoje mapy z zakresu tradycyjnej kultury materialnej oraz dotyczące – w mniejszym stopniu – kultury duchowej.

Po II wojnie światowej inicjatywę przygotowania *Polskiego Atlasu Etnograficznego* (PAE) przedłożył Polskiemu Towarzystwu Ludoznawczemu Józef Gajek. W latach 1946–1953 dostosowano techniki i metody pracy do potrzeb atlasowych – zarówno pod kątem badań terenowych, jak i merytorycznego oraz formalnego opracowania zagadnień. W tym czasie wykonano również mapę podkładową, zorganizowano ponadto sieć korespondentów i rozpoczęto badania nad hodowlą, rolnictwem i budownictwem.

W latach 1948–1952 prace nad PAE prowadzone były we współpracy z Zakładem Etnografii UMCS w Lublinie, a w latach 1952–1953 – z Katedrą Etnografii Uniwersytetu w Poznaniu. Powstanie Polskiej Akademii Nauk i działalność w jej ramach Komisji Organizacyjnej Instytutu Historii Kultury Materialnej stworzyło warunki do przejęcia prac nad *Polskim Atlasem Etnograficznym* przez Instytut. PTL wyraziło na to zgodę i przekazało swój dorobek Zakładowi Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego. Kierownictwo *Atlasu* powierzono J. Gajkowi. Po przeniesieniu się J. Gajka do Wrocławia prace nad *Atlasem* kontynuowano w Zakładzie Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN.

Opiekę naukową nad całością sprawowała początkowo Komisja Etnograficzna, którą później przemianowano na Komitet Redakcyjny PAE w składzie: Kazimierz Moszyński – przewodniczący, Józef Gajek, Maria Gładyszowa, Jadwiga Klimaszewska, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Adolf Nasz, Roman Reinfuss oraz Kazimiera Zawistowicz-Adamska. Redaktorem naczelnym został J. Gajek, który pełnił tę funkcję do przejścia na emeryturę w 1972 roku. Formalnie kierownikiem grupy został Janusz Bohdanowicz, jednak J. Gajek nadal pełnił obowiązki

[1] K. Moszyński: *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Z. 1. Kraków 1934; Z. 2. Kraków 1935; Z. 3. Kraków 1936.

redaktora naczelnego *Atlasu* oraz konsultanta naukowego grupy, a następnie Pracowni[2]. Od 1988 roku funkcję redaktora przejął J. Bohdanowicz. Natomiast po jego śmierci w 1998 roku redaktorem naczelnym został Zygmunt Kłodnicki.

Zakres i główne zadania PAE

Od początku kształtowania się koncepcji *Polskiego Atlasu Etnograficznego* zakładano, że powinien on objąć wszystkie dziedziny kultury, a więc kulturę materialną, społeczną i duchową. Postanowiono, że badania terenowe rozpoczną się od zagadnień dotyczących kultury materialnej, sądzono bowiem, że ta – pod wpływem szybkiego tempa przemian – zanika szybciej niż inne treści.

W wydanym w 1958 roku zeszycie próbnym *Polskiego Atlasu Etnograficznego* jego redaktor J. Gajek tak opisuje zadania *Atlasu*:

> Główne zadania PAE polegają na opracowaniu serii kartogramów etnograficznych obrazujących zróżnicowanie przestrzenne Polski, pod względem inwentarza kulturowego oraz wykrycia zespołu tych faktów kulturowych, które są, względnie były w przeszłości charakterystyczne dla polskiej kultury ludowej i stanowiły czynnik wiążący Polskę w jedną całość etniczną[3].

Szeroka interpretacja kartogramów powinna doprowadzić – zdaniem autora – do wyodrębnienia zespołów faktów kulturowych powiązanych z konkretnymi zdarzeniami historycznymi. Zasięgi zarówno typów, jak i odmian zjawisk kulturowych traktować trzeba jako elementy zmienne, ulegające przesunięciom w przestrzeni na skutek różnych procesów historycznych. Dlatego jednym z naczelnych zadań atlasowych jest uchwycenie tej zmienności, czyli dynamiki procesów kulturowych w Polsce w różnych okresach[4].

Obszar objęty badaniami PAE oraz sieć badawcza

Pracownia *Polskiego Atlasu Etnograficznego* objęła swymi badaniami cały obszar państwa polskiego, a więc również ziemie zachodnie, które włączono do

[2] J. Bohdanowicz: *Polski Atlas Etnograficzny – wykładnia zadań i metod pracy*. W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 1, cz. 1: *Rolnictwo i hodowla*. Red. J. Bohdanowicz. Wrocław 1993, s. 10.

[3] *Polski atlas etnograficzny*. Zeszyt próbny. Red. J. Gajek. Wrocław 1958, s. 9.

[4] Tamże, s. 9–10.

Polski po II wojnie światowej[5]. PAE jest więc atlasem określonego terytorium, a nie grupy etnicznej[6]. Badania na zachodzie Polski wymagały nieco innego – jak pisze J. Gajek – „bardziej wnikliwego potraktowania"[7]. Kluczowe było dokładne przedstawienie stanu badań, czyli uchwycenie wszystkich faktów kulturowych, które nowo osiedlona ludność zastała, zarejestrowanie tych faktów, które owa ludność przyniosła ze sobą na nowe ziemie, oraz odnotowanie procesów adaptacyjnych.

Miejscowości – punkty badawcze, składające się na „stałą sieć", zostały wytypowane w latach 1953–1954 według następujących kryteriów:
- stan rozwoju kulturalnego wsi, przy czym pierwszeństwo miały wsi przeciętne – ani specjalnie zaawansowane, ani też zbyt opóźnione w rozwoju;
- lokalizacja przestrzenna miejscowości – dbano o takie ich rozmieszczenie, aby tworzyły na mapie sieć, w której odległość pomiędzy sąsiadującymi osadami nie przekraczała 40 km.

Stosując te kryteria, wytypowano 338 wsi, tak rozmieszczonych na terytorium Polski, że pokrywają jej obszar mniej więcej równomiernie[8].

Na początku coroczne badania terenowe obejmowały całą Polskę, każdorazowo badano wszystkie 338 miejscowości. Materiał pochodzący z badań atlasowych ma tę szczególną wartość, że badania nad poszczególnymi zagadnieniami prowadzono w krótkich przedziałach czasowych (2–4 lata), według jednolitych kwestionariuszy. Pozwala to więc na rozbudowane studia porównawcze.

Założenia kartograficzne PAE

Celem *Polskiego Atlasu Etnograficznego* jest przestrzenne ujmowanie zjawisk kulturowych. W tym celu stosuje się mapy, które są oparte na specjalnych podkładach z siecią i sekcją pól w skali 1 : 100 000, na które naniesiono sieć PAE.

Podstawowym sposobem wykorzystywanym przy opracowywaniu map jest technika punktowa, która polega na nanoszeniu na określone pole[9] umownego

---

[5] Szczegółowo na ten temat pisze M. Frankowska: *Problemy atlasu etnograficznego*. „Lud", T. 38: 1948, s. 147–205.

[6] Takie są np. atlasy etnograficzne Niemiec, Węgier i Rosji.

[7] *Polski atlas etnograficzny*..., s. 11.

[8] Później obok stałej sieci wykorzystywano także sieć zapasową. Tworzą je wsie wytypowane w zasadzie mechanicznie – głównym kryterium ich doboru było ich położenie w stosunku do stałych punktów.

[9] Badane wsie kodowano sygnaturami, składającymi się z trzech grup liczb: pierwsza określała kolumnę, druga – pas, a trzecia – jedno z szesnastu pól, na które dzielono kwadraty powstałe w wyniku skrzyżowania każdej kolumny z każdym pasem. Przykładowa Lipnica Wielka – wieś stanowiąca punkt badawczy PAE – ma sygnaturę 23.37.X.

znaku graficznego. Zdaniem J. Gajka tylko ta metoda zapewnia PAE źródłowy charakter[10].

Zakładano początkowo, że w pracach nad PAE nacisk położony będzie nie tylko na występowanie danych faktów w określonej wsi, ale również na stwierdzenie ich braku. Z tego powodu przyjęto zasadę oznaczania braku zjawiska osobnym znakiem (jednak w praktyce nie zawsze się to udawało). Koniecznego wyjaśnienia tej kwestii udzielił kolejny po J. Gajku i J. Bohdanowiczu redaktor PAE – Z. Kłodnicki:

Jeśli w kwestionariuszu zamieszczono pytania otwarte, to w rezultacie nie tylko systematyka będzie niepewna, ale i na mapie nie da się umieścić znaku informującego o braku zjawiska. Z tego powodu na mapach PAE najczęściej zamieszczono określenia »nie stwierdzono występowania [określonego zjawiska]«. Pod tym sformułowaniem kryją się dwa dokładniejsze i zasadniczo różniące się znaczenia: »stwierdzono brak określonego zjawiska« oraz »brak informacji«. J. Gajek zalecał autorom map, aby luki w badaniach terenowych uzupełniali drogą ankietową, a także posiłkowali się danymi z literatury i muzeów etnograficznych. Te ostatnie pochodziły z różnych okresów i – zdaniem Z. Kłodnickiego – nie zawsze winny były trafić na mapy[11].

Polski Atlas Etnograficzny – pracownia w Cieszynie

Dzięki staraniom Z. Kłodnickiego zbiory *Polskiego Atlasu Etnograficznego* zostały niemalże w ostatniej chwili uratowane przed powodzią, jaka nawiedziła Wrocław w 1997 roku, a następnie przewiezione do ówczesnej Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie (obecnie: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji). Materiały te zostały zdeponowane w Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, w obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej[12].

---

[10] *Polski atlas etnograficzny...*, s. 13–14.

[11] Z. Kłodnicki: *Polski atlas etnograficzny – stan prac*. „Ethnologia Europae Centralis". T. 7. Brno–Cieszyn 2005, s. 101.

[12] Okoliczności przeniesienia Pracowni PAE z Wrocławia do Cieszyna przybliża Z. Kłodnicki: „Jakby w przeczuciu zbliżającej się śmierci Janusz Bohdanowicz skutecznie zabiegał o to, aby przekazać mi do Uniwersytetu Śląskiego Filii w Cieszynie starsze materiały archiwalne PAE, które *nota bene* udało mi się uchronić przed powodzią, która nawiedziła Wrocław w 1997 r. Liczył również na to, że kiedyś przejmę po nim resztę. Gdy Go niespodziewanie zabrało w grudniu 1998 r. napisałem list do Mirosławy Drozd-Piaseckiej, wicedyrektora Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, i Wandy Paprockiej, kierownika Zakładu Etnologii tegoż Instytutu. Na początku następnego roku spotkaliśmy się we Wrocławiu i ustaliliśmy, że przejmę do Uniwersytetu Śląskiego w depozyt materiały archiwalne, trzy niepublikowane zeszyty PAE i podejmę próbę skończenia prac atlasowych. Uznaliśmy za oczywiste, że materiały atlasowe winny być dostępne dla zainteresowanych". Z. Kłodnicki: *Przedmowa*. W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. Red. Z. Kłodnicki. T. 6: A. Lebeda: *Wiedza i wierzenia ludowe*. Wrocław–Cieszyn 2002, s. 5.

Zasługą Z. Kłodnickiego oraz studentów cieszyńskiej etnologii było przebadanie, w ramach praktyk w latach 2000–2002, brakujących punktów atlasowych (blisko 80 wsi, głównie w południowo-wschodniej i północno-wschodniej Polsce). Tematyka badań dotyczyła demonologii, wiedzy i wierzeń ludowych oraz pomocy sąsiedzkiej. W ten sposób badania terenowe PAE zostały ostatecznie ukończone.

Działalność wydawnicza

Efektem prac nad *Polskim Atlasem Etnograficznym* od początku jego istnienia do czasu przeniesienia do Cieszyna jest opracowanie zeszytu próbnego PAE (zawierającego 17 map), 6 wielkoformatowych zeszytów PAE (355 map) oraz rozpoczęcie wydawania serii *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*[13], której redaktorem był J. Bohdanowicz, a poszczególne tomy, z wyjątkiem trzeciego, zredagował Z. Kłodnicki.

W związku z brakiem funduszy na druk kolejnych wielkoformatowych zeszytów atlasowych zmieniono koncepcję wydawniczą. Ukazał się wówczas tom *Komentarzy...* dotyczący zwyczajów, obrzędów oraz wierzeń pogrzebowych[14]. Mapy zaczęto publikować w jednym tomie wraz z opracowaniem tekstowym, a nie – jak wcześniej – w postaci osobnych zeszytów.

Kolejne tomy opracowywano i wydawano już w Cieszynie. Nieomal od samego początku w pracach tych brały udział, oprócz Z. Kłodnickiego, Anna Drożdż i Agnieszka Pieńczak. Dzięki nim powstawały kolejne tomy autorskie i współautorskie[15].

Najnowszym wydawnictwem jest dziewiąty tom (cz. 2) *Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego*[16], będący efektem pracy pracowników i absolwentów cieszyńskiej etnologii nad zwyczajami, obrzędami oraz wierzeniami urodzino-

[13] Są to następujące tomy: T. 1, cz. 1: *Rolnictwo i hodowla*. Wrocław 1993; T. 1, cz. 2: *Rolnictwo i hodowla*. Wrocław 1994; T. 2: *Budownictwo*. Wrocław 1994; T. 3: *Pożywienie i sprzęty z nim związane*. Wrocław 1996; T. 4: *Transport i komunikacja lądowa*. Wrocław 1997.

[14] T. 5: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*. Wrocław 1999.

[15] *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 6: A. Lebeda: *Wiedza i wierzenia ludowe...*; T. 7: A. Drożdż: *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*. Wrocław–Cieszyn 2002; T. 8: A. Drożdż, A. Pieńczak: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 1: *Od zalotów do ślubu cywilnego*. Wrocław–Cieszyn 2004; Cz. 2: *Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw*. Wrocław–Cieszyn 2007; Cz. 3: *Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX wieku i XX wiek)*. Wrocław–Cieszyn 2009; T. 9. Cz. 1: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Wrocław–Cieszyn 2010.

[16] *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 9. Cz. 1: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka...*

wymi. Znajduje się w nim również mój artykuł zatytułowany *Demony porywające i odmieniające dzieci*, napisany wespół z Z. Kłodnickim[17].

W najbliższych planach atlasowych jest rozpoczęcie prac nad kolejnym tomem *Komentarzy...*, poświęconym obrzędowości urodzinowej. W następnej kolejności zakłada się opracowanie tomów dotyczących demonologii ludowej oraz dalszych części obrzędowości weselnej.

Komentarze... nie tylko są przydatne dla etnologów, ale również wykorzystywane przez różne placówki kulturalne, dla których mogą stanowić doskonałe źródło dokumentacyjne z zakresu polskiej kultury tradycyjnej.

Zbiory Archiwum PAE

Archiwum PAE jest jedyną polską placówką archiwalną posiadającą tak bogate materiały źródłowe z badań terenowych. Ogromną ich zaletą jest to, iż badania te były prowadzone na podstawie ujednoliconych kwestionariuszy tematycznych, mniej więcej w tym samym czasie na terenie całej Polski[18] przez wykwalifikowany zespół badaczy złożony z etnologów. Analizowane zagadnienie były zatem rozmieszczone równomiernie terytorialnie i spójne chronologicznie. Sprawia to, że materiały terenowe PAE umożliwiają szerokie studia analityczno-porównawcze nad polską kulturą tradycyjną.

Obecnie w cieszyńskiej pracowni znajduje się co najmniej kilka tysięcy oryginalnych ankiet i kwestionariuszy badawczych zbieranych od początku lat pięćdziesiątych XX wieku w blisko 350 miejscowościach (najstarsze zbiory dotyczą ziołolecznictwa ludowego i były zbierane już od końca lat czterdziestych XX wieku. Do kart katalogowych z opisami dołączone są zielniki, co – biorąc pod uwagę czas ich zbierania – stanowi unikat w skali europejskiej).

Główne tematy badawcze, wyselekcjonowane przez zespół PAE, jako konieczne do przebadania w terenie ujęto w szeregu kwestionariuszy: Nr 1 – *Hodowla i rolnictwo* (1953), Nr 2 – *Hodowla i rolnictwo* (1954), Nr 3 – *Rolnictwo, hodowla i budynki gospodarcze* (1955), Nr 4 – *Budownictwo wiejskie* (1956), Nr 5 – *Transport i komunikacja lądowa* (1960), Nr 6 – *Ludowa kultura materialna* (1964), Nr 7 – *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (1969), Nr 8 – *Zwyczaje, obrzędy*

[17] E. Diakowska, Z. Kłodnicki: *Demony porywające i odmieniające dzieci*. W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 9. Cz. 1: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia*.

[18] Ludność objęta badaniami była głównie narodowości polskiej. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt występowania na ziemiach zachodnich, północno-zachodnich, a także na Pomorzu ludności przesiedlonej z Kresów Wschodnich, która wraz ze swym przybyciem przeniosła własne wierzenia i tradycje ludowe. Zarazem z terenów zachodniej Polski – ze Śląsk, Pomorze, Warmia i częściowo Mazury – odpłynęła ludność niemiecka.

i wierzenia pogrzebowe (1969), Nr 9 – *Zwyczaje i obrzędy weselne* (1975), Nr 10 – *Demony, półdemony i istoty nadprzyrodzone w opowiadaniach i wierzeniach ludowych* (1980), Nr 11 – *Wiedza i wierzenia ludowe* (1982), Nr 12 – *Pomoc sąsiedzka, zwana także tłoką* (1982). Badania terenowe nad każdym z tematów były prowadzone w tych samych miejscowościach (około 340)[19].

W Pracowni PAE znajdują się również inne materiały źródłowe. Należą do nich ankiety wysyłane do korespondentów terenowych i innych przedstawicieli badanych miejscowości (miały one stanowić uzupełnienie bądź rozszerzenie głównych tematów badanych w terenie), wypisy z literatury etnologicznej dotyczące badanych zagadnień, kwerendy muzealne, dokumentacja z obozów terenowych i inne materiały (całość znajduje się w ponad 400 teczkach)[20]. Archiwum PAE posiada także bogatą dokumentację fotograficzną z badań terenowych[21]. Fotografie obrazują głównie kulturę materialną, czyli m.in. formy i elementy budownictwa wiejskiego (głównie budynki mieszkalne i gospodarcze), narzędzia rolnicze i pasterskie, narzędzia używane w transporcie i komunikacji lądowej, elementy wnętrz, rzemiosło oraz elementy ubioru. Najstarsze fotografie datowane są na lata pięćdziesiąte XX wieku, ale największa ich część była wykonana w latach sześćdziesiątych XX stulecia.

W Pracowni znajduje się również kilkaset pierworysów map wielkoformatowych, przygotowanych jeszcze we Wrocławiu, mających wejść w skład kolejnych (do tej pory niepublikowanych) zeszytów PAE (z. 7–9). Oprócz map znajduje się tu również kilka teczek z materiałami wstępnie opracowanymi do przyszłych tomów *Komentarzy...*, poświęconych obrzędowości urodzinowej oraz demonologii[22].

Materiały obejmują także karty informatorów oraz dokumentację z badań terenowych prowadzonych głównie nad kwestionariuszem nr 1 i 2 (*Hodowla i rolnictwo*, 1953–1954) oraz materiały z badań nad kwestionariuszem nr 3 (*Rolnictwo, hodowla i budynki gospodarcze*, 1955). Archiwalia te znajdują się w 56 skrzynkach w postaci kart inwentarzowych z zapiskami badaczy terenowych.

---

[19] W nielicznych przypadkach wsie – punkty badawcze zamieniano na inne.

[20] A. Pieńczak: *Specyfika Materiałów Polskiego Atlasu Etnograficznego*. W: *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin*. Red. H. Rusek, A. Pieńczak. Cieszyn–Katowice 2011, s. 41–61.

[21] Fotografie znajdują się w 47 skrzynkach, zawierających w przybliżeniu około 15 000 kart. Aby dokładnie określić tę ilość konieczna jest inwentaryzacja oraz digitalizacja.

[22] Obecny zespół pracujący nad kolejnymi tomami *Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego* zdecydował się jednak na opracowanie tych zagadnień od nowa, na podstawie materiałów źródłowych PAE (wykorzystując w dużym stopniu autentyczne wypowiedzi informatorów). Postanowiono wybrane zagadnienia przedstawiać na mapach.

Wyzwania PAE wobec współczesności

Dziedzictwo kulturowe, traktowane jako przekazywana następnym pokoleniom część kultury, zarówno materialnej, jak i niematerialnej, o której można powiedzieć, że jest obrazem historii i doświadczenia pewnej społeczności, „przechowuje" pamięć społeczną określonej ludności[23] (w przypadku materiałów PAE – całej Polski). Prowadząc rozważania nad dziedzictwem kulturowym w kontekście zbiorów Polskiego Atlasu Etnograficznego można mówić o pewnego rodzaju „podwójnym" rozumieniu tego pojęcia. Z jednej strony materiały źródłowe zbierane przez badaczy terenowych dokumentują polską kulturę tradycyjną, z drugiej – zbiór znajdujący się w Pracowni PAE sam stał się składową dziedzictwa kulturowego, które mamy obowiązek zachować.

Materiały atlasowe dokumentują elementy dziedzictwa kulturowego zawierające informacje o będących w zaniku wierzeniach, zwyczajach, obrzędach, zachowaniach społecznych i gospodarczych, takich jak rolnictwo, hodowla, budownictwo wiejskie czy tradycyjne rzemiosło. Powodem tego zaniku są m.in. znaczna dynamika przekształceń przestrzeni oraz postępująca modernizacja i racjonalizacja życia wiejskiego.

Nie należy zapominać również o tym, że kultura jest kategorią dynamiczną. Stanowi zbiór wartości stale przetwarzanych, wykorzystywanych i wzbogacanych, a przez to utrwalanych społecznie. Także dziedzictwo jest składową procesu rozwoju kulturowego. Nie można traktować go więc jako elementu zamkniętego czy zakończonego etapu w historii społeczności wiejskiej. Kształt kultury ludowej jest wynikiem procesów o bardzo długim czasie kształtowania i funkcjonowania. Kultura tradycyjna, będąca składnikiem dziedzictwa, stanowi wynik stopniowego i długotrwałego kształtowania się w społecznym systemie innowacyjnych wartości oraz stopniowego wypierania dawnych wartości. Zachodzi więc proces zmagania się przeszłości i teraźniejszości, ale także budowania nowych wartości na fundamencie tradycji.

Dziedzictwo kulturowe w kontekście polskiej kultury ludowej tworzy aktywną część minionej codzienności, zarówno na poziomie lokalnym (kwestionariusze odnoszą się do konkretnych wsi, powiatów czy regionów), jak i na poziomie ponadlokalnym (badania ogólnopolskie). Rozwój kulturowy i tworzenie nowych wartości przeciwstawia się pielęgnowaniu i zachowaniu tradycji. Elementy / składniki kultury, które nie były kontynuowane czy które zarzucano, wprowadzając innowacje, zostawały stopniowo marginalizowane, aż w końcu zanikały.

---

[23] K. Wrana: *Dziedzictwo kulturowe jako determinanta aktywizacji i integracji społeczności lokalnych*. W: *Architektura drewniana pogranicza polsko-słowackiego. Kultura i dziedzictwo kulturowe jako filar współczesnego rozwoju oraz kształtowania dobrobytu społecznego*. Red. K. Szendera, W. Szendera. Suszec 2010, s. 43.

Dawniejsze materiały PAE dokumentują stan kultury tradycyjnej głównie w pierwszej połowie XX wieku, jednak większość z nich dotyczy stanu również po II wojnie światowej. Obecnie powtórzenie tych badań byłoby w zasadzie niemożliwe. Osoby, z którymi przeprowadzano wywiady od lat pięćdziesiątych do osiemdziesiątych XX wieku, już wówczas znajdowały się w podeszłym wieku[24], w związku z czym obecnie większość z nich nie żyje. Z powodu braku osób, które mogłyby być nośnikiem tradycji, jak i chętnych do jej kontynuacji, następuje często zanik tradycyjnych form. Wprawdzie zdarza się, że poszczególne zwyczaje czy wierzenia są jeszcze tu i ówdzie praktykowane, ale funkcjonują już w mocno zmienionej formie lub są efektem jedynie nawyków (często na zasadzie przyzwyczajenia, bez uzasadnienia konkretnych czynności). Materiały atlasowe dokumentują obraz tradycyjnej kultury w Polsce z okresu, kiedy funkcjonowała ona jeszcze dosyć powszechnie na polskiej wsi. Obecnie możemy je traktować jako źródło wiedzy o dawnych czasach. Analizowane w odpowiedni sposób materiały pozwalają stworzyć obraz przeszłości, którego daremnie szukać w literaturze przedmiotu traktującej na ogół poruszaną tematykę w sposób niedający możliwości porównań[25]. Ważnym aspektem ogólnopolskiej dokumentacji z badań terenowych PAE jest możliwość zestawiania ich ze współczesnymi badaniami. W ten sposób pokazane zostało rozmieszczenie przestrzenne wraz z chronologią określonych zjawisk kulturowych.

Działalność PAE, dokumentującego i popularyzującego składniki polskiej kultury tradycyjnej, trwa nieprzerwanie od ponad 65 lat. Pracownia atlasowa wymaga jednak koniecznych modernizacji. Jej usprawnienie miałoby istotny wpływ na powstawanie różnorodnych prac naukowych, a tym samym na prowadzone od wielu lat prace wydawnicze. Planowana digitalizacja pozwoliłaby na zachowanie oraz popularyzację *Atlasu* traktowanego w kategoriach bezcennego dorobku polskiej etnologii. Tworzenie kopii cyfrowych i ich udostępnianie jest przecież niezmiernie ważne dla zachowania dziedzictwa kulturowego dla dalszych pokoleń. Chodzi zatem o zachowanie tej części dorobku danego polskiej etnologii – cennego i niepowtarzalnego zbioru materiałów *Polskiego Atlasu Etnograficznego*.

---

[24] Pewne elementy obrzędowe czy zwyczajowe są znane respondentom jedynie z opowieści rodziców czy dziadków. Natomiast osoby młode nie chciały z reguły kontynuować tradycji rodziców, odchodząc od pewnych wierzeń i czynności z nimi związanych, co prowadziło z reguły do ich zaniku.

[25] W literaturze przedmiotu na ogół nierównomiernie opisano poszczególne zagadnienia w zakresie terytorialnym lub czasowym. Przeważają publikacje dotyczące jednego, konkretnie wybranego regionu Polski, nieuwzględniające innych i całkowicie je pomijające. Pojawiają się także publikacje traktujące o całej Polsce w sposób niezwykle szeroki i mało precyzyjnie. Z uwagi na różną chronologię opisów z reguły są one nieporównywalne. W praktyce przekłada się to na nieprawidłowe odczytanie pewnych faktów, które pojawiały się, funkcjonowały i zanikały w różnym czasie. Materiały PAE są odmienne, dotyczą bowiem konkretnych granic czasowych, jednakowych dla całej Polski, co sprzyja całościowemu ujęciu i analizie danego tematu.

Planowana modernizacja

Obecnie zespół atlasowy składa się z 4 pracowników etatowych Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie: dr hab. prof. UŚ Z. Kłodnicki (opiekun depozytu), adiunkci dr A. Drożdż i dr A. Pieńczak oraz mgr Edyta Diakowska (technik).

W obliczu rozwoju możliwości technologicznych Pracownia PAE stoi przed nowym wyzwaniem, jakim jest unowocześnienie oraz dostosowanie jego formy do współczesnych rozwiązań w postaci wersji cyfrowych. Papierowe materiały PAE, czyli zeszyty, mapy, kwestionariusze oraz fotografie, nie wytrzymują próby czasu. W tym celu podjęto już odpowiednie działania, mające na celu pozyskanie funduszy na profesjonalną inwentaryzację, konserwację zbiorów oraz modernizację Pracowni. W ubiegłych latach przygotowano i złożono dwa wnioski grantowe[26], jednak oba spotkały się z decyzją odmowną. Zostaną przygotowywane kolejne wnioski o finansowanie Pracowni. Pozyskane fundusze umożliwią jej modernizację, a tym samym pozwolą ochronić materiały źródłowe przed postępującym niszczeniem. Za najważniejsze zadania uznano inwentaryzację, konserwację oraz digitalizację zbiorów atlasowych. Konieczna jest również modernizacja samej Pracowni, gdyż pomieszczenie, w którym obecnie są przechowywane materiały, nie spełnia wymogów profesjonalnego archiwum. Z powodu braku miejsca kwestionariusze ustawione są zbyt ciasno na półkach. Regały, w których przechowywane są materiały źródłowe, pozostają otwarte, są zatem narażone na negatywny wpływ światła słonecznego. W pomieszczeniu brakuje wentylacji oraz nie ma możliwości regulacji stałej temperatury, co destrukcyjnie wpływa na zbiory.

Pierwszym etapem prac zmierzających do poprawy funkcjonowania Pracowni jest uporządkowanie oraz inwentaryzacja zgromadzonych archiwaliów. Prace te trwają już od początku sierpnia 2011 roku. W ich ramach dokonuję spisów inwentarzowych zbioru PAE. Określą one precyzyjnie liczbę, dotąd jedynie szacunkową, kwestionariuszy (następnie ankiet oraz fotografii z badań terenowych). W fazie przygotowania znajduje się spis w formie tabeli, porządkujący wszystkie 12 tematów objętych badaniami atlasowymi przy użyciu poszczególnych kwestionariuszy-notatników. Powstały spis w formie tabelarycznej będzie ukazywał, które tematy badawcze były realizowane w danych miejscowościach, w jakich latach prowadzono badania oraz kto brał w nich udział. Powstanie również wykaz wszystkich miejscowości – zarówno stałej sieci PAE, jak i sieci zapasowej, w których były prowadzone badania terenowe.

Następnym etapem prac powinna być konserwacja wybranych materiałów archiwalnych (jeśli uzyskane zostanie na ten cel dofinansowanie). Zwieńczeniem

[26] Oba wnioski zostały przygotowane przez A. Pieńczak oraz E. Diakowską-Kohut przy wsparciu merytorycznym Z. Kłodnickiego oraz konsultacjach z A. Drożdż.

planowanej modernizacji stanie się digitalizacja zbiorów atlasowych, która – ze względu na ogrom depozytu – będzie prowadzona latami.

W trakcie prac inwentaryzacyjnych planuje się stworzenie elektronicznej bazy danych, zawierającej kluczowe informacje o poszczególnych zbiorach. W ten sposób każdy kwestionariusz, każda ankieta, mapa czy fotografia znajdzie się w systemie, co znacznie ułatwi wyszukiwanie interesujących zagadnień. Planuje się również – przy użyciu specjalistycznego programu komputerowego służącego do archiwizacji – dołączanie do każdej z kart katalogowych jej zeskanowanego oryginału (prowadzona przeze mnie próbna digitalizacja już trwa). Efektem finalnym planowanego przedsięwzięcia będzie opublikowanie zdigitalizowanych materiałów atlasowych w sieci Internet, co umożliwi wszystkim osobom zainteresowanym polską kulturą tradycyjną szybki i łatwy do nich dostęp.

Materiały *Polskiego Atlasu Etnograficznego* zajmują szczególne miejsce w dorobku polskiej etnologii ze względu na swą unikatową wartość dokumentacyjną, przydatną nie tylko dla etnologów i antropologów kulturowych badających przemiany kultury tradycyjnej w Polsce, ale dla wszystkich, w tym różnych instytucji kulturalnych i oświatowych, zajmujących się dziedzictwem kulturowym.

Polish Ethnographic Atlas – challenges in view of modernity

Summary

The article presents an over 65-year history and output of the Polish Ethnographic Atlas, treated as an invaluable source of information on the Polish traditional culture. The main challenge to be currently faced by the Atlas Studio, is actions in favour of the maintenance and promotion of cultural heritage included in the materials from the field studies. The very materials prove the elements of cultural heritage comprising information on disappearing beliefs, traditions, ceremonies, social and economic behaviours such as agriculture, farming, rural construction, or traditional craft. Thus, what becomes necessity is digitalization allowing for maintaining and popularizing Atlas. Making digital copies and their availability is extremely important for maintaining cultural heritage for future generations. On the other hand, it will protect this part of the output of Polish ethnology, namely a valuable and unique collection of the materials of the Polish Ethnographic Atlas.

Polnischer Ethnografatlas – Herausforderung der Gegenwart gegenüber

Zusammenfassung

Der Artikel stellt die über 65-jährige Geschichte und das Werk des Polnischen Ethnografatlasses dar, der eine wertvolle Quelle von Informationen über polnische herkömmliche Kultur ist. Das Ethnografatlasteam steht jetzt vor einer Herausforderung, das Kulturerbe zu bewahren und zu verbreiten, das sich in dem während Feldforschungen gesammelten Material befindet. Das Material belegt solche Elemente des Kulturerbes, wie: Volksglauben, Sitten, Bräuche und solche soziale und wirtschaftliche Tätigkeit wie: Landwirtschaft, Zucht, ländliches Bauwesen oder traditionelles Handwerk. Alle Elemente des Atlasses müssen jetzt digitalisiert werden, denn digitale Kopien und deren Verfügbarkeit sind sehr wichtig, damit das Kulturerbe für nächste Generationen bewahrt werden kann und der Teil des Gutes von der polnischen Ethnologie – der Polnische Ethnografatlas richtig geschützt wird.

Redaktor
Olga Nowak

Projektant okładki i stron działowych
Aleksander Ostrowski

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Lidia Szumigała

Łamanie
Bogusław Chruściński
Marek Zagniński

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISSN 1506-5790

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12 B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 130 + 50 egz. Ark. druk. 16,0.
Ark. wyd. 21,5. Papier offset, kl. III 90 g
Cena 30 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Cena 30 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISSN 1506-5790