

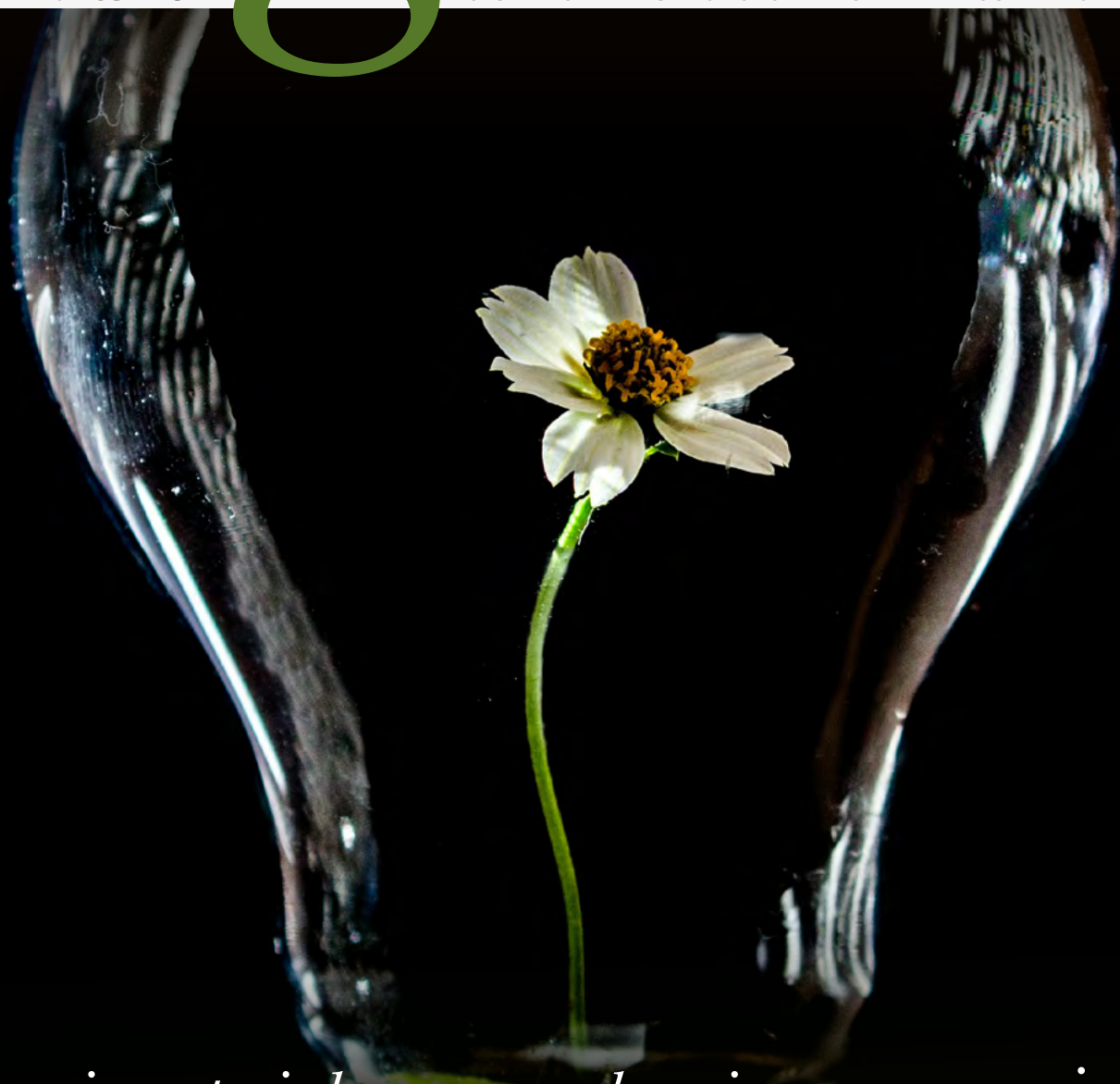
łódzkie studia etno *g*raficzne

PTL
1895

TOM 63 • 2024

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE

WROCŁAW-ŁÓDŹ



niematerialne: zarządzanie — wyzwania
the intangible: management — challenges

*niematerialne:
zarządzanie — wyzwania*
the intangible: management — challenges

Łódzkie Studia Etnograficzne
Lodz Ethnographic Studies

*niematerialne:
zarządzanie — wyzwania*
the intangible: management — challenges



Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Wrocław-Łódź 2024

Redaktor naczelny: Grażyna Ewa Karpińska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Zastępca redaktora naczelnego: Katarzyna Kaniowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Sekretarz redakcji: Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Członkowie redakcji: Anna Weronika Brzezińska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Aleksandra Krupa-Ławrynowicz (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Teresa Smolińska (Uniwersytet Opolski, Opole), Blanka Soukupová (Univerzita Karlova, Praga), Joanna Świerczyńska (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze), Marta Wieczorek (Zayed University, Dubaj)

Redaktor tematyczny: Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin)

Rada naukowa: Maja Godina Golja (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Lublana), Róża Godula-Węclawowicz (Polska Akademia Nauk, Kraków), Joanna Dziadowiec-Greganić (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa), Margita Jágerová (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra), Božidar Jezernik (Univerza v Ljubljani, Lublana), Padraic Kenney (Indiana University, Bloomington, USA), Jacek Pawlik (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Jana Pospíšilová (Akademie věd České Republiky, Brno), Peter Salner (Slovenska akademija vied, Bratislava), Sławomir Sikora (Uniwersytet Warszawski, Warszawa), Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Tereza Šlehoferová (Západočeská univerzita, Pilzno)

Recenzenci: Jan Adamowski, Dorota Angutek, Magdalena Banaszkiewicz, Joanna Banik, Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, Radosław Bomba, Ilona Copik, Piotr Dahlig, Krystian Darmach, Adam Dziadek, Joanna Dziadowiec-Greganić, Anna Engelking, Witosława Frankowska, Anna Gomółka, Weronika Grozdeu-Kołacińska, Janina Hajduk-Nijkowska, Renata Hryciuk, Ewa Kocój, Anna Kwaśniewska, Magdalena Kwiecińska, Krzysztof Łukasiewicz, Izabella Main, Katarzyna Maniak, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Cezary Obracht-Prondzyński, Agnieszka Pieńczak, Kamil Pietrowiak, Paweł Plichta, Michał Rydlewski, Jerzy Sierociuk, Łukasz Sochacki, Marta Songin-Mokrzan, Agata Stanisł, Tomasz Stryjek, Stanisława Trebunia-Staszek, Katarzyna Waszczyńska, Violetta Wróblewska, Katarzyna Zalasieńska, Piotr Zawojski, Jadwiga Zimpel, Magdalena Ziółkowska

Tłumaczenia i adiustacja językowa (j. angielski): Klaudyna Michałowicz (Uniwersytet Warszawski, Warszawa)

Projekt okładki i layoutu, skład: Joanna Apanowicz

Ilustracja na okładce: Hush Naidoo Jade / <https://unsplash.com/@hush52>

Czasopismo znajduje się w wykazie punktowanych czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz w następujących bazach indeksacyjnych: SCOPUS, ERIH PLUS, EBSCO, CEJSH, CEEOL, DOAJ, Index Copernicus

Wersja on-line „Łódzkich Studiów Etnograficznych”/”Lodz Ethnographic Studies” jest wersją oryginalną czasopisma

Czasopismo dostępne na: <http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LSE>; <http://www.ptl.info.pl/Lse/>

© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

© Copyright by Authors

ISSN 2450-5544

Wydawca:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
50-383 Wrocław
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12
tel.: (+48 71) 375 75 83
[www.ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl); e-mail: ptl@ptl.info.pl

Adres redakcji:

„Łódzkie Studia Etnograficzne”/”Lodz Ethnographic Studies”
90-131 Łódź
ul. Lindleya 3/5
tel.: (+48 42) 635 61 50
e-mail: lse.redakcja@gmail.com

spis treści / table of contents

rozprawy / studies

Katarzyna Smyk

The Polish system for the safeguarding of intangible cultural heritage

AD 2023 – achievements and challenges

Polski system ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego

Anno Domini 2023 – osiągnięcia i wyzwania 11

Kinga Czerwińska

Intangible cultural heritage in practice

Between appreciation and appropriation

Praktykowanie niematerialnego dziedzictwa kulturowego

Między docenianiem a przywłaszczaniem 31

materiały z terenu / field materials

Grzegorz Błahut

The issues of the evaluation and protection of intangible cultural heritage

as exemplified by the Kashubian tradition of the obeisance of feretra

Problemy postrzegania i ochrony niematerialnego dziedzictwa

kulturowego na przykładzie kaszubskiej tradycji pokłonu feretronów 49

Armina Kapusta **Sylvia Kaczmarek**

Dziedzictwo niematerialne w miejskiej przestrzeni turystycznej – studia

przypadków snycerstwa w Konjicu i fado w Lizbonie

Intangible heritage in urban tourism space – case studies

of woodcarving in Konjic and fado in Lisbon 67

Alena Leshkevich

Intangible cultural heritage of Poland and Belarus in media messages

(identification of threats)

Niematerialne dziedzictwo kulturowe Polski i Białorusi w przekazach

medialnych (identyfikacja zagrożeń) 91

Michał Duda

Turystyka zrównoważona jako szansa na rozsądną popularyzację i ochronę niematerialnego dziedzictwa – praktyczne przykłady działań związanych z polskimi tradycjami wpisanymi na listę UNESCO

Sustainable tourism as an opportunity for sensible popularization and protection of intangible heritage – practical examples of activities connected with Polish traditions inscribed on the UNESCO list 107

Barbara Śnieżek

Spuścizna muzyczna Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę w kontekście wpisu na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego

Musical legacy of the Warsaw Walking Pilgrimage to Jasna Góra in the context of its inscription on the National List of Intangible Cultural Heritage 127

Agnieszka Kościuk-Jarosz

Festiwal Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe” a zagrożenia wobec dziedzictwa niematerialnego w myśl Konwencji UNESCO z 2003 r.

The Folk Music Festival “Mikołajki Folkowe” and threats to intangible heritage under the 2003 UNESCO Convention 143

*raporty / reports***Katarzyna Kraczoń**

(Nie)ginące zawody na Krajowej Liście Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego – ochrona, popularyzacja czy dekontekstualizacja?

(Non-)disappearing professions on the National List of Intangible Cultural Heritage – protection, popularization or decontextualization? 165

Małgorzata Rygielska

W trosce o węchowy wymiar dziedzictwa

O „The Odeuropa Smell Explorer. Explore Europe's Olfactory Heritage” oraz „Encyclopedia of Smell History and Heritage”

Taking care of the olfactory dimension of heritage. About “The Odeuropa Smell Explorer. Explore Europe's Olfactory Heritage” and “Encyclopedia of Smell History and Heritage” 183

Ewa Baniowska-Kopacz

Park Kulturowy Nowa Huta w świetle dokumentów miejskich i UNESCO oraz badań etnologicznych

Nowa Huta Cultural Park in the light of municipal and UNESCO documents and ethnological research 199

Andrzej Lichnerowicz; Maciej Grzeszczuk; Kinga H. Skorupska

**Challenges and opportunities in preserving intangible cultural heritage:
lessons from the Demoscene**

Wyzwania i możliwości w zakresie ochrony niematerialnego
dziedzictwa kulturowego: wnioski z Demosceny 217

na inny temat / on other topics

Tymoteusz Król

**The Lesser Poland version of Silesian folk costume. Attitudes towards the
Cieszyn folk costume displayed by regionalists east of the Biała River
in the 21st century**

Małopolska wersja stroju śląskiego. Postawy wobec stroju
cieszyńskiego wśród regionalistów po prawej stronie rzeki Białej w XXI w. 237

Joanna Mroczkowska

**The Polish milky ways. A socio-historical case of the
human-nonhuman relationship**

Polskie drogi mleczne. Społeczno-historyczne studium
relacji ludzi z istotami nieludzkimi 259

Anna Piechnik

**Aksjologiczny wymiar pracy w językowo-kulturowym obrazie świata
mieszkańców tradycyjnej polskiej wsi (na materiale małopolskim)**

The axiological dimension of work in the linguistic and cultural image
of the world held by the inhabitants of the Polish countryside
(based on material from Lesser Poland) 279

komentarze i omówienia / comments and discussions

Bogusław Żyłko

Obrzęd religijny w świetle semiotyki kultury

A religious ritual in the light of the semiotics of culture 293

Violetta Wróblewska

Trwałość czy zmiana? W kręgu ludowych i nieludowych tradycji

Durability or change? In the circle of folk and non-folk traditions 299

rozprawy
studies

Katarzyna Smyk

k.smyk@umcs.pl

<https://orcid.org/0000-0002-0435-8873>

Institute of Cultural Studies

Faculty of Philology

Maria Curie-Skłodowska University

The Polish system for the safeguarding of intangible cultural heritage AD 2023 – achievements and challenges

*Polski system ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego
Anno Domini 2023 – osiągnięcia i wyzwania*

At the threshold of the process of building a management system for the protection of intangible cultural heritage, several texts appeared in the scientific circulation, which today can be easily called programmatic. They were motivated by Poland's ratification of the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, adopted on 17 October 2003 in Paris at the 32nd Session of the UNESCO General Conference, which came into force in Poland on 16 August 2011.¹ The adoption of the Convention imposes a number of generally formulated obligations on the State-Party, among them the inclusion of the protection of this heritage in general planning programmes, the designation of bodies responsible for its protection, the development of scholarly, technical and artistic studies and research methodologies, the support

¹ Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Journal of Laws dated 19 Aug. 2011 no. 172 item 1018. See the aggregation of UNESCO and state documents: Schreiber 2023. English version: <https://ich.unesco.org/en/convention>.

of training centres for the management of this heritage resource, and allowing access to it (Cicha-Kuczyńska 2013: 35).

The process of building a national system for the protection of intangible heritage began with teams of experts working for two years² on the translation of the text of the 2003 Convention into Polish, as well as with legal and organisational consultations that resulted in the announcement of the protection system on 15 January 2013 together with the opening of the call for submissions to the National List of Intangible Cultural Heritage (Brzezińska 2013: 110–118; Schreiber 2010: 8; Brzezińska, Schreiber, Smyk 2012; Mazur 2012). It took into account the suggestions made by the lawyers initiating the involvement of the Polish state in the ratification of the 2003 Convention, namely, Katarzyna Zalasieńska (2014a; 2014b) and Hanna Schreiber (2009; 2014a; 2014b; Jodełka 2005). The expectations of the communities involved in the protection of traditions and intangible qualities were great at the time, but it was clear to all that it was up to the communities involved in traditional-type culture to decide whether and how they would take advantage of “this unique opportunity to give this heritage its proper rank in the consciousness of our whole society” (Schreiber 2010: 8).³ The objectives articulated at that time remain relevant after nearly a quarter of a century, despite the passing years and the changing political and cultural contexts or cultural policies.

From the very beginning of the Convention’s existence in the public space, circles involved in the cultivation of tradition pointed to the important role of local government units in the system of heritage protection and reported from the outset the need for proper identification of the pertinent functions of these units (e.g. Majcher 2011: 112). Yet even then an uncertainty, in this and many other fields, could already be sensed (Mazur 2012: 50).

The activities of many milieus at the time were judged to be more or less sensible, and consisted in intuitive – as Anna W. Brzezińska put it – associating and organising of joint events of various types, e.g. by the Association of Folk Artists and the Polish Folklore Society, in order to inform “each other about what is currently happening in a given community” (Brzezińska 2013: 122). That grassroots spurt of self-help activity – which began in the early 2009 and was reinforced by the debates in the Presidential Palace (20 September 2011) (*Forum 2011*) and in the Parliament building of the Republic of Poland (25 February 2013) (Rottermund 2014), then by the Oskar Kolberg Year (2014), and the self-help activity of folk artists, researchers of folk culture and its promoters – should, in retrospect, be regarded as a decisive moment:

2 The beginning can be dated to January 2009, when the Ministry of Culture and National Heritage organised the first public consultations on the ratification of the 2003 Convention by Poland (Schreiber 2010: 8).

3 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

without these actions, which were – fundamentally to the 2003 Convention – intuitive and grassroots, the system of heritage protection would not have been implemented, and certainly would not have taken its present shape.

National Programme for the Protection of Intangible Heritage of 2012 and its implementation

A multi-stage debate, conducted across various milieus and harmoniously linking the central level (i.e. the Ministry of Culture and National Heritage plus the National Heritage Institute, a body entrusted with the implementation of the 2003 Convention) with grassroots associations working for the benefit of the bearers of intangible heritage, resulted in working out the assumptions for the planned National Programme for the Protection of Intangible Heritage (hereinafter: the National Programme) for Poland. These assumptions were presented and offered for discussion by Bartosz Skaldawski, the then Deputy Director of the National Heritage Institute (hereinafter: NID), on 25 and 26 October 2012, during a conference at the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin dedicated to intangible cultural heritage, co-organised by NID (Adamowski, Smyk 2013: 13–14). This concept for the implementation of the UNESCO 2003 Convention was developed by NID based on the original proposals of experts Adam Jankiewicz, H. Schreiber and K. Zalasńska, as the task of planning the system for implementing the recommendations of the 2003 Convention was entrusted to this Institute by the decision of the Ministry of Culture and National Heritage. In the following sections of this essay, I propose to recall the draft of the National Programme (Skaldawski 2013: 111–121) and, on the threshold of the second decade of its functioning, to attempt a concise, overview answer to the question of what elements of this plan have been achieved. In this, I unavoidably adopt the perspective of someone who since 2009 has been involved in the work on the protection of Polish intangible cultural heritage under the 2003 Convention.

B. Skaldawski identified a positive impact on the persistence of the manifestations of intangible heritage, and their effective intergenerational transmission, to be the main objective of the National Programme (Skaldawski 2013: 115). In his understanding, caring for these manifestations translated into a superior goal, which was the survival of “socio-cultural systems” and the shaping of “directions for the change in their structure” (Skaldawski 2013: 114), invariably taking into account – to be exact – the principles of sustainable development that format all UNESCO activities (Schreiber 2017a). “At the same time”, B. Skaldawski said in presenting the assumptions of the National Programme, “it must be emphasised that the most important carriers of the living elements of intangible heritage are human consciousness and social collective memory. Consequently, any conscious interference in this sphere should be carried out extremely carefully and responsibly” (Skaldawski 2013: 114). He then

broke the National Programme down into four areas: the central, regional, local levels plus the expert community (Skaldawski 2013: 115–120), which shall dictate the structure of this review of the state of its implementation for 2023.

The central level of implementing the National Programme

The first objective of the National Programme has been successfully implemented: the National List of Intangible Cultural Heritage is being filled with entries since 2014. As of the last day of December 2023, it counted 85 entries (*Krajowa Lista Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego* 2023). The List is managed by NID on behalf of the Minister of Culture and National Heritage. In consultation with the Council for Intangible Cultural Heritage⁴ established by the Minister of Culture and National Heritage at the beginning of 2013 (hereinafter: the Council), NID has prepared the application form for entry (together with guidelines and other legally required attachments). It also announces and updates the National List and promotes the items entered therein. The route for entering the National List is today implemented fully according to the draft National Programme; this includes the system of monitoring the entered phenomena. Since 2019, the monitoring procedure is carried out by NID five years after the given phenomenon is entered in the List (Łabuda-Iwaniak 2020: 32).

Poland's additional achievement in this respect is the steady increase of NID staff cooperating with the bearers of intangible cultural heritage during the process of applying for entering in the List, public consultations, promotion, ongoing cooperation and simply friendship between people dedicated to a common cause. Recently, there has been a slight increase in the number of NID coordinators and currently one employee of the NID field offices is assigned for each voivodship, even though usually it is one employee for two to three voivodships; this, in fact, may make it difficult for this employee to reach all interested parties (in the case of very active areas, e.g. the Lesser Poland, Opole or Silesian voivodships) or to successfully promote the List in areas rich in living traditions but with a small number of entries (e.g. the Lower Silesian, Sub-Carpathian, Lublin, Podlachia, Holy Cross Mountains, Łódź, Pomerania or Kuyavia-Pomerania voivodships). To counterbalance this view, it must be stated that NID has fulfilled a task that had not been planned in 2012: it maintains a constantly updated intangible.nid.pl website. Also, in consultation with the Council, NID has developed rules for entry in the National Register of Good Practices in the Safeguarding

4 The basis for the Council's work since 2019: Zarządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 18 września 2013 r. w sprawie Rady do spraw niematerialnego dziedzictwa kulturowego [Decree of the Minister of Culture and National Heritage dated 18 September 2013 concerning the Council for Intangible Cultural Heritage]. Journal of Decrees, Ministry of Culture and National Heritage, issued 2013, item 35, amended Journal of Decrees, Ministry of Culture and National Heritage, issued 2018, item 79.

of Intangible Cultural Heritage and has been maintaining this register since 2018, with ten entries by the end of 2023.

As envisaged in 2012, the National List has a prestige function, which manifests itself, among others, in the fact that not all applications submitted to the Minister of Culture and National Heritage meet with a positive recommendation from the Council. Moreover, following B. Skaldawski's plan, the phenomena included in the List are successively applying for inclusion in the International Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. At the same time, practice has shown that the activities related to the application for inclusion in the Representative List should be handled on behalf of the Ministry of Culture and National Heritage and the Polish state by the Department for Monument Protection (Departament Ochrony Zabytków, DOZ) of the Ministry of Culture and National Heritage. Thanks to the counselor for UNESCO Joanna Cichej-Kuczyńska, at the end of 2023 Poland can boast the following entries: Cracow Nativity Scene (*szopka*) Making (2018),⁵ Floral Carpets for Corpus Christi Processions (2021), Polonaise: a Traditional Polish Dance (2023), The Honey-Gathering Culture (2020, with Belarus), Falconry (2021, a multinational entry), Raft Transport (2022, with Austria, Czech Republic, Spain, Latvia and Germany). Further applications are being prepared (also for entry in the Register of Good Practices for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage) or await UNESCO's decision. The intensification of relevant work is, however, hindered by insufficient staff resources at the Department for Monument Protection at the Ministry of Culture and National Heritage.

The second objective included in the National Programme, related to the obligation of the State-Party to create adequate financial conditions, was more than fulfilled: a new separate task dedicated to intangible heritage was included in the "Folk and traditional culture" programme of the Ministry of Culture and National Heritage, stated as "the preparation of expert assessments, estimations and protection programmes concerning the phenomena in traditional cultures, which includes conducting evaluations and public consultations related to the implementation of the postulates of the UNESCO Convention on the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage" (Brzezińska 2013: 126).⁶ Crucially, the ideas and guidelines of the 2003 Convention on the Protection of Folk and Traditional Culture are embedded in the strategic objectives of this programme. Activities in this field have also yielded other momentous results: thanks to J. Cicha-Kuczyńska, in close cooperation with Dorota Ząbkowska from the Department of National Cultural Institutions of the Ministry of Culture and National Heritage, the "Master of Tradition" Task dedicated to the transmission of intangible

⁵ H. Schreiber and K. Zalasinska were the promoters of this entry.

⁶ See the programme: *Kultura ludowa i tradycyjna. Regulamin i specyfika* (2020). <https://www.gov.pl/web/kultura/kultura-ludowa-i-tradycyjna2>.

heritage was placed in the aforementioned Ministry programme (Cicha-Kuczyńska 2015: 2). In 2023, NID, on the initiative of Director K. Zalasieńska, inaugurated the "Intangible – Pass It On" Programme financed from the Ministry of Culture and National Heritage funds.⁷ Thus, the tools for systemic financial support of intangible heritage phenomena by the central authorities have been developed and evaluated; what remains to be done is to successively increase the budget for these programmes.

As envisaged by B. Skaldawski in 2012, NID was to interact with entities and communities dealing with intangible heritage at other levels, emphasising the regional level, which is indeed being done.⁸ Following the plan in the National Programme, since 2014 NID has been organising conferences, training sessions, workshops and exhibitions at venues located all over Poland, as well as implementing promotional campaigns, European Heritage Days open to intangible heritage, and intangible cultural heritage galas combined with the celebration of the entries in the National List and in the National Register of Good Practices. In addition, NID raises and discusses further issues, such as the understanding of the provisions of the 2003 Convention, public consultations, the creation of community archives, the role and principles of cooperation between various communities for the benefit of intangible heritage, etc. (e.g. Łabuda-Iwaniak 2020: 31–33, 34–35, 63–66). The NID websites "Education" (edu.nid.pl) and "Local Government" (samorzad.nid.pl), the latter being an informative website on heritage management, are important components in the system of spreading knowledge about intangible heritage. NID also carries out publishing work dedicated to this heritage, e.g. by issuing biennial publications collecting all entries on the National List and the National Register; by publishing an "intangible" volume of *Kroniki zabytkomaniaka*, a *sui generis* handbook for schoolchildren (Zarzycka 2016); by including the topic of intangible heritage in a guidebook on heritage management at commune level (Chabiera, Kozioł, Skaldawski 2016: 24–26 and others); developing detailed presentations of phenomena included in the National List (e.g. Banik 2020) and co-publishing strictly academic studies.

Two of the tasks identified in the National Programme in 2012 have not been achieved to date. One of them was to "introduce knowledge of intangible heritage in its concrete local manifestations into formal education (at all levels)" (Skaldawski 2013: 116).⁹ This was planned to be done through cooperation between the Ministry of Culture and the Ministry of Education. The resultant lacuna is being filled by NID's own effort to successively post educational packages and lesson plans on the

7 See the programme: *Niematerialne – przekaz dalej* (2023). <https://nid.pl/dotacje/niematerialne-przekaz-dalej/>.

8 Recommendations contained in the unpublished study by H. Schreiber, K. Zalasieńska and A. Jankiewicz were thus included in the National Programme.

9 A series of educational booklets from the National Institute of Rural Culture and Heritage meets some of these needs (Brzezińska et al. 2023).

"Education" website. The second of the unimplemented tasks, concerning the "provision of resources for the development of research on intangible heritage and its protection" (Skaldawski 2013: 116), would require the involvement of the Ministry of Science and Higher Education. Meanwhile, it is only the Minister of Culture and National Heritage that supports research projects under the "Folk and Traditional Culture" programme, even though they have to compete with dissemination projects; this is not conducive to the realisation of this objective of the National Programme.

At this point, it is necessary to mention achievements not planned in the National Programme. Firstly, the institution that strengthens state activities at the central level is the Polish Committee for UNESCO, whose secretaries general, Prof. Sławomir Ratajski, Dr. Alicja Jagielska-Burduk, and secretary Aleksandra Wacławczyk offer the Department for Monument Protection their support in the process of preparing applications for the UNESCO listing; they have also repeatedly supported the Council in many discussions on problematic or controversial issues. Equally important are the informational and educational functions of the Polish Committee for UNESCO's website and publishing activities (e.g. Rottermund 2014). A tool for strengthening the visibility of intangible cultural heritage among the international community of young scholars is the Polish Committee for UNESCO Scholarship, in recent years implemented at the Maria Curie-Skłodowska University (under the supervision of K. Smyk) by two researchers from Belarus, Tatsiana Marmysh (2020) and Alena Leshkevich (2023/2024). Secondly, national institutions not related to the Ministry of Culture have perceptibly increased their activity in the field of intangible cultural heritage. The National Institute for Local Self-Government (Narodowy Instytut Samorządu Terytorialnego) has been organising the annual conference "Cultural heritage: opportunities and challenges for local governments" at Uniejów since 2022, bringing together experts, bearers and, above all, interested representatives of local government units at different levels, integrating intangible heritage into the broad context of heritage and sustainable development. Additionally, in its strategy for the promotion of rural culture, the National Institute of Rural Culture and Heritage refers to phenomena included in the National List, the National Register and the UNESCO List. Thirdly, some Polish third-sector organisations operating on the national arena, namely, the Polish Folklore Society, the Serfenta Association and Association of Folk Artists, have been granted the status of NGOs accredited to UNESCO, granted (with continuation after periodic reports are favourably evaluated) by the UNESCO Intergovernmental Committee for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage.

To sum up the above overview, it can be said that, on the whole, the system for the protection of intangible heritage in Poland has been established, is multidimensional and comprehensive, is developing, and is able to protect heritage increasingly effectively from year to year, in accordance with the letter and spirit of the UNESCO 2003 Convention.

The regional level of implementing the National Programme

When in 2012 B. Skaldawski announced the National Programme, in accordance with the project for the implementation of the provisions of the 2003 Convention developed on behalf of NID by K. Zalasńska and H. Schreiber, he envisaged its regional level as involving the leading role of local self-government and stressed that this would "require the involvement of the Marshal Bureau in each province" (Skaldawski 2013: 117). He described his vision of Regional Intangible Heritage Inventories as follows: "Each of the 16 Inventories should reflect the richness of the region's traditions and the entire diversity of the manifestations of intangible heritage discernible in the territory of a given province" (Skaldawski 2013: 117). Yet so far, no provincial list of manifestations of this heritage has been created in Poland.

"The next step (...) should be to integrate it into provincial heritage protection programmes and regional development strategies", he continued (Skaldawski 2013: 117). A review of the existing development strategies on the level of the provinces reveals four attitudes: (1) the word "intangible" is absent (Lower Silesian, Kuyavia-Pomeranian, Lubuskie, Łódź, Podlachian, Sub-Carpathian, Silesian, Western Pomeranian voivodships); (2) the words "intangible" or "non-material cultural heritage" do appear, but it is not certain whether they refer to the UNESCO 2003 Convention (Lublin, Mazovian, Opole, Holy Cross Mountains, Pomeranian; same in the National Strategy for Regional Development 2030); (3) the term is absent in the provincial strategy, but appears in the strict convention sense in the Programme for the Protection of Historical Monuments of the Greater Poland Voivodship for 2021–2024, where intangible heritage is included in the general characteristics of the region's monuments (2. 13) and included in the main objective of the programme as well as in three of the five specific objectives and directions of activities related to them (*Program opieki nad zabytkami Województwa Wielkopolskiego...* 2021). The case of the Lesser Poland voivodship (4), whose development strategy clearly includes intangible heritage in the understanding compliant with the provisions of the UNESCO Convention 2003 in terms of definitions, functions and protection tools, deserves a separate discussion (*Strategia Rozwoju Województwa „Małopolska 2030” 2020*). Also the Provincial Programme for the Protection of Historical Monuments refers to the UNESCO Convention 2003, refers to National List entries, includes this heritage in the SWOT analysis, and establishes priority I.2. on nurturing regional traditions dedicated to intangible cultural heritage (*Wojewódzki program opieki nad zabytkami w Małopolsce na lata 2022–2025 2022*).

According to the National Programme, in the next step it was planned to "launch regional funding programmes for educational and research-documentation projects aimed at maintaining the cultivation of tradition and transmitting living manifestations of intangible heritage to the next generation" (Skaldawski 2013: 117). Research on traditions and their transmission was for many years, and still continues to be,

subsidised from cultural development funds of the provincial marshals; with intangible cultural heritage coming to the fore, a nascent awareness of the need to subsidise its protection is now discernible as well. For example, in 2023 the Board of the Łódź voivodeship announced an open tender entitled “Łódzkie pełne tradycji” for the implementation of public tasks of the Łódź voivodeship in the areas of culture, art, and protection of cultural goods and national heritage in 2024, “aimed at expanding the cultural offer of the Łódź voivodeship and supporting the generational transfer, protection and popularisation of phenomena in the field of intangible cultural heritage, as well as supporting regional ensembles cultivating and popularising local traditions in the field of folklore”.¹⁰

B. Skaldawski’s plans included “supporting local communities and non-governmental organisations with the knowledge and skills of experts employed at cultural institutions specialising in protecting and researching intangible heritage and collecting knowledge about its manifestations, for which the Marshal is the organiser” (Skaldawski 2013:117). In implementation, this took the form of handing over the issue of this heritage to several provincial and former provincial cultural centres (e.g. Nowy Sącz, Łódź, and Lublin until the dissolution of the Provincial Cultural Centre in 2023) and to museums under the auspices of the Marshals (e.g. the M. Znamierowska-Prüfferowa Ethnographic Museum in Toruń).¹¹ The best example is the opening, in January 2024, of the Institute of Intangible Heritage of the Carpathian Peoples in Ludźmierz, a branch of the Lesser Poland Cultural Centre “Sokół” in Nowy Sącz. On the downside, the plan to establish “within the structures of the Marshal Bureaus, the position of Regional Consultant for Intangible Heritage as a plenipotentiary of the marshal of the voivodeship” failed (Skaldawski 2013:117). The venture showed the most promise in the Warmia-Masurian voivodeship (Majcher 2011:112), where the plenipotentiary published an impressive volume on intangible heritage in keeping with the UNESCO 2023 Convention (Majcher 2014), but was soon abandoned by the local marshal.

Summing up this overview, it can be stated that the path adopted in Lesser Poland should gradually become a model for the authorities and bodies of the other voivodeships, providing their marshals with arguments in the years to come. However, they clearly still need time to perceive the importance of the “social function of intangible cultural heritage, (...) its potential as an enabler of regional development through the flourishing of tourism, creative industries and social capital” (Skaldawski 2013:118).¹²

¹⁰ See the *Czwarty otwarty konkurs ofert pt. „Łódzkie pełne tradycji” na 2024 rok* (2023, 20 Dec.). <https://www.lodzkie.pl/kultura/czwarty-otwarty-konkurs-ofert-pt-%C5%82%C3%B3dzkie-pe%C5%82ne-tradycji-2024>.

¹¹ See the *Dziedzictwo niematerialne/ulotne tradycje* website, which, in existence since 2016, describes only six phenomena; <https://www.ut.etnomuzeum.pl>.

¹² For intangible heritage as a potential motor for tourism, see e.g. Godlewski, Rosiak 2016.

The local level of implementing the National Programme

In order to protect intangible heritage, according to Article 15 of the UNESCO 2003 Convention, communities, groups and individuals create, preserve and transmit it to the next generation, constituting the most important link in the protection processes. The National Programme emphasised the issue of “actively involving them in the management of heritage” (Skaldawski 2013: 118), with constant support coming from NGOs, municipal authorities and local leaders/cultural animators representing them (Skaldawski 2013: 118). Such cooperation makes it possible to perpetuate living manifestations of tradition and heritage, to preserve the intergenerational transmission of cultural practices, skills and content, and to increase the involvement of bearer communities in conservation processes.

B. Skaldawski pointed out the importance of entries on the National List in the fulfilment of these goals and also their importance for local communities (Skaldawski 2013: 119), so the further review of ways to implement the National Programme at the local level will begin with activities that do not translate into entries on the National List or the National Register. The first example of those is the Municipal Programme of Monument Protection for the City of Lublin, which since 2015 has included Section 5.2.7. “Intangible Cultural Heritage of the Municipality of Lublin – Task Catalogue and Recommendations” (*Gminny program opieki nad zabytkami miasta Lublin na lata 2021–2024* 2020). The second example is the Team for the Intangible Cultural Heritage of Warsaw, operating since 2020 at the Culture Bureau of the City of Warsaw, which has resulted, among others, in issuing research reports (Klekot, Schreiber 2020, 2021) and a series of films available on YouTube, on the History Meeting House channel, under the common title “Intangible Warsaw”. The third noteworthy area are NID’s activities in the field of revitalisation, which, according to the materials prepared by the Institute, should also include elements of the intangible heritage of municipalities (Kozioł-Słupska et al. 2022).

However, the most important actions result from the inclusion of a phenomenon into the National List of Intangible Heritage and the UNESCO List, or the inclusion of animation and conservation activities in the National Register of Good Practices. For example, a Team for the Intangible Heritage of Cracow was established under the Mayor of Cracow in 2023. New non-governmental organisations are being established to protect traditions in the process of inclusion into the National List, e.g. the “Spycimierz Corpus Christi” Parish Association (since 2016) or already included therein, e.g. the *Comber* Gathering Society (since 2023). Non-formalised initiatives are also being developed, such as the St Roch’s School in Mikstat (since 2011) – a venture launched by the parishioners, the parish priest Father Krzysztof Ordziniak, and the local leader Małgorzata Strzelec. New institutions and branches have been established, such as the Centre for the Interpretation of the Intangible Heritage of Cracow – a branch of the Historical Museum of the City of Cracow, the “Spycimierz Corpus Christi” Centre (Łódź voivodship; since 2021)

or the Woodcut Centre in Płazów, set up from scratch in the building of the former village school (Sub-Carpathian voivodship; from 2024). The Poznań Programme for Culture, updated in 2024, takes intangible heritage into account, with the City Hall securing a two-year budget to develop research and preserve the ephemeral traditions of the capital of Greater Poland. The 2024 programme for subsidising the activities of non-governmental organisations of Gdańsk provides for a separate task "Intangible Heritage of Gdańsk", under which support will be provided for the following issues:

Identifying, researching, documenting and experiencing the phenomena defined in the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage (...). Grassroots initiatives nurturing local identity, diversity, traditions, behaviour forms and living practices that make the residents of Gdańsk feel their distinctiveness and community. Educational and popularising activities, social and artistic actions, and all initiatives that tell of the complex history of the city and its inhabitants.¹³

A separate and important place at the local level must be assigned to community archives. The creation of such an archive in Spycimierz, for example, continuing the earlier digitisation and dissemination of materials on the Corpus Christi flower carpet tradition, dates to 2020 (Jełowicki 2022, 2023). In late 2021, NID signed an agreement with the Centre of Community Archives (Centrum Archiwistyki Społecznej, cas.org.pl) to collaborate on the dissemination of intangible cultural heritage and to train bearers of this heritage in preserving and safeguarding their collections.¹⁴

It is worth emphasising in the conclusion of this review that the idea of intangible cultural heritage enjoys considerable and growing interest among local government units and the bearers, uniting them around the protection of tradition, inspiring them to reflect on its protection and to undertake concrete, long-term actions, behind which there are considerable financial resources from their own budgets and external sources. While, therefore, at the regional level the effects can be described as moderately satisfactory, the grassroots and more or less institutionalised activities of the local communities can be regarded as a major achievement.

The role of expert milieus

According to the assumptions of the National Programme, an important role was assigned to promotion experts, scholars and researchers of various disciplines, museum workers, cultural animators, and regionalists. "The main tasks of these milieus are to

¹³ See the *Ponad 3 miliony dla NGO na działania kulturalne w 2024 roku* (2023, 4 Dec.). <https://www.gdansk.pl/urzed-miejski/wiadomosci/ponad-3-miliony-dla-ngo-na-dzialania-kulturalne-w-2024-roku,a,254734>.

¹⁴ See the *NID i CAS na rzecz niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (2021, 15 Dec.). <https://nid.pl/2021/12/15/nid-i-cas-na-rzecz-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

determine and support the best practices for the protection of intangible heritage, to identify and document the phenomena of this heritage in the territory of Poland (...), to draw attention (...) to threats. Experts should also provide substantive support to local communities in maintaining their indigenous traditions" (Skaldawski 2013: 119). It must be admitted that, as can be seen from the first paragraphs of this article, the experts have fulfilled the duties incumbent upon them.

It is essential to add that the association of Poland's best ethnologists and cultural anthropologists, the Polish Folklore Society, is accredited to UNESCO. The series "Intangible cultural heritage in Poland and its protection" (Adamowski, Smyk 2013; Przybyła-Dumin 2016; Brzezińska, Smyk 2019) has been established, and a number of multi-author monographs have been published (e.g. Kwiecińska 2016, Schreiber 2017a, Smyk 2020a, 2022; Banik, Smyk 2023; Smyk, Szoszkiewicz 2023). These volumes are also backed up by specialised interdisciplinary field research, dedicated not so much to traditions as to the forms of their protection in keeping with the UNESCO 2003 Convention. The first atlas of intangible heritage has appeared, based on systematised research conducted in the Greater Poland countryside by the Rural and Agricultural Heritage Research Department of the National Museum of Agriculture and Food Industry in Szreniawa (Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015). Issues of recognised journals have been dedicated to intangible heritage, published by the Polish Folklore Society ("Łódzkie Studia Etnograficzne" 2016, 2024; "Lud" 2020; "Literatura Ludowa" 2024), the Association of Folk Artists ("Twórczość Ludowa" 2023) and the museum in Szreniawa ("Dziedzictwo Kulturowe Wsi" 2024).

The scholarly community has been debating this heritage on a fairly regular basis at conferences organised since 2011 by Maria Curie-Skłodowska University (UMCS), Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW), the International Cultural Centre,¹⁵ the Historical Museum of the City of Cracow (e.g. Kwiecińska 2016; Niedźwiedź, Okręglika 2021) and other institutions of learning, with the permanent participation of NID. Course discussion of the UNESCO 2003 Convention has entered university curricula on a permanent basis. Several doctoral degrees have been gained on the basis of dissertations strictly concerning intangible cultural heritage (Karolina Dziubata-Smykowska, Adam Mickiewicz University, 2021; Karolina Echaust, Adam Mickiewicz University, 2023), and in 2022 the first Chair of Intangible Cultural Heritage in Poland was established at the UMCS. Intangible heritage brokers, the need for whom was reported a decade ago by S. Ratajski (Ratajski 2016: 23–24), have begun to operate; at present, they are mainly the leading employees of the NID field branches: Joanna Banik (Opole), Agata Mucha (Katowice) and Tomasz Łuczak (Poznań).

¹⁵ First Expert-Level Forum: China and East-Central Europe on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2016 (Schreiber 2017a).

The community of experts and researchers, although still not very numerous, co-operates directly with the bearers of intangible heritage,¹⁶ approaching this topic in new ways. Cases in point are, to name but a few, the context of the cultural/natural/historical landscape as a whole (Smyk 2022; Banik, Smyk 2023), the climate crisis (Dziubata-Smykowska 2023) or the redefinition of terms ("new honey-gathering"; Echaust 2021). All in all, this body of work deserves an annotated bibliography with full-text access, which would show its interdisciplinary and multifaceted nature.

The challenges and needs

Finally, joining the demands and observations made so far (Adamowski, Smyk 2013: 14–16; Adamowski 2017: 82–83; Schreiber 2017b: 467–498), it is necessary to briefly summarise the challenges and the most urgent needs facing the circles responsible for the protection of intangible cultural heritage in Poland in accordance with the provisions of the UNESCO 2003 Convention:

- the term 'intangible cultural heritage' is still not sufficiently well understood, is treated metaphorically as an embellishment to studies on tradition, or is understood simply as folklore or tradition;¹⁷ therefore, it is worth promoting a strict understanding of this concept in the spirit of the UNESCO 2003 Convention, opening up to the current of critical studies on heritage (see Stobiecka 2023);
- the concept of the protection of intangible heritage should receive an exhaustive definition;¹⁸
- results of the monitoring of the phenomena inscribed on the National List, which is carried out by NID every five years from the date of inscription, should undergo analysis, so that the conclusions can be taken into account in the evaluation of the system of management of intangible heritage in Poland;
- there is a need to design and implement systemic care on the part of the State for the Polish phenomena inscribed on the UNESCO List, with the leading role assumed by the Department of the Ministry of Culture and National Heritage, the Polish Committee for UNESCO, and NID, despite the still persistent shortage of human resources in these institutions;¹⁹

¹⁶ See e.g. hundreds of recommendations in multi-author monographs concluding field research on intangible heritage phenomena (Smyk 2020a, 2022; Banik, Smyk 2023).

¹⁷ For details on the misrepresentations in the Polish scholarly discourse, see Smyk 2020b: 243–244. For instance, the course entitled *Intangible Cultural Heritage* at UKSW does not talk about this heritage (the syllabus does not include any item on the UNESCO 2003 Convention or the text of the Convention), but simply about ethnography (cf. https://ects.uksw.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=WNHS-HS-NDK).

¹⁸ This postulate has been valid for years; see Sadowska-Mazur 2013: 41–42; Brzezińska 2013: 119.

¹⁹ These shortages are discussed by e.g. Adamowski 2017: 83.

- the visibility of the organisations accredited to UNESCO should be increased and their functions clarified for the benefit of Polish bearers of intangible heritage and the shaping of the protection system, in combination with the consolidation of these organisations and the promotion of accreditation, serving to increase the number of accredited entities from Poland;
- measures to introduce intangible cultural heritage into the strategic documents of the country, provinces, districts, municipalities, education and heritage protection programmes should be designed and implemented;
- the debate on whether regional inventories of intangible heritage are needed should be returned to;
- the discussion launched during the All-Polish Culture Conference (Ogólnopolska Konferencja Kultury, 2017–2018) on the potential law on heritage, i.e. de facto on whether to make the conditions for the protection of ephemeral and extremely fragile heritage more rigid and formal,²⁰ should be returned to;
- obstacles causing areas rich in tradition (e.g. the Podlachian, Lublin and Sub-Carpathian voivodships) to have very few entries on the National List, especially in the last five years, should be diagnosed and overcome;
- activities aimed at raising awareness among bearers and experts of the need to keep to the Operational Directives and the Ethical Principles should be designed and implemented;²¹
- the National Register of Good Practices for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage should be promoted and its value and visibility enhanced;
- celebrations of the International Day of Intangible Cultural Heritage, established in 2023 by UNESCO at the initiative of Poland, should be organised;
- the information chaos and misinformation prevailing in the media, for instance related to the confusion of the names of the intangible heritage lists, must be counteracted.²²

During a global meeting held in Seoul, Republic of Korea, on 25–26 July 2023 on occasion of the celebrations of the 20th anniversary of the 2003 Convention, UNESCO adopted a document entitled *The Seoul Vision for the Future of Safeguarding Living Heritage for Sustainable Development and Peace* (2023). Its guiding postulate was “Unleashing the power of living heritage for sustainable development and peace”.

²⁰ This danger is pointed out by e.g. Brzezińska 2013: 118.

²¹ This is the aim of, for instance, the project carried out jointly by K. Smyk at Uniejów in the period 2023–2024.

²² Cf. the preceding point.

Hopefully, in another decade Poland's intangible heritage and all the milieus involved in its preservation shall feel the power of potential: the cohesion founded on the superior value that is intangible heritage.

Bibliography

- Adamowski, J. (2017). Polskie doświadczenia w zakresie wdrażania *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku*. In: H. Schreiber (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (pp. 70–83). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Adamowski, J., Smyk, K. (2013). Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka. In: J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (pp. 9–17). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Banik, J. (2020). *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Banik, J., Smyk, K. (2023). *Tradycja dywanów kwiatowych na procesje Bożego Ciała w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony*. Opole: Instytut Śląski.
- Brzezińska, A.W. (2013). Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku. *Nauka*, 1, 109–128.
- Brzezińska, A.W. (2016). W pięciolecie ratyfikacji przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 7–21. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2016.55.02>.
- Brzezińska, A.W., Ceklarz, K., Dziubata-Smykowska, K., Smyk, K., Waszczyńska, K. (2023). *Wyprawy z Etnoekipą. Poznaj dawną wieś*, vol. 1–6. Warszawa: Narodowy Instytut Kultury i Dziedzictwa Wsi.
- Brzezińska, A.W., Jełowicki, A., Mielewczyk, W. (2015). *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*. Vol. 1. *Założenia, metodyka, cele*. Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie.
- Brzezińska, A.W., Schreiber, H., Smyk, K. (2013). Warsztaty dla ekspertów organizacji pozarządowych i instytucji kultury w sprawie Konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku, Lublin, 25–26 października 2012 roku. Sprawozdania. In: J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (pp. 353–367). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Brzezińska, A.W., Smyk, K. (eds.) (2019). *Festiwale, przeglądy, konkursy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Lublin–Wrocław–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Chabiera, A., Koziół, A., Skaldawski, B. (2016). *Dziedzictwo obok mnie. Poradnik zarządzania dziedzictwem w gminach*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Cicha-Kuczyńska, J. (2013). Konwencja UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. In: K. Braun (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Identyfikacja – dokumentacja – ochrona. Interpretacja – pojęcia – poglądy* (pp. 33–38). Warszawa–Węgorzewo: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.

- Cicha-Kuczyńska, J. (2015). Przekaz międzypokoleniowy w kulturze tradycyjnej a rola państwa. *Twórczość Ludowa*, 3–4(79), 1–3.
- Dziubata-Smykowska, K. (2023). Kryzys klimatyczny a lokalne praktyki wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego? Propozycja badań nad wybranymi zjawiskami Krajowej Listy Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego w Polsce z perspektywy etnoklimatologicznej. *Lud*, 107, 110–141. DOI: <https://doi.org/10.12775/lud107.2023.04>.
- Echaust, K. (2021). Współczesne tradycje bartnicze w świetle Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 27, 17–32.
- Forum Debaty Publicznej. Twórczość, dziedzictwo kulturowe i przyrodnicze bogactwem Polski. Debata Bogactwo kulturowe Polski – identyfikacja dziedzictwa niematerialnego. Pałac Prezydencki, 20 września 2011 roku* (2021). Acquired from: <https://www.prezydent.pl/kancelaria/archiwum/archiwum-bronislawa-komorowskiego/forum-debaty-publicznej/biuletyny-fdp>.
- Gminny program opieki nad zabytkami miasta Lublin na lata 2021–2024* (2020). Acquired from: https://lublin.eu/download/gfx/lublin/userfiles/_public/lublin/przestrzen_miejska/zabytki/dokumenty_programowe/gponz/gminny_program_opieki_nad_zabytkami_miasta_lublin_na_lata_2021-2024.pdf.
- Godlewski, G., Rosiak J. (eds.) (2016). *Niematerialne i materialne dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny jako podstawa rozwoju turystyki kulturowej*. Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Fundacja Sławistyczna.
- Jełowicki, A. (2022). Społeczne Archiwum Spycimierskie – idea, cele i metodologia. In: K. Smyk (ed.), *Dziedzictwo niematerialne w krajobrazie kulturowo-przyrodniczym. Przykład Bożego Ciała w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (pp. 123–135). Uniejów–Wrocław: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna w Uniejowie, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Jełowicki, A. (2023). Społeczne archiwum jako działalność wzmacniająca więzi społeczne wspólnoty depozytariuszy. In: J. Banik, K. Smyk (eds.), *Tradycja dywanów kwiatowych na procesje Bożego Ciała w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (pp. 97–102). Opole: Instytut Śląski.
- Jodełka, H. (2005). Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego. *Stosunki Międzynarodowe – International Relations*, 3–4(32), 169–187.
- Klekot, E., Schreiber, H. (2020). *Niematerialna Warszawa: Tradycje, zwyczaje, praktyki we współmieście. Raport z badania*. Cooperation: A. Czyżewska, B. Kietlińska, J. Krzesicka. Warszawa: undated.
- Klekot, E., Schreiber, H. (2021). *Niematerialna Warszawa. Wspólne dziedzictwo naszego miasta*. Warszawa: Urząd m.st. Warszawy.
- Kozioł-Słupska, A. et al. (eds.) (2022). *Dziedzictwo kulturowe w rewitalizacji. Praktyczny poradnik*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Kwiecińska, M. (2016). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe miasta. Muzealizacja, ochrona, edukacja*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Krajowa Lista Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego* (2023). Acquired from: <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.
- Łabuda-Iwaniak, W. (ed.) (2019). *Raport roczny Narodowego Instytutu Dziedzictwa. 2019*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Majcher, W. (2011). Ochrona dziedzictwa kultury niematerialnej jako zadanie organów gmin i powiatów samorządowych. *Twórczość Ludowa*, 1–4(71), 112.
- Majcher, W. (ed.) (2014). *Nasze dziedzictwo kulturowe. Cz. I*. [no place of publication]: Fundacja „Dziedzictwo nasze”, Urząd Marszałkowski Województwa Warmińsko-Mazurskiego.

- Mazur, J. (2012). Warsztaty dla ekspertów organizacji pozarządowych w sprawie Konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku. *Twórczość Ludowa*, 1–2(72), 49–50.
- Niedźwiedz, A., Okręglika, I. (eds.) (2021). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: idea, prawo, praktyka*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Program opieki nad zabytkami Województwa Wielkopolskiego na lata 2021–2024* (2021). Acquired from: https://bip.umww.pl/artykuly/2827870/pliki/20211227113252_uchwalaxxxvii71421.pdf.
- Przybyła-Dumin, A. (ed.) (2016). *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Chorzów–Lublin–Warszawa: Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Ratajski, S. (2016). Wzory ochrony kulturowego dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 r. In: A. Przybyła-Dumin (ed.), *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (pp. 13–28). Chorzów–Lublin–Warszawa: Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Rottermund, A. (ed.) (2014). *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne*. Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO.
- Sadowska-Mazur, K. (2013). Ocalić od zapomnienia. Rola Narodowego Instytutu Dziedzictwa w realizacji postanowień Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. In: K. Braun (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Identyfikacja – dokumentacja – ochrona. Interpretacja – pojęcia – poglądy* (pp. 39–47). Warszawa–Węgorzewo: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Schreiber, H. (2009). Niematerialne dziedzictwo kulturowe: idea, prawo, praktyka. In: W. Szafrąński, K. Zalaśńska (eds.), *Prawna ochrona dziedzictwa kulturowego. Wokół problematyki prawnej zabytków i dzieł sztuki*, vol. III. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Schreiber, H. (2010). Nowy instrument ochrony twórczości ludowej – Konwencja UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. *Twórczość Ludowa*, 3–4(70), 7–8.
- Schreiber, H. (2014a). Komentarz do Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. In: K. Zalaśńska (ed.), *Konwencje UNESCO w dziedzinie kultury. Komentarz* (pp. 392–462). Warszawa: Wolters Kluwer Polska SA.
- Schreiber, H. (2014b). Niematerialne dziedzictwo kulturowe – brakujące ogniwo w systemie ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce. Między *terra incognita* a *terra nullius*. In: A. Rottermund, *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne* (pp. 157–174). Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO.
- Schreiber, H. (2017b). Dziesięć spostrzeżeń z okazji 10-lecia wejścia w życie *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku*. In: H. Schreiber (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (pp. 464–503). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Schreiber, H. (ed.) (2017a). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Schreiber, H. (ed.) (2023). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Zbiór dokumentów*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skaldawski, B. (2013). Krajowy Program Ochrony Dziedzictwa Niematerialnego – propozycja wdrożenia. In: J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*

- (pp. 111–121). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Smyk, K. (ed.) (2020a). *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony*. Uniejów–Wrocław: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna w Uniejowie, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Smyk, K. (2020b). „Materializacja niematerialnego”. Muzeum a niematerialne dziedzictwo kulturowe. In: K. Barańska, M. Murzyn-Kupisz, J. Święch (eds.), *Muzea na wolnym powietrzu. Antycypacje* (pp. 238–254). Kolbuszowa–Kraków: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Smyk, K. (ed.) (2022). *Dziedzictwo niematerialne w krajobrazie kulturowo-przyrodniczym. Przykład Bożego Ciała w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony*. Uniejów–Wrocław: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna w Uniejowie, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Smyk, K., Szoszkiewicz, A. (eds.) (2023). *Obrażnik i obrażniczka – to brzmi dumnie! Tradycja pokłonu feretronów podczas pielgrzymek na Kalwarię Wejherowską*. Wejherowo: Powiatowa Biblioteka Publiczna w Wejherowie.
- Stobiecka, M. (ed.) (2023). *Praktyczne studia nad dziedzictwem. Pojęcia, metody, teorie i perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Strategia Rozwoju Województwa „Małopolska 2030”* (2020). Acquired from: https://www.malopolska.pl/_userfiles/uploads/Rozwoj%20Regionalny/Strategia%20Małopolska%202030/JMP--Małopolska_2030__SRW_cz-II___v119_UA.pdf.
- The Seoul Vision for the Future of Safeguarding Living Heritage for Sustainable Development and Peace* (2023). Acquired from: <https://ich.unesco.org/doc/src/61291-EN.pdf>.
- Wojewódzki program opieki nad zabytkami w Małopolsce na lata 2022–2025* (2022). Acquired from: www.malopolska.pl/_userfiles/uploads/kultura%20i%20dziedzictwo/Zabytki/WPONZ_2022-2025.pdf.
- Zalasińska, K. (2014a). Wdrożenie prawodawstwa UNESCO do polskiego porządku prawnego – wybrane zagadnienia. In: A. Rottermund (ed.), *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne* (pp. 175–196). Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO.
- Zalasińska, K. (2014b). Zalecenia dotyczące wdrożenia prawodawstwa UNESCO do polskiego porządku prawnego. In: A. Rottermund (ed.), *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne* (pp. 221–306). Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO.
- Zarzycka, K. (2016). *Kronika zabytkomaniaka*. Vol. 2. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Online sources

- Centre of Community Archives: <https://www.cas.org.pl>.
- National Heritage Board. Education: <https://www.edu.nid.pl>.
- Intangible Cultural Heritage. UNESCO: <https://www.ich.unesco.org>.
- National Heritage Board. Intangible Cultural Heritage: <https://www.niematerialne.nid.pl>.
- National Heritage Board. Local government: <https://www.samorząd.nid.pl>.
- The Maria Znamierowska-Prüffer Ethnographic Museum in Toruń: <https://www.ut.etnomuzeum.pl>.
- Czwarty otwarty konkurs ofert pt. „Łódzkie pełne tradycji” na 2024 rok: <https://www.lodzkie.pl/kultura/czwarty-otwarty-konkurs-ofert-pt-%C5%82%C3%B3dzkie-pe%C5%82ne-tradycji-2024>.

Kultura ludowa i tradycyjna. Regulamin i specyfika: <https://www.gov.pl/web/kultura/kultura-ludowa-i-tradycyjna2>.

NID i CAS na rzecz niematerialnego dziedzictwa kulturowego: <https://www.nid.pl/2021/12/15/nid-i-cas-na-rzecz-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

Niematerialne – przekaz dalej: <https://nid.pl/dotacje/niematerialne-przekaz-dalej/>.

Ponad 3 miliony dla NGO na działania kulturalne w 2024 roku: <https://www.gdansk.pl/urząd-miejski/wiadomosci/ponad-3-miliony-dla-ngo-na-działania-kulturalne-w-2024-roku,a,254734>.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: <https://ects.uksw.edu.pl/pl/faculties/WNHS/courses/>.

Summary

The author discusses the current state of organisation of the Polish system for the safeguarding of intangible heritage under the UNESCO Convention 2003 after twenty years since the enactment of the Convention and after ten years of functioning of the National List of Intangible Cultural Heritage. In the introduction, the author recounts the obligations of a State-Party to the Convention and the beginnings of the Polish debate on the shape of the intangible heritage management system. In the main part of the article, the author reviews and assesses the scope and forms of implementation of the National Programme for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, planned in 2011–2012 by the National Heritage Board of Poland. In the conclusions, the author indicates the next most urgent needs faced by the environment responsible for the safeguarding of intangible cultural heritage in Poland.

Keywords: UNESCO Convention 2003, safeguarding of heritage, UNESCO, Republic of Poland, local government units, National Heritage Board

Streszczenie

Autorka omawia stan organizacji polskiego systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego w myśl Konwencji UNESCO 2003 w dwadzieścia lat po ustanowieniu Konwencji oraz w dzień lat funkcjonowania Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego. We wstępie przypomina o zobowiązaniach Państwa-Strony Konwencji oraz o początkach polskiej debaty nad kształtem systemu zarządzania dziedzictwem niematerialnym. W głównej części artykułu dokonuje przeglądu i oceny stopnia i form realizacji Krajowego Programu Ochrony Dziedzictwa Niematerialnego, planowanego w latach 2011–2012 przez Narodowy Instytut Dziedzictwa. W podsumowaniu autorka wskazuje kolejne najpilniejsze potrzeby, jakie stoją przed środowiskami odpowiedzialnymi w Polsce za ochronę niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Słowa kluczowe: Konwencja UNESCO 2003, ochrona dziedzictwa, UNESCO, Rzeczpospolita Polska, jednostki samorządu terytorialnego, Narodowy Instytut Dziedzictwa

Translated by K. Michałowicz

Kinga Czerwińska

kinga.czerwinska@us.edu.pl<https://orcid.org/0000-0001-8595-3166>

Institute of Cultural Studies

Faculty of Humanities

The University of Silesia in Katowice



Intangible cultural heritage in practice Between appreciation and appropriation¹

*Praktykowanie niematerialnego dziedzictwa kulturowego
Między docenianiem a przywłaszczaniem*

Introduction

Cultural heritage constitutes an imperative for many practices of a more or less formalised nature. These activities currently have a global dimension, and in being a part of this trend, Poland is no exception. Activities carried out by institutions of local, regional, state or, finally, international scope – including, in particular, those initiated by UNESCO – mobilise many communities. Efforts to ensure the reliable implementation of the directives contained in the programmes on the protection and promotion of cultural heritage development are the responsibility of numerous entities, and the management of cultural assets is a key factor determining the success of the activities undertaken (Kobyliński 2020). The analysis of the practices carried out in this field has prompted numerous milieus, including the academia, to revise their previous

¹ The research activities co-financed by the funds granted under the Research Excellence Initiative of the University of Silesia in Katowice.

ways of thinking about cultural heritage and its practice and to initiate critical studies on heritage and its role in contemporary culture (Dziadowiec-Greganić 2020: 41–73).

Raised in the current discourse on the role of cultural heritage is a number of important issues that require deep reflection and consideration on how to fulfil this potential. Fundamental among these issues pertain to the perception of cultural heritage as a process; one constructed in a continuous cycle of selecting and valuing those of its resources that meet the needs of stakeholders (Ashworth 2015). This is precisely the position I adopt as central to the present reflections.

Another aspect relates to the fact that cultural heritage has an intangible dimension, even though it may manifest itself in the form of material artefacts, and its nature is dynamic, temporal, which fact affects the difficulty of identifying and “capturing” it and consequently requires different cultural resource management practices than the ones applied hitherto (Smith 2006; 2016).

A further important factor that is worthy of attention in cultural heritage activities is the now widespread commodification of cultural assets. Responsible for this commodification is the market economy, which is perceived as one of the greatest threats to the survival of cultural heritage. The fact that cultural heritage is given a commercial dimension results in many consequences, chief among which is the transformation and codification of cultural content so as to reduce it to a commodity with an exchange value. These practices can most easily be captured in the field of tourism (Mikos von Rohrscheidt 2021). The commercial nature of activities that exploit cultural heritage results in the manipulation of its qualities desired by the public, especially the labelling of cultural heritage with characteristics such as “originality” or “authenticity”. Seeking sources of income in cultural heritage can lead to hyperactivity in the invention, and commodification, of its content, which translates into the processes of constant searching for, inventing, and ultimately “producing” its resources. This has been pointed out by Gregory Ashworth: “As heritage is a demand-derived set of contemporary uses constructed as required then the resources of which it is composed have no limits other than the limits of the human creative imagination. There can be no question of resource shortage or depletion: the resource is ubiquitous and can be created according to the demand for it” (Ashworth 2012: 283). This process refers to actions taken by stakeholders directed at their own needs, as well as to practices that aim to disseminate cultural heritage beyond the native environment. These activities often involve the above-mentioned commodification of content, the standardisation of content, and the elimination of the original context in which cultural heritage existed in favour of new requirements. At the same time, the exploitation of cultural heritage in global circulation often results in alienation processes in the native environment, and limited access makes it a scarce commodity. This may provoke deliberation on the need to protect one’s own cultural resources and to limit outsiders’ access to them, to which issue I will return to later in the text.

In view of the above ascertainments, it should be assumed that special attention in the study of the contemporary role of cultural heritage should be directed towards the initiators of activities centring on this heritage. Therefore, the aim of this text is to analyse the issues related to its practice in the context of the position of stakeholders in this process. The analysis focuses on selected aspects concerning the nomination of cultural heritage bearers and the bearers' attitude to the cultural heritage at their disposal and to the tasks that result from the role they assumed. Concurrently, the analysis of the source materials provokes the questions whether there exists a line between appreciating one's own or other communities' heritage and appropriating it, and whether there exists someone who draws such a line.

These theoretical considerations are referred to selected examples of handicraft and craft skills that are used in activities aimed at the preservation of intangible cultural heritage. The lively activity concerning the dissemination and promotion of these skills is largely linked to the implementation of the 2003 UNESCO Convention on the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage and the establishment of the National List of Intangible Cultural Heritage. In a broader perspective, the article sheds light on issues pertaining to cultural heritage management and the empowerment of the local community in the related processes.

The source material used in the implementation of the adopted objective consisted of (a) existing material in the form of literature on the subject and excerpts from the application for entry on the National List of Intangible Cultural Heritage of embroidery traditions from Gorzeń Wielki, and (b) material elicited in 2023 during field research conducted among the bearers of cultural heritage of Cieszyn Silesia and course members at the Cieszyn School of Crafts. This material was collected using ethnographic tools: interview and participant observation.

Who does heritage belong to and who has the right to administer its resources? Extracts from theoretical considerations

One of the key dilemmas that arises in the practice of heritage is the answer to the question of who can/should use/practise heritage, i.e. use and modify it to suit their own needs – needs which are, as indicated earlier, diverse. Attempting to resolve these issues seems important from the perspective of participation in activities that make use of cultural heritage, because the practice of cultural heritage takes place on many levels and participation in activities is not always accompanied by reflection on what constitutes the object of these activities, even though, as put by Krzysztof Pomian, "there is no heritage without the consciousness of heritage" (Pomian 2010: 38).²

2 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

As noted by Zbigniew Kobyliński, the answer to the above questions "from the point of view of the theory and practice of heritage resource management, is extremely difficult to give. There is no unanimity in this regard among the authors concerned, and the multiplicity and intensity of the conflicts arising around this issue testify to its complexity" (Kobyliński 2011: 28). This is confirmed by the concepts on the ownership of cultural heritage as gathered by Sherry Hutt, which include the following theoretical positions:

- the moralist stance: cultural heritage should be the property of its creators and their heirs;
- the internationalist stance: heritage is the property of all mankind;
- the nationalist stance: heritage should belong to the nation and its highest value is determined by its place of origin;
- the primacy-of-law theory: ownership of heritage is determined by the state of the law and the principle of respecting legal property rights;
- the primacy-of-science theory, which proclaims the right to knowledge, and therefore to conduct scholarly research that is made available to all humanity;
- the primacy-of-market theory, which is based on the principles of the free market and the resulting free trade (Hutt 2004).

This wealth of proposals makes Zbigniew Kobyliński put forward his own solution. Having taken a fundamental assumption that none of the above positions is sufficiently valid, he considers as expedient "the theory of common ownership, the consequence of which is the principle of free access to the value of cultural heritage" (Kobyliński 2011: 29). Of course, this option does not solve the problems, and often conflicts, generated by the use of cultural heritage, because heritage always belongs to someone. In the face of global networks and dependencies, there will be communities that have a strong attachment to their own cultural heritage as an emblem of identity, and any use of it outside the community, or without its consent, will raise a sense of threat to the community's cohesion and a fear of its assets being lost.

The regulation of intellectual property rights is also still problematic, especially in the context of intangible heritage, which was created in the process of intra-generational cultural transmission and in the process of anonymity of its specific creators. An additional obstacle in this regard appears to be the difficulty of enforcing these legal regulations, which would have to be carried out by the community to which the cultural heritage belongs. This, in turn, generates the need for a leader to emerge to represent the interests of the heritage bearers, and often also for a financial outlay associated with the legal procedure for claiming ownership. In the face of such challenges, many communities remain vulnerable, despite attempts at providing them with legislative safeguards being carried out both at the state level and internationally, including in legislation being drafted by UNESCO or ICOMOS (Kobyliński 2011: 29–27).

The above conclusions confirm that the issue of the role of heritage bearers should be at the centre of the heritage discourse. In addition, according to the dominant trend in recent years, delineated principally by the 2003 UNESCO Conventions for the Safeguarding of the Intangible Heritage of Humanity, the primary condition in any activity undertaken around heritage is the empowerment of local communities. The bearers' participatory and dialogical involvement in heritage preservation activities becomes fundamental, and the spontaneous, "bottom-up" initiative at the community or individual level, represented by the sphere of NGOs and private actors, assumes (or should assume) a leading role. And this is often the case, as confirmed by research (Czerwińska 2016: 41–52).

The genuineness of the actions initiated is determined by the people's direct involvement based on emotional relationships connected to and identifying with a particular manifestation of heritage. The amount of creative and organisational work that has to be put into the practice of cultural heritage, including into the acquisition of financial resources for the projects undertaken, leads to the conclusion that this heritage represents a significant value for the bearer community and its integrity. The contact that occurs between cultural heritage and its bearers is direct, and the bonds with the legacy of generations are based not only on knowledge of one's own heritage but also, indeed to a greater extent, on an emotional attitude towards this heritage. On the basis of these emotions arise a need to know and also – often as a result – a desire to share the knowledge gained with others and to disseminate it in the wider world. Antonina Kłoskowska calls this category the "primordial arrangement of culture", in which the transmissibility of cultural content is based on direct relations between members of a given community, which are informal and based on the unity of experience. Kłoskowska attributes an extremely important role to this arrangement: "The social importance of symbolic culture, which arises and is put into practice in small, permanent primary groups and social circles, remains incomparably more momentous because of the scope and character of this culture" (Kłoskowska 1983: 324).

At the same time, and this is worth remembering, the practising of a heritage may also be a source of threat to the communities' sense of identity; it may cause certain animosities, or even conflicts, to arise. This is because the heritage is "reached for" by both its bearers, to whom it belongs, and by "foreign" subjects, ones from outside the community. For the latter, this heritage becomes a source of inspiration and a potential for action, it appears as a reservoir of elements whose provenance is formed in a particular place, i.e. the local environment, but the right to use it expands and goes beyond its borders, becoming a national or, more broadly, a universal asset. The situations in question arise especially in the context of the process of transforming heritage into a commercial product or a tourist service. These situations give rise to disputes concerning the changes introduced in content and/or form, as well as referring to the "uprooting" of cultural heritage from its indigenous context and its use in

a different way than originally. These phenomena are, not infrequently, accompanied by a shift from cultural appreciation to cultural appropriation (Grzybczyk 2021: 23–64).

Natural questions that arise in the context of the above observations are as follows: Who is a bearer of heritage and what rights/obligations result from this position? Can solely a person who is a member of a given community by birth become a bearer of heritage – or does anyone who accepts a given heritage resource as his or her own, and who identifies with it, become its bearer?³ Does not an emotional relationship with, and appreciation of, a heritage resource, which often becomes an imperative for action, have more power in the process of nominating bearers? And finally, can bearers appropriate/limit access to heritage resources; do they have the right to do so?

What is behind the theory? Materials from fieldwork

The questions I have posed correlate with the many initiatives that are being carried out in the field of heritage conservation. The already mentioned 2003 UNESCO Convention has had a great influence on initiating such actions. The status of this document causes a desire to participate in activities that popularise and support the vitality of selected expressions of cultural heritage, especially through the inclusion of its resources in the prestigious National List of Intangible Heritage, which is the first step to apply for inclusion in the world list. The fact of being listed is so momentous that it influences the continuing trend of viewing cultural heritage as an important element in shaping community identity, both at the local and national level. Cultural heritage is therefore an important source of inspiration and is used in educational and cultural activities, as well as by the commercial market of goods and services.

The identification of heritage resources at the level of local culture ensures their vitality and can stimulate activities that support their further dissemination, especially in their native environment. Such activities include the process of place branding; the brand is then used on many levels, including activities related to business, education and entertainment. It is not surprising, therefore, that efforts to apply for national listing attract intense interest among the many stakeholder groups that are obliged to proceed with the application.⁴ These activities require the local community to mobilise,

3 These are the questions that have been with me since the public consultations conducted parallel to the efforts to have the Upper Silesian coal miners' St Barbara celebrations (Barbórka) entered into the National List of Intangible Heritage, which took place at the Guido Coal Mine in Zabrze in 2018. At the time, I was having a discussion with Professor Wojciech Świątkiewicz, an eminent Silesian sociologist, as to whether, being Silesians, we had the right to feel that we were the bearers of these traditions. After all, each of us, although not a miner, had miners in the family or in close neighbourhood, and in a natural way the cultural heritage of those bearers was part of our everyday life.

4 The growing number of entries in the National List of Intangible Heritage attests to the popularity of such actions; as per 8 Dec. 2023, the List contained 85 objects. Acquired from: <http://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

a leader to be selected as the contact person for the application, public consultations to be conducted, the application to be prepared, and the measures to ensure the viability of the given heritage resource in the future to be adopted. Meeting the obligatory requirements may generate numerous difficulties connected with carrying out the formal tasks, but it may also raise problematic issues regarding who has the right to decide to apply for listing and who will decide the future fate of the heritage if it is listed. This process, obviously, takes place with the participation of the bearer community and on the basis of public consultation; but someone has to initiate and supervise the necessary actions. The appointment of a leader and his/her commitment and personal attitude towards heritage are the binding factors for the whole process.

The above topics emerged in, among others, the application for the inclusion of Dobrzeń embroidery in the National List of Intangible Heritage that was submitted to me for an opinion. The application was presented to the Council for Intangible Cultural Heritage, which decided to additionally use expert opinions in making its decision.

The embroidery submitted for inclusion in the National List is an example of a skill that constitutes a part of the cultural heritage of Dobrzeń Wielki, a village located in Opole Silesia. This embroidery was once associated with clothing decoration, but in later decades, under the influence of civilisational changes, it became independent and functions as a manifestation of native handicraft. According to the initiator of the application, these traditions are firmly rooted among the bearer community and the current efforts to preserve their vitality constitute an important factor in the local community's identification. These considerations argued in favour of granting the application. At the same time, however, some concerns arose that needed to be taken into account.

The main objection referred to the name of the heritage element as formulated in the application. Embroidery made in Dobrzeń belongs to embroidery traditions known from the Opole district and, more broadly, from the Opole Land. It uses techniques and motifs common to the region. It is difficult to identify its specific features which would allow it to be singled out – and neither did the bearers identified them aptly in the application, as at some points they referred to the wider heritage of the region: the Opole Land or even Upper Silesia, and elsewhere they restricted its presence to the heritage of the place, i.e. Dobrzeń Wielki. The embroidery traditions referred to in the application as *dobrzeńskie*, that is originating from, or belonging to, Dobrzeń Wielki, have not developed original ideological and formal solutions that would allow them to be singled out among the group of embroideries present in the region. For example, one of the motifs present in it is a rose in intense violet, blue or orange colours, typical to, and highlighted as original for, the Opole Land. This was the most serious shortcoming of the submitted application, one that undermined its validity.

On the basis of specialist literature on the subject and the artefacts preserved in museums, it is difficult to uphold the notion of the Dobrzeń embroidery being a distinctive type. The application points to embroideries on bonnets that are in the collection

of the Opole Museum as the main source of heritage continued by the local community. The surviving data indicate that these bonnets indeed came from Dobrzeń; this does not mean, however, that they were made in this very village and not elsewhere. They may as well have found their way to Dobrzeń because the women who owned them had migrated there. Let it be recalled that we are talking about single artefacts in a museum collection. Embroidery traditions that are currently being creatively continued in the village are admirable, but they do not constitute a sufficient argument to limit their occurrence to one place. Such a conclusion constitutes, at least in part, an appropriation of the heritage of areas where this handicraft continues and is used in many different animation activities in the region. The recent project "Design and Patterns of the Regions" related to the Opole embroidery, carried out by the St. Anne's Land Association together with Cieszyn Castle in 2022, is worth mentioning here as an example. This project involved, among others, a series of workshops for women folk artists and the creation of a pattern book on Opole embroidery. It is worth mentioning that Dobrzeń embroidery was not specified in this document.

On the basis of the above facts, it should be assumed that the handicraft skills under discussion constitute a part of the embroidery traditions of the Opole Land, with particular reference to the Opole district. This means that, in this case, it would have been appropriate for the application to be submitted by a wider range of bearers from other localities in the Opole Land. However, this did not happen, and by the decision of the Council for Intangible Cultural Heritage, the "Embroidery traditions in Dobrzeń Wielki" were entered on the National List of Intangible Cultural Heritage in 2023.

The establishment of the School of Crafts project run by Cieszyn Castle in 2023, as well as participation in its courses, were also accompanied by debates. For ten months (from March to December), in six separate studios, the School's students acquired skills in the crafts of wool processing, bookbinding, gunsmithing, wickerwork, woodcarving and Koniaków lace making. Alongside the acquisition of skills related to specific crafts, classes were held to support the process of developing local crafts, exploring new forms of using them and business modules (e.g. on running one's own business or building a brand – <https://zamekcieszyn.pl/pl/artykul/projekt-cieszynska-szkola-rzemiosl-1299>). The Castle website reads: "The Cieszyn School of Crafts was established to protect the craft tradition of our region and to pass it on to the next generation". In striving towards this noble goal, the organisers of the School faced numerous challenges, including the question of who would be the beneficiaries of the School. In fact, this question concerned the positions of both the experts – the teachers, and the students.⁵ Guided by a number of factors, the organisers decided on open recruitment, which attracted 260 persons from all over Poland and even from

⁵ Due to the main theme adopted in the text, I focus only on those aspects of School's operation that are related to the issue addressed herein.

abroad. Interest in participating in the School exceeded the expectations, so in addition to the thirty persons selected as full participants, an additional twenty-five were admitted as freelance participants. Among the School's students there were residents of Cieszyn Silesia, i.e. potential bearers of the local cultural heritage, as well as persons from outside the region who for various reasons wanted to acquire craft skills.

Equally problematic was the issue of selecting studios and masters open to the process of teaching and sharing their craft with students, i.e. members of the next generation. This was because not all craftspeople approved of the idea of teaching, and thus passing on locally-formed handicraft skills, to pupils who did not come from Cieszyn Silesia. One local cultural animator, an embroideress, puts it this way:

Only a few women embroider in our place now, but I don't support this idea of revealing our ways to outsiders. Why should they need that? They copy [our work] later and we get nothing out of it. And now, recently, it has become popular again to use white bonnets [in wedding ceremonies], and they are decorated with our embroidery. We must create conditions to teach our women and children, leave [this craft] to them, and not let it go out into the world. The idea of such a school is good, but it should be addressed to our community, here in Istebna, Jaworzynka or Koniaków. And not in Cieszyn, where [this craft] has never been [practised].

In the end, a studio for Beskidy Mountains cross-stitch embroidery was not opened, but a master of another local handicraft, the Koniaków lace making, was recruited from the area. The task was undertaken by Mariola Wojtas, who describes her participation in the project as follows:

I heard about the School on the radio, and my first thought then was: I would like to be there; I felt that this was it. That it would be done well from A to Z. When I got the call from the Castle offering me the opportunity to take part, I immediately agreed. Somewhere inside me I had the thought that this was it. And it was, and I run a lot of workshops, and I always have to prepare individually, because I never know who is going to come and whether some person would not have [taken part] already. And I am very demanding and I think the basics have to be well mastered if you want to make lace. Any lace.

The enthusiasm that accompanied the opening of the School was not shared by everyone. The leader of the lace-making community, Lucyna Ligocka-Kohut, who heads the Koniaków Lace Centre in Koniaków, did not agree to participate in the project. As her main counter-arguments, she cited the need to support local lace-makers and their own initiatives, and the need to solve local, ongoing problems arising from the implementation of her activities. This is what she says about the School:

I believe that lace should be supported here, locally. We have almost 700 women lace-makers and this is a rarity. Nowhere in the region is handicraft so vibrant and

initiatives need to be taken for these women, not for other people. If we had just a few women lace-makers and lace-making was a dying craft, then it would be a different thing. We would be looking for people who wanted to learn. Then we would have to do everything to preserve the traditions. Additionally, and I think this is unfair, participants in the School get business support and our lace-makers do not. And such reinforcement should be directed at them. (...) I have nothing against popularising lace outside the region, though. People know of us, but not everywhere. So all in all, it is good that lace has found its way to the School. There is enough work for us, and everyone will find a place. (...) I too run workshops at the Centre, for people who come to Koniaków from all over.

An entry on the Koniaków Lace Centre website, enthusiastically advertising the School and the lace-making studio, is a confirmation of this standpoint (<https://centrumkoronikoniakowskiej.pl/szkola-rzemiosl/>).

An idea buttressing the stance adopted by the leader of the lace-makers was to create a brand of a location from which lace originated. Lucyna Ligocka-Kohut initiated this venture by filing an application with the Patent Office for a geographical indication of the making of Koniaków lace (<https://eprofil.pue.uprp.gov.pl/public/registry/view/G.0006>), with Cieszyn Silesia designated as the place of its occurrence. This is the first industrial designation in Poland to be granted to intangible cultural heritage, and this is what the person responsible for the achievement says about her venture:

I want to promote lace and at the same time to protect it wisely, prudently. Our tradition needs to be safeguarded. And counterfeiting is a real threat if one wants to take a product to European or world markets. That is why I put forward this idea. Now no one will be able to use the name or our designs except us. (...) Initially, I wanted to name only Koniaków as the location point for the tradition, but many women function within the region, for either they have married into other villages or learnt from someone who used to live here. (...) this is an extremely important moment for our tradition, because I want to go out into the world with lace, and such a strategy has to be well thought out to make the most of the potential of lace. I will be able to represent not only Koniaków lace, and [the village of] Koniaków, but also Poland.⁶

This action aroused mixed feelings among the lace-makers themselves; some of them expressed full approval for the protection of tradition and their own interests, while others saw it as an attempt to appropriate traditions shaped and passed down through generations, a kind of attack on a shared asset:

I would like to know by what right she has patented the lace and what this really means. Lace is made by a number of people, is the patent supposed to protect only those who make it for the Centre? Because that cannot be the case. What is needed now is

⁶ See in more detail on the Facebook profile Koronki Koniakowskie [Koniaków Lace]: <http://www.facebook.com/stela.stamtela>.

information on what this means. Because if the lace is supposed to be only for Konia-ków, then no one can run workshops, not even at the Centre.

Similarly perplexed were the students of the School of Crafts, who, according to the patent designation, have no right to commercially use the skills they acquired there. Restrictions that have been introduced trigger reflection on heritage property rights among other project participants as well, and the lack of unanimity on the issue reinforces the view that this dilemma may perhaps not be resolved at all.

A completely different message concerning the ownership of cultural heritage is conveyed by the Serfenta Association, which focuses its activities on basketry and wickerwork⁷ and conducts a workshop dedicated to these skills at the School of Crafts. The master basket-weavers, Paulina Adamska, Łucja Cieślar and Katarzyna Kowalska, believe that cultural heritage achieved by generations of craftspeople belongs to the subsequent generations, because it has been developed as a community skill and each successive group of its inheritors co-creates this process and conveys the expertise onward. Łucja Cieślar puts it this way:

I am strongly conscious of the generational chain in the transmission of the craft of basketry. I believe in it very much. And when I think that the oldest basket is 10,000 years old and someone passed that skill on to someone, and this person passed it on to someone else, and again to someone else... and now we are weaving [a basket] here at Serfenta and passing the skill on to others, it moves me deeply. And I feel that we are in a cultural chain of heritage transmission, so to speak.

And Katarzyna Kowalska adds:

In the modern world everything merges together; when travelling all over the world, I learn how basket-weaving is done in various places, what materials they use. One must be aware of what is made, and where, and how, and must respect this. If I use this in my work, [use] those techniques in other solutions, I do not take them away from anyone, but pass them on.

Other students at the School share similar reflections. This is the view expressed by Roman Lalicki, one of the students at the Gunsmithing Studio:

Craftsmanship is a process, a constant evolution. Our master makes *cieszynka* guns, but he too does it differently than in the past. He uses modern tools, but [the gun] still remains a tradition of this school and a product of human hands. And the question that arises here is how much of a *cieszynka* is there in a *cieszynka*? As long as

⁷ See in more on the Serfenta Association website: <http://serfenta.pl/basketry-shop-baskets-bags-and-woven-beautiful-products/>.

[its making] involves creative work based on the traditions of the craft, it doesn't matter where or who does it. What matters is the tradition, and the tradition evolves, every new maker always does something his own way, otherwise he would not be a creator. (...) I am learning and developing, improving. And if I exhibit and maybe sell my *cieszynka* guns outside Cieszyn, in the Euro-Zone, I will show the Cieszyn tradition to the world, and only then can it survive. (...) and even if someone, for example, tries to make a *cieszynka* in France, so what? This is not competition, this will be good, because he will continue this tradition and promote it.

As can be seen from the above statements, the ownership of cultural heritage or the right to decide on its use in action depends on a number of factors. Crucial is, first and foremost, the way in which cultural heritage and the limits of its ownership (which may be limited to a local, regional or ethnic community, a nation or a state) are perceived. A stance that may also emerge is that cultural heritage belongs to everyone, in which case no boundaries exist and heritage becomes the property of humanity. After all, concludes Łucja Cieślak from the Serfenta Association, this is what must happen if the crafts are to survive and the continuity of heritage is to be preserved:

Crafts must [find] a new way. This does not mean that the old ways of maintaining craftsmanship are bad, but a craft must adopt a new form, must go beyond the open-air-museum formula of an exhibit that is merely viewed. Otherwise, it will die, it will not interest anyone. (...) Each of the participants in the School sees something different in craftsmanship, and [what they see] are those new ways of craftsmanship. I believe in experiencing a craft, we teach [the students] the skills, and what they will do with them is precisely that new way.

Of utmost importance here is the way in which the process of transmitting, creating and participating in heritage is approached as a communal activity, connecting not only groups of people in synchronic terms, but also the numerous generations participating in this process in a diachronic perspective. A conclusion to these considerations – and a petition with which it would be difficult not to agree – is provided by Zbigniew Kobyliński, who adopts the position that

cultural heritage must be public property in the sense that everyone should have equal access to the spiritual values that this heritage contains. However, this does not necessarily mean the expropriation of the private owners of the individual objects that make up cultural heritage. Indeed, from the point of view of the idea of free access, it is not important who owns the substance of an object in the legal sense, as long as the exercise of this property right does not infringe on the public interest. However, it is thus also clear that the individual property rights of cultural heritage objects must be limited: the use of these objects must take into account the principle of public ownership of their intangible values (Kobyliński 2011: 38).

At the same time, and this must be emphasised following Kobylński, it is important to remember that when something belongs to everyone, this is not tantamount to unlimited free access to heritage resources. It happens, after all, that the absence of defined and designated bearers of cultural heritage is perceived as this heritage being "ownerless" (Carman 2005: 120–121). This, consequently, gives rise to the supposition that anyone can freely reach for this heritage and have it at their disposal. In this process, to paraphrase the statements of many participants in the School of Crafts, it is important to respect the past, to approach cultural heritage (in their case – the crafts) and the work of predecessors with humility and openness, but also to explore this heritage creatively and thus to develop it. These conclusions seem to reach far beyond craftsmanship and touch on the very essence of what it is to be human.

Conclusion

Practising cultural heritage is a dynamic process, dependent on the origin and social position of the group or person, but also the political and historical situation (Lubaś 2008: 15). This means that the activities carried out in this field provide an opportunity to implement the protection of one's own cultural resources and to disseminate them, but at the same time allow for the realisation of objectives that are not always in line with the accepted assumptions of doctrinal documents dedicated to heritage. Cultural heritage itself is the object of discourse and creation, participated in by social actors. In the process of constructing heritage, what is considered important and meaningful for the identity of the group is adopted, whereas anything that does not conform to the self-portrait of the group at a given time is rejected. The instrumentalisation of cultural heritage in this respect amounts to the reinforcement of the content and the forms of its resources as much as to the perpetuation of inequalities, including the domination of the majority group or the imbalanced development of privileged spheres, when stakeholders exploit their position in the name of vested interests. In this process, the boundary between the appreciation and the appropriation/exploitation of cultural heritage is precarious and mutable.

Cultural heritage is not private property, nor the property of any other group nominated as bearers in the process of its practice. Following the oft-quoted Zbigniew Kobylński, I argue that it constitutes

a res usus publicum or, in other words, a *res communis usus* – public property, i.e. common property in the broadest sense of the word. This is because no one should be excluded from the chance of "consuming" cultural goods, and the consumption of these goods by one person should not exclude the possibility of the same goods being "consumed" by other people (Kobylński 2011: 36).

The implication of wide access to cultural heritage, however, does not absolve anyone, especially its bearers, from the need to manage its resources with respect for the past and in recognition of human values. Nowadays, when cultural heritage has become an essential element of cultural policy, every citizen is a heritage stakeholder and thus is responsible for its practice. An additional task falls on institutional agencies, who should not so much control this process as support it substantively and financially. Only then can the strategic goals of documenting, disseminating and promoting cultural heritage, undertaken "bottom-up" by local communities, be successfully attained. This is because although cultural heritage is always individual, the process of shaping and using it makes it collective. Also, only then can the cumulative aims of the community be reached through heritage. During the process of its inheriting, heritage is communitised (Ashworth 2015: 108).

Managing cultural heritage is an extremely difficult task, since although it may constitute an opportunity to break down barriers in the public consciousness and may trigger a demand for new interpretations of themes removed from public discourse by ideological decisions, it may also result in the revival of contentious, conflict-breeding sentiments. This means that cultural heritage management strategy, while dealing with the past, should be seen in terms of designing the future. In this case, pertinent activities should be accompanied by a reflection related to the importance of the tasks undertaken. These activities are a bridge, so to speak, between what has been and what will come, and their result translates into the formation of future generations. It is impossible not to see such activities as a very special mission, one accompanied by a sense of shared responsibility for shaping the future.

Bibliography

- Ashworth, G. (2012). Do Tourists Destroy the Heritage They Have Come to Experience? In: T.V. Singh (ed.), *Critical Debates in Tourism* (pp. 278–285). Bristol: Channel View Publications.
- Ashworth, G. (2015). *Planowanie dziedzictwa* (trans. M. Duda-Gryc). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Bendix, R.F., Eggert, A., Peselmann, A. (eds.) (2013). *Heritage Regimes and the State*. "Göttingen Studies in Cultural Property" (vol. 6). Göttingen: Göttingen University Press.
- Brzezińska, A.W. (2016). W pięciolecie ratyfikacji przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 7–21. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2016.55.02>.
- Carman, J. (2005). *Against cultural property. Archaeological heritage and ownership*. London: Duckworth.
- Czerwińska, K. (2016). Podmiotowość społeczności lokalnej a Konwencja UNESCO w sprawie ochrony kulturowego dziedzictwa niematerialnego. In: A. Przybyła-Dumin (ed.), *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (pp. 41–52). Chorzów–Lublin–Warszawa:

- Muzeum "Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie", Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dziadowiec-Greganić, J. (2020). Badanie dziedzictwa niematerialnego w działaniu. Perspektywa krytyczna, partycypacyjna i mediacyjno-facilitacyjna. *Lud*, 104, 41–73. DOI: <https://doi.org/10.12775/lud104.2020.02>.
- Holtorf, C. (2018). Embracing change: how cultural resilience is increased through cultural heritage. *World Archaeology*, 50(3), 1–12. DOI: <https://doi.org/10.1080/00438243.2018.1510340>.
- Hutt, S. (2004). *Cultural property law theory: a comparative assessment of contemporary thought*. In: J.R. Richman, M.P. Forsyth (eds.), *Legal perspectives on cultural heritage* (pp. 17– 36). Walnut Creek: Altamira Press.
- Grzybczyk, K. (2021). *Skradziona kultura. Jak Zachód wykorzystuje cudzą własność intelektualną*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kłoskowska, A. (1983). *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kobyliński, Z. (2011). Czym jest, komu potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe? *Mazowsze. Studia Regionalne*, 7, 21–47.
- Kobyliński, Z. (2020). *Zarządzanie dziedzictwem kulturowym. Wprowadzenie do problematyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Mathews, G. (2000). *Global Culture/Local Identity. Searching for Home in the Cultural Supermarket*. New York: Routledge.
- Mikos von Rohrscheidt, A. (2010). *Turystyka kulturowa: Fenomen, potencjał, perspektywy*. Poznań: KulTour.pl.
- Mikos von Rohrscheidt, A. (2021). *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej: konteksty, podmioty, zarządzanie*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznańskie Centrum Dziedzictwa.
- Pomian, K. (2010). Narodziny i przemiany dziedzictwa europejskiego. In: N. Dołowy-Rybińska, A. Gronowska, A. Karpowicz, I. Piotrowski, P. Rodak (eds.), *Sploty kultury. Księga ku czci prof. Andrzeja Mencwela* (pp. 38–46). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Abingdon–New York: Routledge.
- Smith, L. (2021). *Emotional Heritage. Visitor Engagement at Museums and Heritage Sites*. London–New York: Routledge.
- Thurley, S. (2005). Into the future: our strategy for 2005–2010. *Conservation Bulletin: English Heritage – the first 21 years*, 49, 26–27.
- Tunbridge, J. (2018). *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- UNESCO (2022). *Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Acquired from: ich.unesco.org/en/convention.
- Węglarska, K. (2013). Niematerialne dziedzictwo kulturowe w kontekście marketingowym – szanse i zagrożenia. In: J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (pp. 89–97). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Online Sources

Niematerialne Dziedzictwo Kulturowe NID [Intangible Cultural Heritage]: <https://niematerialne.nid.pl/>;
<https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

Centrum Koronki Koniakowskiej [Koniaków Lace Centre]: <https://centrumkoronkikoniakowskiej.pl/szkola-rzemiosl/>.

Koronki Koniakowskie [Koniaków Lace]: www.facebook.com/stela.stamtela.

Rejestr oznaczeń geograficznych Urzędu Patentowego [Register of Geographical Names held by the Polish Patent Office]: <https://eprofil.pue.uprp.gov.pl/public/registry/view/G.0006>.

Serfenta: <https://serfenta.pl/basketry-shop-baskets-bags-and-woven-beautiful-products/>.

Zamek Cieszyn [Cieszyn Castle]: <https://www.zamekcieszyn.pl/pl/artukul/projekt-cieszynska-szkola-rzemiosl-129>.

Summary

This text deals with selected issues related to the use of cultural heritage undertaken from the position of stakeholders. Theoretical considerations are based on selected examples of craft skills used in safeguarding intangible heritage. The lively activity of dissemination and promotion of these skills is largely linked to the implementation of the 2003 UNESCO Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the consequent creation of the National List of Intangible Cultural Heritage. In particular, the text analyses aspects of the nomination process of heritage bearers and the outcomes of such a role. More broadly, the article highlights issues related to the boundary between cultural heritage appreciation and appropriation, as well as heritage management and community empowerment.

Keywords: cultural heritage, heritage appropriation, heritage management, craft skills

Streszczenie

Niniejszy tekst dotyczy wybranych zagadnień związanych z praktykowaniem dziedzictwa kulturowego. Rozważania teoretyczne odnoszą się do egzemplifikacji wybranych przykładów umiejętności rzemieślniczych i rękodzielniczych, które są wykorzystywane w działaniach na rzecz zachowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Ożywiona aktywność upowszechniania i promowania tych umiejętności wiąże się w znacznym stopniu z implementacją Konwencji UNESCO z 2003 r. w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz wynikającej z niej Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W tekście analizie poddano głównie aspekty dotyczące procesu nominowania depozytariuszy dziedzictwa kulturowego i tego, co wynika z takiej roli. W szerszej perspektywie, artykuł rzuca światło na zagadnienia związane z granicą między docenieniem a zawłaszczaniem dziedzictwa kulturowego oraz z zarządzaniem dziedzictwem i podmiotowością społeczności lokalnej.

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe, zawłaszczanie dziedzictwa, zarządzanie dziedzictwem, rzemiosło i rękodzieło

Translated by K. Michałowicz

materiały z terenu
field materials

Grzegorz Błahut

grzegorz.blahut@us.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-0722-3608>

Institute of Cultural Studies

Faculty of Humanities

University of Silesia in Katowice



The issues of the evaluation and protection of intangible cultural heritage as exemplified by the Kashubian tradition of the obeisance of feretra

*Problemy postrzegania i ochrony
niematerialnego dziedzictwa kulturowego
na przykładzie kaszubskiej tradycji
pokłonu feretronów*

The issue of the obeisance of feretra

Certain practices and ways of thinking, of solving problems, which are described as folk ones or ones inherited from ancestors, are astonishing, often no longer fully understood; they sometimes seem trivial or even comical. In recent years, many of such practices have gained a new perspective for their appraisal as elements of intangible cultural heritage. One example of such heritage that has met with a number of assessments, sometimes extremely varied, is the obeisance of feretra. It is a custom associated with religious life, practised mainly during pilgrimages and indulgence feasts; in the form described by researchers, it has so far been observed only in the region of Kashubia in Poland. Apart from the obeisance, the dances of feretra are also mentioned. To describe the distinction, I refer to the position of Krystyna Wejher-Sitkiewicz,

who believes that an obeisance is an official choreographic arrangement performed during the greeting or farewell of a given parish "to the rhythm of an invariable fanfare". The dance, on the other hand, encompasses "all the other actions performed with the feretrum to the rhythm of music" (Wejher-Sitkiewicz 2018:20).¹ I assume that due to its context and socio-cultural functions, the dance of feretra constitutes a part of the same tradition, which, like all culture, is subject to change and modification; in this case, the obeisance of feretra has gained a certain superstructure in the form of dance. In the remainder of this article I will focus on the obeisance of feretra, which constitutes a certain canon, a basic pattern and a starting point for other, more spectacular forms of this phenomenon that can be observed today.

The aim of this article is to present the obeisance of feretra as an element of intangible cultural heritage in the Kashubian region set in a broad context, and to describe ways in which this phenomenon is perceived. I would also like to indicate the reasons for certain attitudes towards it and, subsequently, the possibilities of its protection. The normative and axiological background for the analysis undertaken here is the Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage adopted by the General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization on 17 October 2003 in Paris. In the context of the postulates for the identification, promotion and especially protection inscribed therein, the Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage, addressed later and endorsed on 4 December 2015 in Windhoek, Namibia, must also be borne in mind.²

The analysis of the problem as presented herein is based on pre-existing sources and my own field research. The former consist of published and unpublished scholarly studies, amateur and professional films, and Internet users' entries on discussion forums. The field research material was obtained by the method of interviews conducted during the indulgence feast celebrations in Wejherowo during the arrival of the so-called "land pilgrimages" on 19–21 May 2023, and the so-called "sea pilgrimages" on 3–4 June of the same year, into that town. A total of forty-one interviewees took part in this study; they were pilgrims of both genders arriving in Wejherowo, individually or in groups, in order to take part in the above celebrations. The youngest interviewee was 17, the oldest, 87 years old. The most important criterion for the selection of informants was the fact of their participation in the pilgrimage and indulgence feast celebrations and the resulting opportunity to acquaint themselves with the phenomenon of the obeisance of feretra. I also present conclusions and reflections that emerged from many years of participant observation.

1 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

2 See Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage, to be found at the UNESCO: <https://ich.unesco.org/en/ethics-and-ich-00866>.

The historical, social and landscape contexts

In its "classic" and most widespread form, the obeisance of feretra consists essentially of three choreographic arrangements; alternatively, it may contain at least one of those. These arrangements involve the sign of the cross and the circle, and a deep backward bow, being dynamically executed by the feretrum. All these figures have their symbolism, firmly grounded in theology and religious practice (Jażdżewski 2008: 138). It is worth remembering that the obeisance of feretra, although most often associated with the sojourns of Kashubian pilgrim companies in places of worship, is also practised on the road these companies take. This is not only an expression of social integration and identity of the region's inhabitants, but also contributes to the formation of a Kashubian pilgrimage's specific character (Błahut, Łaga 2023).

An interesting issue in the context of the considerations undertaken here is the genesis of the obeisance of feretra and the historical continuity of this custom's occurrence in Kashubia. In comparison to popular science, journalism and the colloquial discourse, the scholarly discourse displays scepticism and caution regarding these issues. One source that indicates the presence of this custom at the end of the nineteenth century is Aleksander Majkowski's poem *Pielgrzymka wejherowska* [A Wejherowo pilgrimage], written no later than in 1899.³ The poem contains a description of the company from Kościerzyna being greeted upon arrival at Kalwaria Wejherowska, from which it can be concluded that this was not a launch of any kind, a debut performance, but an already tested, established and awaited custom.

It seems quite interesting that the obeisance of feretra was noted in Pomerania also in the context of pilgrimages performed in a completely different region of Poland. Describing pilgrimages performed in Upper Silesia in the period 1869–1914 with reference to A. Łaziński's *Przewodnik dla pielgrzymów i zwiedzających* [Guidebook for pilgrims and sightseers] dating from 1930, Father Jan Górecki wrote that in Częstochowa, "a ceremony was held of a triple mutual obeisance of crosses, banners and standards", for comparison adding a footnote that "in Pomerania, the sign of greeting is an 'undulation' of feretra" (Górecki 1994: 105).

In the opinion of many inhabitants of the region and participants in the pilgrimages – an opinion often repeated by the journalists and authors popularizing the knowledge of the Kashubian culture – the custom of the obeisance of feretra has been practiced since the time when the first pilgrimages from Oliwa and Kościerzyna set off to the Calvary sanctuary site in Wejherowo (Kalwaria Wejherowska). According to the views of contemporary authors, as well as some of their sources, this happened in the third quarter of the seventeenth century. In the light of historical research,

³ I refer here to a 1992 edition with an afterword by Edmund Puzdrowski, who reports that the poem was originally printed in the Sunday supplement to "Gazeta Gdańska" in 1899.

the opinion that these pilgrimages have a 350 years of tradition behind them, and that the obeisance of feretra were their element from the very beginning, is difficult to uphold (cf. Lademann 2023). Examples of the tradition of the obeisance of feretra being perceived as older than the historical sources indicate are also given by Krysztyna Wejher-Sitkiewicz, who states that "the custom in its mature form emerged in the nineteenth century, but its earlier forms and varieties had appeared before that, probably in the eighteenth century" (Wejher-Sitkiewicz 2018: 20).

As to the perception of historical continuity of the obeisance custom, two perspectives have become apparent, one placing it in the nineteenth century, the other giving it over two centuries more. The latter is not scientifically grounded, but it shows a certain tendency to create a narrative that is desirable from the point of view of a given community; a narrative that can enhance the value of this community's culture, in this case signified by the custom of the obeisance of feretra. I believe that from an anthropological point of view, this phenomenon can be considered as an example of collective memory. This concept was introduced to the humanities in the 1920s by the French sociologist Maurice Halbwachs. "Collective memory perceives a group from within and seeks to give it an image of the past in which it can always recognise itself and which excludes deeper transformations", explains Jan Assmann (2009: 74). Jacek Nowak, in turn, juxtaposing collective memory with history, writes that history is an intellectual activity and requires analysis and critical discourse. Collective memory, on the other hand, situates recollection in the sphere of the sacred, and is at ease with the group in which it is rooted (Nowak 2011 35). It can thus be pointed out that collective memory is a community's own, intentional vision of its past. The image of the history of the obeisance of feretra as being "from time immemorial", "from the beginning", similarly to intangible cultural heritage, "plays an important role in the creation and preservation of identity (...), it is an expression of cultural, social as well as political continuity" (Kwaśniewska 2021: 17).

The UNESCO Convention states that intangible cultural heritage "means the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage" (Art. 2, para. 1). The second paragraph reads that intangible cultural heritage is manifested, inter alia, in the domains of performing arts, social practices, rituals and festive events. "Naturally, the Convention indicates a definitional framework for intangible heritage, but this seems insufficient" (Czerwińska 2012: 221). In response to the need to make it more precise and to indicate the relevant cultural areas within the territory of the Polish state, in line with the statement that "each country should update it and relate it to the peculiarities of its own culture" (Adamowski, Smyk 2013: 11), the Council for Intangible Cultural Heritage created a relevant document in which it "proposed to add specific exemplary references tailored to national traditions" (Adamowski 2017: 72).

The enumerative but general UNESCO list was thus made more specific with such elements as the vocal, instrumental and dance traditions, religious performances, and socio-cultural practices that appear, for example, in customs, rituals and annual rites, including indulgence customs and pilgrimages (Adamowski 2017: 73).

In the obeisance of feretra, the combination of cultural elements surrounding this custom is clear and obvious. The feretrum – which is often an object of historic value – is an artefact that organises certain behaviours and social relations, situated in the space of pilgrimage routes and centuries-old shrines (Błahut 2024). Therefore, it is worthwhile to take a broader look and consider intangible cultural heritage as a phenomenon related to cultural heritage in general, protected in the acts of the 1997 Constitution of the Republic of Poland, as well as to landscape, which is recognised by the Convention as cultural space (Zalasińska 2013). In the case under discussion here, an interesting exemplification of the latter may be the Mirachowski Forest, which for pilgrims from Kościerzyna going to Wejherowo constitutes a space of special spiritual, aesthetic and emotional experiences:

Nor is it surprising that the Kashubians themselves, living in a given natural environment, sometimes gave it a magical meaning. For them, forests, rivers, lakes and marshes were an expression of mystery and a manifestation of unknown forces, which they often feared. (...) During the passage through the Mirachowskie Forests, the image is taken off the cart and carried by the men of the brotherhood. In the history of the pilgrimage, there have been occasions when it was the priests that carried the feretrum through the Mirachowski Forest. Sometimes it is also carried by women (Jażdżewski 2008: 83–84).

Research shows that consent to carry the Kościerzyna feretrum along this stretch now includes any willing pilgrim. In the documentary *Dotknąć obrazu* [To touch an image], Olga Blumczyńska, one of its directors, comments: “We are slowly entering the Mirachowski Forest, where it is an unwritten tradition that anyone who wishes to is allowed to carry the image upon their shoulders” (Blumczyńska, Ostrowska 2020). The experiences of the pilgrims are also interestingly illustrated by the statement of a man new to the practice of pilgrimage, who, when I asked him about the feelings accompanying the carrying of a feretrum weighing over a hundred kilograms through the Mirachowski Forest, replied: “I don’t know how to describe it, but my heart grew a little softer”.

However, the natural heritage of Kashubia, intertwined with human activities and creations, has more to offer than vast tracts of forest: “The Pomeranian landscape is exceptionally diverse in its form. Countless guidebooks to the Kashubian region praise its unparalleled beauty that combines an unusually varied terrain, interspersed with numerous lakes and picturesquely meandering rivers, with a wealth of flora and fauna” (Klein-Wrońska 2017: 83–84).

Each of the three oldest and most popular of Kashubian sanctuaries, to which numerous foot pilgrimages go each year, is situated in a different landscape. The Calvary way on the hills in Wejherowo lies in a beech-dominated forest, which is an integral part of the Tri-City Landscape Park (see Fig. 1). Many pilgrims would associate Sianowo, where for long centuries has held the statue of Our Lady Queen of Kashubia, with open spaces. The solemn indulgence mass takes place in a glade, in a valley near Lake Sianowo fed by the river Łeba; the place is surrounded by hills, forests and fields so characteristic of the Kashubian landscape (see Fig. 2). In Swarzewo, in turn, participants in the indulgence feast must squeeze into the centre of a small village, but they have a view of the vast waters of the Bay of Puck, and thus by implication of the Baltic Sea (see Fig. 3); this sanctuary is, after all, associated with a legend concerning the origins of the miraculous statue of Our Lady of Swarzewo, crowned Queen of the Polish Sea in 1937 (Stachowiak 2017). "An extremely elaborate mode of cultural heritage reception is thus established by a whole complex of tangible/observable/imaginary phenomena. Despite its ontological diversity and wide spectrum of experience, cultural heritage is supposed to constitute a unified universe" (Bełkot 2012: 35).

Intangible heritage cannot, of course, exist without people, most often a group of people, who are its bearers. In the case of the tradition under discussion, these include those who make pilgrimages and take part in indulgence feasts, but above all those who carry the feretrum and perform obeisances with it (see Figs. 4, 5). These are the



Fig. 1. The believers and pilgrims gathered during the indulgence feast ceremony at Kalwaria Wejherowska; Wejherowo. Photo by G. Błahut (2015).



Fig. 2. The solemn indulgence mass at Sianowo; the sanctuary and one of the temporary parking areas in the fields made available by local farmers are visible; Sianowo. Photo by G. Błahut (2015).

feretrarii, or feretrum bearers (Polish: *obraźnicy* [masc.] and *obraźniczki* [fem.]). Each feretrum is carried by four bearers. Recruitment to the ensemble, as well as leaving it, takes place according to the rules laid down in the parish. Feretrum-bearers from Gdańsk Oliwa and from Kościerzyna, for example, must be bachelors and members of the Brotherhood of the Holy Cross. The marriage of any member of the ensemble is tantamount to the release of his place to another bachelor.

It is thus evident that the obeisance of feretra operates in the rich and broad context of cultural and natural heritage in general. As emphasised in the literature, the aforementioned UNESCO Convention presupposes, among others, the identification as well as the protection of intangible cultural heritage (Smyk 2023; Czerwińska 2012). In the case of the obeisance of feretra, protection seems obvious, to which issue I shall return further on; yet in practice – in the realities of the Polish society a decade after the adoption of the Convention in Paris – there has been media confusion about its identification and perception. The situation that arose can be succinctly described as a clash between noble ideas and an existing reality. In the course of the research and analysis undertaken on its basis, it proved possible to distinguish certain attitudes towards the tradition of the obeisance of feretra, certain ways of perceiving this phenomenon, which will be presented below, with the indication of their possible causes and conditions.



Fig. 3. The Sanctuary of Our Lady, Queen of the Polish Sea at Swarzewo seen across the waters of the Bay of Puck; Puck. Photo by G. Błahut (2024).



Fig. 4. Female feretrum-bearers (*obrażniczki*) waiting to perform the obeisance during the closing ceremony of a religious feast at Kalwaria Wejherowska; Wejherowo. Photo by G. Błahut (2015).



Fig. 5. Teams of female feretrum-bearers (*obrażniczki*) waiting to perform the solemn obeisance before the image of the Our Lady, Health of the Sick in the Soul and in the Body, queuing in front of the church of St. Anne in Wejherowo; Wejherowo. Photo by G. Błahut (2023).

Attitudes towards the tradition of the obeisance of feretra

Using the terminology of media studies, it can be said that for many decades of the twentieth century nothing special happened in public opinion regarding the obeisance or the dance of feretra. A rather precise and factual description of the obeisance at the Calvary in Wejherowo by Józef Merson, published in "Kurier Bałtycki" of 26 May 1938, remains an isolated and solitary example. In 1953, the Primate of the Millennium, Cardinal Stefan Wyszyński, witnessed the obeisances being performed and commented that "despite the peculiarity of the feat, a true religious acrobatics, this does not make a negative impression" (quoted after Frankowska 2020:260). For generations, the region's inhabitants have not paid any particular attention to this custom as a distinctive feature of their own culture. It is reasonable to assume that this was also not helped by the centralised cultural policy during the communist period, considering that this policy was mainly oriented towards the creation of a state that would be monolithic in terms of identity and, in addition, it applied repressive measures against the Church and the multitude of believers. Some Kashubians even today admit that they used to be convinced that the obeisance of feretra was practised in other regions of Poland as well. The situation changed dramatically with the spread of the Internet, along with social media and communication channels independent of time, space and traditional authorities.

It is beyond doubt that a favourable, albeit unintentional contribution to the broad popularisation and increase in the awareness of the obeisance of feretra at Kalwaria Wejherowska was made by the posting, on 26 June 2013, on the YouTube online video

sharing platform of an amateur film under the provocative title *Aerobik ze świętym obrazem (feretron dance)* [Aerobic with a holy image (feretrum dance)],⁴ which in time reached 664,000 views, and a video-clip posted on the same day, entitled *Harlem shake ze świętym obrazem (Best polish harlem shake)* [Harlem shake with a holy image (Best Polish Harlem Shake)] (www.youtube.com/watch?v=GbcPjDkvgZA), the latter showing the feretrum dance with the soundtrack of the then-popular tune and reaching the astounding number of 1.3 million views (Lademann 2023: 40).

Yet looking closely at the content of the comments and the reactions of the Kashubians, it would be difficult to accept an unequivocally positive assessment of this form of popularisation. Witosława Frankowska notes that following the posting of this and other films "in 2013, the Internet was flooded by a wave of aggressive comments, the subject of which became the Kashubians and, more specifically, the custom of the obeisance of feretra practised by them during the indulgence feast at Kalwaria Wejherowska" (Frankowska 2020: 259). The hermetic and age-old tradition, one handed down from generation to generation in Kashubian families, was forced to confront the globalised external world instantly and on a large scale. The practice, associated with the sphere of the sacrum, was subjected to various judgements, often harsh ones, formulated by outsiders – people from outside Kashubia – under the influence of emotions and in isolation from its cultural context.

As of 13 December 2023, the most popular of the related video-clips, i.e. the *Harlem shake ze świętym obrazem*, has reached over 1.3 million views and garnered 1,631 comments. It would be impossible to refer to all of them, but on the basis of their content it is possible to propose a certain systematisation and distinguish several ways of receiving and evaluating the obeisance of feretra.

First of all, a dividing line could be drawn between negative and positive comments. However, this line is not clear-cut; it is more like a border strip where cautious or neutral comments can be located, written perhaps by authors seeking the essence of the phenomenon presented in the film. The Kashubians felt offended because in many cases their important and beautiful tradition was openly ridiculed. Many of the negative comments are devoid of merit, often limited to vulgarisms or succinctly worded simplistic statements. In a significant number of entries, the obeisance of feretra presented in the manipulated film appears to be merely a pretext for personal duels on the issues of worldview, theology or politics. The manipulation lay, above all, in the soundtrack, which was completely alien to the obeisance of feretra, especially when performed at the climax of the ceremony of farewell to pilgrimage groups departing after the indulgence feast at Kalwaria Wejherowska. At this point, the orchestra plays distinctive pieces sanctioned by tradition. It can, in fact, be said that this is an

4 Currently available on YouTube under the title *Aerobik ze świętym obrazem feretron dance*: <https://www.youtube.com/watch?v=4bbEex1WL6E>.

expression of a certain diplomatic protocol which constitutes a part of the "rituals of the feretra greeting and bidding farewell to one another, which are unique in indulgence feast customs on the scale of the whole Poland. Each incoming orchestra played the anthem of its own company, the so-called *tusz* [fanfare]" (Frankowska 2008: 92).

An analysis of other video-clips using the *Harlem Shake* tune to be found on the Web prompts the conclusion that this song serves to provide soundtrack to various displays of tomfoolery. As indicated by semiotics, it is, in part, the external relations of a sign, the context of its use, that construct its meaning. Perceiving the obeisance of feretra with a soundtrack of this kind must have caused a shock or a negative impression. The second manipulative procedure applied in the making of the video-clip in question consisted in speeding up the pace "to one and a half times", as pointed out, among others, by film professionals, Olga Blumczyńska and Barbara Ostrowska, the authors of the documentary *Dotknąć obrazu (Kaszëbskô Paradnica. Podcast...)*. One Internet user made a diagnosis of the situation in the following words:

ridiculous jokes... I am a Kashubian woman born and bred, and this dance is normal in our area... a tradition that does not hurt or offend anyone. Unfortunately, the lack of respect only proves the level of the young people of our country; Poles will never be a respected nation because, regrettably, they do not respect themselves.⁵

Yet the aforementioned media materials popularising the obeisance of feretra did not met with disapproval only; approving statements can be found even among the participants and observers of the indulgence feasts. The following is an example:

Grażyna, ignorance may destroy you in the online world one day. Read for yourself about the dancing pictures in Kashubia; and it seems to me that this is not the first time they are dancing because I have seen them quite often. And that someone cut out the original film and added a different tune, well, you can't always be serious, and the clip is great.⁶

This statement may also be indicative of a tendency among the young people to seek out new forms of expression, ones adapted to the present times, when cultural codes differ from the ones used earlier. Tracing the history of pilgrimages in Kashubia with their inseparable feretra, certain modifications concerning their carrying are noticeable, for instance the introduction of trolleys for transport (Jażdżewski 2008) or the development of a dance form (Wejher-Sitkiewicz 2018). The issue evident here is that

5 From comments to the *Harlem shake ze świętym obrazem (best polish harlem shake)* video-clip: <https://www.youtube.com/watch?v=GbcPjDkvgZA>. In all the comments cited herein, the often careless Polish has been rendered in standard English.

6 From comments to the *Harlem shake ze świętym obrazem (best polish harlem shake)* video-clip: <https://www.youtube.com/watch?v=GbcPjDkvgZA>.

of the transmission of traditions in general and of making a certain compromise between generations or certain social groups.

Among the observers, but also, as confirmed by field research, among the participants of the ceremonies there are also those who accept the custom of the obeisance of feretra as a sacred ancestral tradition, not to be judged or discussed, and not to be pondered over.

Every year, during pilgrimages to the Calvary at Wejherowo, [choreographic] figures with holy images are performed. For their farewell, the pilgrimages stop in front of the monastery and there, in front of the open doors of the church and the Holy Sacrament, they also perform such figures with images. I live in Wejherowo and every year I watch this (as you called it) "dance of images". This is the way it was, is and will be, and all those who criticise this custom must accept this...!⁷

A certain dividing line regarding the evaluation of the obeisance of feretra has also been drawn between those familiar with the basics of religious faith and worship. In those cases, arguments in the disputes that have arisen are based on biblical quotations, especially ones derived from the Old Testament, on the knowledge of "appropriate" and "correct" religious practices, and even on general theological issues. Opponents of the obeisance/dance of feretra accuse its proponents of, for example, idolatry. They, in turn, explain that it is not people who make the obeisance but images, which are merely symbolic representations of holy figures, in this context, the idea of blessing and worshipping God through the feretrum is legitimate.

During the field research in 2023, isolated voices could be heard among the participants of the indulgence feast that the obeisance, and especially the dance of the feretra, was inappropriate, that during a religious rite, before the majesty of God, there should be solemnity, and that regional or local variants that represent a deviation from the commonly accepted practices and liturgy should not occur. I believe that this approach may be due to insufficient knowledge of the theological interpretation, or the wider socio-cultural context, of the obeisance phenomenon. In order to better explain this problem, it is worthwhile to recall the commentary on another amateur video published online in 2016, entitled *Pokłon feretronów na Kalwarii Wejherowskiej* [The obeisance of feretra at Kalwaria Wejherowska] (www.youtube.com/watch?v=bp7y7Gc4Y1Q). Amongst such statements as "horrible", "occult", "completely sick", "what do these people have instead of brains", Henryk Jakub Muński OFM, a Franciscan brother, takes the floor:

Dear User watching this clip, Before you post a comment here, read the article at this link: [here a reference to a Wikipedia entry]. The obeisance of feretra is not any kind of

⁷ From comments to the *Harlem shake ze świętym obrazem (best polish harlem shake)* video-clip: <https://www.youtube.com/watch?v=GbcPjDkvgZA>.

"throwing the image round"; the symbolism of this act of popular devotion is very profound. If we looked at the act from above, we would see the sign of the cross – the symbol of salvation. Moving [the image] in a circle, in turn, is a symbol of the world embraced by this salvation. So if you want to continue to comment on and spread hate speech about not only an element of Kashubian culture, but also – perhaps above all – an act of popular piety, think twice. We are so enchanted by the Catholic Church in Africa, that the [believers] are so joyful there, and when we have something similar in our own backyard, we use hate speech on it and ridicule it. "The grass is always greener on the other side".⁸

The quoted author, as a clergyman, is apparently trying to indicate the most appropriate interpretative perspective. Also, the above statement points to another important theme recently taken up by the Kashubians, namely, that in a broad, multicultural and global context, the tradition of the obeisance of feretra is an example of intangible cultural heritage of a world-class rank. This view may also be indicative of a certain transformation of awareness that has taken place in the last ten years.

A variety of approaches to the tradition of the obeisance of feretra, and different ways of receiving this phenomenon, are thus in evidence. The perception of images or, more broadly, of performative phenomena depends on the personal characteristics of the individual, for instance his/her cultural competence (see Deręgowski 1990; Vorbrich 2007). On the basis of an analysis of empirical material, mainly online comments, but also interviews that took into account persons who did not function in social media, it was possible to distinguish five types of attitudes related to the reception of the obeisance of feretra.

1. The aggressive stance. It is presented by people who formulate their judgements in the spirit of online hate speech and probably come from a variety of social backgrounds. As social psychology suggests, aggression is the result of frustration (cf. Aronson 2002). Indeed, their statements, while offensive, vulgar and provocative, are also vague, short on factual value and context, the consideration of which is necessary to express a meaningful opinion.
2. The analytical stance. The evaluation is the result of in-depth analysis and reflection. It is based on knowledge; the obeisance of feretra is perceived as a cultural asset, an element of heritage; the content of behaviour forms is considered; the broadest possible context is taken into account. This stance is also represented by researchers and heritage professionals.
3. The open stance. It can be the starting point for an analytical stance, and is often displayed by persons from outside Kashubia who are curious about the presented phenomenon and aware of the limitations of their own knowledge of it. If adopted by persons hailing from the region, especially native Kashubians, this

⁸ Henryk Jakub Muński OFM, comment on the film *Pokłon feretronów na Kalwarii Wejherowskiej*: <https://www.youtube.com/watch?v=bp7y7Gc4Y1Q>.

stance also manifests itself in a selective approach to the tradition of the obeisance, and in allowing criticism.

4. The conservative stance. It consists of an a priori recognition of the obeisance of feretra as a part of tradition, this tradition being usually treated as a value in itself. This stance is found in older people, who are attached to the norms and values established in their social environment, as well as to ritualised ways of practising their faith. A variant of this attitude is the criticism of the custom in question as an iconoclastic deviation from commonly accepted practices in liturgical rites.
5. The apologetic/affirmative stance. In the perspective resulting from this approach, the obeisance of feretra appears, first and foremost, as a theologically justified religious practice on the one hand, and on the other, as an element of one's cultural heritage that deserves respect and protection. In my view, this stance is characteristic chiefly of the young bearers of this tradition: the *feretrarii* of both genders, the clergymen and the pilgrims.

In reality, of course, it is difficult to find an ideal type among the attitudes described above. Certain elements of the characteristics of the approach to the obeisance of feretra can overlap or influence one another to produce a more pronounced dynamics. The analytical attitude, for example, may combine with the apologetic/affirmative one, and they both have their opposite in the aggressive attitude. I treat the above classification primarily as a model to support the analysis undertaken above.

The need for respect and protection

As has already been said, the obeisance of feretra remains in essential connection with the broad socio-cultural context, with the material heritage represented by the historic feretra and the pilgrimage shrines, and with the landscape, of which the sacrum-endowed network of pilgrimage routes is an important element. The surrounding land, in fact, forms an inalienable cultural space for the custom in question. The degradation of the natural environment, the expansion of roads and motorways and, above all, increased car traffic pose a further threat. Counter-measures, such as modifying pilgrimage routes to run along quiet country roads as they did in the past or increasing the security and safety procedures for pilgrims on their way, have their limitations. It can actually be said that a new group of functionaries has appeared among the pilgrims: the movement of wheeled vehicles that are supposed to alternately and safely bypass the pilgrims is controlled by persons trained to do so. The behaviour of drivers who maliciously use their horns or deliberately rev up the engines of their vehicles is an analogy, as it were, to the offensive online comments.

The obeisance of feretra, an old custom accompanying Kashubian pilgrimages and indulgence feast celebrations, deserves to be respected and protected. Addressing the issue of protection of this custom with reference to the provisions of the 2003

UNESCO Convention and the subsequent 2015 Ethical Principles document, Katarzyna Smyk offers valuable guidelines and recommends a number of specific actions that should be comprehensively implemented for this purpose. In the context of the issue addressed in this article, I consider it important that she draws attention to the problem of promoting the tradition of the obeisance of feretra through both the classical and the new media, pointing to the need to harmonise messages found therein. This, as she writes, can be achieved in two ways: "Firstly by harmonising the messages addressed to an audience outside the community with those dedicated to the bearers of this tradition. Secondly, one cannot remain blind to unreliable information, misrepresentations and overinterpretations" (Smyk 2023: 49). The endeavours to undertake should also include monitoring the media, not discounting possible interventions; those, in turn, should be preceded by preventive actions, "i.e. adequate preparation of materials for the media, including a good, properly described photographic resource with publication rights" (Smyk 2023: 49).

The tools and models for identifying, promoting and protecting intangible heritage are, apparently, already well developed and it can be said that the postulate posed a decade ago: "Ensuring effective protection of intangible heritage in Poland is currently a huge challenge, with the challenge being more about changing the philosophy of protection than about significant systemic changes" (Zalasińska 2013: 322) has been largely fulfilled.

The examples of the reception of the obeisance of feretra discussed above reveal a certain problematic aspect of identifying, preserving or promoting this custom; namely, they suggest that attention must be paid to its broad social, spatial, material and media contexts. It is also important to intensify educational efforts in relation to intangible cultural heritage, especially in terms of the dissemination of knowledge and the formation of certain attitudes. I dare say that offensive comments against the bearers of this tradition and the Kashubian community as a whole are not only a sign of ignorance, lack of openness or, ultimately, certain susceptibilities of their authors; they also signal an insufficient knowledge of the law and a shortage of good manners. In contrast, in the milieu of experts and collective entities dealing with these problems professionally, it is more of "a change in the approach to preservation duties that is needed, and this requires first of all an understanding of the specificity of intangible heritage, for which the main form of expression is a human being. Hence, the transience and elusiveness of intangible heritage, whose preservation is limited by human memory" (Zalasińska 2013: 322).

The process of polarisation of Polish society in recent years also poses, in my opinion, new challenges. Due to its specificity and close links with religious life, the obeisance of feretra increasingly places the bearers of this tradition at one side of a conflict. Field research conducted in 2023 shows that pilgrims feel increasingly stigmatised because of their participation in pilgrimages and indulgence celebrations.

This breeds further factors that may indirectly threaten the tradition of going on pilgrimages and performing the obeisance of feretra. On the one hand, this is a mark of inevitable socio-cultural and modernising changes; on the other, it springs from the resentment towards the Church and believers that is being promoted, sometimes also in the public sphere.

Recently, the obeisance of feretra became an object of particular care and attention of the Wejherowo district authorities, as well as a group of experts and researchers involved in the project *Tradycja pokłonu feretronów podczas pielgrzymek na Kalwarię Wejherowską jako niematerialne dziedzictwo kulturowe Kaszub*. In the year 2023, with financial support from the Ministry of Culture and National Heritage, a number of actions were undertaken at the level of local communities. These actions have already yielded tangible results, first and foremost the publication of a richly illustrated book *Obrażnik i obrażniczka – to brzmi dumnie! Tradycja pokłonu feretronów podczas pielgrzymek na Kalwarię Wejherowską* [A male/female feretrum-bearer – this has a noble sound! The tradition of the obeisance of feretra during pilgrimages to Kalwaria Wejherowska; no English-language version] and the submission of an application for the custom to be entered into the National List of Intangible Cultural Heritage. Regardless of what the answer to this application might be, this Kashubian custom is worthy of protection and support in the broadest measure, because, as I have tried to demonstrate in this text, it constitutes an extremely important element that incorporates not only the spiritual, but also other aspects in the life and culture of the region's inhabitants.

Bibliography

- Adamowski, J. (2017). Polskie doświadczenia w zakresie wdrażania Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku. In: H. Schreiber (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (pp. 70–83). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Adamowski, J., Smyk, K. (2013). Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka. In: J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (pp. 9–17). Lublin-Warszawa: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Assmann, J. (2009). Kultura pamięci. In: M. Saryusz-Wolska (ed.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (pp. 59–99). Kraków: UNIVERSITAS.
- Aronson, E. (2002). *Człowiek istota społeczna*. Warszawa: PWN.
- Bełkot, A. (2012). Problem wartościowania dziedzictwa kulturowego a jego funkcjonalne uwarunkowania w ujęciu kulturoznawczym. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 12, 32–43.
- Blumczyńska, O., Ostrowska, B. (dir.) (2020). *Dotknąć obrazu*. Documentary. Acquired from: <https://Kaszubskieferetrony.pl>. Projekcja filmu Dotknąć obrazu i spotkanie z reżyserką Olgą Blumczyńską – Podróże z antropologią (etnograficzna.pl).

- Błahut, G. (2024). Pielgrzymowanie na Kalwarię Wejherowską. Przyczynek do badań nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym Kaszub. *Literatura Ludowa / Journal of Folklore and Popular Culture*, 68(1–2), 83–97.
- Błahut, G., Łaga, Z. (2023). Społeczno-kulturowe oblicza pielgrzymowania. In: K. Smyk; A. Szoszkiewicz (eds.), *Obraznik i obraźniczka – to brzmi dumnie! Tradycja pokłonu feretronów podczas pielgrzymek na Kalwarię Wejherowską* (pp. 13–24). Wejherowo: Powiatowa Biblioteka Publiczna w Wejherowie.
- Czerwińska, K. (2012). Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO w perspektywie dyskursu antropologicznego. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 12, 218–228.
- Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage*. UNESCO. Acquired from: <https://ich.unesco.org/en/ethics-and-ich-00866>.
- Frankowska, W. (2008). Melodie zapomniane. Muzyka w ruchu pielgrzymkowym związanym z Kalwarią Wejherowską. In: K. Krawiec-Złotkowska (ed.), *Kalwaria Wejherowska. Żywy pomnik kultury barokowej na Pomorzu* (pp. 87–94). Słupsk-Wejherowo: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku.
- Frankowska, W. (2020). Kłaniające się obrazy (entry). In: C. Obracht-Prondzyński (ed.), *Gniazdo gryfa: słownik kaszubskich symboli, pamięci i tradycji kultury* (pp. 259–260). Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Górecki, J. (1994). *Pielgrzymki na Górnym Śląsku w latach 1869–1914*. Katowice: Instytut Górnolśląski.
- Jażdżewski, L. (2008). *Pielgrzymki kościerskie na Kalwarię Wejherowską*. Wejherowo: Wydawnictwo ACTEN.
- Klein-Wrońska, S. (2017). Współczesny krajobraz kulturowy Pomorza Wschodniego a „zapisany w pamięci”. In: A. Kwaśniewska (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego. Monografia* (pp. 83–109). Gdańsk: Uniwersytet Gdański.
- Kwaśniewska, A. (2021). Kontynuacja – zanikanie – odtwarzanie – kreacja. Niematerialne dziedzictwo kulturowe Kaszubów w procesie przemian. In: E. Kocój, C. Obracht-Prondzyński, K. Barańska, M. Kulik (eds.), *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: Ochrona – trwanie – rozwój* (pp. 15–48). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lademann, M. (2023). Historia pokłonu feretronów na Kalwarii Wejherowskiej. In: K. Smyk; A. Szoszkiewicz (eds.), *Obraznik i obraźniczka – to brzmi dumnie! Tradycja pokłonu feretronów podczas pielgrzymek na Kalwarię Wejherowską* (pp. 25–42). Wejherowo: Powiatowa Biblioteka Publiczna w Wejherowie.
- Majkowski, A. (1992). *Pielgrzymka wejherowska*. Gdynia: Wydawnictwo ARKUN.
- Nowak, J. (2011). *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Smyk, K. (2023). Jak chronić tradycję pokłonu feretronów. In: K. Smyk; A. Szoszkiewicz (eds.), *Obraznik i obraźniczka – to brzmi dumnie! Tradycja pokłonu feretronów podczas pielgrzymek na Kalwarię Wejherowską* (pp. 43–54). Wejherowo: Powiatowa Biblioteka Publiczna w Wejherowie.
- Stachowiak, A. (2017). Współczesne zwyczaje religijne i miejsca kultu na Pomorzu Wschodnim. In: A. Kwaśniewska (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego. Monografia* (pp. 205–290). Gdańsk: Uniwersytet Gdański.
- Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003) UNESCO. Acquired from: <https://ich.unesco.org/convention>.
- Vorbrich, R. (2007). Czy „patrzyć” oznacza zawsze „widzieć”. Eksperyment w antropologii wizualnej. In: G. Pełczyński, R. Vorbrich (eds.), *Obrazy kultur* (pp. 71–86). Poznań: Biblioteka Telgte.

- Weiherr-Sitkiewicz, K. (2018). *Kaszubskie pokłony feretronów: tradycja, dziedzictwo, recepcja* [an unpublished Master's thesis]. Uniwersytet Gdański.
- Zalasińska, K. (2013). Niematerialne dziedzictwo w systemie ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce. In: H. Schreiber (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (pp. 316–323). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Online sources

- Areobik ze świętym obrazem feretron dance*: <https://www.youtube.com/watch?v=4bbEex1WL6E>.
- Harlem Shake ze świętym obrazem (best polish harlem shake)*: <https://www.youtube.com/watch?v=GbcPjDkvGZA>.
- Kaszëbskô Paradnica. Podcast o Kaszubach, #1 Taniec ze świętym obrazem. O kaszubskiej duchowości*: <https://www.youtube.com/watch?v=zUkj2XLAY1s>.
- Pokłon feretronów na Kalwarii Wejherowskiej*: <https://www.youtube.com/watch?v=bp7y7Gc4Y1Q>.

Summary

The article describes the tradition of the obeisance of feretra as a manifestation of intangible cultural heritage, as well as the ways of perceiving, evaluating and protecting this tradition. The year 2013 was significant in this respect, since thanks to an amateur but intentionally edited video published on the Internet, the obeisance of feretra was shown to a wider audience and received various, sometimes radically different opinions. Simultaneously, a considerable increase in the interest in the obeisance was observed among researchers, experts and bearers of this tradition as they tried to learn more about it and explain its meaning. In the article, the author distinguishes five types of the evaluation of the obeisance of feretra and analyses their determinants. Relating primarily to the 2003 UNESCO Convention, the author also considers actions that could help to protect the tradition of the obeisance of feretra.

Keywords: cultural heritage, the obeisance of feretra, Kashubia, social media, evaluation

Streszczenie

W artykule opisana jest tradycja pokłonu feretronów jako przejaw niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz sposoby jej postrzegania, oceny i ochrony. Znaczący był w tym przypadku rok 2013, kiedy za sprawą amatorskiego, lecz intencjonalnie zmontowanego filmu opublikowanego w Internecie, pokłon feretronów został pokazany szerszej publiczności i doczekał się różnych, niekiedy skrajnie odmiennych opinii. Wtedy wzrosło też zainteresowanie pokłonem wśród badaczy, ekspertów i depozytariuszy, którzy starali się lepiej poznać oraz wyjaśnić sens i znaczenie tej tradycji. Autor wyróżnia w artykule pięć typów jakościowej recepcji pokłonu feretronów i analizuje ich uwarunkowania. Na koniec, odwołując się głównie do Konwencji UNESCO z 2003 r., rozważa także działania, które mogłyby pomóc w ochronie tej tradycji.

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe, pokłon feretronów, Kaszuby, media społecznościowe, postrzeganie

Translated by K. Michałowicz

Armina Kapusta

armina.kapusta@geo.uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4955-8630>

Instytut Geografii Miast, Turyzmu i Geoinformacji

Wydział Nauk Geograficznych

Uniwersytet Łódzki

Sylwia Kaczmarek

sylwia.kaczmarek@geo.uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0001-7737-4455>

Instytut Geografii Miast, Turyzmu i Geoinformacji

Wydział Nauk Geograficznych

Uniwersytet Łódzki

Dziedzictwo niematerialne w miejskiej przestrzeni turystycznej – studia przypadków snycerstwa w Konjicu i fado w Lizbonie

*Intangible heritage in urban tourism space – case studies
of woodcarving in Konjic and fado in Lisbon*

Miasto jest efektem podporządkowania przestrzeni potrzebom ludzi, złożonym systemem relacji opozycji znaczących, które ścierają się ze sobą, dążąc do naturalnej równowagi. Człowiek kształtuje zarówno krajobraz naturalny, jak i kulturowy miasta, na który oddziałuje dziedzictwo materialne i niematerialne. Fizyczna forma miasta, wypełnienie jej siatką ulic, zabudową, terenami zieleni, jak podaje Kevin Lynch (2011), powinna być wykorzystywana do wzmocnienia znaczeń, być z nimi koherentna. Rozwijając tę myśl, można uznać, że kultura wyrażona zagospodarowaniem przestrzeni powinna umożliwiać zachowanie i rozwój obyczajów, postaw, które są stymulantami oraz integralną częścią danej przestrzeni. Wypełnianie znaczeniami podkreśla

jej wymiar jako przestrzeni semiotycznej, bez której kultura nie może istnieć i istniejącej dzięki kulturze (Łotman 2008). Potrzeby użytkowników miast zwiększają się wraz z rozszerzeniem ich grona – nie tylko mieszkańcy, lecz także turyści chcą komfortowo korzystać z przestrzeni miejskiej, a funkcjonalność, aspekt użytkarny, częstokroć przeważa nad semiotycznym. Konieczność podporządkowania struktury funkcjonalno-przestrzennej wygodzie użytkowania ogranicza możliwość społecznego wytwarzania kultury tradycyjnej, przez co ulega ona silnym przekształceniom i modyfikacjom. W efekcie metamorfozie poddana zostaje zarówno przestrzeń fizyczna, jak i kulturowa, co rodzi dyskusje dotyczące ich oryginalności oraz możliwości dalszych transpozycji.

Troska o zachowanie autentyczności dziedzictwa naturalnego i kulturowego jest obecnie jednym z wyzwań zrównoważonego rozwoju (Agenda na rzecz zrównoważonego rozwoju 2030), stąd obejmowane jest ono zróżnicowanymi formami ochrony na szczeblu krajowym i międzynarodowym (Kaczmarek S., Kapusta A. 2022). Działania takie podejmuje również UNESCO – wpis na jedną z list jest z pewnością nobilitacją dla mieszkańców, wzmocnieniem ich tożsamości i więzi z miejscem lub zwyczajem, wyróżnieniem pozwalającym zidentyfikować, czy wręcz kreować atrakcje turystyczne¹, stanowi wszakże niejednokrotnie ograniczenie, utrudnia przekształcenia i modernizację, co rodzi konflikt między zmieniającymi się potrzebami mieszkańców miast a zachowaniem *status quo*².

W niniejszym artykule nawiązano do niezwykle złożonej problematyki autentyczności dziedzictwa niematerialnego, nie jest on bynajmniej próbą odpowiedzi na pytanie, czym owa autentyczność jest. Przykładowo Jacek Kaczmarek (2018) zwraca uwagę na autentyczność jako postawę podmiotu poznającego – przeprowadzony wywód heurystyczny wyraźnie wskazuje, że bez autentycznego doświadczenia dziedzictwo niematerialne staje się dobrze przygotowanym produktem rynkowym o znacznym poziomie standaryzacji. Tymczasem autorki tego artykułu odniosły to wielowątkowe zagadnienie do zaledwie jednego aspektu, jakim jest związek tradycji z miejscem jej narodzenia oraz możliwości dopuszczenia do niej turystów. W relacji tej kulturowanie zwyczaju może przybrać formę przygotowanego specjalnie dla turystów widowiska, rozumianego przez semiotyków jako zdrożna rozrywka przeciwstawiana kulturze wysokiej, która wszakże nie musi implikować splecenia czy utraty szczerości uczuć i zaangażowania zarówno twórcy, jak i odbiorcy (Eco 1999).

Piotr Bogatyriew (1979) poruszył zagadnienie odbioru jednego systemu semiotycznego przez pryzmat drugiego jako deformacji, która nie jest antonimem autentyczności. W analizowanych przypadkach w ten sposób odczytać można tworzenie,

1 Dean MacCannell (2005) twierdzi, że o atrakcji turystycznej decyduje relacja między turystą, widokiem a oznacznikiem, którym może być wpis na jedną z list UNESCO.

2 Jako przykład podać można Nesebyr w Bułgarii, gdzie toczą się dyskusje dotyczące możliwości umieszczania jednostek zewnętrznych klimatyzatorów na elewacjach tradycyjnych budynków, czy też Wilno na Litwie, w którym ograniczano budowę wysokościowców zmieniających panoramę roztaczającą się ze starówki.

wykonywanie i percypowanie konijckich wyrobów drewnianych poza okolicami Konijca i pieśni fado poza Lizboną, czyli wyabstrahowanie ich z przestrzeni, gdzie tradycje te ukształtowały się, będących jednym z elementów wpływających na ich funkcjonowanie jako systemów znaczących.

Etiologia rozważań i *modus procedendi*

Historia rozwoju miast wyraźnie wskazuje, że jednym z ważnych czynników, który odgrywa kluczową rolę w procesie społecznego wytwarzania przestrzeni miejskiej, jest system kultury obejmujący hierarchię wartości uznawaną przez społeczności na danym etapie ich rozwoju. Jest on immanentnym atrybutem i jednocześnie ważkim czynnikiem identyfikującym odrębność i indywidualność poszczególnych miast. Tradycje i zwyczaje często decydują o *genius loci*, choć ich kultywowanie może być problematyczne ze względu na postępującą globalizację, technicyzację, a przede wszystkim fakt, że depozytariusze żyją w znacznym rozproszeniu. Rekomendowane jest takie gospodarowanie przestrzenią, by kreować miejsca wymiany umożliwiające wspólnotowe działania, stymulującą rywalizację i współpracę. Działanie to jest skomplikowane, gdyż przestrzeni miejskich jest tyle, ilu bywa ich użytkowników – zarówno mieszkańców, jak i odwiedzających. W ich doświadczaniu miejsca konkretyzuje się dziedzictwo niematerialne, owa ulotność, która przejawia się w formie spotkania pomiędzy (od)twórcą i odbiorcą (Kaczmarek, Kaczmarek 2015). Dla dziedzictwa niematerialnego w miastach charakterystyczny jest swoisty determinizm terytorialny – zwyczaje kultywowane są w określonych tradycją miejscach, rzemieślnicy koncentrowali swoje warsztaty w lokalizacjach umożliwiających współpracę, nabywanie półproduktów i sprzedaż wyrobów. Przestrzeń wypełniona jest wówczas nie tylko obiektami, lecz także dźwiękami, zapachami, odczuwać ją można wszystkimi zmysłami.

Wraz z rozwojem turystyki przestrzeń kulturowa jest przeobrażana. W optymalnej sytuacji jej zagospodarowanie godzi interesy ludności miejscowej i przybyszów. W miejskiej przestrzeni turystycznej pojawiają się w związku z tym stałe lub tymczasowe elementy, których zadaniem jest doprowadzenie do koegzystencji wszystkich użytkowników, przy jednoczesnym stworzeniu warunków do bezpiecznej i zrozumiałej prezentacji turystom tradycji. Sposób zagospodarowania przestrzeni uzależniony jest od wielu czynników, w tym od charakteru samych zwyczajów. Dziedzictwo niematerialne jest procesem trwającym pewien czas, realizowanym w określonym terminie, a możliwość przedstawiania go turystom powinna uwzględniać kwestie bezpieczeństwa (Kapusta 2024). Pozwala ono kształtować tożsamość grup społecznych, mogących mieć obiekty dotyczące dopuszczania obcych, pojawia się również problem zrozumienia i translacji.

Te ograniczania uczestnictwa turystów w oryginalnych przejawach dziedzictwa niematerialnego w różnym natężeniu dotyczą poszczególnych jego domen wyróżnionych

przez UNESCO. Autorki postanowiły przeanalizować przykłady funkcjonowania w miejskiej przestrzeni turystycznej umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym na przykładzie snycerstwa w Konjicu w Bośni i Hercegowinie, a także fado w Lizbonie w Portugalii, które przypisywane jest do domen tradycji i przekazów ustnych, sztuk widowiskowych oraz zwyczajów, rytuałów i obrzędów świątecznych. W obu przypadkach zauważalny jest silny związek dziedzictwa niematerialnego z przestrzenią, otaczającym krajobrazem (zarówno naturalnym, jak i kulturowym), co wpisuje się w koncepcję wiedzy o miejscu (*place-lore*), rozwijaną także w aspekcie semiotycznym, przez estońskich folklorystów (Päll 2022; Valk, Sävborg 2018).

Gdyby rozszerzyć aspekt rozważań o kontekst semiotyczny, zastanawiający jest, oprócz funkcjonalnego, także symboliczny sposób zagospodarowywania przestrzeni miejskiej na potrzeby rozwoju turystyki, oznaczanie obszarów, w których tradycje były lub są kultywowane. Miasta stanowią przestrzeń narracji, w której poprzez różnicowane symbole (np. nazewnictwo, architekturę, planowanie przestrzenne, pomniki, street art) kreować można wiedzę o zamieszkujących je społecznościach. Jak dowiodły badania geograficzno-semiotyczne, racjonalne gospodarowanie znakami może odzwierciedlać wielokulturowość miast i wartości istotne dla ich mieszkańców (Kapusta 2017), zaś narzucanie symboli będących narzędziem w rękach polityków prowadzi do podziałów i konfliktów, niekiedy nawet międzynarodowych (Kapusta 2019). Założyć można, że w przypadku eksponowania znaków świadczących o istotności dziedzictwa niematerialnego, symbole mają być jasne w odbiorze dla wszystkich użytkowników przestrzeni miejskiej, wskazywać na depozytariuszy, związane z nimi miejsca i działania. Ten sposób sygnifikacji pełni często nie tylko funkcję informacyjną, lecz także *stricte* turystyczną i estetyczną.

W celu odpowiedzi na pytania dotyczące zagospodarowania oraz organizacji miejskiej przestrzeni turystycznej posłużono się studiami literatury, a przede wszystkim badaniami terenowymi – inwentaryzacją, dokumentacją fotograficzną, wywiadami swobodnymi (informacje dotyczące tradycji rzeźbiarskich pozyskano w Muzeum Snycerstwa w Konjicu w 2022 r.) oraz obserwacją niejawną uczestniczącą. Analizując przestrzeń turystyczną, skoncentrowano się na eksponowaniu w niej samego dziedzictwa niematerialnego, pomijając inne czynniki decydujące o atrakcyjności miast.

Snycerstwo w Konjicu – historia i współczesność

Konjic jest miastem położonym w dolinie Neretwy w Bośni i Hercegowinie. Otaczają go masywy Gór Dynarskich: Prenj od zachodu i Bjelašnica od wschodu. Według spisu ludności przeprowadzonego w 2013 r.³ w Konjicu mieszkało 25 149 osób, z czego 89,4% to

3 Pierwszy spis ludności w Bośni i Hercegowinie po wojnie w byłej Jugosławii przeprowadzono w 2013 r., kolejnego oczekiwano po dekadzie, a więc w 2023 r. Spisu jednak nie zrealizowano, do czego przyczyniła się złożona sytuacja polityczna i administracyjna, brak porozumienia między władzami Republiki Serbskiej, Federacji Bośni i Hercegowiny oraz Dystryktu Brčko.

Boszniacy⁴, 6,2% – Chorwaci, 1,4% – Serbowie. Struktura narodowościowa miasta znacząco zmieniała się po wojnie w byłej Jugosławii – w 1991 r. Boszniacy stanowili 54,5% mieszkańców, Chorwaci – 26,1%, zaś Serbowie 15% (Federalni zavod za statistiku 2023).

Miasto Konjic słynie z produkcji bogato zdobionych mebli i artykułów drewnianych. Charakterystyczne dla tych wyrobów są motywy zdobnicze: geometryczno-kwietny wzór bośniacki (*bosanska šara*), wzór arabski (*arapska šara*) z arabeskami, elementami geometrycznymi i roślinnymi oraz wzór reliefowy (*duborez*) z gałązką winogronową lub liśćmi dębowymi i żółędziami. Jako materiał wykorzystuje się najczęściej drewno drzew liściastych, głównie owocowych (orzech, czereśnia, grusza), ścinanych w okolicznych wsiach pod nowe nasadzenia, a ponadto klon, jesion, wiąz, rzadziej dąb i buk. Sama technika ręcznego płaskorzeźbienia – zarówno tradycyjnych, jak i współczesnych detali, które proponują zagraniczni projektanci – jest niezmienna od czasów austro-węgierskich. Drewno początkowo smaruje się olejem jadalnym, co ułatwia obróbkę. Następnie, korzystając z szablonu, zarysowuje się ołówkiem wzory, do których przykłada się dłuta, a w nie uderza się młotkiem. Dłuta są różnych rozmiarów, dopasowane do detalu, a wykonane przez samych snycerzy lub kowali (il. 1). W ostatnim etapie relief wklęsły zdobi się uderzeniami młotka w różne dłuta, co pozwala uwypuklić wybrane ornamenty i zniwelować niedoskonałości.



Il. 1. Tradycyjne narzędzia i szablony prezentujące etapy wykonywania wzoru bośniackiego.
Fot. A. Kapusta (2022).

4 Boszniacy to Bośniacy (obywatele Bośni i Hercegowiny), którzy w większości wyznają islam i posługują się językiem bośniackim. Od 1971 r. w Jugosławii słowiańscy poturczeńcy określani byli egzoetnonimem Muzułmanie, po wojnie większość z nich deklaruje się jako Boszniacy.

Jednym z typowych produktów z Konjica, oprócz szkatulek i tac, jest *peškun*, czyli stolik kawowy wraz z taboretami, zwykle heksagonalny lub oktagonalny. Słowo to pochodzi z języka perskiego, zaś same stoliki kształtem nawiązują do architektury islamskiej (dwory, pałace, grobowce, obiekty sakralne) – to jedyny mebel orientalny, który przyjął się w Bośni.

Uważa się, że tradycje snycerskie pojawiły się w regionie wraz z przybyszami z południowej Hercegowiny, którzy, poszukując urodzajnej ziemi, zamieszkali w okolicznych wsiach (np. Bijela, Čičevo, Grušča i Ribari). Działalność ta była i jest egalitarna, nieróżnicująca rzemieślników ani ze względu na płeć, ani narodowość czy konfesję – także ich produkty trafiały do obiektów świeckich oraz sakralnych różnych religii. Gwałtowny rozwój rzeźbiarstwa związany był jednak z sytuacją polityczną – na mocy traktatu berlińskiego w 1878 r. ziemie te przeszły spod władzy osmańskiej pod austriacką, która dokonywała eksploracji i aktywizacji gospodarczej nowych terenów, inwestując szczególnie w rozwój rzemiosł, co korespondowało z duchem epoki, poszukiwaniem tożsamości regionu, nowego stylu budownictwa i wyposażenia wnętrz, zainteresowaniem ornamentyką pseudomauretańską.

W związku z faktem, że w okolicach Konjica zdobienia produkowanych tu skrzyń i szaf były skromne (głównie ornamenty floralne), istniała konieczność edukacji wytwórców – pierwsze szkoły powstały w Sarajewie, lecz już w 1889 r. w Konjicu funkcjonowała szkoła snycerstwa, a stolarz Ivan Ramljak w latach 1906–1911 organizował kursy. Jak twierdzi Księżyk (2018: 90), przestrzeń zadomowiamy najpierw dźwiękiem. W tym czasie w Konjicu słyszeć było uderzanie w drewno, a władze podejmowały wysiłki, by postukiwanie niosło się poza granice kraju, inicjując internacjonalizację poprzez prezentację mebli na wystawach (np. w Budapeszcie w 1896 r., w Brukseli w 1897 r., w Wiedniu w 1898 r., w Paryżu w 1900 r.).

Za złotą epokę konjickiego snycerstwa uważa się lata 30. XX w., kiedy w jugosłowiańskim wówczas mieście funkcjonowały 34 warsztaty, z których do dziś przetrwały jedynie zakłady rodziny Ismaila Mulicia (działające od 1929 r.) i braci Adema i Meha Nikšićów (założone w 1927 r.). Mistrzowie projektowali i wykonywali meble biurowe, salonowe, jadalnie, sypialnie, a posiadanie pokoju w stylu orientalnym było *en vogue* i podkreśleniem prestiżu bogatych mieszkańców największych miast regionu.

Z informacji uzyskanych od pracowników Muzeum Snycerstwa wynika, że kres świetności rzemiosła położyła II wojna światowa (mobilizacja, brak rynku zbytu) oraz wprowadzony po niej socjalizm – w komunistycznej Jugosławii promowano industrializację, zaś prace manualne traciły na znaczeniu. W 1946 r. utworzono warsztaty łączone (np. zrzeszające krawców, szewców, ślusarzy, stolarzy). Ismail Mulić miał oddział snycerski, musiał odstąpić swoje maszyny, a jego firmę Rekord znacjonalizowano (1948 r.) i włączono do Miejskiego Przedsiębiorstwa Snycerskiego, którym sam zarządzał. W 1949 r. powołano też Przedsiębiorstwo Stolarskie w Konjicu kierowane przez Vejsila Sokolovicia. Zakłady te produkowały głównie stolarkę budowlaną (okna, drzwi,

szafy wnękowe) z iglaków, zaś w pracowniach snycerskich rzeźbiono meble z drzew liściastych, do produkcji pamiątek i zabawek wykorzystując pozostałości z obu firm. W latach 50. XX w. zintegrowano wszystkie segmenty obróbki drewna, co prowadziło do stopniowego wygaszania snycerki.

W późniejszym okresie, dzięki inicjatywie Šemsudina Mulicia (syna Ismaila), w 1976 r. wybudowano fabrykę mebli zatrudniającą blisko 500 osób, w tym projektantów, technologów, inżynierów. Sam Ismail Mulić w 1955 r. ponownie otworzył Mułičev Rekord, zaś dziedzictwo Adema Nikšića przejęli jego synowie Mukerem i Besim, którzy założyli firmę Neretva (po śmierci Mukerema w 1989 r. przemianowaną na Rukotvorine⁵). Chociaż w czasach jugosłowiańskich w Konjicu funkcjonowały też inne pracownie, w 2023 r. pozostały tylko przedsiębiorstwa Rekord rodziny Muliciów oraz należące do Nikšićów Rukotvorine (ze znaną marką Zanat⁶) i Braća Nikšić.

Początkowo warsztaty prywatne nie mogły zatrudniać pracowników, co skazywało rzemieślników na produkcję drobnych przedmiotów: suwenirów, szkatułek na biżuterię, papierosnic, tac, półek, lampek, żyrandoli itp. Dystrybucją tych wyrobów zajmowała się firma Bosnafolklor, dzięki której wyroby z Konjica trafiały do popularnych kurortów i znajdowały nabywców wśród turystów odwiedzających np. Dubrownik czy Split, a także przybyłych na Zimowe Igrzyska Olimpijskie w Sarajewie w 1984 r. Stopniowa liberalizacja prawa dała możliwość zatrudniania rzemieślników, a to skutkowało większymi przedsięwzięciami związanymi z ponowną produkcją mebli oraz pracami restauracyjnymi obiektów zabytkowych, a także stworzeniem placówki, która łączyła cechy rodzinnego muzeum i *showroomu*. Podczas wojny w latach 1992–1995 wykonywano m.in. emblematy dla członków UNPROFOR⁷ czy szkatułki, za co przyjmowano opłatę pieniężną lub barterową (np. papierosy), a muzeum Muliciów zostało zniszczone.

Na początku XXI w. podjęto działania popularyzujące wiedzę o tradycjach konjickich, których ukoronowaniem miał być wpis na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO. W 2005 r. UNESCO opublikowało książkę *Traditional arts and crafts in Bosnia and Herzegovina* (Heyl, Gregorin 2005), a w 2012 r. utworzono wstępną otwartą listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego Federacji Bośni i Hercegowiny, którą przyjęła także komisja krajowa do spraw współpracy z UNESCO. Trzy lata później Międzyrządowy Komitet ds. Ochrony Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego na 10. posiedzeniu zreferował nominację dotyczącą

5 Dosł. 'rękodzieła'.

6 Dosł. 'rzemiosło, zawód'.

7 UNPROFOR (United Nations Protection Force) – Siły Ochronne Organizacji Narodów Zjednoczonych funkcjonujące od lutego 1992 r. do marca 1995 r. w Bośni i Hercegowinie, Chorwacji, Serbii i Czarnogórze oraz Macedonii Północnej w celu m.in. nadzorowania demilitaryzacji obszarów chronionych, interweniowania i prowadzenia mediacji ze stronami konfliktu, dochodzeń w sytuacji napięć między stronami, a także działań humanitarnych (Wojsko Polskie 2023).



II. 2. Współczesny design mebli zdobionych tradycyjną konjicką metodą. Fot. A. Kapusta (2022).

snycerki w Konjicu, a w 2016 r. Bośnia i Hercegowina zrewidowała akta i formalnie zgłosiła do ponownego rozpatrzenia przez UNESCO, co zaowocowało oficjalnym wpisem na listę 6 grudnia 2017 r.

Obecnie Konjic słynie nie tylko z produkcji tradycyjnych mebli sprzedawanych głównie do krajowych lokali gastronomicznych, restaurowanych po wojnie muzeów czy za granicę, lecz także z nowoczesnych wyrobów w stylu skandynawskiej prostoty ze zróżnicowaną ornamentyką (il. 2). Bracia Adem Nikšić i Orhan Nikšić stworzyli markę designerską Zanat, której celem jest produkcja, marketing, sprzedaż zarówno mebli, jak i nowych idei, zachowanie konjickiej techniki rzeźbienia. Działalność ta określana jest terminem „manulution”, a więc rewolucją ręczną, a jej celem jest promowanie rękodziela nawet w produkcji modernistycznych mebli o minimalistycznej formie, synergia tradycyjnej pracy manualnej, technologii i nowoczesnego designu. Znaczące jest zastąpienie dawnej nazwy firmy Rukotvorine słowem Zanat, łatwiejszym do wymówienia i zapamiętania przez cudzoziemców – zmiana leksykalna wprowadzona w 2015 r., przy zachowaniu zakresu semantycznego, jest jednym z elementów internacjonalizacji, przejawiającą się też współpracą międzynarodową z takimi sławami designu, jak Ilse Crawford (Wielka Brytania), Harri Koskinen (Finlandia), Monica Förster oraz biuro Wingårdhs (Szwecja), Patrick Norguet i Jean-Marie Massaud (Francja), Sebastian Herkner (Niemcy), Michele De Lucchi oraz Ludovica & Roberto Palomba (Włochy). Kooperacja obejmuje także projektantów i akademików

krajowych (Jasna Mujkić i Salih Teskeredžić). Istotne jest przede wszystkim zaangażowanie miejscowej ludności, stworzenie dodatkowych miejsc pracy i przyzucanie do wymierającego zawodu (Zanat 2023). Zarówno pod koniec XIX w., jak i obecnie, produkcja konjicka, ze względu na wysokie ceny produktów, nastawiona jest głównie na bogatych klientów z zagranicy.

Snycerstwo konjickie w miejskiej przestrzeni turystycznej i wirtualnej

W Bośni i Hercegowinie potencjał turystyczny folkloru jest rozwijany, lecz nie w pełni wykorzystany (Bidžan-Gekić, Gekić 2017). W 2022 r. miasto odwiedziło 9 082 turystów, z czego zagraniczni stanowili zaledwie 2 250 osób (Federalni zavod za statistiku 2023). W 2017 r., kiedy na listę UNESCO wpisano tradycje snycerskie, liczba turystów była zbliżona (9 158 osób, z czego 2 133 to turyści zagraniczni), w kolejnych latach malała aż do zakończenia pandemii (w 2020 r. było 3 212 turystów, w tym 240 zagranicznych; spośród 7 568 turystów przybyłych do Konjica w 2021 r., 1 200 pochodziło z zagranicy). Pozwala to wnioskować, że sam wpis nie miał dużego wpływu na ruch turystyczny w Konjicu, który znany jest wśród osób lubiących turystykę aktywną (spływy na Neretwie) oraz militarną turystykę kulturową (bunkier Tity).

Na podstawie inwentaryzacji terenowej przeprowadzonej w 2022 r. stwierdzono, iż w przestrzeni miejskiej Konjica nie ma wielu znaków świadczących o randze tradycji snycerskich. Zaliczyć do nich można billboardy – zarówno reklamujące rzeźbione meble, jak i informujące o wpisie na listę UNESCO (il. 3). Na ulicy Varda, przed domami rodzin Mulić (Varda 60) i Nikšić (Varda 2), ustawiono także tablice informujące o zaliczeniu do pocztu narodowych pomników Bośni i Hercegowiny zabytków ruchomych: zbioru 5 mebli Armina Nikšića, zbioru zdobionych wzorem bośniackim 18 mebli Besima Nikšića, które powstały ok. 1920 r. w pracowni Adema Nikšića na zlecenie belgradzkiego lekarza Borivoja Miticia (w 2003 r. jego praprawnuk Zoran Miljković odsprzedał je Nikšićom, dzięki czemu powróciły do rodzinnego domu i pracowni Adema) oraz zbiór 63 przedmiotów należących do rodziny Mulić. Na ścianach domów umieszczono informacje



II. 3. Wyblakły billboard informujący o wpisie tradycji snycerskich na listę UNESCO. Fot. A. Kapusta (2022).

dotyczące funkcjonowania w nich instytucji, które służą jako pracownia, muzeum, show room i sklep.

Muzeum Mulicia zawiesiło swoją działalność w 2021 r. i obecnie nie jest udostępniane. Turyści mogą za to odwiedzić sąsiadujące ze sobą domy Nikšićiów (il. 4), z których inicjatywy funkcjonuje Muzeum Snycerstwa w Konjicu, współfinansowane przez Unię Europejską. Zostało ono otwarte w 2019 r. i jest laureatem licznych nagród (m.in. Živa 2020 dla najlepszego słowiańskiego muzeum, Luigi Micheletti 2022 dla innowacyjnego muzeum w świetle współczesnej historii, przemysłu i nauki). Ekspozycja dotyczy zarówno historii i techniki konjickiej snycerki, jak i współczesności. Część edukacyjna prezentowana jest w salach wyłożonych drewnem, na których umieszczono opisy w dwóch językach (bośniacki i angielski), a także zaprezentowano wystawę zdjęć, dokumentów, narzędzi, poszczególnych etapów obróbki drewna. Jest to placówka multimedialna, wzbogacona o nagrania dźwiękowe i filmy. Na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim konjickie produkty – zarówno te z XIX w., które muzeum przekazali mieszkańcy miasta (np. niewykorzystywane dziś skrzynie wianne), orientalne pochodzące z międzywojnia, zróżnicowane wyroby z czasów jugosłowiańskich, jak i współcześnie wykonane meble orientalne i stylizowane na modłę skandynawską.

Jak podkreślili podczas wywiadu muzealnicy, jednym z ich zadań jest dokumentowanie historii snycerstwa i docenienie częstokroć anonimowych rzemieślników, stąd szczególna jest rola skromnie urządzonego pomieszczenia, na którego ścianach zamieszczono elementy wyglądające na przecięte pnie (w istocie siedziska taboretów),



II. 4. Domy Nikšićiów w Konjicu (Muzeum Snycerstwa z lewej strony). Fot. A. Kapusta (2022).



Il. 5. Tradycja i nowoczesność w Muzeum Szyberstwa – *peškun* w sali upamiętniającej konjickich rzemieślników. Fot. A. Kapusta (2022).

a na nich nazwiska i lata życia konjickich snycerzy (il. 5). Zwiedzający mogą także zobaczyć pracownię, a w niej półfabrykaty. Placówka organizuje lekcje dla szkół, często z warsztatami i pokazami. Ponadto w mieście przy ulicy Trešanica (nad uchodzącą do Neretwy rzeką o tej samej nazwie), przy wyjeździe w stronę Sarajewa, znajduje się fabryka Zanat.

W przestrzeni Konjica ślady tradycji snycerskich nie są silnie eksponowane, brakuje także infrastruktury (np. parkingów, oznaczeń), która mogłaby ułatwić dotarcie do placówek. Jest to związane z faktem, że Konjic nie jest znaczącym ośrodkiem turystycznym, a drewniane wyroby przeznaczone są głównie na eksport, co jest stałym elementem w dziejach tego rzemiosła. Dużą rolę odgrywa jednak promocja w przestrzeni wirtualnej. Mimo zawieszonej działalności, firma Rekord ma bardzo dobrą stronę internetową (Mulićev Rekord 2023), prowadzoną jedynie po bośniacku (w języku arabskim, angielskim i niemieckim są zaledwie zwięzłe informacje na stronie głównej). Dzięki niej można poznać historię firmy, obejrzeć zdjęcia różnych produktów (m.in. tronów papieskich przygotowanych na wizyty apostolskie Jana Pawła II w Bośni i Hercegowinie w 1997 r. i 2003 r.), filmy dokumentalne. Profil firmy na Facebooku Drvorezbarstvo – Mulićev Rekord since 1929 ma zaledwie 708 polubień i 717 obserwujących, a ostatnie posty są z października 2021 r. (stan na 20.12.2023 r.).

Strona internetowa zakładu rodziny Nikšićów rukotvorine.com została wygaszona, zamiast niej funkcjonuje zanat.org prowadzony w języku angielskim i francuskim, co wyraźnie podkreśla nastawienie na odbiorców zagranicznych. Zawiera informacje o historii firmy, polityce zrównoważonego rozwoju, wpisie na listę UNESCO,

o Muzeum Snycerstwa w Konjicu, designerach, produktach, zrealizowanych projektach (głównie wyposażenie wnętrz mieszkalnych, hotelowych, restauracyjnych, muzealnych), przyznanych wyróżnieniach, artykułach w prasie zagranicznej, sieci dystrybucji, umożliwia także pobranie katalogu czy zakup online wybranych produktów. Ze stroną powiązany jest profil facebookowy Woodcarving Museum (136 polubień, 138 obserwujących). Z ofertą tradycyjnych produktów braci Nikšić można się zapoznać na profilu facebookowym Drvorezbareni namještaj, który ma 642 polubień i 667 obserwujących. Wiedzę o snycerstwie konjickim poszerzają filmy dostępne w serwisie YouTube, z których *Drvorezbarstvo iz Konjica na listi baštine UNESCO-a* na profilu Al Jazeera Balkans ma 8,9 tysiąca wyświetleń (stan na 20.12.2023 r.).

Turyści przybywający do Konjica bez uprzedniego przygotowania mogą nie być świadomi znaczenia tradycji snycerskiej, podobnie jak popijający kawę na *peškurnie* w Sarajewie czy zwiedzający regionalne muzea i świątynie, nie wiedzą, że znajdujące się w nich meble wykonano w Konjicu. Z jednej strony tradycja ta jest rozprzestrzeniona, z drugiej – mimo licznych działań marketingowych, promocyjnych, a także publikacji naukowych (np. Kotur 2017) informacje o niej są skromne, a sposoby jej prezentacji w miejskiej przestrzeni turystycznej, chociaż umożliwiające bezpieczne zapoznanie się z tą formą dziedzictwa, są niewystarczające. Dysonans znaczenia snycerstwa konjickiego dla ludności miejscowej oraz turystów jest ogromny.

Fado – lizbońska geneza

Słowo „fado” w języku portugalskim oznacza ‘przeznaczenie, los’, a jednocześnie jest określeniem popularnych pieśni stanowiących część kultury miejskiej. Źródła fado należy szukać w Lizbonie w początkach XIX w., gdzie pojawiło się ono jako element ówczesnych codziennych, zwykłych spotkań towarzyskich, odbywanych w czasie wolnym przez ubogich, zmarginalizowanych mieszkańców. Pieśni fado śpiewano w tawernach i kawiarniach odwiedzanych przez przedstawicieli proletariatu miejskiego Lizbony (np. marynarzy, woźniców, tragarzy, prostytutki), ale również słyszane były na ulicach i placach, w ogrodach, podczas popularnych widowisk, jakimi były wówczas walki z bykami. Opisywały świat biedy, smutku, utraconych szans i nieszcześliwej miłości, braku perspektyw przyszłości, zgody na to, co przynosi los. Muzyka ta była również elementem kultury więziennej, śpiewana przez mężczyzn jako wyraz niezadowolenia z sytuacji życiowej. W tym ujęciu fado jest więc wyrazem akceptacji istniejącego sposobu życia wśród niezamożnych grup lizbończyków. Pieśni te są jak smutne oczy wypatrujące losu. Portugalczycy spoglądają tęsknym wzrokiem w stronę oceanu, szukają tego, co się nie kończy. Impulsem do wyśpiewania rzewnej myśli była bez wątpienia melancholia, która w swej portugalskiej odmianie nazywa się *saudade*.

Elementem, który należy podkreślić, jest wyraźne powiązanie terytorialne muzyki z określonymi fragmentami miasta, których nostalgiczny i muzyczny krajobraz

ukształtowany był przez fado. W Lizbonie, kolebce tej formy artystycznej aktywności, lokalizacja jej obecności obejmowała pierwotnie następujące dzielnice: Alfamę, Mourarię, a następnie również Bairro Alto. Tym samym muzyka fado jako chęć przedstawienia trudnej codzienności, smutku, braku nadziei na lepsze jutro ludzi z nizin społecznych była negowana i odrzucana przez portugalski świat intelektualny, stając się elementem kultury proletariackiej, ściśle powiązanej z konkretnymi fragmentami miasta.

W tradycji portugalskiej fado jest nostalgią, refleksją nad teraźniejszością częściowo akceptowaną, jak się bowiem wydaje, nie można jej zmienić. Fragmenty miasta, które powiązane są z powstaniem tej muzyki, to dzielnice Lizbony wprawdzie malowniczo położone, interesująco ukształtowane przestrzennie, ale zaniedbane i słabe społecznie, oferujące tym samym niezbyt wysoki standard życia dawnym, ale również współczesnym mieszkańcom (Carvalho 1994; Carvalho i in. 2023; Holton 2006; Nery 2015). Pojęcie słabości społecznej odnosi się w tym przypadku przede wszystkim do kategorii opisujących poziom zamożności i wykształcenia oraz strukturę etniczną mieszkańców wspomnianych dzielnic. Nadal osiedlają się tutaj migranci, przyjeżdżający do Lizbony z obszarów wiejskich Portugalii oraz z Brazylii i Angoli w poszukiwaniu pracy i lepszych perspektyw życiowych. Zainteresowanie turystów tym obszarem wpływa istotnie na jego kondycję w ostatnich latach. Obserwujemy bowiem coraz intensywniejsze przekształcenia istniejącej substancji materialnej (remonty domów), podnoszące standard obiektów i w efekcie zmiany w strukturze społecznej mieszkańców. Proces ten jest przejawem gentryfikacji występującej pod wpływem rozwoju turystyki, co interesująco przedstawili Jorge Sequera i Jordi Nofre (2020).

W latach 90. XIX w. fado dociera do Coimbrы, gdzie uprawiane jest przez studentów – tylko mężczyzn. Powstaje fado de Coimbra, które jest specyficzną odmianą tej muzyki. Główna tematyka utworów wspomnianego nurtu to szkolne życie, przejście młodości w dorosłość, budowanie jedności studenckiej oraz indywidualne rozterki młodych wykonawców.

Na rozpowszechnienie się fado poza granice Lizbony i Coimbrы duży wpływ miało powstanie w 1928 r. pierwszej stacji radiowej w Portugalii, a następnie w 1945 r. stacji telewizyjnej. Wówczas to muzyka fado stała się formą artystyczną pozbawioną ścisłej pierwotnej relacji z miejscem (Vernon 1998; Pereira 2008). Organizowano oficjalne uroczystości z muzyką, koncerty objazdowe i otwierano w dużych miastach coraz więcej domów fado, czyli lokali, które specjalizowały się w występach artystów i artystek uprawiających na co dzień ten rodzaj muzyki.

Druga połowa XX w. przyniosła kolejny przełom: kult dwóch artystek uprawiających fado. Były to Maria Teresa de Noronha oraz przede wszystkim Amália Rodrigues, która wraz z rozwojem kariery koncertowała m.in. w Meksyku, Francji, Turcji, Japonii oraz wielu innych krajach, a w swojej ojczyźnie traktowana była z największymi przywilejami jako urzeczywistnienie nostalgicznej śpiewaczki potrafiącej najlepiej wyrazić



II. 6. Grobowiec Amalii Rodrigues w Panteonie Narodowym. Fot. A. Kowalczyk (2014).

właściwe dla fado emocje tęsknoty. Pozycja Amalii Rodrigues jako wykonawczynie fado jest jedyna w swoim rodzaju, o czym świadczy kult jej osoby za życia, a po śmierci umieszczenie jej szczątków obok Henryka Żeglarza czy Vasco da Gamy w Panteonie Narodowym (dawny kościół Santa Engrácia), usytuowanym w dzielnicy Alfama (il. 6).

Od tego okresu muzyka fado staje się elementem ogólnonarodowej kultury, prezentowana jest w formule komercyjnej (koncerty, nagrania płytowe, recitale) uprawiana jest przez różnych artystów i bardzo jednoznacznie utożsamiana z Portugalią (Muzeum Fado 2023). Pośrednio staje się również swoistą metaforą kulturową Portugalii, zawierającą w sobie elementy łączone na świecie z tym krajem i jego mieszkańcami: nostalgię, zadumę, żal, a nawet rezygnację i smutek (Nielsen, Soares, Páscoa MacHado 2009). Twórczość dotycząca fado nie jest oczywiście jednolita, wciąż znaleźć można miejsca (zazwyczaj typowe lokalne jadłodajnie, prowadzone jako firmy rodzinne), do których jeszcze nie docierają turyści, gdzie występują pieśniarki i pieśniarze fado zazwyczaj nieznanego szerszemu gronu odbiorców.

Fado we współczesnej przestrzeni miejskiej i turystycznej

W roku 2011 fado zostało wpisane na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, gdzie określono je jako gatunek wykonawczy obejmujący muzykę i poezję, szeroko praktykowany przez różne społeczności w Lizbonie.

Reprezentuje portugalską wielokulturową syntezę afrobrazylijskich tańców śpiewanych, lokalnych tradycyjnych gatunków pieśni i tańca, tradycji muzycznych z obszarów wiejskich kraju przyniesionych przez kolejne fale migracji wewnętrznej oraz kosmopolitycznych wzorców pieśni miejskich z początku XIX w. Pieśni fado są zwykle wykonywane przez śpiewaka solowego, mężczyznę lub kobietę, tradycyjnie przy akompaniamencie gitary akustycznej i unikalnej gitary portugalskiej w kształcie gruszki z 12 strunami.

W świetle przedstawionej definicji fado, będącego uznanym elementem niematerialnego dziedzictwa kulturowego Portugalii, muzyka powinna ściśle wiązać się z miejscem, gdzie powstała, czyli z Lizboną, tutaj też wzmacnia emocjonalność wędrowania ulicami miasta. Wszak, jak podkreśla wielu autorów, spacerowanie po Lizbonie ma charakter melodyczny. Dźwięk prowokuje często pierwsze doznawanie stolicy Portugalii. Rolę inicjatora spotkania w miejskiej przestrzeni odgrywają różne teksty kultury, np. popularne utwory zespołu Madredeus czy film *Lisbon Story*, którego bohater poszukuje autentyczności Lizbony pozbawionej sfery obrazowej. On myśli dźwiękami, często w tonacjach fado (Brzozowska 2009). Oprócz audiosfery współcześnie znajdujemy wiele śladów materialnych w przestrzeni miasta, które utrwalają i dokumentują istnienie tego zjawiska artystycznego i przede wszystkim kulturowo-społecznego: począwszy od Muzeum Fado zlokalizowanego w Alfamie (il. 7), poprzez oznaczenie tamże odpowiednimi tablicami domów, w których mieszkali znani wykonawcy (il. 8, 9), których opozycją są przestrzenie poza utartymi szlakami turystycznymi (il. 10).



Il. 7. Muzeum Fado w dzielnicy Alfama w Lizbonie. Fot. A. Kowalczyk (2014).



Il. 8. Dom twórcy fado na Beco da Guia w Lizbonie. Fot. A. Kowalczyk (2014).

Zauważalne są również w tej samej części miasta, licznie odwiedzanej przez przybyszów, elementy sztuki ulicy (street art), jakimi są współczesne murale, które dokumentują terytorialne konotacje fado z miastem (il. 11).

Tradycja fado w Alfamie ściśle wiąże się z miejscem, gdzie ono się narodziło. Choć dzisiaj muzyka ta nie jest śpiewana przez przedstawicieli proletariatu miejskiego, to jednak jej lokalizacja w Lizbonie stanowi naturalne continuum czasowo-przestrzenne, tak istotne dla prawdziwości i wiarygodności dziedzictwa niematerialnego.

Popularność i unikatowość muzyki fado, niestety, doprowadziły do sytuacji, że ten rodzaj niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest coraz bardziej odległy od swoich



II. 9. Jedna z tablic upamiętniających miejsca zamieszkania wykonawców i twórców fado w dzielnicy Mouraria w Lizbonie. Fot. A. Kowalczyk (2014).

korzeni, traci również swoje pierwotne, podstawowe odniesienie terytorialne. Muzykę fado wykonuje się obecnie powszechnie w Portugalii kontynentalnej i na wyspach (Azory, Madera, Porto Santo), stanowi element produktu turystycznego kraju, ale również słyszy się ją na trasach koncertowych w innych państwach i kontynentach, które odwiedzają popularni współcześnie wykonawcy (np. Mariza) promujący swoje nagrania. Fado staje się więc emblematem Portugalii, szeroko dostępnym na całym świecie dzięki nagraniom i występom popularnych artystów.

Warto w tym miejscu postawić nieco przewrotne pytanie: na czym polega autentyczność i wartość kulturowa tego dziedzictwa, skoro jest ono przedmiotem działalności stricte komercyjnej? Czy muzyka fado wykonywana w hotelu w Funchal na Maderze, jako jeden z wieczorów portugalskich dla turystów (inne propozycje to np. lokalne tańce albo prezentacja potraw z ryb i warzyw charakterystycznych dla wyspy), jest nośnikiem prawdziwego przekazu niematerialnego dziedzictwa kulturowego czy tylko elementem unikatowym i niepowtarzalnym, atrakcyjnym dla turystów, kojarzonym jednoznacznie z tym krajem, podobnie jak wino porto czy technika zdobnicza w architekturze, znana jako *azulejos*?

Oddzielenie muzyki fado od miejsca jej powstania pozbawia ją autentyzmu w kontekście odniesień kulturowych do obszaru. Choć jest to wciąż muzyka smutku i nostalgii, to staje się produktem, zwykle komercyjnie prezentowanym odbiorcom.



II. 10. Infrazwyczajność w Alfamie. Fot. S. Kaczmarek (2017).

Brakować może głębi przeżyć, powiązania wykonywanych utworów z realiami otaczającego świata, a przede wszystkim aspektu miejsca w mieście, jego szczególnych cech przestrzennych i społecznych, stanowiących przyczynę narodzin tej muzyki. Będąc współcześnie w Alfamie w Lizbonie na występie fado, jesteśmy w prawdziwym miejscu, którego historia wygenerowała tę muzykę i które jest źródłową lokalizacją niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Natomiast fado poza Alfamą jest przede wszystkim formą aktywności artystycznej, oryginalnej dla Portugalii, ale przetworzonej dla potrzeb szerokiego grona odbiorców. Tracimy więc znaczącą część owego dziedzictwa, terytorialną wartość kulturową, *clou* tej formy sztuki popularnej, spontanicznie tworzonej. Dzisiaj w Lizbonie zapewne inaczej kształtuje się struktura społeczna mieszkańców niż w czasie, kiedy rodziło się fado. Istotą jest tutaj powiązanie twórczości muzycznej z miejscem, kontekstem historycznym i uwarunkowaniami dzisiejszego świata. Nadal we współczesnej Lizbonie znajdziemy ludzi i miejsca oraz wydarzenia, mogące stanowić treść pieśni fado ilustrującego życie pełne nostalgii, smutku żalu i zadumy.



Il. 11. Mural między Rua da Madalena i Rua das Farinhas w Lizbonie. Fot. A. Kowalczyk (2014).

Rozważyć warto jeszcze jeden wątek – zagospodarowywanie przestrzeni własnymi wrażeniami, wypełnianie jej krajobrazu doznaniem i znaczeniami kształtowanymi przez kontakt z dziedzictwem niematerialnym. Zrozumienie tradycji implikuje konstruowanie przestrzeni spotkania twórców i odbiorców poprzez bezpośrednie, indywidualne, autentyczne doświadczenie, a następnie, o czym wspominał Antonio Tabucchi (2012), wędrowanie ku przyszłości, rozpoczęcie procesu autoidentyfikacji. Figurą umożliwiającą zrozumienie dziedzictwa niematerialnego jest podróżnik odkrywający przyszłość swojego bycia. W przestrzeni Lizbony fado może być właściwą ścieżką poznawania siebie, pod warunkiem unikania banału standaryzacji przeżyć. Fado bywa nie zbiorem informacji o formalnych aspektach muzyki czy intrygującym zasłuchaniem, lecz przeżyciem wędrowca, który głębiej dostrzega to, co inni przygotowali (Kaczmarek, Kaczmarek 2021). Podróżnik powinien podjąć trud odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” zarówno podczas podróży, jak i po jej zakończeniu. Podobnym przykładem budowania przestrzeni spotkania na kanwie odkrywania dziedzictwa niematerialnego, jest wkraczanie w zmienne obszary tanga argentyńskiego – tylko

twórca bezpośrednich doświadczeń tanecznych może odnaleźć ślad autentycznej smutnej myśli, którą się tańczy (Kaczmarek J., Kapusta A. 2022).

Niewątpliwie zapisany lizboński entourage prowokuje muzykę: „To, czego nie można opowiedzieć, należy zaśpiewać. To pierwsze wrażenie, gdy widzimy śpiewaczkę Fado na żywo. Swym zachowaniem i głosem uwydatnia tajemniczy dialog, jaki prowadzą między sobą walące się dachy i wyślizgane kamienie uliczek ginących gdzieś w płataninie cichych świąteł. Cisza i krzyki dzieciarni” (Darmach 2020:168). Wędrowiec musi być w tym mieście, aby zrozumieć fado, a jednocześnie muzyka pozwala mu percypować miasto. Najpierw odwiedzający Lizbonę sam musi być autentyczny, szczery, aby pojąć logikę portugalskiego życia w ekspresyjnym napięciu śpiewających, a jego spojrzenie powinno wybiegać w przyszłość własnej bytności w nostalgicznym świecie. W przestrzeni fado istotne jest nie tylko to, kto gra i śpiewa, ale pierwszorzędnej wagi nabiera kwestia, kto słucha. Wprawne ucho i wrażliwość muzyczna nie są wystarczającymi warunkami do zrozumienia fado.

Konkluzje

Analizowane przykłady pozwalają dostrzec pewne zależności między przestrzenią miejską, turystyką a tradycjami. Współcześnie dla zapewnienia trwania dziedzictwa niematerialnego ważne są symboliczne działania, które podkreślają jego rangę. Wpis na listę UNESCO częstokroć decyduje o zainteresowaniu podróżnych lokalnym zwyczajem, który w przestrzeni turystycznej może nie być wyraźnie zaznaczony. Jednocześnie jest asumptem do podjęcia działań zmierzających do jego popularyzacji, ta z kolei wielokrotnie pozbawia tradycje pierwotnego kontekstu terytorialnego. Fado, jako sztuka widowiskowa i tradycja ustna, może być wykonywane w dowolnym miejscu i czasie, prezentowane różnicowanemu gronu odbiorców, do którego można dostosować długość występu, a translacja nie jest potrzebna – emocje artystów oraz entourage wpływają na zrozumienie przekazywanych uczuć. Obecnie nie jest utożsamiane jednoznacznie z Lizboną, lecz z kulturą portugalską. W Lizbonie dba się o to, by symbolicznie podkreślić związek tych pieśni z miejscem. Tablice informacyjne na obiektach zabytkowych czy murale są elementami znaczącymi, które wskazują na oryginalność miejsca. Chociaż fado usłyszeć dziś można wszędzie dzięki mass mediom, to właśnie przestrzeń miejska, w której z myślą o turystach pojawiają się stosowne oznaczenia, wskazuje na jego rodowód, sprawia, że chodząc ulicami Alfamy, odczuwa się smutek i pustkę, którą wypełnić mogłaby tylko muzyka.

W przypadku rzemiosła takiego jak snycerstwo w Konjicu związek tradycji z miejscem jest niezwykle silny, co wynika m.in. z dostępu do surowców, a także obecności mistrzów, którzy przekazują wiedzę dotyczącą sposobu wytwarzania i zdobienia przedmiotów z drewna. Warsztaty są własnością, która powinna być zagospodarowana w sposób zapewniający komfort i bezpieczeństwo pracy rzemieślników-artystów,

stąd też możliwość dopuszczenia do nich podróży jest ograniczona. W przestrzeni miejskiej Konjica niewiele jest śladów poświadczających znaczenie snycerki dla mieszkańców. Zaledwie kilka billboardów czy jedno funkcjonujące muzeum tematyczne przeczą wręcz tezie o wyjątkowości tradycji produkcji płaskorzeźbionych mebli. Jednakże podejmowane działania, sposób ekspozycji w Muzeum Snycerstwa oraz wykorzystanie przestrzeni wirtualnej pozwalają zrozumieć istotę tej produkcji w regionie. Szczególnie interesująca jest podatność na zmiany rynkowe i dostosowanie oferty do popytu, przy jednoczesnym zachowaniu sposobu wykonywania. Przestrzeń semiotyczną Konjica kształtują w większym wymiarze zachowania niż jej fizyczna sygnifikacja.

Dziedzictwo niematerialne jest trudne do eksponowania w przestrzeni miejskiej, lecz pozwala podkreślić jej wyjątkowość, która decydować może o atrakcyjności turystycznej. Pojawiające się elementy zagospodarowania i walory turystyczne, stające się znakami poświadczającymi istnienie tradycji w przestrzeni, pozbawiać ją mogą autentyczności, jeśli przyjąć tezę, że pierwotnie znakiem społeczności zamieszkującej dany obszar była tradycja, która nie wymagała materialnych form zapisu w przestrzeni. W niektórych przypadkach oznaczenia wydają się koniecznością, szczególnie jeśli tradycja zanika, przenosi się do innych przestrzeni lub funkcjonuje w zamkniętych kręgach. Wszelkie znaki świadczące o istnieniu, niekiedy z pozoru niezauważalnej tradycji w mieście są łącznikiem między przeszłością a teraźniejszością, elementem konsolidującym społeczności – zarówno samych mieszkańców miasta, jak i mieszkańców i przybyszów. Ze względu na różnorodność form dziedzictwa niematerialnego kwestia ta wymaga dalszych pogłębionych analiz studiów przypadków.

Bibliografia

- Agenda na rzecz zrównoważonego rozwoju 2030* (2015). Rezolucja przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 25 września 2015 r. Pozyskano z: <https://www.gov.pl/web/rozwoj-technologie/agenda-2030>.
- Bidžan-Gekić, A., Gekić, H. (2017). Ethnographic tourist potentials of Bosnia and Herzegovina. *Geografski Pregled*, 38, 161–184. DOI: <https://doi.org/10.35666/23038950.2017.38.161>.
- Bogatyriew, P. (1979). *Semiotyka kultury ludowej* (przeł. I. Szymanowska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brzozowska, B. (2009). *Spadkobiercy flâneura. Spacer jako twórczość kulturowa – współczesne reprezentacje*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Carvalho, P. (1994). *História do Fado*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Carvalho, I., Madeira, A., Monteiro, A. et al. (2023). Fado, urban popular song, and intangible heritage: perceptions of authenticity and emotions in TripAdvisor reviews. *Humanities and Social Sciences Communications*, 10(1), 1–11. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41599-023-01939-w>.
- Darmach, K. (2020). *Zapisywanie świata. W poszukiwaniu antropografii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Eco, U. (1999). *Semiologia życia codziennego* (przeł. J. Ugniewska, P. Salwa). Warszawa: Czytelnik.

- Heyl, N., Gregorin, C. (2005). *Traditional arts and crafts in Bosnia and Herzegovina*. Padova: DITRE.
- Holton, K.D. (2006). Fado Historiography: Old Myths and New Frontiers. *Portuguese Cultural Studies*, 0(1), 1–17.
- Kaczmarek, J. (2018). Autentyczność epistemologiczna jako nakaz moralny wyjaśniania rzeczywistości turystycznych. *Folia Turistica*, 49, 203–224.
- Kaczmarek, J., Kapusta, A. (2022). Przestrzenie tanga argentyńskiego – emocje, literatura, edukacja. W: A. Smutkiewicz (red.), *Taniec w edukacji a rozwój człowieka* (s. 123–162). Warszawa: Narodowy Instytut Muzyki i Tańca, Chopin University Press.
- Kaczmarek, S., Kaczmarek, J. (2015). Wielość rzeczywistości w przestrzeni turystycznej. *Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna*, 35, 17–32.
- Kaczmarek, S., Kaczmarek, J. (2021). Odkrywanie siebie w podróży. Rozważania o podmiotowości w czasach klęski postępu. *Turystyka Kulturowa*, 118(1), 7–37.
- Kaczmarek, S., Kapusta, A. (2022). Od dziedzictwa niematerialnego do produktu turystycznego – o autentyczności w turystyce kulturowej. *Turystyka Kulturowa*, 124(3), 7–48.
- Kapusta, A. (2017). Semiotyka miasta wielokulturowego w ujęciu geograficznym. W: A. Gałkowski, K. Pietrych (red.), *Ecowskie inspiracje. Semiotyka w komunikacji i kulturze* (s. 249–267). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kapusta, A. (2019). The Vardar River as a border of semiosphere – Paradox of Skopje regeneration. *Geographia Polonica*, 92(1), 83–102.
- Kapusta, A. (2024). Przestrzeń kulturowa dziedzictwa niematerialnego a organizacja przestrzeni turystycznej. *Perspektywy Kultury*, 3 (w druku).
- Kotur, M. (2017). Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Bośni i Hercegowinie. W: H. Schreiber (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (s. 230–240). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Księżyk, R. (2018). *Wywracanie kultury. O dandysach, hipsterach i mutantach*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Łotman, J. (2008). *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury* (przeł. B. Żyłko). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Lynch, K. (2011). *Obraz miasta* (przeł. T. Jeleński). Kraków: Wydawnictwo Archivolta Michał Stępień.
- MacCannell, D. (2005). *Turysta. Nowa teoria klasy różniaczej* (przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Nery, V.R. (2015). *Historia fado* (przeł. G. Jadwiszczak). Zakrzewo: Replika.
- Nielsen, C.S., Soares, A.M., Páscoa MacHado, C. (2009). The cultural metaphor revisited: Exploring dimensions, complexities and paradoxes through the portuguese fado. *International Journal of Cross Cultural Management*, 9(3), 289–308. DOI: <https://doi.org/10.1177/1470595809346606>.
- Päll, L. (2022). An ecosemiotic dimension of folklore: Reframing the concept of place-lore. *Sign Systems Studies*, 50(2–3), 185–216. DOI: <https://doi.org/10.12697/SSS.2022.50.2-3.01>.
- Pereira, S. (2008). "Circuito Museológico". In: *Museu do Fado 1998-2008*. Lisboa: EGEAC/Museu do Fado.
- Sequera, J., Nofre, J. (2020). Touristification, transnational gentrification and urban change in Lisbon: The neighbourhood of Alfama. *Urban Studies*, 57(15), 1–21. DOI: <https://doi.org/10.1177/0042098019883734>.
- Tabucchi, A. (2012). *Podróże i inne podróże* (przeł. J. Ugniewska). Warszawa: Czytelnik.

Valk, Ü., Sävborg, D. (2018). Place-Lore, Liminal Storyworld and Ontology of the Supernatural. An Introduction. In: Ü. Valk, D. Sävborg (eds.), *Storied and Supernatural Places Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas* (pp. 7–24). Helsinki: Finnish Literature Society, SKS.

Vernon, P. (1998). *A history of Portuguese fado*. London: Routledge.

Strony internetowe

Facebook: <https://www.facebook.com>.

Federalni zavod za statistiku: <https://fzs.ba>.

Mulićev Rekord: <https://drvorezbarstvo.com/>.

Muzeum Fado: <https://www.museudofado.pt/en>.

Rukotvorine: <https://rukotvorine.com>.

Zanat: <https://zanat.org>.

Wojsko Polskie: <https://www.wojsko-polskie.pl>.

YouTube: <https://www.youtube.com>.

Streszczenie

Kwestia kultywowania i eksponowania dziedzictwa niematerialnego w przestrzeni miejskiej, obecnie silnie stechnicyzowanej, jest rzadko poruszana w literaturze. Zastanawiający jest szczególnie sposób prezentowania tradycji umożliwiający ich poznanie turystom, którzy często są istotnym czynnikiem zachęcającym depozytariuszy do kultywowania zwyczajów. Autorki zakładają, że w tym celu w przestrzeni turystycznej miast powinny pojawić się stosowne obiekty, które byłyby elementem nie tylko przestrzennego, lecz także semiotycznego zagospodarowania miasta. W artykule zagadnienie to rozważano, analizując przykłady snycerstwa w Konjicu i fado w Lizbonie. Dostrzeżono tendencję przenoszenia się zwyczajów do przestrzeni medialnej i wirtualnej przy jednoczesnym zaniku ich obecności w przestrzeni fizycznej, rekompensowanym powstawaniem atrakcji turystycznych. Fado ponadto rozbrzmiewa w przestrzeniach turystycznych poza Lizboną, co pozbawia je oryginalności kontekstu terytorialnego. Płasko-rzeźbione produkty drewniane z Konjica przechodzą za to transformację, dostosowując się do gustów potencjalnych nabywców: tracą ornamentykę typową dla regionu, w którym wciąż są wytwarzane, lecz przekształcenia te są immanentnym elementem zauważalnym od początku rozwoju tej tradycji. Nowe wzornictwo staje się jedynie *signum temporis*, który zapewnia trwanie przestrzeni semiotycznej konjickiej kultury.

Słowa kluczowe: dziedzictwo niematerialne, fado, miejska przestrzeń turystyczna, przestrzeń semiotyczna, snycerstwo w Konjicu

Summary

The issue of cultivating and showcasing intangible heritage in urban space, which currently is heavily technicised, is rarely addressed in the literature. Particularly intriguing is the way of presenting traditions to enable their understanding by tourists, who are often a significant factor in encouraging heritage bearers to cultivate their customs. The authors assume that for this purpose, appropriate objects should appear in the tourist space of cities, ones that would constitute not only elements of the city's spatial development, but also its semiotic elements. The

article considered this issue by analysing the examples of woodcarving in Konjic and fado in Lisbon. A tendency to transfer of customs to the media and virtual space and their absence in physical space were noted, compensated by the emergence of tourist attractions. Fado is also present in tourist spaces outside Lisbon, which deprives it of the originality of territorial context. Carved wooden products from Konjic are transformed, adapting to the tastes of potential buyers: they lose the ornamentation typical of the region where they are still produced, but these transformations are an inherent element noticeable from the beginning of the development of this tradition. The new design becomes only a *signum temporis*, ensuring the continuity of the semiotic space of Konjic culture.

Keywords: intangible heritage, fado, urban tourist space, semiotic space, woodcarving in Konjic

Translated by Authors

Alena Leshkevich

alena.i.leshkevich@gmail.com<https://orcid.org/0009-0009-8376-7736>

Independent researcher

Belarus – Poland



Intangible cultural heritage of Poland and Belarus in media messages (identification of threats)¹

*Niematerialne dziedzictwo kulturowe Polski i Białorusi
w przekazach medialnych (identyfikacja zagrożeń)*

Introduction

Promotion is an important factor in the protection of intangible cultural heritage, as stated in, among others, paragraph 2.3 of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (hereinafter the Convention): “Safeguarding’ means measures aimed at ensuring the viability of the intangible cultural heritage, including the (...) promotion (...)” (Convention... 2003: 6). It is also mentioned in paragraph 105.a of the Operational Directives for the Implementation of the Convention:

¹ The present article was written as a part of the scholarship programme of the Polish Commission of UNESCO (decision no. 186/E/2023), in the project entitled “Niematerialne dziedzictwo kulturowe Białorusi i Polski w przekazie medialnym (analiza porównawcza i rekomendacje)” [Intangible Heritage of Poland and Belarus in Media Messages. Comparative Analysis and Recommendations], supervised by Katarzyna Smyk PhD, professor at the Department of Intangible Cultural Heritage, Institute of Cultural Studies at the University of Maria Curie-Skłodowska in Lublin.

States Parties shall endeavour, by all appropriate means, to keep the public informed about the importance of intangible cultural heritage and the dangers threatening it, as well as about the activities carried out in pursuance of the Convention. To this end, States Parties are encouraged to: support media campaigns and the broadcasting of intangible cultural heritage using all forms of media (Operational Directives... 2022: 63).

It should be noted that the UNESCO pays much attention to the media, not only in the context of protecting intangible cultural heritage: the 19th Session of the General Conference, held in 1976, witnessed the establishment of the Commission for the Study of Communication Problems; in 1996–2001, promoting the free flow of information and developing communication became an element of the official UNESCO strategy; nowadays the directives of the organization include supporting the development of the media and freedom of expression (Michałowska 2020: 409–411, 417–432). It may therefore be surmised that research on media messages regarding intangible cultural heritage is potentially significant.

The article aims to identify threats to intangible cultural heritage generated by the media, which can be used to develop recommendations for a code of ethics for journalists and other individuals working with intangible cultural heritage in the media field. It offers not only the perspective of a researcher, but also that of a journalist who has been writing about intangible cultural heritage issues for the Belarusian media since 2012.

The examples analysed are media messages describing annual rituals, which often feature on national lists of intangible cultural heritage, constituting ca. 30% of all entries in Poland (the *Krajowa* list) and ca. 24% in Belarus (the *Dzyarzhauy* list). Elements associated with annual rituals (Elements Belarus; Elements Poland) are also a substantial part of both countries' contribution to the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity and the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, compiled by the UNESCO. Moreover, it may be argued that the example of annual rituals ought to be representative and useful also for the protection of other elements of intangible cultural heritage.

An investigation of press materials was completed between May 2023 and January 2024. The total number of press materials analysed was forty; to acquire additional information, the author of the present work also conducted expert interviews with the director of the Ethnographic Museum in Toruń, Hubert Czachowski (on 29 November 2023), and with the creator of the Inventory of the Intangible Cultural Heritage of Belarus, Alla Stashkevich (on 24 October 2023), currently employed at the European Humanities University in Vilnius. On 9 December 2023, the author has also participated in an online class on ethics in the protection of intangible cultural heritage, taught by Alla Stashkevich to freelance participants and the students of the

European Humanities University. The class and the interviews were recorded and archived by the author along with the analysed press materials.

It should be emphasised that the media not only generate potential threats for elements of intangible cultural heritage, but also help popularise them in the society, reinforce attachment to native cultural heritage and increase its appreciation in bearer communities, since “media interest and attractiveness, and the resultant popularisation and promotion of certain phenomena have a significant impact on the process of defining one’s status within a given society and its culture” (Paprot 2016: 299).² An often overlooked fact is that media materials may also be used to monitor elements of intangible cultural heritage (cf. Smyk 2020; Marmysh 2020: 323; Góral, Kopiec 2023). As Hubert Czachowski stated in an expert interview,³ the Ethnographic Museum in Toruń has actively used media materials to monitor the custom of *chodzenie z kozą* – “walking with a goat”, a carnival tradition in Kuyavia.

Threats to intangible cultural heritage have often been described in academic literature and documents issued by organisations involved in its protection. Paragraph 10 of UNESCO’s Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage (hereinafter Ethical Principles) informs: “Communities, groups and, where applicable, individuals should play a significant role in determining what constitutes **threats to their intangible cultural heritage** including the decontextualization, commodification and misrepresentation of it (...)” (Ethical Principles 2022: 144; original emphasis). Ideally, it is the bearers that ought to recognise, characterise and evaluate threats. An analysis of the emic evaluation of media statements provided by the bearers would, however, exceed the scope of this article, which presents the etic perspective of an outsider researcher.

In her examination of the potential threats posed by inscribing elements of Belarusian intangible cultural heritage on the national register, Tatsiana Marmysh adds to the set outlined in the Ethical Principles, listing: the development of a model of national culture by expanding the register, commodification and commercialisation, decontextualisation, inventing tradition, rivalry between regions, and a distorted understanding of the issue of authenticity (Marmysh 2020).

Katarzyna Smyk identifies three groups of threats to intangible cultural heritage: „Group I – threats generated by social, economical, political and cultural processes; group II – threats contingent on the attitude of the bearers; group III – the negative influence of external actors; and group IV – natural factors” (Smyk 2023: 54). Within this framework, most threats caused by the media fall into group III, since they stem from the negative influence of external actors. However, they also contribute to

² All citations from non-English language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

³ Recorded by A. Leshkevich in Toruń, 29 Nov. 2023.

globalisation (which Smyk categorises as a socio-economical and political threat) and to some threats contingent on the attitude of the bearers.

In the present article, threats to intangible cultural heritage generated by the media are categorised into three groups with regard to the subject responsible:

1. threats caused by the inappropriate behaviour of the producers of media materials;
2. threats resulting from the content of media messages;
3. threats resulting from media promotion.

Due to spatial constraints, the article focuses primarily on threats in the second category, while categories one and three are only illustrated with singular examples. It must also be noted that the classification is fuzzy: categories may overlap, intersect and occur in tandem.

Threats caused by the inappropriate behaviour of the producers of media materials

The example that illustrates this category is associated with the springtime ritual of Juraŭski Karahod organised for the feast of St. George in the village of Pahost in Zhytkavichy district. The custom was added to the international List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding in 2019, but had been relatively well-known in Belarus even earlier, not least because of the patronage it received from journalist Regina Hamzovich, who is also an expert in intangible cultural heritage. On her initiative, the ritual became the first element to be registered on the national list of intangible cultural heritage in Belarus;⁴ the female bearers of the custom included the cordial and hospitable Katsyaryna Panchenya, who welcomed all contact (she passed away in 2023). Juraŭski Karahod consists of processions around the village and in the fields, done by the women of the 'Mizhrechcha' ensemble, once led by Panchenya. As part of the ceremony, three men carry ritual objects; the main performers of the ritual usually number around a dozen, and are followed by other residents of the village and the crowd of visitors. In some years, the visiting journalists were more numerous than the performers, and the villagers struggled to see the proceedings from behind the backs of the media crew. Reporters would at times move to the middle of the procession in the field in order to snap the best photo or get the most attractive footage, even though the custom dictates that the men carrying ritual objects be the only people present there. The situation was also mentioned by expert Alla Stashkevich, who regarded it as a violation of the Ethical Principles.⁵ The document

⁴ The Council affiliated with the Belarusian Ministry of Culture took the decision to inscribe the custom on the list in 2004, even before Belarus officially ratified the Convention (in 2006); *de iure*, the inscription was made in 2007, following a resolution by the Council of Ministers.

⁵ Recorded during online classes, 9 Dec. 2023.

was drafted with the assumption that it would foster a more respectful attitude towards intangible cultural heritage, also in the context of media activity (Schreiber 2020: 606). Similar situations nevertheless occur in Poland as well: Danuta Cholewa, for instance, mentions the overabundance of documentary crews filming during the Shrovetide event of *wodzenie niedźwiedzia* – “leading the bear”, in Silesia (Cholewa 2016: 201); the author of the present work was similarly unable to see the new-year practice of *jukace*, the carollers, turning back from the bridge over Soła, owing to the many media crews present at the location.⁶

Paragraph 5 of the Ethical Principles stipulates that “[c]ustomary practices governing access to intangible cultural heritage should be fully respected, even where these may limit broader public access” (Ethical Principles 2022: 144). Examples of such customary practices include forbidding men to participate in certain rituals believed to be meant for women, or *vice versa*. In many cases, however, communities do not have any customary practices regarding access to intangible cultural heritage, which are then created as time goes by. Stashkevich believes that, aside from the Ethical Principles, the dedicated code of ethics for journalists working with intangible cultural heritage, another potential means to prevent such situations might be community protocol developed by each group of bearers for their own purposes with the help of experts, to define the conditions for allowing intangible cultural heritage to be accessible to outsiders.⁷ The optimal conditions for any given community would be largely dependent on specific local circumstances, e.g. in the case of the pre-Lent custom of burying *Dzied* [Grandfather] (holding a funeral for a puppet; a part of the *Maslenitsa* rites held in a private household) observed in Haradok district in Belarus, four journalists are enough to constitute a crowd,⁸ but the same number present during *Maslenitsa* celebrations in the streets (as is the custom i.a. in the village of Tonyezh in Lyelchytsy district) would hardly be a problem. Sławomir Ratajski emphasises that “actors involved in activities aimed at promotion and popularisation ought to respect the local customs, especially ones that contain an element of mystery or *sacrum*” (Ratajski 2015: 18; original emphasis).

Threats resulting from the content of media messages

In many of the analysed press articles, information on elements of intangible cultural heritage was provided with no context: it was probably assumed that the readers of local press would be familiar with, for instance, the topic of masked carollers; the details of operation of the national list of intangible cultural heritage or the UNESCO

⁶ Author’s own field notes, 1 Jan. 2024.

⁷ Recorded during an online conversation on 24 Oct. 2023 and online classes on 9 Dec. 2023.

⁸ Author’s own field notes, 24 Feb. 2014.

Convention are never explained in the articles. Materials published in nationwide dailies and periodicals would potentially need even more contextual information, since the high degree of urbanisation in both Poland and Belarus means that the majority of the population knows very little about rural culture and intangible cultural heritage. Regrettably, the same may be said of journalists, as exemplified by one article found on the internet news site *Rzeczpospolita* (rp.pl), in which *zapustnicy* [Shrovetide revellers] were referred to as *kapustnicy* ['cabbagers'] (*Kapustnik...* 2017). It may be surmised that the journalist responsible for that publication was not familiar with the term *zapusty* [Shrovetide] or the celebrations associated therewith.

In press materials, the national register of intangible cultural heritage is sometimes confused with the UNESCO lists. Many texts suggest that if the national lists are kept in accordance with the UNESCO Convention, they automatically receive the patronage of that international organisation. In such cases it would be helpful to add expert commentaries to familiarise the recipients of the media with the role of the Convention and the difference between the national and international lists of intangible cultural heritage. Otherwise, there is a danger of misrepresentation of heritage, which may result in its decontextualisation.

Questions about the provenance of rituals are sometimes asked in Belarusian press, yet the answers provided differ greatly from the opinions of specialist. In 2016, internet news site Media-Polesye published an article entitled *З юбілеем, “Конікі”: Давыд-Гарадоцкім “Конікам” – сто гадоў!* [Congratulations on the jubilee, “Koniki”: “Koniki” from David-Haradok turn one hundred years old!] (Bazar 2016), which alleged that the roots of the carolling custom of *Koniki* practised in David-Haradok were associated with a halt of the tsarist army during the Great War. To justify this claim, the article cited statements by older residents of the town. Such unreflective acceptance of oral history is criticised on the official website of the list of intangible cultural heritage:

The director of the local historical museum in David-Haradok, Mikalai Pavlovich Brazovsky, referring to the recollections of his father, believes that the tradition of carolling with *koniki* dates back to 1916 and the Great War, when Cossacks stationed behind the front line went carolling with a horse, thus creating the figure of a mounted rider. Perhaps the design originated from that time, and it became tradition to dress the rider in a uniform. Generally speaking, though, carolling with a horse or a mare (and not with a goat) is a practice typical for Polesians. It played a central role in carolling not only in David-Haradok, but also in the neighbouring villages (Tradysyya 2020).

Nearly every resident of the Zabłocie district of Żywiec (or, indeed, the town itself) knows the legend connecting the *jukace* carollers to the story of driving out Swedish forces during the Swedish invasion known as the Deluge, when the people of Zabłocie helped King John Casimir scare the enemy away by cracking their whips by the bridge over the river Soła (which used to be the boundary between Zabłocie and

Żywiec, and remains the symbolical border between districts of Żywiec town). The author of the present work heard the story at least three times during the New Year's evening, from several *jukace*.⁹ The legend is un mindfully repeated in the media (SILE-SIA FLESZ TVS 2024), even though scholars offer a very different explanation for the origins of the custom (Sychowska 2018: 161).



Fig. 1. *Jukace* from Zabłocie (Żywiec) against the backdrop of the bridge which, as legend has it, they are not allowed to cross. Photo by A. Leshkevich (2024).

In all probability, if the journalists had asked experts for their opinion, the history of the abovementioned custom would be presented in a more accurate fashion. However, few of the analysed press materials include statements by experts or the bearers of intangible cultural heritage, containing only the narratives of the author (or the editor). Such a way of presenting journalistic material contradicts the Ethical Principles (paragraph 1), according to which “[c]ommunities, groups and, where applicable, individuals should have the primary role in safeguarding their own intangible cultural heritage” (Ethical Principles 2022: 143). As Czachowski admitted in the expert interview,¹⁰ it would be good if contemporary researchers studying annual rituals focused not only on classical ethnographic description, but also on why people choose to participate in such events. One may also apply this piece of advice to the work of journalists and encourage them to give voice to the bearers of intangible

⁹ Author's own field notes, 31 Dec. 2023 and 1 Jan. 2024.

¹⁰ Recorded in Toruń, 29 Nov. 2023.

cultural heritage. Otherwise, the media might contribute to increasing the danger of excluding the bearer community from safeguarding efforts (cf. Smyk 2023a: 63). Smyk also believes that press materials whose authors consulted the bearers of the heritage and the employees of local cultural institutions (acting as experts) are good for promoting intangible cultural heritage (Smyk 2016: 121, 129). These do not necessarily have to include direct statements from the bearers; they may just as well make use of the textual and audio-visual documentation created by them (cf. Smyk 2023b: 44; Cholewa 2016: 202).

In Belarusian press, elements of intangible cultural heritage are sometimes judged and evaluated. In the case of the *Koniki* carolling custom in David-Haradok in Stolin District, the ones that have come under much criticism are the new types of costumes and masks¹¹ gradually replacing traditional characters, which became the reason for rejecting the application to inscribe the custom on the national list of intangible cultural heritage in 2010. Ultimately, another application was filed in 2019 and the custom got on the list (*de iure* in 2020), yet the official website of the inventory of intangible cultural heritage informs of the following threats to the element: "The use of masks of contemporary characters to replace traditional masks whose significance is unclear to today's youth and children. The decline of traditional characters may be stopped if efforts are undertaken to explain Belarusian mythology and the symbolism of Christmas masks" (Tradytysya... 2020). However, the example of Kuyavia indicates that this approach may not always be effective: during the annual review of Shrovetide groups in Lubraniec, museum employees always get on stage to talk about the symbolism of the characters "walking with a goat", yet the participants (most of whom are teenagers or youngsters) waiting for their turn to perform, are focused on the upcoming show and rarely listen to the speeches with attention.¹²

Moreover, the introduction of new characters is important for the residents of David-Haradok and positively valued by them, as evidenced by the following press material:

Irina Kroh [a resident of David-Haradok] claims that the costumes [of carollers] have changed greatly in the last ten years, and for the better. 'If before there was only Death, Baba Yaga or the Devil, now they [the costumes] are much more modern. We take the characters from movies that are relevant today...' (Kir'yanov 2016).

According to paragraph 6 of the Ethical Principles, "[e]ach community, group or individual should assess the value of its own intangible cultural heritage and this intangible

11 A classification of the new types of masks in David-Haradok may be found in one of the author's earlier publications on the carolling custom: (1) inspired by the mass culture of the USSR and post-Soviet states; (2) inspired by fairy tales and world fiction literature; (3) inspired by Western mass culture; (4) inspired by the broadly understood culture of the East, most probably adapted through the mass culture of Western or post-Soviet countries (Leshkevich 2023).

12 Author's own field notes, 21 Feb. 2023.



Fig. 2. One of the *Koniki* carolling groups in David-Haradok. Photo by A. Leshkevich (2017).

cultural heritage should **not be subject to external judgments of value or worth**. Paragraph 8 of the Ethical Principles asserts that “[t]he **dynamic and living nature of intangible cultural heritage** should be continuously respected. Authenticity and exclusivity should not constitute concerns and obstacles in the safeguarding of intangible cultural heritage” (Ethical Principles... 2022:144; original emphasis). Paragraph 10, already cited above, stipulates that it is the bearers that must assess potential threats to their heritage. The dangers of using the criterion of authenticity for expanding the Belarusian national inventory of intangible cultural heritage has been recognised by Marmysh, who emphasises that it also goes against the principles of the Convention (Marmysh 2020: 322–323). Smyk accentuates that “the heritage protected with the instruments of the 2003 UNESCO Convention ought to be living, and thus change in terms of content, function, as well as form. It is therefore necessary for the bearers to set boundary conditions that would allow them to determine when changes in heritage are too far-reaching and tradition is in danger of being lost” (Smyk 2023:59–60). If a local community has an evaluative approach to tradition, “the knowledge acquired and the lifestyle shaped in line with traditional models prevent it from passively accepting foreign manifestations of mass culture while depreciating one’s own” (Czerwińska 2016: 44).

Threats resulting from media promotion

The customs under scrutiny are influenced by popular culture promoted by the media. In her analysis of the introduction of American pop-culture characters into Shrovetide groups in Greater Poland, Aleksandra Paprot emphasises that it is the media "that propagate popular culture and shape cultural models" (Paprot 2016: 299). This influence is sometimes moderated by institutional authority; Krystyna Pawłowska, for instance, explains the introduction of mass-culture characters and the traditional image of Shrovetide bands in Kuyavia becoming more colourful with the defining influence of the annual Shrovetide Group Procession along the streets of Włocławek (Pawłowska 2014, 29). In her view, the event may even affect groups that had never participated in it, since their members acknowledge the high status of costumes used during the celebration (Pawłowska 2009, 31). The author of the present work is of the opinion that this transformative influence of the Procession is bolstered by the media coverage of the event: reports from the Procession in Włocławek constitute a significant percentage of the analysed press materials referring to the custom of "walking with a goat" in Kuyavia. However, irrespective of the effects of mass culture, globalisation, media and other external factors, one would be inclined to agree with Regina Bendix and Alicja Soćko-Mucha that "heritage does not constitute a ready-made, fixed formula, but rather a process, a cultural practice, a heritagisation" (Soćko-Mucha 2023: 46, after Bendix 2009), which in this case would mean that the need for change would arise within carolling groups regardless.

Promotion of intangible cultural heritage might lead to a significant increase in tourism, which could negatively affect the heritage itself – a threat that has long been discussed in relevant literature (Sivokhin 2013: 96; Ratajski 2015: 18, 22; Czerwińska 2016: 50; Kosmala 2016: 98–99; Machowska 2016; Smyk 2023: 59 and others). The advocated approach should be to develop mechanisms for and degrees of outsider access to intangible heritage that would suit the bearer community – in accordance with the provisions of the UNESCO documents stipulating that tourism should be managed in a sustainable way (Operational Directives... 2022: 67). Paragraph 102e of the Operational Directives states: "All parties are encouraged to take particular care to ensure that awareness-raising actions [in connection with intangible heritage] will not: (...) lead to over-commercialization or to unsustainable tourism that may put at risk the intangible cultural heritage concerned" (Operational Directives... 2022: 62). The entire Chapter VI.2.3 of the Operational Directives is dedicated to the impact of tourism on the development of intangible cultural heritage (Operational Directives... 2022: 90).

The impact of increased tourist traffic on Belarusian intangible heritage may be exemplified by the *Tsary* carolling ritual practiced in Semezhevo in Kapyl district, which was the first Belarusian element to be inscribed into a UNESCO list of intangible heritage (it was added to the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding in 2009), and was subsequently promoted by the Belarusian media. The resulting



Fig. 3. *Tsary* carollers in Semezhevo surrounded by tourists and journalists. Photo by A. Leshkevich (2019).

popularity of the *Tsary* rite led to an increase in the number of tourists attending the event. When a bus carrying forty people willing to see the spectacle pulled up in the village, it quickly turned out that such a large group would not be able to fit into the house in which the rite was held. The carollers felt the pressure of having visitors, believing that they had to keep them interested. A solution was offered by local cultural managers: the first spectacle, before the carollers go about the village, is now presented on the front steps of the community centre. This change does not disturb the later parts of the ritual.¹³

It should be remembered that the States Parties of the UNESCO Convention are responsible for making sure that all tourist activity is carried out in a way that respects intangible cultural heritage – in accordance with Article 187 of the Operational Directives:

States Parties shall endeavour to ensure that any activities related to tourism, whether undertaken by the States or by public or private bodies, demonstrate all due respect to safeguarding the intangible cultural heritage present in their territories and to the rights, aspirations and wishes of the communities, groups and individuals concerned therewith" (Operational Directives... 2022: 90).

The solution introduced in Semezhevo by employees of a state cultural institution is therefore accordant with the Operational Directives.

¹³ Author's own field notes, 13 Jan. 2019 (the performance was added earlier, yet the author was unable to ascertain the exact year). The researcher and blogger Zmicier Skvarcheuski finds it doubtful that the increase in tourist traffic was the only reason for incorporating a performance on the front steps of the community centre into the custom. He also reports that the carolling is sometimes started later, if the village is expecting some tourists to come; a practice he assesses unfavourably (Skvarcheuski 2024).

Conclusions

The media are among the factors that could potentially pose a threat to intangible cultural heritage, and have been identified as such in UNESCO documents and relevant literature. It should, however, be remembered that the media not only generate threats, but also play a more beneficial role: they facilitate the promotion of intangible cultural heritage within and without the bearer community, while media materials may be used as a source for monitoring elements of intangible cultural heritage. Threats to intangible cultural heritage generated by the media can be categorised into three groups with regard to the subject responsible: (1) threats caused by the inappropriate behaviour of the producers of media materials; (2) threats resulting from the content of media messages; (3) threats resulting from media promotion.

The analysis conducted led to the conclusion that the principal threat to intangible cultural heritage that stems from the functioning of the media in general and the content of media messages in particular, is the misrepresentation of heritage. All of the examples discussed herein (providing information on elements of intangible cultural heritage without any context; confusing the national registers of intangible cultural heritage with the UNESCO lists; attempting to trace the origins of rituals; not including statements from the bearers of intangible cultural heritage or experts thereon; judging the value of elements of intangible cultural heritage) have a clear connection to this very issue. Some of the examples additionally illustrate such threats as excluding the bearer community from the protection measures and judging intangible cultural heritage in terms of its authenticity, which is in clear contradiction with the Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage.

Threats resulting from media promotion include the promotion of models known from popular culture, sometimes moderated by institutional authority, as well as a significant increase in tourist traffic. The advocated approach should be to develop mechanisms for and degrees of outsider access to intangible heritage that would suit the bearer community – in accordance with the provisions of the Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.

Threats arising from the inappropriate behaviour of the producers of media materials may be exemplified by the conduct of journalists who disturb local communities during rituals. There is also the delicate issue of disallowing men from participating in rituals regarded as meant for women (and the other way around), which causes problems for media workers (men or women, depending on the situation), sometimes preventing them from performing their assigned tasks. The opinion of the intangible cultural heritage bearer community must come first in dealing with such issues.

In the future, the results of analyses identifying threats to intangible cultural heritage may be used to develop recommendations for a code of ethics for journalists and

other individuals working with intangible cultural heritage in the media field. It should, however, be noted that the hierarchy of dangers may vary for different elements of intangible cultural heritage, and that all the parties involved (the media, experts, the bearers) should execute particular caution in this respect, and be ready to communicate any problem that may arise.

Bibliography

- Bendix, R. (2009). Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology. In: L. Smith, N. Akagawa (eds.), *Intangible heritage* (pp. 253–269). London and New York: Routledge Falmer.
- Cholewa, D. (2016). *Miś dziś*. Zapis audiowizualny a ochrona dziedzictwa niematerialnego. In: A. Przybyła-Dumin (ed.), *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (pp. 193–203). Chorzów-Lublin-Warszawa: Muzeum „Górnośląski park etnograficzny w Chorzowie”, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Czerwińska, K. (2016). Podmiotowość społeczności lokalnej a Konwencja UNESCO w sprawie ochrony kulturowego dziedzictwa niematerialnego. In: A. Przybyła-Dumin (ed.), *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (pp. 41–52). Chorzów-Lublin-Warszawa: Muzeum „Górnośląski park etnograficzny w Chorzowie”, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Góral, A., Kopiec, K. (2023). Monitoring dziedzictwa kulturowego. Analiza współczesnych praktyk w zakresie gromadzenia danych. *Perspektywy kultury*, 40(1), 109–123. DOI: <https://doi.org/10.35765/pk.2023.4001.09>.
- Kosmala, G. (2016). Niematerialne dziedzictwo kulturowe Górnego Śląska wobec zagrożeń – rozważania z perspektywy geograficznej. In: A. Przybyła-Dumin (ed.), *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (pp. 97–118). Chorzów-Lublin-Warszawa: Muzeum „Górnośląski park etnograficzny w Chorzowie”, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Leshkevich, A. (2023). Od obrzędu do zabawy: przemiany kolędowania w czasie tradycyjnych świąt dorocznych w Białorusi i Polsce (na przykładzie kolędowania *Koniki* w Dawyd-Haradku i *cho-dzenia z kozą* na Kujawach), *Acta Albaruthenica*, 23, 193–212. DOI: <https://doi.org/10.31338/2720-698Xaa.23.11>.
- Machowska, M. (2016). Turystyka i niematerialne dziedzictwo kulturowe: przegląd szans i zagrożeń. Na przykładzie rzemiosła i rękodzieła tradycyjnego, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 161–192. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2016.55.09>.
- Marmysh, T. (2020). Ugrozy instytucjonalizacji narodnego tvorchestva. In: T. Valodzina, M. Kyjva (eds.), *Missiya vypolnima-2. Pyerspektyvy izuchyeniya folkloru: vzglyad iz Belarusi i Estonii* (pp. 309–326). Minsk: Byelaruskaya Nauka.
- Michałowska, G. (2020). *UNESCO Sukcesy, porażki, wyzwania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Paprot, A. (2016). Czy Wielkopolska *podkociołkiem* stoi? O zwyczajach związanych z końcem karnawału. In: A. Przybyła-Dumin (ed.), *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (pp. 287–301). Chorzów-Lublin-Warszawa: Muzeum „Górnośląski park

- etnograficzny w Chorzowie", Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Pawłowska, K. (2009). Od ludowych zapustów do miejskiej karnawałowej parady. In: P. Nowakowski, K. Pawłowska, M. Grabowska, K. Piątkowska (eds.), *Świat na opak: ludowe zapusty, wczoraj i dziś, na przykładzie wybranych regionów w Polsce. Materiały z konferencji naukowej poświęconej obrzędowości zapustnej zorganizowanej przez Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku w dniu 19.02. 2009 r.*, (pp. 27–35). Włocławek: Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej.
- Pawłowska, K. (2014). Obrzędy zapustne pod wpływem popkultury. In: Pawłowska, K., Wąsik, B. (eds.), *Kujawskie zapusty: od obrzędu do zabawy* (pp. 29–40). Włocławek: Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej.
- Ratajski, S. (2015). Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku. In: J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy–identyfikacja–zagrożenia* (pp. 15–26). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Schreiber, H. (2020). Zasady etyczne dotyczące ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego – nadzieje i rzeczywistość. In: M. Jankowska, P. Gwoździwicz-Matan, P. Stec (eds.), *Własność intelektualna a dziedzictwo kulturowe* (pp. 600–618). Warszawa: Wydawnictwo Ius Publicum.
- Sivokhin, H. (2013). Suchasnaya etnagrafichnaya supol'nasts' Byelarusi: kyeys Invyentaru nyemate-ryyal'nay kul'turnay spadchyny. Myetadalahichny aspyekt. *Topos*, 2, 92–114.
- Smyk, K. (2016). Działania na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego na przykładzie obrzędu brodacze ze Sławatycz. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 110–139. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2016.55.07>.
- Smyk, K. (2020). *Monitoring elementów wpisanych na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Założenia. Lud*, 104, 17–39. DOI: <https://dx.doi.org/10.12775/lud104.2020.01>.
- Smyk, K. (2023). Identyfikacja zagrożeń wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego na przykładzie tradycji Dolnego Nadsania. In: A. Fila (ed.), *Dolne Nadsanie. Problematyka tożsamości i dziedzictwa mikroregionu dolnosańskiego* (pp. 51–67). Warszawa: Muzeum Regionalne w Stalowej Woli.
- Soćko-Mucha, A. (2023). Od „tradycji” do „niematerialnego dziedzictwa”. Przykład szopkarstwa krawackiego. *Perspektywy kultury*, 40(1), 43–58. DOI: <https://doi.org/10.35765/pk.2023.4001.05>.
- Sychowska, E. (2018). Jukace gonią po Żywcu. Tradycja dziadów żywieckich jako symbol tożsamości regionalnej. *Anthropos?*, 27, 152–165.

Documents

- Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003). In: *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. 2022 Edition* (pp. 9–22). Acquired from: https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2022_version-EN_.pdf.
- Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage (2022). In: *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. 2022 Edition* (pp. 141–145). Acquired from: https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2022_version-EN_.pdf.
- Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2022). In: *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. 2022 Edition* (pp. 25–95). Acquired from: https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2022_version-EN_.pdf.

Online sources

Bazar, N., *Z yubilyeyem, "Koniki": Davyd-Haradockim "Konikam" – sto hadowl!*: <https://media-polesye.com/news/z-yubileem-koniki-davyd-garadockim-konikam-sto-gadou-24522/>.

Dzyarzhawny spis historyka-kul'turnykh kashtownastsyey Respubliki Byelarus' (undated): <http://gosspisok.gov.by/?size=10&page=531>.

Elements on the Lists (entry "Belarus" search results): <https://ich.unesco.org/en/state/belarus=-BY?info=elements-on-the-lists>.

Elements on the Lists (entry "Poland") search results: <https://ich.unesco.org/en/state/poland=-PL?info=elements-on-the-lists>.

Invyentar nyemateryyal'nay kul'turnay spadchyny: <https://living-heritage.by/>.

Kapustnik bodzie i poszczypuje: <https://regiony.rp.pl/archiwum/art17581211-kapustnik-bodzie-i-poszczypuje>.

Kir'yanov, A., *Bezumnyye "Koniki": korotkiy den', bogatyy stol i Dzhek Vorobey s bayanom*: <https://sputnik.by/20160115/1019577153.html>.

Krajowa Lista Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego: <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

SILESIA FLESZ TVS, *Jukace z Zabłocia powitali nowy rok 01.01.2024* [plik wideo]. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=coUVNs997qY>.

Skvarcheuskі, Z., *Pa darozye w Lazavichy i na zvarotnym shlyakhu zavitali w Syemyezhava na Kalyadnykh Tsarow*: <https://www.facebook.com/dzmitry.skvarcheuskі/posts/pfbid0i2ejA3URsCwZWy-rVonvKY6D6z2ycJ42UqYaMNVh3HUS5p21j5DSP8uAoe1DaYEvSl>.

Tradtsyya kalyadavannya "Koniki" w Davyd-Haradku: <https://living-heritage.by/nks/7748/>.

Summary

The article aims to identify threats to intangible cultural heritage generated by the media, which can be used to develop recommendations for a code of ethics for journalists and other individuals working with intangible cultural heritage in the media field. The media is one of the factors potentially threatening intangible cultural heritage as identified in UNESCO documents and research papers. Threats to intangible cultural heritage generated by the media can be categorised into three groups with regard to the subject responsible: 1) threats caused by the inappropriate behaviour of the producers of media materials; 2) threats resulting from the content of media messages; 3) threats resulting from media promotion. The examples analysed are media messages describing annual rituals. The present work offers not only the perspective of a researcher, but also that of a journalist who has been writing about intangible cultural heritage issues for the Belarusian media since 2012.

Keywords: intangible cultural heritage, Poland, Belarus, media, annual rites

Streszczenie

Celem artykułu jest identyfikacja zagrożeń dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego związanych z mediami, co w dalszej perspektywie może posłużyć do wypracowania rekomendacji dla kodeksu etycznego dziennikarzy i innych jednostek pracujących z niematerialnym dziedzictwem kulturowym w polu medialnym. Media są jednym z czynników potencjalnie zagrażających

niematerialnemu dziedzictwu kulturowemu, identyfikowanych w dokumentach UNESCO i w literaturze przedmiotu. Tworzone przez media zagrożenia dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego dają się usystematyzować w trzy grupy ze względu na podmiot działania: 1) zagrożenia spowodowane niewłaściwym zachowaniem wytwórców materiałów medialnych; 2) zagrożenia wynikające z treści przekazu medialnego; 3) zagrożenia będące skutkiem promocji medialnej. Przeanalizowane zostały przekazy medialne opisujące obrzędy doroczne. Niniejszy tekst pisany jest nie tylko z pozycji badaczki, ale również dziennikarki, która od 2012 r. pisze o zagadnieniach związanych z niematerialnym dziedzictwem kulturowym dla białoruskich mediów.

Słowa kluczowe: niematerialne dziedzictwo kulturowe, Białoruś, Polska, media, obrzędy doroczne

Translated by K. Michałowicz

Michał Duda

michal.duda@geo.uni.lodz.pl<https://orcid.org/0000-0003-4227-1418>

Instytut Geografii Miast, Turyzmu i Geoinformacji

Wydział Nauk Geograficznych

Uniwersytet Łódzki

*Turystyka zrównowazona jako
szansa na rozsądną popularyzację
i ochronę niematerialnego
dziedzictwa – praktyczne
przykłady działań związanych
z polskimi tradycjami wpisanymi
na listę UNESCO*

*Sustainable tourism as an opportunity for sensible popularization
and protection of intangible heritage – practical examples
of activities connected with Polish traditions
inscribed on the UNESCO list*

Wstęp

Niematerialne dziedzictwo kulturowe narażone jest na wiele zagrożeń. Ze względu na swój efemeryczny i żywy charakter takie dziedzictwo wyjątkowo trudno monitorować i ochraniać. Często opiera się ono na przekazach ustnych, sztukach ulotnych, jest uzależnione czasowo od konkretnych świąt religijnych, wydarzeń w społecznościach lub w rodzinach. Wiele tradycji cechuje duża hermetyczność, czy wręcz zamknięcie na osoby z zewnątrz. Problemem badawczym postawionym w artykule jest

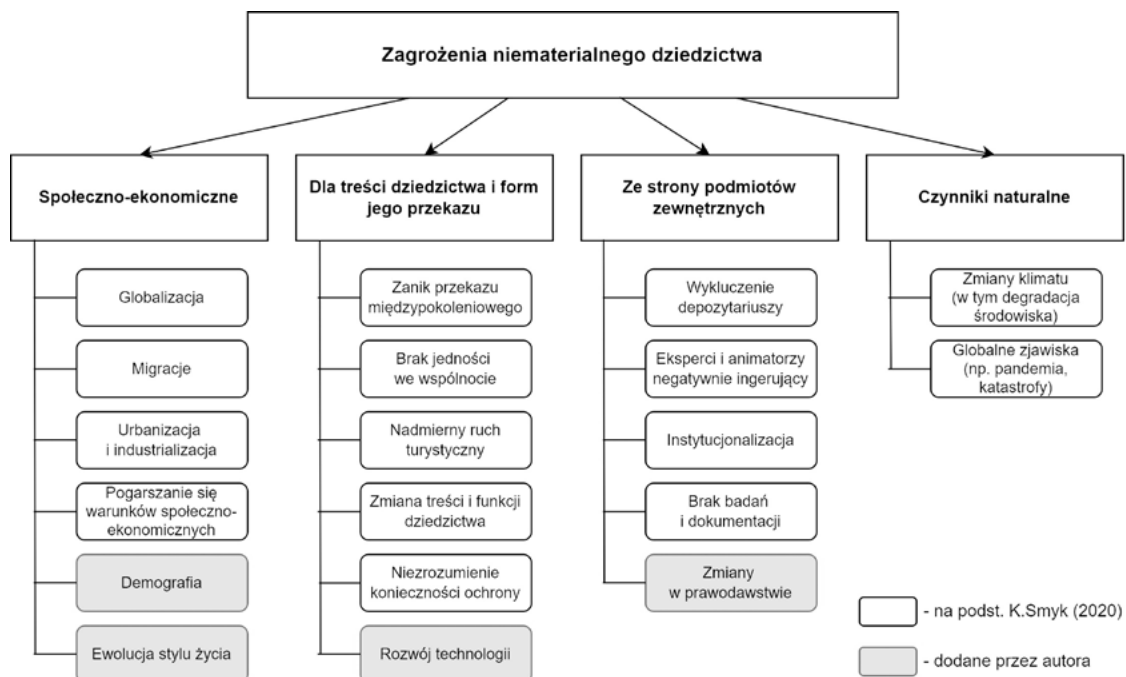
wskazanie turystyki zrównoważonej jako jednej z szans na rozsądną popularyzację i ochronę niematerialnych tradycji. Jednym z celów opracowania jest oszacowanie współczesnych zagrożeń dla dziedzictwa niematerialnego oraz szczegółowe przybliżenie idei turystyki zrównoważonej. Opierając się na przeprowadzonych wywiadach z depozytariuszami, omówiono postępy we wprowadzaniu zasad turystyki zrównoważonej w odniesieniu do polskich tradycji wpisanych na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO.

Niematerialne dziedzictwo – zagrożenia

Większość autorów artykułów i dokumentów dotyczących niematerialnego dziedzictwa jako jedną z kwestii porusza jego ochronę, tym samym zakładając istnienie czynników ryzyka (Qiu, Zuo, Zhang 2022). Kwestia ich kategoryzacji i uszczegółowienia wymaga uzupełnienia. Na gruncie krajowym pewnym podsumowaniem jest dokument opracowany przez Narodowy Instytut Dziedzictwa – *Zagrożenia dla żywotności niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Na podstawie wpisów na listę UNESCO analizę niebezpieczeństw dla niematerialnego dziedzictwa przeprowadzali S. Ratajski i T. Marmysh (Ratajski 2015: 18–23; Marmysh 2020: 39–40). W publikacjach dotyczących zagrożeń niematerialnego dziedzictwa autorzy zazwyczaj skupiają się na określeniu i empirycznym zbadaniu pojedynczych czynników, bez próby całościowego opracowania. Znaleźć można prace dotyczące niebezpieczeństw wiążących się m.in. z brakiem świadomości społeczności (Olalere 2019), rozwojem technologicznym i wirtualnymi sposobami prezentacji (Gonçalves, Dorsch, Figueiredo 2022), globalizacją lub niewłaściwym zarządzaniem (Kazimierczak 2010) oraz szeroko rozumianą autentycznością (Cohen, Cohen 2012; Bortolotto 2007).

Najbardziej wszechstronne i dogłębne opracowanie przygotowała Katarzyna Smyk, zwracając uwagę na tę kwestię z różnych perspektyw (Smyk 2020: 151–167). Autorka podzieliła zagrożenia na główne kategorie: zagrożenia **społeczno-ekonomiczne**, zagrożenia wobec **treści dziedzictwa i form jego przekazu**, zagrożenia ze **strony podmiotów zewnętrznych** oraz zagrożenia **naturalne**. W ramach każdej z kategorii badaczka wyszczególnia konkretne czynniki ryzyka dla niematerialnego dziedzictwa na przykładzie obchodów Bożego Ciała w Spycimierzu. Zaznaczyć trzeba, że przy takiej próbie podziału trudno zaproponować kategorie rozłączne. Wiele z nich jest niebezpieczeństwami złożonymi i wieloaspektowymi, przez co w mniejszym lub większym stopniu wpisują się także w inne kategorie. Na rysunku 1 przedstawiono kategoryzację zagrożeń opracowanych przez K. Smyk, wzbogaconą o proponowane przez autora artykułu cztery dodatkowe czynniki.

Dodane zostały: **demografia** (śmierć depozytariuszy – istotne zwłaszcza dla tradycji niepopularnych, kultywowanych przez seniorów danej społeczności), **ewolucja stylu życia** (zmiany codziennego zachowania objawiające się sporadycznym



Rys. 1. Rodzaje zagrożeń dla niematerialnego dziedzictwa. Źródło: opracowanie autora na podstawie Smyk (2020), uzupełnione przez autora – pola ciemnoszare.

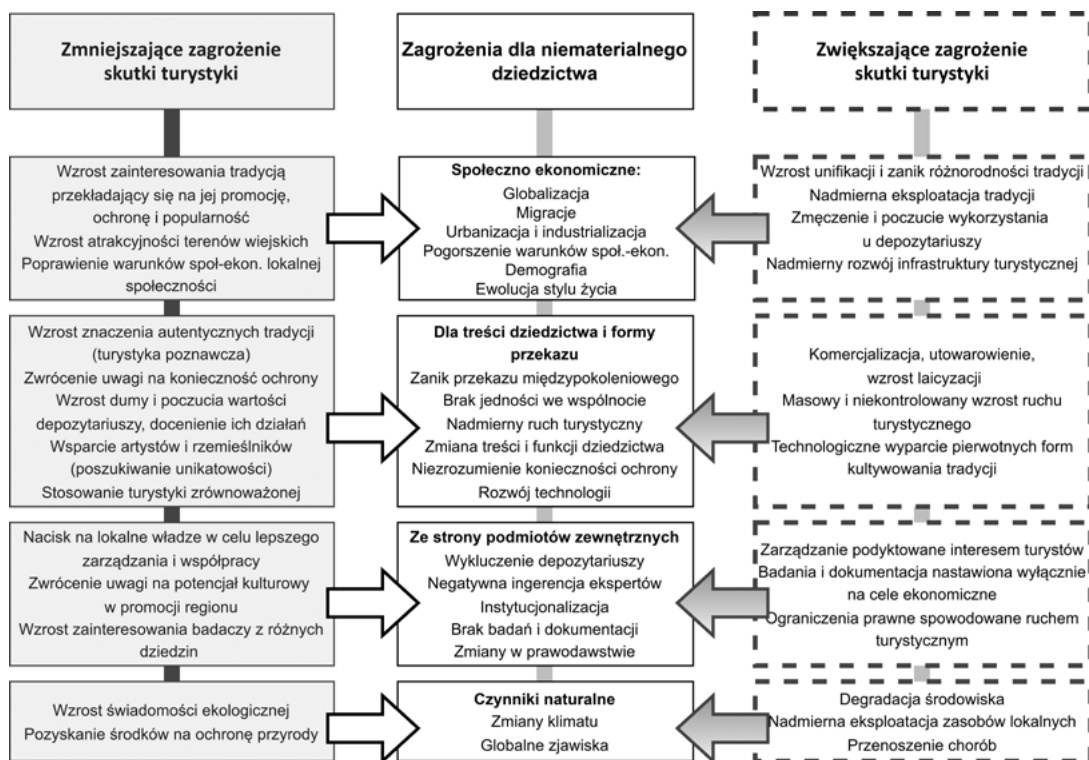
kultywowaniem pewnych tradycji, np. tylko podczas ważnych wydarzeń, co przekłada się na odzwyczajanie), **rozwój technologii** (zmieniający lub wypierający „tradycyjny” sposób kultywowania tradycji) oraz **zmiany w prawodawstwie** (ograniczające kultywowanie niematerialnego dziedzictwa – np. zakaz polowań osób poniżej 18 roku życia, utrudniający przekaz tradycji sokolnictwa z pokolenia na pokolenie). Należy jednak nadmienić, że wraz ze zmieniającymi się normami i ewolucją wartości etycznych zmiany oraz ograniczenia w kultywowaniu tradycji bywają powszechnie akceptowane (np. odejście od „palenia Judasza” czy krytyka polowań z nieletnimi).

Wzrost zainteresowania organizacji krajowych i międzynarodowych tematem dziedzictwa niematerialnego widać np. w liczbie publikacji naukowych dotyczących turystyki niematerialnego dziedzictwa, która wzrosła z 2 w 2000 r. do aż 418 w roku 2021 (Qiu, Zuo, Zhang 2022), czy w liczbie wpisów na powołanych listach tradycji służących ich skatalogowaniu i późniejszej ochronie. Lista niematerialnego dziedzictwa UNESCO, istniejąca od 2008 r., liczy obecnie 730 wpisów (UNESCO 2023). Co roku dopisywanych jest do niej średnio od 40 do 50 tradycji z całego świata. Jej odpowiednik na szczeblu krajowym stanowi w przypadku Polski katalog prowadzony przez Narodowy Instytut Dziedzictwa. Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego istnieje od 2014 r. i liczy 85 wpisów. Tylko w 2023 r. wpisano na nią aż 20 tradycji (NID 2023).

Tematem rozważań w artykule uczyniono charakter oddziaływania turystyki na niematerialne dziedzictwo. Ruch turystyczny wokół tradycji bywa postrzegany jako źródło zagrożeń dla niej (np. przez ekspertów Narodowego Instytutu Dziedzictwa na liście *Zagrożeń dla niematerialnego...*). Warto jednak spojrzeć na sprawę szerzej i dostrzec, że turystyka może również pozytywnie wpływać np. na ochronę tradycji, jej upowszechnianie czy wsparcie osób je kultywujących. Istnieją studia przypadków wskazujące pozytywny wpływ turystyki na wsparcie dziedzictwa niematerialnego (np. Machowska 2016; Mikos v. Rohrscheidt 2020a, 2020b).

Bardzo interesującym i wartościowym głosem ekspertów na temat wpływu turystyki na dziedzictwo niematerialne była dyskusja w ramach Gnieźnieńskiego Forum Ekspertów Turystyki Kulturowej (zob. Herkt, Kępski 2022). Dychotomiczną naturę wpływu turystyki na opisane dotychczas zagrożenia dla niematerialnego dziedzictwa przedstawiono na rysunku 2.

Uwypuklić należy, że forma oddziaływania turystyki na tradycję jest kwestią indywidualną dla każdego przypadku i zależy np. od natężenia ruchu turystycznego. Przyjęto się przekonanie, że negatywne aspekty występują przy masowej turystyce, która



Rys. 2. Oddziaływanie turystyki na zagrożenia niematerialnego dziedzictwa.
Źródło: opracowanie autora.

ze względu na swój ekspansywny charakter zaczyna zagrażać miejscu recepcji i wpływać na życie mieszkańców. Pewnym rozwiązaniem może być tzw. turystyka zrównoważona. Jej idea opiera się na dążeniu do rozwoju regionu i promowaniu lokalnych wytworów kultury przy jednoczesnym poszanowaniu zasobów przyrody i społeczno-kulturowego autentyzmu społeczności (Szybka 2019). Stosowanie zasad turystyki zrównoważonej w praktyce powinno niwelować negatywne skutki turystyki, jednocześnie uwypuklając jej pozytywny wpływ. Turystyka zrównoważona może wręcz stać się szansą dla ochrony niematerialnego dziedzictwa i wsparciem dla jego kultywatorów.

Turystyka zrównoważona – remedium na złą stronę turystyki?

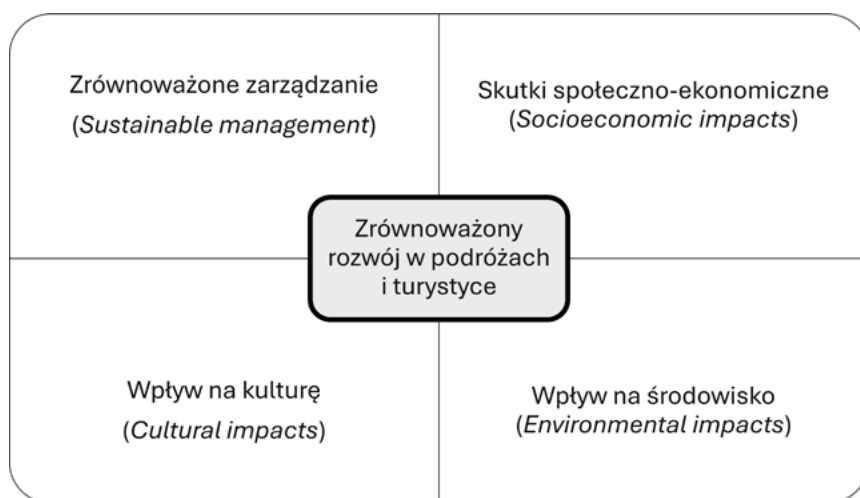
Turystyka zrównoważona to próba przełożenia zasad wpisujących się w nurt zrównoważonego rozwoju na grunt zjawisk związanych z turystyką, głównie na płaszczyźnie zarządzania, planowania i organizowania. Mimo mylącego, aktualnego dyskursu w mass mediach nie jest to temat nowy, co znajduje odzwierciedlenie w dość szerokiej literaturze (Streimikienė i in. 2021). Pierwsze przesłanki rodzącej się koncepcji można odnaleźć w 1967 r. w raporcie sekretarza generalnego ONZ *Człowiek i jego środowisko*, a następnie w raportach Klubu Rzymskiego (1972) czy konferencji ONZ w Sztokholmie, tzw. I szczytu dla Ziemi, na którym po raz pierwszy użyto zwrotu *sustainable development* – czyli „rozwój zrównoważony” (Butowski 2013). W latach 90. zaczęły „kiełkować” analogiczne koncepcje, np. pojęcie turystyki alternatywnej, mającej stanowić opcję dla masowej – która w rozumieniu badaczy była tą „złą” turystyką (Lanfant, Graburn 1992; Clarke 1997). Z czasem koncepcje ulegały rozwojowi i rozbudowie o kolejne wymiary (o czym szerzej w dalszej części wywodu). Turystyka „alternatywna”, „małej skali” lub „ekoturystyka” w swoich założeniach zakładały turystykę różniącą się od masowej na wielu poziomach. Przede wszystkim miała być ona nastawiona na lokalność, jakość (zamiast ilość), autentyczność, współpracę między mieszkańcami i turystami (swoistą symbiozę zamiast podmiotowości i kultury usług). W tym miejscu należy jednak dodać, że według najnowszych ustaleń założenia turystyki zrównoważonej docelowo pożądane są w każdym rodzaju turystyki – także tej postrzeganej (np. ze względu na skalę) jako masowa (Królikowska-Tomczak, Machnik 2019; Butowski 2013).

Istotę turystyki zrównoważonej trafnie interpretuje Grzegorz Gołębowski, definiując ją krótko jako „dążenie do osiągnięcia stanu równowagi między potrzebami turystów, środowiska oraz społeczności lokalnych” (Gołębowski 2009: 361–364). Jak z kolei podaje Anna Pawlikowska-Piechotka termin „turystyka zrównoważona” nie ma jednej, powszechnie akceptowanej definicji. Najczęściej jest ona rozumiana jako:

(...) respektowanie wartości kulturowych, społecznych i przyrodniczych obszaru, w którym turyści przebywają, respektowanie i ochrona zasobów naturalnych i kulturowych,

szacunek dla tożsamości, tradycji i stylu życia społeczności lokalnych przy jednoczesnym wykorzystywaniu (przede wszystkim przez społeczność lokalną, w mniejszym stopniu przez inwestorów zewnętrznych) ekonomicznej szansy, jaką niesie turystyka dla rozwoju gospodarczego regionu (Pawlikowska-Piechotka 2009: 203).

Koncepcja i ideały przedstawione na konferencji ONZ z 1992 r. (na której państwa przyjęły deklarację dotyczącą zrównoważonego rozwoju) zaczęły przenikać do różnych instytucji rządowych oraz międzynarodowych, znajdując odzwierciedlenie w wydawanych i przyjmowanych dokumentach (Kowalczyk 2010: 23–24; Niezgoda 2006: 17–18). Wśród wielu licznych publikacji tego typu wymienić należy m.in. przyjętą w 1995 r. Kartę Turystyki Zrównoważonej (*Charter for Sustainable Tourism*), której sygnatariusze uznają, że rozwój pod wpływem turystyki musi uwzględniać **długookresowe potrzeby środowiska przyrodniczego**, wpływać **korzystnie na daną gospodarkę** oraz być **akceptowany pod względem etycznym i kulturowym przez lokalne społeczności** (Butowski 2013). Wymienione w Karcie filary zrównoważenia, które można uprościć do podejścia do przyrody, gospodarki i potrzeb społeczności, rozwijane i powtarzane były w kolejnych dokumentach, takich jak *Definicje pojęciowe zrównoważonego rozwoju turystyki* (UNWTO 2004) i finalnie *Kryteria Turystyki Zrównoważonej* (World Conservation Congress, Barcelona 2008). Warto dodać, że w pierwszym z tych dokumentów położono nacisk na równość kwestii związanych z kulturą i społeczeństwem w stosunku do najbardziej medialnych i dyskutowanych kwestii gospodarczych oraz ochrony przyrody. W drugim dokumencie (*Kryteria Turystyki Zrównoważonej*) dodano zaś czwarty filar koncepcji zrównoważonego rozwoju – **zrównoważone zarządzanie** (rys. 3).



Rys. 3. Cztery podstawowe filary zrównoważonego rozwoju w turystyce wg kryteriów GSTC.
Źródło: opracowanie autora.

Wymienione cztery filary turystyki zrównoważonej stanowią praktycznie fundament wszystkich dokumentów rządowych, wskazówek organizacji międzynarodowych oraz wpisują się w pole badawcze. W związku z tym, również w tym artykule, zjawiska dotyczące niematerialnego dziedzictwa zostały omówione przez ich pryzmat. Warto zatem przybliżyć i rozwinąć enigmatyczne i ogólnie nazwane zalecenia.

Skutki społeczno-ekonomiczne rozumiane są jako działania podjęte dla sprawiedliwej dystrybucji środków. W ogólnych założeniach nikt nie powinien być przez zrównoważoną turystykę wykorzystywany i stratny. W filarze tym kładzie się nacisk na wyrównanie wszelkich niesprawiedliwości i partnerski charakter relacji między turystami a mieszkańcami.

Wpływ na środowisko dotyczy wszelkich działań podjętych po to, aby turystyka jak najmniej oddziaływała na środowisko naturalne. Wpisują się w nie wszystkie sposoby ochrony środowiska naturalnego i jego zasobów. Stosowanie ekologicznych i przyszłościowych rozwiązań (np. dotyczących odpadów, ścieków, ogrzewania), dbałość o dobrostan zwierząt, zachowanie różnicowania roślin. W tym filarze uwzględnione są także kwestie estetyczne dotyczące krajobrazu – ład przestrzenny, stosowanie architektury i infrastruktury turystycznej stonowanej i dopasowanej do otoczenia, najlepiej z lokalnych i naturalnych materiałów.

Wpływ na kulturę oznacza zadbanie o poszanowanie lokalnej kultury, wierzeń i zwyczajów. Zrównoważona turystyka w ramach tego filaru powinna nie tylko „nie szkodzić” i „nie niszczyć”, ale także wpływać pozytywnie na obszar recepcji. Za taki wpływ można uznać wzrost świadomości mieszkańców dóbr, jakie posiadają, i zbudowania poczucia wartości i dumy z odrębności kulturowej, a także motywację do kultywowania i pielęgnowania własnych tradycji. Kultura powinna odgrywać ważną rolę, np. w promocji obszaru i budowaniu na jej podstawie oferty turystycznej. Należy wystrzegać się wszelkich prób oceniania i wartościowania jej dorobku oraz sztucznego przekształcania jej do innych celów.

Zrównoważone zarządzanie – w dokumentach Komisji Europejskiej znaleźć można wskazówki dotyczące zarządzania mówiące, że powinno być ono oparte na przejrzystości, uczestnictwie wszystkich podmiotów oraz korzystać z interdyscyplinarnego podejścia. W ujęciu związanym z turystyką oznacza to planowanie działań ze strony urzędników na bazie kompromisów wypracowanych pomiędzy interesem mieszkańców, przedsiębiorców, turystów, przyrodników, społeczników i przedstawicieli środowiska naukowego.

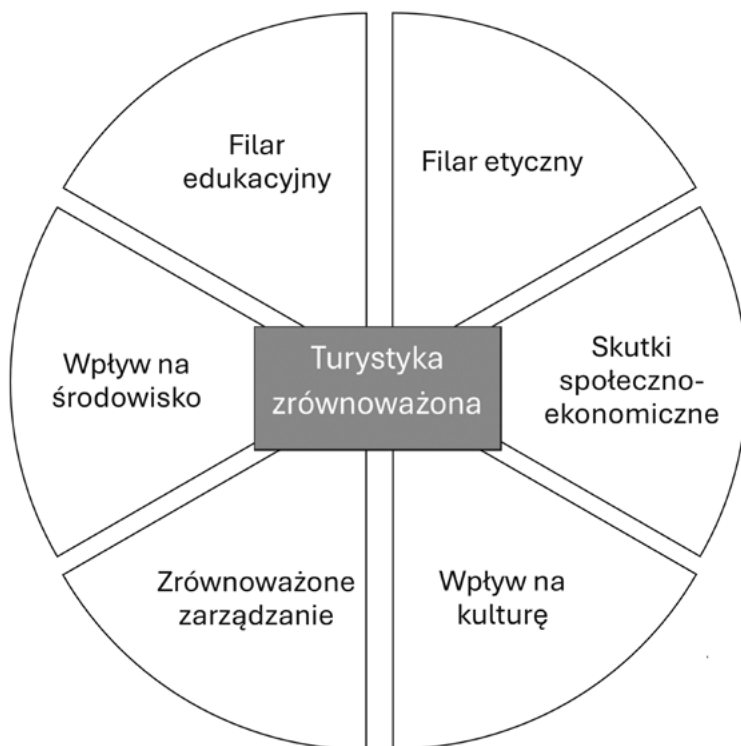
Koncepcja szeroko rozumianej turystyki zrównoważonej bywa krytykowana za swoją utopijną naturę (Mika 2015). Zwraca się uwagę na dychotomię podejść do zrównoważenia – albo od strony przyrodniczo-humanistycznej (i chęci zachowania środowiska i społeczności w jak najmniej zmienionym stanie), albo od strony ekonomicznej (zachowania ciągłości rozwoju podmiotów branży turystycznej, zwiększania ruchu turystycznego itd.), które wzajemnie się wykluczają (Borys 2011; Poskrobko 2011;

Rogall 2010). Zrównoważenie jest bardzo trudne (lub niemożliwe) do zmierzenia i kwantyfikowania. Społeczna akceptacja ogólnie określonych zasad rozwoju w duchu zrównoważenia, a także (w ostatnich latach) troski o środowisko rośnie, jednak, jak pokazują badania, w praktyce pojawia się niechęć do podróżowania z ograniczeniami (Weaver 2009). Regulacjom sprzeciwiają się także podmioty branży turystycznej (Bramwell, Lane 2013; Buckley 2012; UNEP 2011) lub stosują działania pozorowane w celu poprawienia swojego wizerunku (Filimonau i in. 2011; Gössling 2009).

Mirosław Mika proponuje nowe podejście do zrównoważenia w turystyce, opierające się na odrzuceniu idealistycznej koncepcji holistycznej (zakładającej pogodzenie absolutnie wszystkich wymiarów zjawiska turystyki) na rzecz ewolucyjnego procesu pozytywnych zmian, wynikających z racjonalnych przesłanek, a nie z ideologii niemożliwej do implementacji w praktyce (Mika 2015).

W świetle krytyki idealistycznych koncepcji turystyki zrównoważonej zaczęto postulować branie pod uwagę dwóch dodatkowych filarów: **etycznego** oraz **edukacji**.

W **filarze etycznym** zwraca się uwagę na egzystencjalne aspekty zrównoważenia. Badacze (m.in. Kazimierczak 2010) słusznie zwracają uwagę, że podawana



Rys. 4. Idea turystyki zrównoważonej opartej na sześciu składowych filarach.
Źródło: opracowanie autora.

w definicjach wartość „jakości życia” nie musi przejawiać się tylko w wymiarze ekonomicznym i materialnym. Jakość życia osób związanych z turystyką zrównoważoną (turystów, mieszkańców, podmiotów publicznych i prywatnych) powinna przejawiać się w wymiarze moralnym, etycznym i dążyć do rozwoju także na tych polach. Wymaga to jednak długiej drogi do zreformowania świadomości w wymiarze wartości, wzorów myślenia, a nawet stylu życia ludzi, co powoli następuje.

Za **filar edukacyjny** należy uznać wszelkie działania służące rozpropagowaniu idei zrównoważonego rozwoju w turystyce. Przejawiać się on może większą integracją ruchu turystycznego z lokalną społecznością i życiem społeczno-gospodarczym obszarów recepcyjnych (Gołębowski 2009). Bardzo ważną jest popularyzacja form turystyki związanych ze środowiskiem przyrodniczym, społecznym i gospodarczym wraz ze wskazaniem możliwych konsekwencji zarówno pozytywnych, jak i negatywnych wyborów. Nie jest możliwe stosowanie zasad zrównoważonego rozwoju bez zmiany świadomości społeczeństwa.

Po połączeniu czterech podstawowych filarów turystyki zrównoważonej pojawiających się w literaturze i dokumentach (skutków społeczno-ekonomicznych, wpływu na środowisko, wpływu na kulturę oraz zrównoważonego zarządzania) oraz nowo postulowanych (filarów edukacyjnego i etycznego) otrzymamy najbardziej wyczerpujący schemat, czym powinna się charakteryzować turystyka zrównoważona (rys. 4).

Turystyka zrównoważona związana z polskimi tradycjami niematerialnymi – dobre przykłady

Do zaprezentowania dobrych praktyk stosowanych w turystyce związanej z dziedzictwem niematerialnym wybrano polskie tradycje wpisane na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO (tab. 1).

Nazwa tradycji	Rok wpisu na listę	Typ wpisu
Szopkarstwo krakowskie	2018	narodowy
Kultura bartnicza	2020	międzynarodowy
Sokolnictwo	2021	międzynarodowy
Kwietne dywany na Boże Ciało	2021	narodowy
Flisactwo	2022	międzynarodowy
Taniec narodowy Polonez	2023	narodowy

Tab. 1. Polskie tradycje niematerialne wpisane na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości UNESCO. Źródło: opracowanie autora na podstawie UNESCO 2023.

Autor przeprowadził badania z przedstawicielami każdej z tradycji wymienionych w tabeli 1. Pierwszy etap badań obejmował wywiad telefoniczny¹ dotyczący wyjaśnienia celów badania, doprecyzowania rozumienia terminu „turystyka zrównoważona” oraz poznania dobrych praktyk stosowanych w turystyce związanej z daną tradycją. Na drugim etapie każdy z rozmówców otrzymywał mailowo arkusz badawczy z pytaniami szczegółowymi, który mógł wypełnić wraz z podaniem konkretnych działań oraz wymienieniem wydarzeń, podczas których odwiedzający mają kontakt z daną tradycją (na podstawie tych wypowiedzi opracowano rys. 5). W niektórych przypadkach miał miejsce także etap trzeci – ponownie w postaci wywiadu telefonicznego mającego na celu doprecyzowanie lub uszczegółowienie zagadnień z wypełnianego formularza.

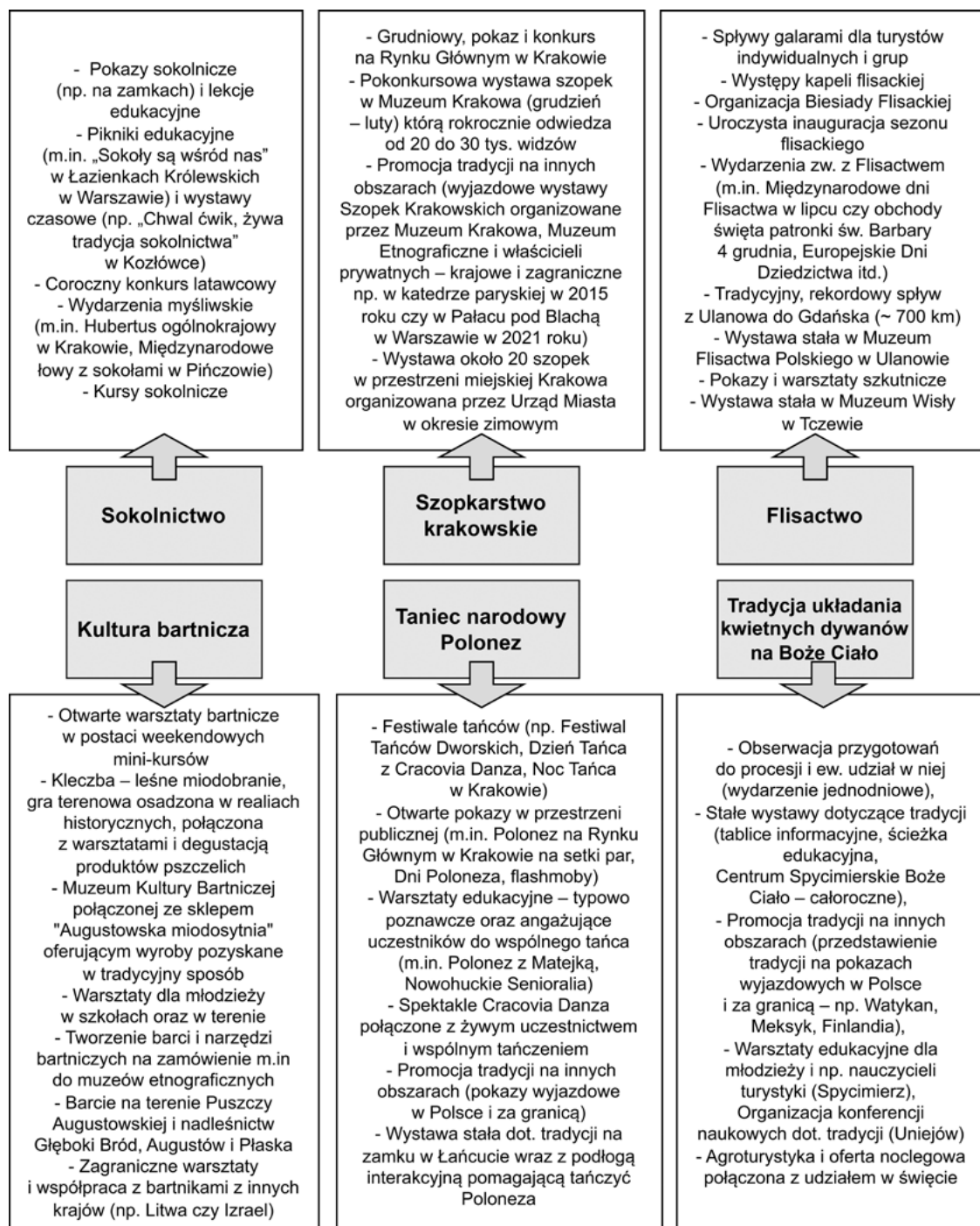
Podstawowym pytaniem badawczym było określenie formy turystyki związanej z wybranymi tradycjami niematerialnymi (rys. 5). Jedynie w przypadku tradycji układania kwietnych dywanów w Spycimierzu (woj. łódzkie) oraz Kluczu, Olszowej, Zimnej Wódce i Zalesiu Śląskim (woj. opolskie) ruch turystyczny jest łatwy do obserwacji i badania, gdyż występuje jednego dnia (tradycja dotyczy tylko Bożego Ciała) oraz jest konkretnie przypisany geograficznie do tych wsi (Makowska-Iskierka, Szafrańska, Włodarczyk 2020).

W przypadku innych polskich tradycji niematerialnych wpisanych na listę UNESCO mamy do czynienia z różnym zakresem czasowym kultywowania tradycji (np. całorocznym) i trudnym do określenia obszarem (np. cały kraj lub nawet obszary transgraniczne). Na podstawie wywiadów z depozytariuszami przygotowano wykaz wydarzeń, w których występuje kontakt turystów i innych osób zainteresowanych (odbiorcami może być szeroka grupa – mieszkańcy, odwiedzający jednodniowi, rodziny itd.) z tradycją niematerialną (rys. 5).

Na potrzeby artykułu autor stosuje termin turystyka i turyści w rozumieniu *sensu largo*. Za turystykę związaną z dziedzictwem niematerialnym uznano także działania, w których ramach mowa nie tylko o turystach (podróżujących i opuszczających stałe miejsce zamieszkania przynajmniej na jedną noc), ale i o odwiedzających jednodniowych. W przypadku tradycji niematerialnych, ze względu na ich ograniczone czasowo trwanie (wybrane dni lub nawet jeden dzień w roku) oraz wyróżniający się, niecodzienny i atrakcyjny sposób kultywowania, w opinii autora uprawnione jest poszerzenie pojmowania turystyki o wszelkie zachowania ludzi motywowane chęcią eksploracji ich walorów kulturowych. Przy takim podejściu „turystą” może stać się również mieszkaniec we własnym mieście, zgodnie ze słowami Mikołaja Madurowicza „w momencie gdy zakosztuje dystansu poznawczego” (Madurowicz 2008:80), o co nietrudno w przypadku obcowania z unikatowym dziedzictwem niematerialnym.

Koncepcja „turystyki we własnym mieście” jest słuszna m.in. z powodu rozmia-

1 W przypadku tradycji kwietnych dywanów wywiady przeprowadzono w Uniejowie i Spycimierzu.



Rys. 5. Turystyka wokół niematerialnych tradycji – wykaz wydarzeń i miejsc.

Źródło: opracowanie autora na podstawie wywiadów z depozytariuszami.

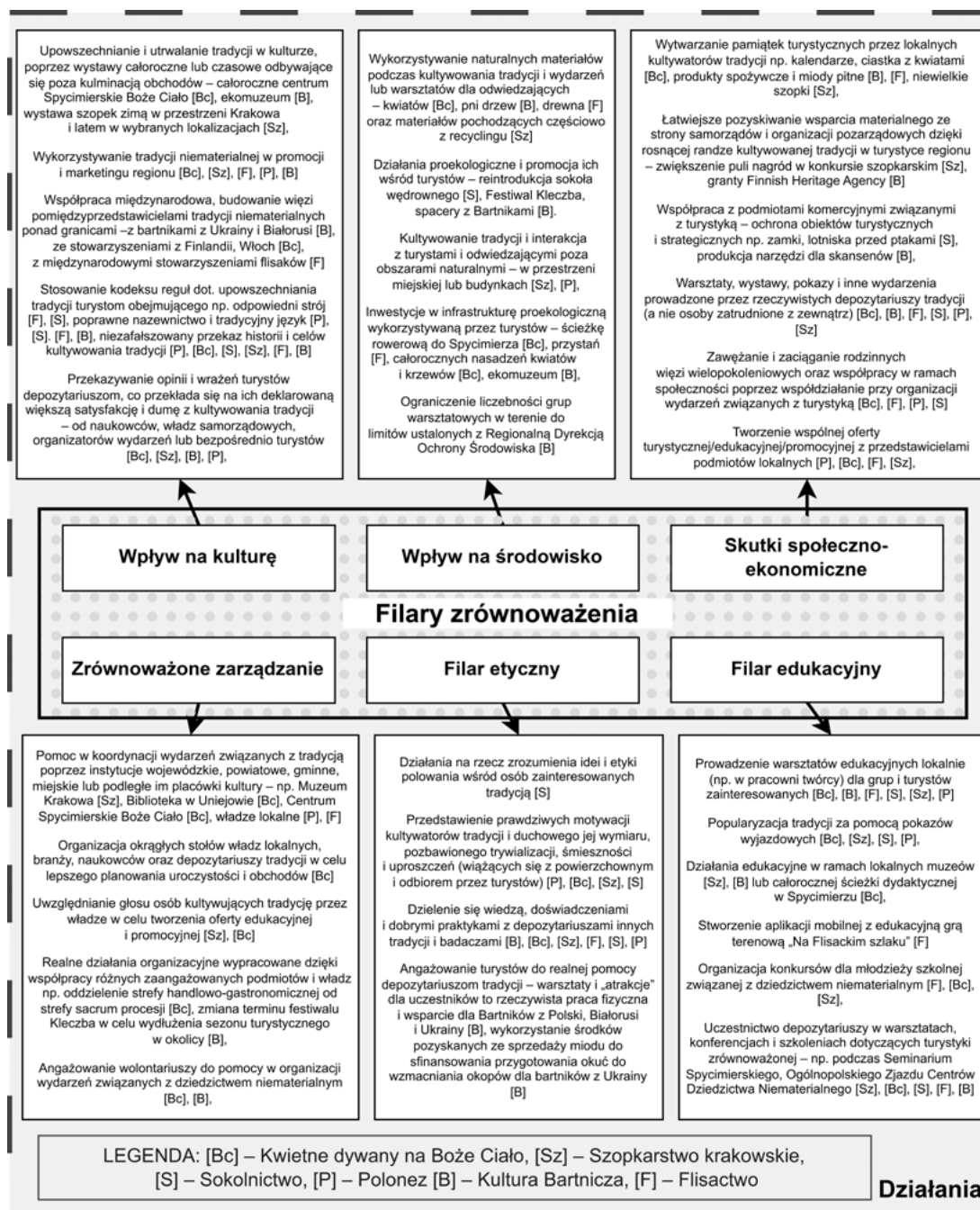
nierzadko możliwości poznawcze mieszkańców (Padula 2014). Koncepcja ta zyskała dużą popularność, zwłaszcza podczas pandemii COVID-19 i ograniczeniach w przemieszczaniu się (Zawisło 2022). Formą turystyki, jeszcze bardziej odbiegającą od jej standardowej definicji, może być wirtualne „zwiedzanie” i poznawanie tradycji bez aspektu fizycznego przemieszczania się. Taki fenomen, w opinii Kamili Baranieckiej-Olszewskiej, choć niedający pełni doznań jak rzeczywista turystyka, stanowi formę bardziej inkluzyjną i umożliwiającą poznanie tradycji przez szersze grono odbiorców (Herkt, Kępski 2022: 301–302).

Reasumując: na potrzeby niniejszego artykułu za turystykę związaną z dziedzictwem niematerialnym polskich tradycji uznano eksploatację ich walorów kulturowych zarówno przez turystów (w ścisłym znaczeniu tego słowa), jak i odwiedzających jednostkowych, mieszkańców i inne osoby, motywowaną różnymi celami (głównie poznawczymi, edukacyjnymi lub rozrywkowymi).

Podobnie jak w przypadku uczestników wydarzeń związanych z obchodzeniem tradycji niematerialnych wyjaśnienia wymaga wyszczególnienie na rysunku 5 kwestii lokalizacyjnych. Wychodząc z założenia, że dziedzictwo niematerialne to ciągły proces należący do współczesności, występuje ono tam, gdzie są kultywujący tradycję ludzie (Smith 2016; Dziadowiec-Greganić 2020). W związku z tym nie powinno się przypisywać go ściśle do jednego miejsca. Spośród wymienionych form kontaktu z tradycją wyszczególnić można te odbywające się w bezpośrednim miejscu zamieszkania depozytariuszy (zarówno czasowe – jak kultywowanie tradycji *sensu stricto*, oraz stałe – jak np. wystawy w lokalnych muzeach) oraz poza nim (wszelka działalność promocyjna i edukacyjna obejmująca m.in. wyjazdy, pokazy, warsztaty). Wyjazdowa aktywność mająca na celu popularyzację tradycji również powinna być odbierana jako zachowanie okołoturystyczne, mimo pozornie odwrotnej specyfiki (kultywatorzy odwiedzają zainteresowanych odbiorców) – właśnie ze względu na kryterium poznawcze będące celem spotkania obu grup.

Omawiane tradycje różnią się popularnością. Na podstawie przeprowadzonych rozmów z depozytariuszami, oszacowano, że w większości przypadków, ruch turystyczny związany z tradycjami niematerialnymi jest znikomy i stanowi ciągle aktywność dodatkową, „przy okazji” pobytu w danej okolicy. Jedyną z omawianych tradycji, która boryka się z ogromnym (i zagrażającym jej) ruchem turystycznym, jest tradycja kwietnych dywanów układanych na procesję Bożego Ciała. Tego dnia do wsi, w których się ją kultywuje, przybywają tysiące turystów (Makowska-Iskierka, Szafrąńska, Włodarczyk 2020).

Przeprowadzone badania wykazały, że depozytariusze tradycji i osoby odpowiedzialne za organizację turystyki w miejscach jej kultywowania stosują wiele zasad wpisujących się w idee turystyki zrównoważonej. Zgodnie z przyjętymi w artykule definicjami i podziałem potencjalnych działań według podstawowych filarów turystyki zrównoważonej, dobre praktyki w zakresie turystyki wokół polskich tradycji dziedzictwa niematerialnego wpisanych na listę UNESCO uporządkowano, stosując



Rys. 6. Zrównoważone działania powiązane z turystyką w przypadku polskich tradycji niematerialnych wpisanych na listę UNESCO. Źródło: opracowanie własne na podstawie badań i wywiadów z depozytariuszami.

wskazane kryteria. Ze względu na dość szerokie omówienie zasad turystyki zrównoważonej w poprzedniej części artykułu na rysunku 6 wymieniono konkretne przykłady wpisujące się w dany zakres koncepcyjny tej idei.

Na temat wzajemnych relacji pomiędzy turystyką a dziedzictwem niematerialnym znaleźć można szczegółowe opracowania określające jej pozytywny i negatywny wymiar (np. Mikos v. Rohrscheidt 2020a, 2020b). Autor dwoistą naturę tego powiązania przedstawił w początkowej części artykułu (na rys. 2). Czym w takim razie będzie różnić się podejście zrównoważone od turystyki w rozumieniu potocznym? Istotą turystyki zrównoważonej jest jej organizacja na bazie omówionych filarów zrównoważenia (rys. 4 i rys. 6) co powinno powodować dwa rezultaty:

1. wzmocnienie pozytywnych elementów oddziaływania na dziedzictwo,
2. osłabienie lub zniwelowanie negatywnych aspektów oddziaływania turystyki na eksploatację dziedzictwa.

Turystyka zrównoważona to „turystyka ulepszona” – przemyślana, sprawiedliwa, wspierająca i nieszkodząca. Owe wzmocnienie pozytywnych elementów i osłabienie negatywnych skutków, są w pewnym zakresie widoczne już obecnie w przypadku turystyki wokół omawianych tradycji niematerialnych (rys. 6). Należy dodać, że pewne działania wpisują się w więcej niż jeden filar zrównoważenia – jednak dla porządku zostały one zakwalifikowane do jednego, wybranego przez autora niniejszego artykułu filaru (kluczowego dla danej praktyki).

Zagrożenia **społeczno-ekonomiczne** niwelowane są m.in. przez udział depozytariuszy w czerpaniu korzyści – zarówno tych materialnych, jak i wizerunkowych i psychicznych (poczucie wartości kultywowania tradycji). Przekładać się to powinno na poprawienie sytuacji ekonomicznej, ograniczenie migracji czy złagodzenie skutków demograficznych (następcy chętniej angażują się w kultywowanie tradycji). Świadoma turystyka zrównoważona, doceniająca unikatowość, poszukująca autentyczności i respektująca istotę tradycji, jest bodźcem wspierającym przeciwstawienie się procesom globalizacji, urbanizacji i industrializacji oraz ewolucji stylu życia.

W zakresie zagrożeń **dla treści dziedzictwa i formy przekazu** zrozumienie i stosowanie zasad turystyki zrównoważonej chroni tradycję przed *overtourismem* (ograniczenie grup odwiedzających, organizacja przebiegu wydarzeń), zmianą treści i funkcji dziedzictwa (wszystkie działania w filarze edukacyjnym i etycznym oraz uwypuklenie głosu depozytariuszy w ramach filaru zarządzania). Ruch turystyczny i postawa turystów zrównoważonych wspierają też poczucie świadomości we wspólnocie, nakierowując na zrozumienie konieczności ochrony dziedzictwa i potrzebę jedności w społeczności (przykłady z rys. 6 działań w ramach stowarzyszeń i współpracy między różnymi depozytariuszami). Autentyczność wrażeń turystów doświadczanych podczas obcowania z niematerialnym dziedzictwem jest elementem niwelującym zagrożenie płynące z nadmiernego rozwoju technologii. Wspomniane w poprzednim akapicie korzyści mogą zachęcać do przekazu międzypokoleniowego.

Zwrócenie się w kierunku zrównoważenia może stanowić szansę na usunięcie zagrożeń dla dziedzictwa niematerialnego **ze strony podmiotów zewnętrznych**. Na rysunku 6 uwzględniono, w jaki sposób depozytariusze mogą być zaangażowani w podejmowanie decyzji organizacyjnych. Wzrastające zaangażowanie osób faktycznie zaangażowanych w tradycję w działalności organizacyjnej, promocyjnej i edukacyjnej jest gwarantem zniwelowania negatywnego wpływu ekspertów i animatorów zewnętrznych, nie w pełni rozumiejących wszystkie aspekty tradycji. Podejmowana przez kultywatorów tradycji działalność edukacyjna z czasem może przyczynić się do korzystnego z punktu widzenia tradycji zmian w prawodawstwie (np. w sokołnictwie). Zrównoważenie nie istnieje bez wiedzy i międzydyscyplinarnych badań. Dobrze zatem, że w niektórych przypadkach są one traktowane poważnie (np. gmina Uniejów, stająca się węzłem współpracy i badań pomiędzy tradycjami niematerialnymi).

W ramach zagrożeń **czynnikami naturalnymi** stosowanie zasad turystyki zrównoważonej wydaje się najbardziej bezdyskusyjne. Troska o środowisko naturalne przy organizacji wydarzeń i produktów turystycznych jest najlepszym sposobem na zapobieganie degradacji środowiska. Zrównoważenie (np. w zakresie rozproszenia podmiotów usług turystycznych oraz dywersyfikacji źródeł utrzymania) powinno niwelować wpływ zjawisk globalnych, jak np. pandemie (znacznie bardziej uderzające w turystykę masową).

Podsumowanie

Osoby kultywujące niematerialne dziedzictwo mierzą się z wieloma wyzwaniami. Rosnące zainteresowanie turystów dziedzictwem niematerialnym niesie szanse na jego popularyzację, ochronę i konserwację, jednocześnie może osiągnąć poziom powodujący efekt zupełnie odwrotny – zagrażający tradycjom. Pewnym panaceum na tę dymorficzną postać turystyki może być jej oparcie na zasadach zrównoważonego rozwoju – przybierające formę turystyki zrównoważonej. Stosowanie w praktyce jej założeń powinno wzmocnić pozytywny wymiar relacji łączących turystykę i niematerialne dziedzictwo, zarazem osłabiając negatywne jej formy.

Turystyka zrównoważona składa się z 6 filarów, w których ramach celem jest zadbanie o „nieszkodzenie” otoczeniu i ludziom. W przypadku polskich tradycji niematerialnych wpisanych na listę UNESCO już dziś zauważalne jest stosowanie pewnych rozwiązań turystyki zrównoważonej. Mimo że ta związana z dziedzictwem niematerialnym nie urosła jeszcze do poziomu zagrażającemu tradycji (z wyjątkiem tradycji kwietnych dywanów), wskazane jest, aby depozytariusze, władze i odpowiedzialne podmioty turystyczne w większym stopniu zwróciły się w kierunku wprowadzania idei turystyki zrównoważonej. Kompetentne planowanie strategiczne w tym zakresie jest niezbędne dla zachowania dziedzictwa niematerialnego w integralnej i oryginalnej

postaci. Powinno ono opierać się na współpracy i równorzędnej partycypacji wszystkich zaangażowanych podmiotów w oparciu o stały monitoring zjawisk turystycznych związanych z tradycją.

Podziękowania

Autor dziękuje za pomoc i wsparcie merytoryczne wszystkim przedstawicielom tradycji niematerialnych, którzy zgodzili się udzielić informacji i odpowiedzi na potrzeby niniejszego artykułu:

Romanie Agnel z baletu Cracovia Danza (Polonez); Markowi Markowskiemu (szopkarstwo krakowskie); Piotrowi Piłasiwiczowi (kultura bartnicza); Jarosławowi Przydaczowi (sokolnictwo); Kamilowi Chmielowskiemu (flisactwo) oraz Stowarzyszeniu „Spcymierskie Boże Ciało”.

Bibliografia

- Blamey, R.K. (2001). *Principles of ecotourism*. CABI Books. CABI. DOI: <https://doi.org/10.1079/9780851993683.0005>.
- Bortolotto, C. (2007). From objects to processes: UNESCO's 'intangible cultural heritage'. *Journal of Museum Ethnography*, 19, 21–33.
- Borys, T. (2011). Interdyscyplinarność ekonomii zrównoważonego rozwoju. W: B. Poskrobko (red.), *Teoretyczne aspekty ekonomii zrównoważonego rozwoju* (s. 134–151), Białystok: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Białymstoku.
- Bramwell, B., Lane, B. (2013). Getting from here to there. Systems change, behavioural change and sustainable tourism. *Journal of Sustainable Tourism*, 21(1), 1–4.
- Buckley, R. (2012). Sustainable tourism. Research and reality. *Annals of Tourism Research*, 39(2), 528–546.
- Butowski, L. (2013). Długookresowy model turystyki zrównoważonej. *Zeszyty Naukowe Uczelni Vistula*, 32, 5–28.
- Clarke, J. (1997). A Framework of Approaches to Sustainable Tourism. *Journal of Sustainable Tourism*, 5(3), 224–233. DOI: <https://doi.org/10.1080/09669589708667287>.
- Cohen, E., Cohen, S.A. (2012). Authentication: Hot and cool. *Annals of Tourism Research*, 39(3), 1295–1314.
- Dziadowiec-Greganić, J. (2020). Badanie dziedzictwa niematerialnego w działaniu. Perspektywa krytyczna, partycypacyjna i mediacyjno-facilitacyjna. *Lud*, 104, 41–73. DOI: <https://doi.org/10.12775/lud104.2020.02>.
- Filimonau, V., Dickinson, J.E., Robbins, D., Reddy, M.V. (2011). A critical review of methods for tourism climate change appraisal. Life cycle assessment as a new approach. *Journal of Sustainable Tourism*, 19(3), 301–324.
- Gołembski, G. (2009). Jakość usług w regionie turystycznym. W: G. Gołembski (red.), *Kompedium wiedzy o turystyce* (s. 361–388). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gonçalves, A.R., Dorsch, L.L.P., Figueiredo, M. (2022). Digital Tourism: An Alternative View on Cultural Intangible Heritage and Sustainability in Tavira, Portugal. *Sustainability*, 14, 912. DOI: <https://doi.org/10.3390/su14052912>.
- Gössling, S. (2009). Carbon neutral destinations. A conceptual analysis. *Journal of Sustainable Tourism*, 17(1), 17–37.

- Herk, M., Kępski, M. (2022). Pytanie 100: Jak turystyka kulturowa wpływa na dziedzictwo niematerialne? *Turystyka Kulturowa*, 124(3), 271–338.
- Kazimierzczak, M. (2010). Jaką aksjologię zakłada idea zrównoważonego rozwoju w turystyce? W: Z. Młynarczyk, I. Potocka, A. Zajądacz (red.), *Uwarunkowania i plany rozwoju turystyki*. T. 6: *Turystyka zrównoważona* (s. 9–18). Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalczyk, A. (red.) (2010). *Turystyka zrównoważona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Królikowska-Tomczak, A., Machnik, A. (2019). Zrównoważona turystyka miejska w kontekście turystyki kulturowej. *Turystyka Kulturowa*, 5, 76–98.
- Lanfant, M.F., Graburn, N. (1992). International Tourism Reconsidered: the Principles of the Alternative. W: V.L. Smith, W. Eadington (eds.), *Tourism Alternatives: Potentials and Problems in the Development of Tourism* (s. 88–112). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Machowska, M. (2016). Turystyka i niematerialne dziedzictwo kulturowe: przegląd szans i zagrożeń. Na przykładzie rzemiosła i rękodzieła tradycyjnego. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 161–192. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2016.55.09>.
- Madurowicz, M. (2008). Kto jest turystą w przestrzeni miasta? W: A. Kowalczyk (red.), *Turystyka kulturowa. Spojrzenie geograficzne* (s. 59–84). Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Makowska-Iskierka, M., Szafrńska, E., Włodarczyk, B. (2020). Przestrzenne i społeczne aspekty uroczystości Bożego Ciała w Spycimierzu w latach 2018–2019. W: K. Smyk (red.), *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (s. 71–98). Uniejów: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna.
- Marmysh, T. (2020). *Niematerialne dziedzictwo miasta na Białorusi: zagrożenia i problemy ochrony*, praca przygotowana pod kier. K. Smyk w Instytucie Nauk o Kulturze UMCS w ramach Programu Stypendialnego Rządu Rzeczypospolitej Polskiej dla Młodych Naukowców [maszynopis]. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Mika, M. (2015). Turystyka zrównoważona – pytania o naukową użyteczność koncepcji. *Turyzm/Tourism*, 25(1), 9–18. DOI: <https://doi.org/10.18778/0867-5856.25.1.02>.
- Mikos von Rohrscheidt, A. (2020a). *Zarządzanie w turystyce kulturowej*. T. 1: *Konteksty, koncepcje, strategie*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Mikos von Rohrscheidt, A. (2020b). *Zarządzanie w turystyce kulturowej*. T. 2: *Obszary, relacje, oferta*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- NID (2023). *Krajowa Lista Dziedzictwa Niematerialnego*. Pozyskano z: <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.
- Niezgoda, A. (2006). *Obszar recepcji turystycznej w warunkach rozwoju zrównoważonego*. Poznań: Wydawnictwo AE.
- Olalere, F.E. (2019). Intangible Cultural Heritage as Tourism Product: The Malaysia Experience. *African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure*, 8(3), 1–10.
- Qiu, Q., Zuo, Y., Zhang, M. (2022). Intangible Cultural Heritage in Tourism: Research Review and Investigation of Future Agenda. *Land*, 11(1), 139. DOI: <https://doi.org/10.3390/land11010139>.
- Pawlikowska-Piechotka, A. (2009). *Zagospodarowanie turystyczne i rekreacyjne*. Gdynia: Novae Res Wydawnictwo Innowacyjne.
- Padula, J. (2014). Doświadczenie turystyczne w mieście ponowoczesnym – perspektywa turystyki miejskiej i polskiej prozy najnowszej. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica*, 2, 76–88.
- Poskrobko, B. (red.) (2011). *Teoretyczne aspekty ekonomii zrównoważonego rozwoju*, Białystok: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Białymstoku.

- Ratajski, S. (2015). Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona. T. 2: Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia* (s. 15–26), Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Richards, G. (2018). Cultural tourism: A review of recent research and trends. *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 36, 12–21.
- Richards, G. (2021). *Rethinking Cultural Tourism*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Rogall, H. (2010). *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Teoria i praktyka*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Smith, L. (2016). „Zwierciadło dziedzictwa”: narcystyczna iluzja czy zwielokrotnione odbicie. *Rocznik Antropologii Historii*, 6(9), 25–44.
- Smyk, K. (2020). Zagrożenia wobec tradycji Bożego Ciała w Spycimierzu jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego i sposoby przeciwdziałania. W: K. Smyk (red.), *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (s. 151–171). Uniejów: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna.
- Streimikiene, D., Svagzdienė, B., Jasinskas, E., Simanavicius, A. (2021). Sustainable tourism development and competitiveness: The systematic literature review. *Sustainable Development*, 29, 259–271. DOI: <https://doi.org/10.1002/sd.2133>.
- Szybka, Z. (2019). *Czym jest turystyka zrównoważona i jakie są jej zasady?* Pozyskano z: <https://www.e-horyzont.pl/blog/turystyka-zrownowazona>.
- UNEP (2011). Tourism. Investing in the green economy. W: United Nations World Tourism Organization (UNWTO) and United Nations Environment Program (UNEP), *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication* (s. 409–447). Geneva.
- UNESCO (2023). *Lists of Intangible Cultural Heritage*. Pozyskano z: <https://ich.unesco.org/en/lists>.
- Wang, N. (1999). Rethinking authenticity in tourism experience. *Annals of Tourism Research*, 26(2), 349–370.
- Weaver, D.B. (2009). Reflections on sustainable tourism and paradigm change. W: S. Gössling, C.M. Hall, D.B. Weaver (eds.), *Sustainable tourism futures perspectives on systems, restructuring and innovations* (pp. 33–40). Londyn–Nowy Jork: Routledge.
- Włodarczyk, B. (2022). *Turystyka zrównoważona – rzeczywistość czy utopia?* Prezentacja multimedialna z konferencji VI Seminarium Spycimierskie. Uniejów.
- Zawisto, M. (2022). Turyści we własnym mieście: flânerie czasów pandemii COVID-19 (na przykładzie Krakowa). *Turystyka Kulturowa*, 125, 7–28.
- Zhou, Q.B., Zhang, J., Zhang, H., Ma, J. (2015). A structural model of host authenticity. *Annals of Tourism Research*, 55, 28–45.

Streszczenie

W artykule przedstawiona została koncepcja turystyki zrównoważonej jako szansy na ochronę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Turystyka zrównoważona jest w założeniu ulepszoną formą turystyki z jednej strony pozytywnie oddziałującą na dziedzictwo niematerialne, a z drugiej ograniczającą jej negatywny wymiar, który jest zagrożeniem. Opracowanie zostało oparte na przykładach zrównoważonych praktyk związanych z turystyką, dotyczących polskich tradycji wpisanych na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. To pierwsze tego typu opracowanie w literaturze, łączące podbudowę teoretyczną koncepcji zagrożeń dziedzictwa niematerialnego i turystyki zrównoważonej z inwentaryzacją stanu

faktycznego. Opracowanie jest wartościowe ze względu na źródła danych, którymi w przypadku tradycji niematerialnych byli sami jej depozytariusze, osoby czynnie je kultywujące, działające w ramach organizacji i stowarzyszeń.

Słowa kluczowe: turystyka zrównoważona, niematerialne dziedzictwo, UNESCO, dobre praktyki

Summary

The article explores the concept of sustainable tourism as an opportunity to protect intangible cultural heritage. Sustainable tourism is understood as an improved form of tourism which, on the one hand, positively impacts intangible heritage, and on the other hand, decreases its negative dimension that constitutes a threat. The study was based on examples of sustainable tourism practices around Polish traditions included in the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. This is the first study of its kind in the literature, combining the theoretical framework of the concept of threats to intangible heritage and sustainable tourism with an evidence-based inventory of the current status. The study is valuable because of the sources of data, which, in the case of intangible traditions, were the bearers of heritage themselves, as well as people actively cultivating traditions who operate within organisations and societies.

Keywords: sustainable tourism, intangible heritage, UNESCO, good practices

Translated by Author

Barbara Śnieżek

barbara.sniezek@ispan.pl<https://orcid.org/0000-0001-5392-8951>Instytut Sztuki
Polska Akademia Nauk

*Spuścizna muzyczna
Warszawskiej Pielgrzymki
Pieszej na Jasną Górę
w kontekście wpisu na
Krajową listę niematerialnego
dziedzictwa kulturowego*

*Musical legacy
of the Warsaw Walking Pilgrimage
to Jasna Góra in the context of its
inscription on the National List
of Intangible Cultural Heritage*

Wprowadzenie

W 2024 r. na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego została wpisana Warszawska Pielgrzymka Piesza na Jasną Górę (WPP) – jedna z najstarszych formacji pątniczych w Polsce, nazywana „matką” pielgrzymek, której ponad trzystuletnia, nieprzerwana tradycja stanowiła (głównie w latach 80. i 90. XX w.) wzór dla rosnącego ruchu pielgrzymkowego w Polsce. Tym samym na Krajowej liście znalazła się

nie tylko pierwsza pielgrzymka¹, ale także pierwszy element związany z m.st. Warszawą². Z uwagi na bogatą historię splecioną z losami Rzeczypospolitej, jak również uczestnictwo mieszkańców różnych regionów Polski, WPP można uznać za zjawisko o randze ogólnopolskiej, budujące od ponad trzech wieków tożsamość religijną i narodową wielu pokoleń pielgrzymów. Jest ona także „przejawem twórczej aktywności człowieka wynikającej z jego potrzeb estetycznych, duchowych i społecznych” (Brzezińska 2013: 109), czego znakomitym świadectwem są praktyki muzyczne pątników.

Jak wiadomo, dziedzictwo kulturowe zmienia się i rozwija na przestrzeni czasu – podczas gdy pewne praktyki kulturowe zanikają, pojawiają się inne, które zyskują na znaczeniu. To samo dotyczy praktyk pobożnościowych i repertuaru pielgrzymów. Co zatem składa się na najstarszą spuściznę muzyczną WPP i w jakim stopniu przetrwała na dzisiejszym szlaku pątniczym? Co repertuar pielgrzymkowy mówi na temat tożsamości tej wspólnoty? Jakim procesom ulega kultura muzyczna pielgrzymowania? W perspektywie Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 r. pytania te wydają się szczególnie istotne, ponieważ uświadomienie sobie bogactwa dziedzictwa muzycznego WPP, jak również szans i zagrożeń dla jego przetrwania, może posłużyć do wypracowania skutecznych strategii ochrony elementu (Klekot 2014: 38).

Na badania nad dawną i współczesną kulturą muzyczną warszawskiej pielgrzymki złożyły się kwerendy źródłowe, wywiady oraz obserwacja samego rytuału³. W wyniku podjętych działań zarejestrowano m.in. tradycyjny repertuar warszawskich pątników, będący w powszechnym użyciu aż do lat 60. XX w., a obecnie pielęgnowany i przekazywany w pojedynczych grupach WPP.

Z dziejów pielgrzymki

Pielgrzymka warszawska może poszczycić się bogatą historią, która wyróżnia ją spośród innych polskich kompanii pątniczych. Przede wszystkim wychodzi ona z Warszawy, co od początku wiązało ją z wydarzeniami i sytuacją społeczno-polityczną stolicy. Choć pierwsze świadectwa cudów, jakich doświadczali mieszkańcy miasta w związku z kultem wizerunku Matki Bożej Częstochowskiej, pochodzą z XV w., to wyraźne ożywienie czci Maryi w jasnogórskiej ikonie nastąpiło wraz ze sprowadzeniem do Warszawy oo. paulinów (1662), a następnie utworzeniem i rozwojem Bractwa Pięciu

1 Do końca 2023 r. na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości znajdowało się 14 pielgrzymek z 12 krajów świata (zob. The Lists of Intangible Cultural Heritage).

2 W tym kontekście warto odnotować, że dzieło Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej nie zostało dostrzeżone w raporcie dotyczącym niematerialnego dziedzictwa kulturowego Warszawy (zob. Klekot, Schreiber 2000).

3 Zrealizowano w ramach Stypendium Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (2023).

Ran Pana Jezusa – organizacji skupiającej mieszkańców wszystkich warstw (Jabłoński 2011: 231–232). Początki pieszej pielgrzymki na Jasną Górę miały związek z epidemią dżumy trawiącej warszawian w latach 1706–1711. W lipcu 1711 r. w ramach dziękczynienia za przeżycie epidemii Bractwo zorganizowało pielgrzymkę na Jasną Górę, gdzie złożono ślub corocznej peregrynacji mieszkańców stolicy przed wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej (Cichor, Jadczyk 2011: 175–176).

Odtąd zachowała ona ciągłość, co wydaje się osiągnięciem niezwykłym, zważywszy na burzliwe dzieje narodu polskiego. Przywołać można choćby czasy zaborów, a dokładnie rok 1792, kiedy uczestnicy pielgrzymki warszawskiej zostali wymordowani w okolicach wsi Krasice prawdopodobnie przez Prusaków, którzy mogli ich uznać za emisariuszy carskich (według innej hipotezy mordu dokonali Kozacy) (Jabłoński 2000: 309–310). Rozproszone grupy pątników szły na Jasną Górę także podczas oblężenia Warszawy w 1920 r., w okresie okupacji czy podczas powstania warszawskiego (wówczas wychodząc z podwarszawskich miejscowości). Z powodu doszczętnego zniszczenia kościoła oo. paulinów w Warszawie w 1945 r. pielgrzymka wyszła z kościoła św. Jakuba, a w latach 1946–1949 – z kościoła Świętego Krzyża. Od 1950 r. jej organizacją zajmują się paulini, co w oczywisty sposób wiąże się z większym wpływem duchowieństwa na praktyki pątników, wcześniej organizujących się niejako oddolnie, za przyczyną osób świeckich należących do Bractwa.

W okresie PRL pielgrzymka warszawska doświadczała wielu form represji ze strony władz komunistycznych, ale mimo to nie udało się jej rozbić (Krupecka 2017). Warto podkreślić, że do połowy lat 70. XX w. była niemal jedyną aktywną kompanią w Polsce (Jabłoński 2000: 330). WPP dotarła na Jasną Górę nawet w 1963 r., kiedy władze nie udzieliły na nią pozwolenia, tłumacząc się epidemią czarnej ospy w województwie wrocławskim (Królik 1950–1975: 96). Pielgrzymom ze stolicy patronował sam kard. Stefan Wyszyński, nie tylko co roku żegnając ją w Warszawie i witając na Jasnej Górze, ale także zapoznając się z programami duszpasterskimi układanymi przez oo. paulinów oraz sprawozdaniami z wydarzenia (Rastawicka 2011: 202).

W 1982 r., a więc w okresie stanu wojennego, WPP stała się manifestacją narodowo-patriotyczną (w ramach protestu pielgrzymi przeszli przez ulice Częstochowy w całkowitym milczeniu). Rok później osiągnęła rekordową liczbę ponad 50 000 uczestników (Jabłoński 2000: 336). Wśród nich znajdowali się duchowni różnych diecezji i zakonów, którzy zaczerpnąwszy doświadczeń i stylu prowadzenia WPP przez paulinów, przeszczepiali je następnie do nowo powstałych grup pątniczych na terenie kraju. Działalność WPP miała zatem bezpośredni wpływ na odrodzenie i rozwój ruchu pątniczego w Polsce, czego dowodem są nie tylko pielgrzymki diecezjalne, ale także grup stanowych czy zawodowych. Jak bowiem zauważa ks. Jan Perszon: „Ta organizowana przez paulinów pielgrzymka wypracowała model wędrowania, który znakomicie trafiał w zapotrzebowanie pątników, a jednocześnie pozwalał realizować ideał pątnictwa, czyli rekolekcje w drodze” (Perszon 2021: 261).

Obecnie rytuał pielgrzymowania w Polsce stanowi żywą tradycję o potencjale rozwojowym. Dowodzi tego zarówno skala zjawiska⁴, jak i znaczący udział osób biorących udział w tym wydarzeniu po raz pierwszy⁵. Co prawda w roku 2020, z uwagi na epidemię COVID-19, nastąpił znaczny spadek liczebności pielgrzymek, jednak już w roku 2023 WPP odnotowała wzrost liczby pielgrzymów w stosunku do roku poprzedniego (2022 r. – 4 000 osób, 2023 r. – 4 300 osób), co świadczy o procesie powracania pielgrzymów na pątniczy szlak.

Tradycje muzyczne i repertuar

Bractwo Pana Jezusa Pięciorańskiego, przez ponad 200 lat przygotowujące pielgrzymkę, było organizacją bardzo popularną w Warszawie i zachowywało charakter konserwatywny. Wiadomo, że niezależnie m.in. od trendów oświeceniowych, warszawska pielgrzymka kultywowała dawne tradycje pobożnościowe jeszcze na początku XIX w. (Cichor, Jadczyk 2011:177). W XIX i pierwszej połowie XX w. ciężar odpowiedzialności za organizację i przebieg pielgrzymki spoczywał na świeckich przewodnikach, których zadaniem było m.in. pozyskanie księży⁶, zabezpieczenie przemarszu i koordynacja wydarzenia oraz przemówienia do pątników, zwłaszcza na początku pielgrzymki i na tzw. Przepróśnej Górcie, kiedy należało wezwać ich do wzajemnego przebaczenia i przeproszenia (Jabłoński 2000:314). W warszawskiej kompanii funkcję tę pełnił w latach 1861–1911 (1912?), a więc przez 50 lat, Stanisław Dąbrowski, następnie do 1939 r. – Franciszek Piorunowski, a w latach 1940–1943 – Stanisław Żaboklicki (Cichor, Jadczyk 2011:182). Przewodnicy posługiwali się dostępnymi modlitewnikami, śpiewnikami, drukami ulotnymi oraz własnym repertuarem (zapisanym w pamięci bądź odręcznie w zeszytach), prowadząc modlitwy i śpiew w czasie drogi oraz podtrzymując religijny, pokutny charakter wydarzenia⁷. Mogły im w tym

4 W 2023 r. tylko na Jasną Górę przybyło pieszo 228 pielgrzymek, w których uczestniczyło około 77 500 osób (Biuro Prasowe Jasnej Góry 2023).

5 W 2023 r. na 4 300 pielgrzymów WPP po raz pierwszy udział wzięło 450 osób (informacja podana przez kierownika WPP, o. Krzysztofa Wendlika OSPPE, 25.09.2023 r.).

6 Po powstaniu stycziowym duchowieństwo nie mogło uczestniczyć w całej pielgrzymce. Jego udział zazwyczaj sprowadzał się do dojazdu w miejsca postoju w celu sprawowania mszy (Jabłoński 2000:315).

7 W archiwum Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej (za klauzurą klasztoru oo. paulinów przy ul. Długiej 3 w Warszawie) przechowywane są m.in. XIX-wieczne druki ulotne zebrane w fastyku *Dawne pieśni pielgrzymkowe (1 poł. XX w.)*, ofiarowane przez pątniczkę, panią Halinę Roguską z Warszawy. Na ich podstawie można przypuszczać, że repertuar wydawany w XIX w. był w użyciu warszawskich pielgrzymów przynajmniej do połowy wieku XX. Składki zbioru zawierają niemal wyłącznie teksty pieśni (co było powszechną praktyką wydawniczą), zdarza się jednak, że wskazane są informacje o przeważnie znanej ówczesnie melodii, na którą należało wykonywać daną pieśń.

pomagać także drukowane przewodniki pielgrzymkowe, które zawierały wytyczne dotyczące sposobów na pobożne odprawienie pielgrzymki⁸.

Bezpośrednim spadkobiercą tradycyjnego repertuaru warszawskich pielgrzymów stał się o. Melchior Królik OSPPE (ur. 1933 r.) – wieloletni przewodnik WPP i jej kronikarz, który w 1959 r. przejął melodie i teksty pieśni od przedwojennych pątników, propagując je następnie w swojej grupie. W *Kronice Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę* wyznał, że:

niektóre słowa pieśni, (...) refreny po każdej zwrotce wydawały mi się z początku śmieszne i zbyt prostackie jak na lud Stolicy. Ale wnet przyzwyczaiłem się do tego i znowu po dziś dzień bronię wytrwale starych, tradycyjnych śpiewów, chociaż nastąpił już morny i chyba już nieodwracalny proces odchodzenia od nich (Królik 1950–1975: 29).

Repertuar, który przekazał w trakcie wywiadu, częściowo wykonywany w niektórych grupach WPP, to najstarszy dostępny zbiór pieśni warszawian, zawierający melodie znane wyłącznie z przekazu ustnego. Co prawda na spuściznę muzyczną WPP składają się także nowsze śpiewy, obecne na szlaku od kilkudziesięciu lat (głównie piosenki religijne), jednak obserwując współczesną pielgrzymkę warszawską, można dojść do przekonania, że dawny, sięgający korzeniami przynajmniej do XIX w. repertuar pątniczy jest obecnie w zaniku i to właśnie on domaga się szczególnej uwagi i ochrony.

Wybór odpowiedniego śpiewu w czasie pielgrzymki był i nadal jest uzależniony od sytuacji wykonawczej. Istnieją praktyki, podczas których śpiew odgrywał kluczową rolę, a niektóre pieśni wprost przypisuje się do konkretnego miejsca na pątniczym szlaku. Jedną z tradycji WPP są tzw. pokłony, czyli przyklękanie pątników, ilekroć na horyzoncie po raz pierwszy pojawi się sanktuarium. Dotyczy to Sanktuarium Świętej Rodziny w Studziannej, kościoła z cudownym obrazem Pana Jezusa w cierniowej koronie w Wielkopolu, sanktuarium w Świętej Annie z figurką patronki i Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze. Śpiewami wykonywanymi w czasie pokłonów były dawniej (część z nich można jeszcze usłyszeć na współczesnym szlaku): przed Studzianną pieśni *Witaj, ach witaj, Święta Rodzino* i *Witaj Studziańska Matko jedyna*; przed Świętą Anną – *O Święta Anno, pątnicza rzesza, Święta Anno, witam cię*; przed Wielkopolą śpiew *Któryś za nas cierpiał rany*, a przed Jasną Górą – *O Maryjo, witam Cię* lub inna pieśń maryjna⁹. Należą one (z wyjątkiem *Któryś za nas*) do „powitań i pozdrowień”, jeśli wziąć pod uwagę podział funkcjonalno-tematyczny (Niebrzegowska-Bartmińska 2011: 592–593).

⁸ Przykładem jest wydany w Warszawie *Przewodnik dla pielgrzymujących do miejsc świętych* autorstwa ks. W. B. z 1902 r. Autor przedstawia w formie pytań i odpowiedzi ideę i sposób sprawowania pielgrzymki oraz dołącza modlitwy do wykorzystania w odpowiednim czasie.

⁹ Informacja podana przez o. Melchiora Królika OSPPE, 9.12.2020 r.

Ważnymi praktykami pątniczymi WPP, obecnie raczej zapomnianymi, było przyklęknięcie przy krzyżach i kapliczkach przydrożnych czy też śpiew na widok cmentarza. Przechodząc obok niego, należało przerwać wszelkie inne śpiewy i modlitwy, aby trzykrotnie odśpiewać *Dobry Jezu, a nasz Panie* (Królik 1950–1975: 49). Grupa 4 WPP (a niegdyś cała warszawska kompania) ma także utwór przypisany do konkretnego odcinka trasy. Chodzi o znany śpiew *Witaj Matko uwielbiona*, który do dziś można usłyszeć na „Piachach” – piaszczystej drodze pomiędzy Nowym Miastem n. Pilicą a Różaną, uznawanej za najtrudniejszy odcinek pielgrzymki (Królik 1950–1975: 618). Uciążliwość trasy skłania pątników do czynienia pokuty poprzez rozważanie bolesnej części różańca wraz z tą pieśnią lub poprzez odprawianie drogi krzyżowej.

Poza repertuarem wykonywanym w ustalonym tradycją miejscu istotną rolę dla pielgrzymów odgrywa także czas. Uwagę zwraca pieśń *Z wieży jasnogórskiej rozlega się dzwon*, zawierająca odwołanie do momentów poprzedzających pielgrzymkę oraz opis tradycyjnego szlaku pielgrzymkowego z Warszawy na Jasną Górę. Oryginalna melodia z refrenem utrzymana jest w tonacji durowej i rytmice marszowej. Pieśń opowiada o „stołecznej Warszawie”, która usłyszawszy dźwięk dzwonu, odpowiedziała na wezwanie, stając w szeregach pielgrzymki. Następnie mowa jest o miejscowościach na trasie pielgrzymki i związanych z nimi świątyniach, historiach, skojarzeniach. Obecnie, przynajmniej w jednej grupie, utrzymuje się jeszcze praktyka odśpiewywania tej pieśni codziennie, dodając do niej kolejne zwrotki, mówiące o miejscach odwiedzanych w danym dniu.

W repertuarze WPP (ale i innych pielgrzymek) znajduje się również inny utwór odwołujący się do okresu przed pielgrzymką. Chodzi o pieśń *Bracia i siostry, Maryjo nas woła*, rozwiązującą kwestię powodów, dla których pątnicy podejmują trud i uciążliwości drogi. To Matka Boża wzywa ich do nawiedzenia jej stolicy. Kolejne zwrotki stanowią opis zapowiedzi przyścia jej na świat oraz wydarzeń z życia ziemskiego. Treść prowadzi pielgrzymą od biblijnego Adama, przez postaci i wydarzenia Starego Testamentu aż do narodzin, życia i Wniebowzięcia Maryi. Pieśń utrzymana jest w rytmice marszowej, stosunkowo szybkim tempie, a opis wydarzeń biblijnych przerywają 2 refreny, będące bezpośrednimi wezwaniami skierowanymi do Matki Bożej Częstochowskiej.

Ponadto WPP wypracowała stały plan dnia naznaczony modlitwą i związanymi z nią śpiewami. Podczas dawnych pielgrzymek codziennie podejmowano: Anioł Pański (rano, w południe i wieczorem), Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP (rano), 3 części różańca, Litanie Loretańską (zazwyczaj bezpośrednio po różańcu), odczytywanie kartek z prośbami pątników, Apel Jasnogórski (przed rozejściem się na nocleg). Stałym elementem było także codzienne odprawianie nowenny przed uroczystością Wniebowzięcia NMP, w której skład wchodziło 9 razy *Zdrowaś Maryjo* i odśpiewanie hymnu *Magnificat* w języku polskim (Królik 1950–1975: 47, 51, 415). Obecnie, w zależności od grupy, w ramach WPP kontynuuje się (choć w niepełnym

wymiarze) tradycję podejmowania wymienionych modlitw. Dodatkowo w tzw. Godzinie Miłosierdzia (15.00–16.00) pielgrzymi odśpiewują lub odmawiają Koronkę do Miłosierdzia Bożego.

Jedną z porannych pieśni warszawskich pątników, która mogła być wykonywana np. bezpośrednio po *Godzinkach*, jest *Gdy poranna zorza ziemię rozbudzi*, dedykowana Matce Jasnogórskiej. Stanowi ona pieśń „na dzień dobry”, utrzymaną w tonacji durowej, rytmice marszowej i o żwawym tempie. Treść dotyczy pielgrzymowania nie tylko pątników, ale także samej Matki Bożej, która udała się w wędrowkę do krewnej Elżbiety, uciekała do Egiptu, pielgrzymowała do Jerozolimy i towarzyszyła Jezusowi w drodze na Golgotę. Pojawia się również motyw pielgrzymów jako przedstawicieli narodu polskiego, idących, by modlić się w jego sprawach.

Grupę śpiewów związanych z porą dnia zasilają 4 warianty pieśni *Śpiewajmy w kompaniji*. W dwóch z nich tekst zwrotek zaczerpnięty jest z pieśni *Gwiazdo śliczna, wspaniała*, a w refrenie – w zależności od pory dnia – pątnicy śpiewają Maryi „na dzień dobry” lub „na dobranoc”. Następne 2 warianty zachowują obydwie wersje refrenu, jednak słowa zwrotek dotyczą odpowiednio poranka i wieczora (*Zgasły gwiazdy, noc mija, Jużci słońeczko zaszło*). Do wszystkich tekstów stosuje się tę samą melodię w tonacji durowej, rytmie poloneza i tempie umiarkowanym, tożsamą w zwrotkach i refrenie. Wersja *Gwiazdo śliczna, wspaniała* z refrenem *Śpiewajmy w kompaniji na dzień dobry Maryi* była często wykonywana podczas wyjścia WPP z kościoła Świętego Ducha na trasę pielgrzymki przy wtórze dzwonów kościelnych (Królik 1950–1975: 376, 652).

Powyższe przykłady unaocniają różne sposoby konstruowania pieśni pielgrzymkowych. Częstym zjawiskiem jest wykorzystywanie tej samej melodii do zwrotek i do refrenu. Wynika to z powszechnej praktyki pielgrzymów, którzy w czasie wielogodzinnego marszu, chcąc wypełnić czas, spontanicznie rozbudowują swoje śpiewy – czy to o refren, czy o dodatkowe, tworzone pod wpływem chwili zwrotki. Nie brakuje również przykładów na to, że jedna melodia służy kilku tekstom o zróżnicowanej treści. Przykładowo melodia pieśni *O święta Anno, pątnicza rzesza*, a więc dotyczącej kultu świętej, używana jest także w pieśni *Bogarodzico, Polski Królowo*, należącej do grupy pieśni poświęconych Maryi jako Królowej Polski i jej opiece nad swoim ludem.

W repertuarze pątników odnaleźć można ponadto teksty znanych pieśni maryjnych, ale z odmienną melodią i dodatkowo ułożonym refrenem. Ciekawym przykładem takiej konstrukcji jest pieśń *Serdeczna Matko*, której tekst doczekał się w WPP aż trzech melodii o zróżnicowanym charakterze, z własnymi refrenami odwołującymi się do sytuacji pielgrzymowania. Pierwszy wariant, zwany przez pielgrzymów *Warsiawą*, zachowuje układ czterowersowy pieśni *Serdeczna Matko* i stanowi wezwanie do uwielbienia Matki Bożej, oddania jej czci oraz prośbę o dostrzeżenie wierności warszawskich pątników:

1)

Ref.: Kochajmy Maryję, kochać nie przestaniem,
czcijmy ją pieśnią, czcijmy ją śpiewaniem.
Cześć Tobie, Maryjo, cześć, honor i sława,
spojrzyj, Matuchno, tu wierna Warszawa!

Na uwagę zasługuje także odznaczająca się prostotą melodia o charakterze triumfalnym, utrzymana w tonacji durowej i rytmie marszowym. Ojciec M. Królik wspominał, że pątnicy chętnie podsuwali mu tę pieśń na odcinkach, gdzie spodziewali się dużej liczby obserwatorów. Jego zdaniem powodem był przerost dumy, cechujący mieszkańców Warszawy, którzy „z pielgrzymki pokutnej (!) czynili sobie piedestał własnej chwały” (Królik 1950–1975: 40). Była ona wykonywana również podczas uroczystego powrotu pielgrzymów do kościoła Świętego Ducha w Warszawie. Wiadomo, że szli oni z dworca, przez ul. Podwale i Kilińskiego, na ul. Długą. W tym czasie oprócz pieśni rozbrzmiewały dzwony kościelne, a pątników witali z powrotem mieszkańcy stolicy (Królik 1950–1975: 274).

Dwa pozostałe warianty w refrenie wyrażają prośbę o błogosławieństwo skierowaną do Matki Jasnogórskiej:

2)

Ref.: Wołajmy wszyscy, ach, wszyscy wraz:
Matko Jasnogórska, pobłogosław nas!

3)

Ref.: Matko, usłysz nas i wspomagaj nas,
Matko Jasnogórska, pobłogosław nas!

Melodia *Wołajmy wszyscy* zaczerpnięta jest z ludowej pieśni maryjnej *Dzisiaj pozdrawiamy*. Obydwa warianty utrzymują układ dwuwersowy, tonację molową i metrum parzyste. Wydaje się, że praktyka odśpiewywania refrenu po każdych dwóch wersach zwrotki bardziej odpowiada potrzebom pielgrzymów, którzy mogą częściej włączyć się w śpiew znajomego refrenu, nie zawsze przechowując w pamięci tekst zwrotek.

W praktyce warszawskich pielgrzymów znalazła się także pieśń *Witam nam, witaj, Matko kochana*, wykorzystująca melodię innej, znanej XX-wiecznej kompozycji *Króluj nam, Chryste, zawsze i wszędzie*. Jej treść nawiązuje do „dzieci stolicy”, które zmierzają do Królowej Polski, oraz do trudów i celu wędrówki. Zawiera więc wiele charakterystycznych dla tradycyjnych pieśni pielgrzymkowych wątków: królowania Matki Bożej nad ojczyzną, cierpień znoszonych w czasie drogi, zanoszenia modlitw. Mowa jest także o roli pielgrzymów idących ze stolicy kraju jako przedstawicieli całego narodu, niosących jego intencje przed tron Królowej (wydaje się, że misja ta wciąż towarzyszy współczesnym pielgrzymom starszego pokolenia). Podobny przekaz ma pieśń *Królowo i Pani, my Twoi poddani*, w której warszawianie deklarują wierność Matce Bożej.

Należałoby także wspomnieć o pieśniach sanktuaryjnych, wykonywanych po dotarciu przed obraz Matki Bożej Częstochowskiej, jednak WPP nie wykształciła określonego kanonu śpiewów przewidzianych na ten moment oraz na czas pobytu na Jasnej Górze. Wręcz przeciwnie – *Instrukcja dla Ojców i Księży Pątników* z 1969 r., opracowana przez ówczesnego kierownika, o. M. Królika, zawiera wprost określone zalecenie: „Wejście do Kaplicy w modlitewnym milczeniu (bez śpiewu!)” (Królik 1969: 18). Praktyka cichej modlitwy przed cudownym obrazem zachowała się w WPP do dzisiaj i jest motywowana potrzebą osobistego spotkania pielgrzymów z Matką Bożą.

Jak wynika z powyższych przykładów, repertuar warszawski zawiera elementy tematyczne i strukturalne, które świadczą o jego przynależności do gatunku tradycyjnych pieśni pielgrzymkowych w znaczeniu ścisłym, tzn. zawierających „tekstowe wykładniki pielgrzymkowej sytuacji wykonawczej” (Grochowski 2016: 29). W tekstach omówionych utworów odnaleźć można elementy odwołujące się do momentów poprzedzających wyjście na pielgrzymkę, do całej sytuacji pielgrzymowania lub do jego poszczególnych etapów. Rzecz jasna, pieśni te stanowią tylko część całego repertuaru będącego w użyciu podczas drogi, obok innych śpiewów religijnych (marginalnie również świeckich), jednak dzięki przyjęciu jako kryterium właśnie sytuacji wykonawczej „tradycyjne pieśni pielgrzymkowe jawią się jako wyrazisty gatunek folkloru religijnego i popularnej literatury dewocyjnej” (Grochowski 2016: 36). W większości zawierają one także wspólne komponenty muzyczne, takie jak: tryb durowy, rytmika marszowa lub polonezowa, szybkie tempo, obecność refrenu.

Najstarsza część spuścizny muzycznej WPP przetrwała głównie dzięki zaangażowaniu wspomnianego o. M. Królika oraz pielgrzymów tzw. grup zasadniczych, a w szczególności Grupy 4, określanej przez innych pątników mianem „konserwatywnej”. To tylko niewielki wycinek repertuaru wykonywanego współcześnie przez WPP obok innych śpiewów religijnych, a zwłaszcza dużego zbioru piosenek religijnych ugruntowujących swoją pozycję w praktyce pielgrzymów już od 60 lat¹⁰. W zasadzie można mówić o tradycji śpiewu piosenek religijnych, która także wpisuje się w dziedzictwo WPP i zasługuje na opracowanie wykraczające daleko poza ramy tego artykułu. Dostatecznie wspomnieć o autorskich kompozycjach warszawskich pątniczek Alicji Gołaszewskiej (m.in. *Czarna Madonna, Zaufaj bez reszty Maryi, Dobra Matko i Królowo z Jasnej Góry*) i Zofii Konaszkiewicz pseud. Zofia Jasnota (m.in. *Zbawienie przyszło przez krzyż, Była cicha i piękna jak wiosna*), utworach innych pątników-kompozytorów, takich jak ks. Lech Gralak (*Jezus swoją Matkę pozostawił*) czy Krystyna Rzucidło z d. Żak (*Krok, krok, za krokiem krok*), piosenkach zespołów popularnej muzyki chrześcijańskiej (np. TGD – *Wszyscy ludzie klaszczą w dłonie*, Mietek Szcześniak – *Moje wędrowanie, Panie mój*), w tym zyskującej na znaczeniu twórczości

¹⁰ Pierwsze piosenki religijne zabrzmiały podczas WPP w 1964 r. i były to tłumaczenia francuskich piosenek o. Aimé Duvala. Rok później podjęto próbę upowszechniania tego gatunku, który z czasem zdominował śpiew pielgrzymkowy (Królik 1950–1975: 132).

w nurcie praise & worship. Zbiór ten poszerzają piosenki co roku tworzone przez pielgrzymów (a zwłaszcza przez Grupy Piętnaste na potrzeby wieczoru sacrosongowego). Wielu z nich korzysta z melodii znanych obecnie piosenek muzyki popularnej, dopisując do nich słowa mówiące o pokonywanej drodze, sensie wędrówki czy tematyce przewidzianej na dany rok (Woźniak 2015: 183). Oczywiście powyższe przykłady nie wyczerpują bogactwa muzyki wykonywanej w czasie współczesnych pielgrzymek.

Omawiając muzyczne tradycje WPP, nie sposób pominąć dawnego zwyczaju witania i odprowadzania pielgrzymów przez lokalne orkiestry, o którym wspomina Hipolit Zybert, opisujący pielgrzymkę z Warszawy na Jasną Górę na początku XX w. Wymienia on orkiestrę z Nowego Miasta n. Pilicą, prowadzącą pątników najpierw do kościoła oo. kapucynów, a następnie do kapliczki, czyli prawdopodobnie na obrzeża miasta, przed wejście na „Piachy” (Zybert 1904: 8–9). O obecności orkiestry z Nowego Miasta na szlaku w drugiej połowie XX w. zaświadczyli pątnicy podczas wywiadów, a kronikarz WPP podał, że prowadził ją wówczas kapucyn, br. Idzi Tul. W 1973 r. kapelmistrz wnioskował nawet u prymasa Polski w sprawie zorganizowania stałej orkiestry pielgrzymkowej dla WPP. Spotkało się to ze stanowczym sprzeciwem m.in. o. M. Królika, który już 3 lata wcześniej określił tę orkiestrę jako „słabą, którą trzeba raczej zlikwidować” (Królik 1950–1975: 410). Wedle jego przekazu nic nie wiadomo o tym, by warszawska pielgrzymka kiedykolwiek miała stałą orkiestrę dętą, tak jak to miało miejsce w innych kompaniach, choćby na Śląsku (Pucia 2001: 95–97) czy Kaszubach (Perszon 2021: 248). Jego zdaniem nie sprawdziłaby się ona w roli akompaniatora dla tak dużej pielgrzymki. Poza tym muzykom należałoby zapewnić wyżywienie, noclegi i transport, co rodziłoby problem nie tylko logistyczny, ale także finansowy. Od połowy lat 60. stopniowo zmieniały się też upodobania muzyczne pielgrzymów, preferujących akompaniament innych instrumentów, a szczególnie gitary (Królik 1950–1975: 636–637).

Wiadomo, że warszawska pielgrzymka była witana i żegnana przez lokalne orkiestry także w Studziannej (Zybert 1904: 12; Królik 1976–1988: 27), Przedborzu i Wielgomłynach (Zybert 1904: 17, 18). Tę ostatnią skomentował w swoim reportażu z pielgrzymki Władysław Reymont w słowach: „Wychodzą po nas ze straszliwie brzęczącą muzyką” (Reymont 1895: 105).

Praktyka ta nie zachowała się w wymienionych miejscowościach, jednak od około 2004 r. została podjęta i jest corocznie kontynuowana przez Orkiestrę Marszowo-Swingową z Mogielnicy pod przewodnictwem Piotra Manowieckiego¹¹. Poza tym okazjonalnie orkiestry dęte uczestniczą we mszach świętych WPP. Przykładowo w 2006 r. w Studzianinie dla pielgrzymów grała Dziecięco-Młodzieżowa Orkiestra „Esta” ze Żdżar (Królik 2003–2010: 619; Wrona 2018: 105–108).

11 Informacja podana przez kapelmistrza P. Manowieckiego, 7.08.2023 r.

Co dalej z dziedzictwem?

W art. 2 ust. 2 Konwencji z 2003 r. wyliczonych zostało 5 przejawów, przez które manifestuje się niematerialne dziedzictwo kulturowe. Wedle tego podziału pielgrzymka należy do kategorii „zwyczajów, rytuałów i obrzędów świątecznych”, co potwierdził Zespół ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego (wraz z Narodowym Instytutem Dziedzictwa) powołany przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, który wprost wymienił ją pośród praktyk społeczno-kulturowych (Adamowski, Smyk 2013: 11). Pierwszy wpis pielgrzymki na Krajową listę... rodzi pytania o skuteczne strategie ochrony jej dziedzictwa.

Ojciec Krzysztof Wendlik OSPPE, kierownik WPP, traktuje wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego jako docenienie i zauważenie wieloletniej tradycji pielgrzymki na forum pozakościelnym. Włączenie nań jednej ze wspólnot Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce ukazuje bowiem jego rolę kulturotwórczą, a w tym także rolę oo. paulinów, którzy od wieków włączali się w rozwój kultury polskiej, czego najlepszym przykładem jest dziedzictwo Jasnej Góry. Dla organizatora wpis jest również zobowiązaniem, formą motywacji do tego, by o WPP

(...) jeszcze bardziej dbać, szukać nowych sposobów jej rozpropagowania, również bardziej świadomego pielgrzymowania i szukać zawsze nowych sposobów na ukazywanie tego, co jest jej istotą, a więc połączenia ludzi między sobą, tego czynnika pewnej jedności, która jest budowana według nas (według ludzi wierzących) wokół Jasnej Góry, wobec duchowej stolicy Polski¹².

Wniosek o wpis zmobilizował wspólnotę warszawskich pielgrzymów do składania wyrazów poparcia dla dzieła, z którym się utożsamiają. Umocnił więc poczucie przynależności do grupy, wspierając w uczestnikach potrzebę kontynuowania tradycji przekazanych przez poprzednie pokolenia. Poza tym podczas wywiadów pielgrzymi w różnym wieku deklarowali szacunek wobec własnego dziedzictwa, jak również wobec dawnego repertuaru, mimo że w większości go nie znają. Zazwyczaj kultywują tradycje w sposób intuicyjny, nieuświadomiony, przejęty od poprzedniego pokolenia poprzez naśladowanie, ale jednocześnie wnoszą swój wkład w rytuał, zapewniając w ten sposób jego żywotność. Młodzi pielgrzymi, podobnie jak ich poprzednicy, nie stronią od tworzenia autorskich piosenek pielgrzymkowych, które – tak jak pieśni tradycyjne – często odwołują się do sytuacji drogi i trudów z nią związanych oraz do pielgrzymiej tożsamości, choć współcześnie częściej w odniesieniu do konkretnej grupy niż całej WPP.

12 Wywiad z kierownikiem WPP, o. K. Wendlikiem OSPPE, 25.09.2023 r.

Wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego stanowi szansę na zabezpieczenie dziedzictwa WPP przed postępującym procesem laicyzacji, wobec którego przekazanie spuścizny pielgrzymki staje się szczególnie ważnym zadaniem. Objawia się ona nie tylko zmniejszającą się liczbą katolików, ale także rozmaitymi zjawiskami pojawiającymi się niekiedy w samej pielgrzymce, takimi jak traktowanie rytuału pielgrzymowania w kategoriach turystyki religijnej lub survivalu czy stopniowa zmiana charakteru pokutnego tego wydarzenia na korzyść elementów rozrywkowych.

Z kolei zagrożeniem dla muzyki pielgrzymkowej jest jej popkulturyzacja, rozumiana jako „nadmierne rozprzestrzenianie się popkultury” (Smółkowa 2013: 83), która ma wpływ na proces zeświecczenia rytuału o charakterze religijnym. Przejawia się ona m.in. we wspomnianym śpiewie melodii piosenek muzyki popularnej z nowym tekstem religijnym bądź pielgrzymkowym, myśleniu o twórczości pielgrzymkowej w kategoriach hitu (udostępnianego przez grupy na platformie YouTube), odtwarzaniu utworów chrześcijańskiej muzyki popularnej z głośników w czasie drogi czy powstawaniu w ramach grupy pielgrzymkowej zespołów muzycznych, które – dążąc do profesjonalizacji – dobierają repertuar nieznaną, niedostosowaną do wykonania zbiorowego lub zbyt trudny dla reszty wspólnoty, a w konsekwencji wyłączający ją ze śpiewu. Część z wymienionych zjawisk prowadzi od aktywnego współtworzenia muzyki do jej biernego słuchania – w rezultacie stopniowo traci ona dotychczasową funkcję wspierania tworzącego się *communitas*, które stanowi istotny element fazy liminalnej rytuału przejścia (Turner, Turner 2009: 220–221).

Jak zatem chronić niematerialne dziedzictwo kulturowe WPP? Według kierownika WPP, o. K. Wendlika, w tym celu należy przede wszystkim w niej uczestniczyć, ponieważ to czynny udział gwarantuje jej przetrwanie – pielgrzymka jest bowiem przede wszystkim wspólnotą ludzi. To oni „(...) ocalają od zapomnienia nie tylko wielką liczbę lokalnych pieśni, tańców, opowieści i zwyczajów (...), ale również – co jest kwestią kluczową – zasady rządzące relacją pomiędzy człowiekiem a światem, a zatem – ludzkim zachowaniem” (Śatkauskienė 2017: 333).

Dla kierownika WPP duże znaczenie ma także formacja pielgrzymów prowadzona przez przewodników poszczególnych grup zarówno podczas samego rytuału, jak i w ciągu całego roku. Składają się na nią m.in. czuwania grup na Jasnej Górze, spotkania bożonarodzeniowe, comiesięczne msze święte w intencji pielgrzymów, działalność grup w mediach społecznościowych. Stały kontakt z ludźmi stanowi czynnik chroniący przed ich odpływem i jest koniecznością, biorąc pod uwagę specyficzną, doroczną praktykę pielgrzymowania. Chodzi więc o podtrzymywanie warunków sprzyjających zarówno integracji, jak i edukacji depozytariuszy tradycji. Podstawowymi strategiami ochrony dziedzictwa WPP są więc zarówno działalność formacyjna i edukacyjna oo. paulinów, jak i międzypokoleniowy przekaz wiedzy i umiejętności przez samych pielgrzymów. Jak zauważa Ewa Klekot:

nie chodzi o to, by ochroną objąć treści zapisane czy w inny sposób zadokumentowane przez antropologa czy folklorystę, lecz by zapewnić ich dalszy przekaz w społeczności, która je wytworzyła. Konwencja nie tyle ma służyć tworzeniu zielnika, co zebraniu zdjęć i opisów roślin *in situ* po to, by opracować ich ochronę w ich własnym habitatcie; ma być wsparciem dla ekosystemu (Klekot 2014: 38).

Rzecz jasna w ochronę niematerialnego dziedzictwa kulturowego WPP powinni włączyć się zarówno organizatorzy oraz uczestnicy, jak i ustawodawca, jednak nie należy zapominać o roli środowiska badaczy kultury, którzy często poprzestają na własnej pracy badawczej, mimo że ich wiedza może realnie wesprzeć badane społeczności. Z pewnością edukacji sprzyjają także osobiste relacje badacza z badanymi, zbudowane podczas pracy w terenie. Jednym z możliwych sposobów na popularyzację wiedzy na temat dawnych tradycji muzycznych warszawskich pielgrzymów stały się Warsztaty tradycyjnych pieśni pielgrzymkowych przeprowadzone przez autorkę niniejszego artykułu w ramach Stypendium Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w październiku 2023 r., mające na celu m.in. przekazanie najcenniejszego repertuaru WPP zarejestrowanego podczas badań. Ujawniły one zainteresowanie młodego pokolenia (a zwłaszcza osób odpowiedzialnych za śpiew) dawnymi śpiewami, aprobatę dla nich oraz wolę zaimplementowania ich w grupach WPP. Takie i inne działania podejmowane w celu zabezpieczenia dziedzictwa nie tylko wzbogacają wiedzę uczestników, ale także budują ich tożsamość i umacniają wspólnotę.

Bibliografia

- Adamowski, J., Smyk, K. (2013). Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (s. 9–17). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Biuro Prasowe Jasnej Góry (2023, 31 grudnia). *Jasna Góra w 2023 roku: 3,6 mln pielgrzymów przybyło do częstochowskiego sanktuarium*. Pozyskano z: <https://www.ekai.pl/jasna-gora-w-2023-roku-36-mln-pielgrzymow-przybylo-do-czestochowskiego-sanktuarium/>.
- Brzezińska, A.W. (2013). Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku. *Nauka*, 1, 109–128.
- Cichor, D., Jadczyk, J. (2011). Z dziejów Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę w Częstochowie (1711–2011). *Rocznik Muzeum Częstochowskiego*, 175–176.
- Grochowski, P. (2016). Polskie pieśni pielgrzymkowe i kalwaryjskie. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 23–45. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LSE.2016.55.03>.
- Jabłoński, Z.S. (2000). *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*. Częstochowa: Wyższa Szkoła Języków Obcych i Ekonomii.
- Jabłoński, Z.S. (2011). Więzi stolicy Polski – Warszawy z Jasną Górą pielgrzymkami znaczone (1918–1939). *Warszawskie Studia Teologiczne*, 24(1), 231–242.
- Klekot, E. (2014). Konwencja UNESCO w sprawie niematerialnego dziedzictwa kulturowego: archeologia pojęć. *Ochrona Zabytków*, 1, 31–40.

- Klekot, E., Schreiber, A. (2020). *Niematerialna Warszawa: Tradycje, zwyczaje, praktyki we wspólnocie. Raport z badania*. Warszawa: Urząd m.st. Warszawy.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (2003). *Dziennik Ustaw* z 19 sierpnia 2011 r., nr 172, poz. 1018.
- Królik, M. (1950–1975). *Kronika Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę* [rękopis]. T. 1. Archiwum Jasnogórskie, sygn. AJG 3475.
- Królik, M. (1969). *Instrukcja dla Ojców i Księżów Pątników* [maszynopis]. Archiwum Jasnogórskie.
- Królik, M. (1976–1988). *Kronika Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę* [rękopis]. T. 2. Archiwum Jasnogórskie, sygn. AJG 3476.
- Królik, M. (2003–2010). *Kronika Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę* [rękopis]. T. 5. Archiwum Jasnogórskie, sygn. AJG 4460.
- Krupecka USJK, M. (2017). Warszawska Pielgrzymka Piesza w świetle dokumentów operacyjnych Służby Bezpieczeństwa znajdujących się w zbiorach Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie. *Przegląd Archiwalny Instytutu Pamięci Narodowej*, 10, 221–262.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2011). Pieśni pielgrzymkowe. W: J. Bartmiński (red.), *Lubelskie. Pieśni i teksty sytuacyjne* (s. 592–593). Lublin: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
- Perszon, J. (2021). Kaszubskie pielgrzymowanie w XX wieku. *Studia Pielplińskie*, 55, 233–267.
- Pucia, M. (2001). *Śpiewy kalwaryjskie w źródłach drukowanych i w żywej tradycji na przykładzie Góry Świętej Anny* [niepublikowana praca magisterska]. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Rastawicka, A. (2011). Sługa Boży Stefan Kardynał Wyszyński a Piesza Pielgrzymka Warszawska. W: Z.S. Jabłoński OSPPE (red.), *W blasku błogosławionego Jana Pawła II. Jubileusz 300-lecia Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę* (s. 195–202). Częstochowa: Paulinianum.
- Reymont, W. (1895). *Pielgrzymka do Jasnej Góry. Wrażenia i obrazy*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Šatkauskienė, V. (2017). Koncepcja „świętości świata” jako element niematerialnego dziedzictwa kulturowego w nowoczesnym świecie. W: H. Schreiber (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (s. 330–341). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Smółkowa, T. (red.) (2013). *Nowe słownictwo polskie. Materiały z prasy lat 2001–2005*. Cz. 4: N–R. Kraków: Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk.
- Turner, V., Turner, E. (2009). *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej* (przeł. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- W. B. (1902). *Przewodnik dla pielgrzymujących do miejsc świętych (Uwagi i modlitwy)*. Warszawa: Wydawnictwo „Kroniki Rodzinnej”.
- Woźniak, Z. (2015). Kilka uwag o języku współczesnych pieśni i piosenek religijnych. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1, 171–189.
- Wrona, M. (2018). Orkiestra Dęta „Esta” ze Żdźar jako przykład wielopokoleniowej rodziny muzykującej. *Etnomuzykologia Polska*, 3, 92–114.
- Zybert, H.M. (1904). *Opis pielgrzymki pieszej do Częstochowy odbytej przez „Warszawiaka”*. Warszawa: Druk Józefa Jeżyńskiego.

Strony internetowe

The Lists of Intangible Cultural Heritage: <https://ich.unesco.org/en/lists>.

Streszczenie

W artykule tym podjęto próbę opisu wybranych przykładów spuścizny muzycznej Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę, uznając ją za istotną składową niematerialnego dziedzictwa kulturowego rytuału pielgrzymowania. W pierwszej części przybliżono bogatą historię stołecznej pielgrzymki wplecioną w losy narodu polskiego. W drugiej części artykułu zaprezentowano tradycje muzyczne oraz repertuar warszawskich pielgrzymów, reprezentujący – poprzez swoje właściwości treściowe i strukturalne – gatunek pieśni pielgrzymkowych w znaczeniu ścisłym. Ostatnia część poświęcona jest wyzwaniom, z którymi mierzy się warszawska pielgrzymka, oraz zadaniom, jakie należy podjąć w celu utrzymania i przekazania jej dziedzictwa, w tym dziedzictwa muzycznego. Refleksje te prowadzą do wniosku, że wszystkie zaangażowane strony (organizatorzy, uczestnicy, ustawodawca, badacze kultury), powinny wypracować skuteczne strategie ochrony, z których największą rolę odgrywa odpowiednia edukacja.

Słowa kluczowe: dziedzictwo, Jasna Góra, katolicyzm, muzyka, pielgrzymka, pieśń, tradycje muzyczne, Warszawa

Summary

This article attempts to describe selected examples of the musical legacy of the Warsaw Walking Pilgrimage to Jasna Góra, considering it an important component of the intangible cultural heritage of the pilgrimage ritual. The first part presents the rich history of the capital's pilgrimage intertwined with the fortunes of the Polish nation. The second part of the article presents the musical traditions and repertoire of the Warsaw pilgrims, which owing to its content and structural characteristics represents the genre of pilgrimage songs in the strict sense. The final section is devoted to the challenges faced by the Warsaw pilgrimage and the tasks to be undertaken in order to maintain and pass on its heritage, including its musical heritage. These reflections lead to the conclusion that all parties involved (the organisers, participants, legislators, cultural researchers), should develop effective strategies for its preservation, of which appropriate education plays the greatest role.

Keywords: heritage, Jasna Góra, Catholicism, music, pilgrimage, song, musical traditions, Warsaw

Translated by Author

Agnieszka Kościuk-Jarosz
agnieszka.kosciuk-jarosz@mail.umcs.pl
<https://orcid.org/0000-0002-1339-4702>
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej



Festiwal Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe” a zagrożenia wobec dziedzictwa niematerialnego w myśl Konwencji UNESCO z 2003 r.

*The Folk Music Festival “Mikołajki Folkowe” and threats
to intangible heritage under the 2003 UNESCO Convention*

Wprowadzenie

W 2011 r. Polska ratyfikowała – uchwaloną 17 października 2003 r. podczas Konferencji Generalnej Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury, odbywającej się w Paryżu – Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (*Konwencja UNESCO...*). Jest to umowa międzynarodowa dająca możliwości ochrony – prawnej, administracyjnej i finansowej – tego rodzaju dziedzictwa oraz podnoszenia jego znaczenia we współczesnej rzeczywistości, podlegającej wyraźnym procesom globalizacji. Zwraca na to uwagę Sławomir Ratajski, w latach 2007–2021 sekretarz generalny Polskiego Komitetu ds. UNESCO, pisząc: „Istotnym celem Konwencji jest ochrona tego dziedzictwa, zagrożonego pod wpływem zachodzących współcześnie różnego typu zjawisk społecznych, gospodarczych czy klimatycznych” (Ratajski 2013: 23).

Warto wspomnieć, że zanim uchwalono Konwencję UNESCO 2003, podpisano deklaracje międzynarodowe w zbliżonym zakresie, takie jak Zalecenie UNESCO w sprawie ochrony kultury tradycyjnej i ludowej (1989) czy Powszechna Deklaracja UNESCO o Różnorodności Kulturowej (2001). Konwencja z 2003 r. nawiązuje do tych poprzedzających ją ustaleń.

Sytuacja folkloru muzycznego we współczesnej kulturze¹ jest inna, niż była kilkadziesiąt lat temu, zwłaszcza w okresie sprzed połowy XX stulecia. Jak zauważa Weronika Grozdew-Kołacińska, tradycyjny folklor muzyczny określały dawniej „ustność, pamięciowość i pokoleniowość przekazu, wariantywność, anonimowość, związek z miejscem, związek z obrzędem, wspólnotowość, komunikatywność w obrębie danej grupy, użytkowość” (Grozdew-Kołacińska 2014: 42). Obecnie cechy te nie zanikły wprawdzie całkowicie, przestały być jednak głównym wyznacznikiem trwania i postrzegania muzyki ludowej. Wspomniana badaczka zwraca uwagę również na fakt, że chociaż wiejski folklor muzyczny w swojej dawnej postaci jest jeszcze w niektórych miejscach i sytuacjach żywy, „to wydaje się, że jego naturalnym miejscem funkcjonowania stała się scena (festiwale, przeglądy, koncerty) i media (a w szczególności radio i Internet) oraz wydawnictwa fonograficzne” (Grozdew-Kołacińska 2014: 43).

W końcu lat 80. XX stulecia w Polsce pojawiło się nowe zjawisko artystyczne – muzyka folkowa, czyli twórczość czerpiąca inspirację z bogatych zasobów folkloru muzycznego, zwłaszcza na początku, nie tylko rodzimego. Stopniowo powstawało coraz więcej różnorodnych grup folkowych. Słuchacze nowych brzmień gromadzili się podczas pojawiających się wraz z tym nurtem muzycznym koncertach, przeglądach i festiwalach. Niektóre z festiwali rozwijały się na bazie wcześniejszych imprez folklorystycznych (np. od 1999 r. Festiwal „Dźwięki Północy” w Gdańsku, wyrosły z regionalnego przeglądu zespołów kaszubskich, odbywających się jeszcze w latach 70.), inne zaś organizowano od początku już jako folkowe (np. od 1998 r. Festiwal Muzyki Folkowej Polskiego Radia „Nowa Tradycja” w Warszawie). Festiwal Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe”, odbywający się w Lublinie od 1991 r., jest najstarszym polskim istniejącym do dziś festiwalem muzyki inspirowanej folklorem.

Obserwacja szybkiego rozwoju twórczości folkowej, jej popularność, zwłaszcza wśród młodych odbiorców, i towarzyszący temu ruch festiwalowy skłaniają ku refleksji, czy festiwal folkowy może generować zagrożenia wobec dziedzictwa niematerialnego, rozumianego zgodnie z Konwencją UNESCO 2003, oraz czy może im przeciwdziałać, a jeśli tak – jakie zjawiska i mechanizmy to umożliwiają. Warto dodać, że aspekt zagrożeń wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego w kontekście organizacji festiwali, przeglądów i konkursów był już podejmowany w literaturze przedmiotu (np. Smyk 2018; 2019; 2020).

¹ Więcej na ten temat, w tym o proponowanym zakresie terminów „muzyka tradycyjna” i „muzyka ludowa”, zob. Grozdew-Kołacińska 2014: 40–41.

„Mikołajki Folkowe” – geneza i formuła

Muzyka folkowa, czyli twórczość niedążąca do rekonstrukcji, do zamierzonego naśladownictwa muzyki tradycyjnej, lecz do stworzenia na bazie źródeł nowej jakości, narodziła się w Polsce po okresie popularności w dziesięcioleciach powojennych tzw. zespołów pieśni i tańca, stawiających przede wszystkim na widowiskowość swoich występów². Taka muzyka przez część ówczesnych, zwłaszcza młodszych, słuchaczy była odbierana jako sztuczna i nieoferująca dialogu z tradycją (Baliszewska, Mazur-Hanaj 2011: 147–151).

Jedną z pierwszych badaczek zajmującą się zjawiskiem folku, Magdalena Sztandara, na początku obecnego stulecia pisała, że „folk mieści w sobie niezmierną różnorodność, «pokazuje» na jaki poziom można wznieść muzykę inspirowaną pewnymi ludowymi tradycjami. Wykonawcy i zespoły muzyczne sięgające do tej inspiracji koncentrują się na innym aspekcie etycznym lub estetycznym tradycji, każdy w inny sposób próbuje przenieść swoje emocje z tym związane” (Sztandara 2001: 30). Kore-spondują z tym spostrzeżenia Tomasza Rokosza zauważającego, że zamiarem przedstawicieli nurtu folkowego nie jest odtworzenie tradycyjnego wzorca, a dążenie do jego przetworzenia w zakresie i tekstu, i muzyki. Folkowi twórcy kierują się według niego takimi argumentami, jak swoboda artystyczna, traktowanie kultury ludowej jedynie jako inspirację, częsta potrzeba oparcia składu zespołu na sekcji rytmicznej. Badacz ten pisze: „Na pieśń i muzykę w konwencji folk składają się więc dwa elementy: ten, który opiera się na wzorcu, i ten, który jest wynikiem twórczego działania muzyków” (Rokosz 2004: 28).

Początki polskiego folku w obecnej postaci sięgają końca lat 80. ubiegłego stulecia, a jego szybszy rozwój można datować od lat 90. Jednak już wcześniej niektóre z działających wówczas w Polsce zespołów muzycznych sięgnęły po motywy etniczne odległych, orientalnych kultur. W latach 70. i 80. na tej fali poszukiwań artystycznych pojawiły się takie zespoły, jak Osjan (1971), Atman (1975), Kwartet Jorgi (1982) (Janas 1999: 4–11). Natomiast pierwszą formacją folkową, inspirowaną się w dużej mierze folklorem polskim, był zespół Syrbacy (1985), założony przez Antoniego Kanię; w poszukiwaniu tematów sięgał on po zbiory Oskara Kolberga, opracowując następnie polskie pieśni ludowe w nowej stylistyce. Po pewnym czasie z większą intensywnością zaczęły pojawiać się zespoły eksplorujące polskie korzenie muzyczne. Wśród nich można wymienić grupy: Orkiestra św. Mikołaja (1988); Zespół Polski (1995) z liderką Marią Pomianowską, grającą wcześniej w formacji Raga Sangit o brzmieniu indyjskim; Kapela ze Wsi Warszawa (1997) z liderem Maciejem Szajkowskim, należącym poprzednio do orientalnej grupy Yuva Shakti. Geneza i rozwój ruchu folkowego w Polsce zostały szeroko opisane w literaturze przedmiotu (zob. Wróbel 1997; Janas 1999;

2 O nich szerzej zob. Stęszewski 1981: 265–266.

Sztandara 2001; Rokosz 2009; Lewandowska 2010; Grozdew-Kołacińska 2018), poświęcono mu ponadto wiele materiałów o charakterze publicystycznym.

Przykładem przejścia w nurcie folku, od inspiracji pozapolską kulturą etniczną w kierunku rodzimej, jest droga muzyczna Orkiestry św. Mikołaja – organizatora festiwalu „Mikołajki Folkowe” w Lublinie. Grupa zawiązała się pod koniec lat 80., a zaczęła tworzyć z fascynacji góorskimi wędrownkami, „duchem” terenów dzisiejszego pogranicza polsko-ukraińskiego i folklorem wschodniosłowiańskim (łemkowskim, bojkowskim i huculskim). Owocem tamtych poszukiwań była pierwsza kasetą magnetofonowa grupy *Muzyka gór* (1992), ale już kolejna jej kasetą – *Z wysokiego pola* (1994) – stanowi dowód na to, że zespół zaczynał odkrywać także polską muzyczną kulturę ludową, czego przykładem są utwory: *Z wysokiego pola* (ballada ze słowami spod Zamościa, połączona z muzyką z Węgier), *Cienki lenek* (z inspiracji folklorem podlaskim), *Zaszło słonko* (pieśń do oczepin), *Z tamtej strony jeziora* (spod Nałęczowa). Wydawnictwo to można uznać za przejściowe w twórczości grupy, kolejne bowiem – pierwsza płyta kompaktowa zespołu *Czas do domu* (1996) – zawierało już w całości materiał oparty na rodzimej tradycji muzycznej. Członkowie grupy celowo nadali temu albumowi metaforyczny tytuł sugerujący zwrot ku własnej tradycji po okresie eksploracji artystycznych kultur sąsiednich, co nie oznaczało w przyszłości ich całkowitego porzucenia.

Ostatnie ze wspomnianych wydawnictw zawiera m.in. utwory: *Oj, siadaj, siadaj* (pieśń obrzędowa śpiewana podczas wyjazdu dziewczyny do ślubu z domu rodzinnego), *Pieśń sobótkowa (Koło Jana, koło Jana...)*, *A w niedzielę z zarania* (ballada z Kaliskiego), *Marcinowa konopielka* (w oparciu o wiosenne pieśni życzące z Podlasia), *Piosenka pasterska* (związana ze zwyczajem pierwszego wiosennego wyganiania bydła na łąkę)³.

Muzykę folkową dotychczas odbierano jako przejaw **folkloryzmu** w klasycznym ujęciu – zjawiska z dziedziny kultury artystycznej polegającego na nawiązywaniu do kultury tradycyjnej, a przejawiającego się głównie w strojach ludowych, tańcach, obrzędach, muzyce, plastyce i literaturze (Burszta 1970: 11). W świetle najnowszych badań nad tradycją ludową folkloryzm postrzega się już jako **formę ciągłości dziedzictwa**. Kinga Czerwińska pisze, iż termin „folkloryzm” odnosi się przede wszystkim do „obecności zasobów kultury ludowej we współczesnej kulturze popularnej oraz towarzyszących temu procesowi zjawisk” (Czerwińska 2018: 60), zaznaczając przy tym, że nowego jakościowo folkloryzmu nie można utożsamiać ani z bezpośrednią kontynuacją kultury tradycyjnej, ani z zapewnieniem ciągłości wszelkiemu dziedzictwu z pokładów kultury narodowej, także poza tradycjami wiejskimi (Czerwińska 2018: 60–61).

Wraz z rozwojem omawianego nurtu w środowiskach skupionych wokół zespołów folkowych lub obserwujących i wspierających ich działalność (jak Polskie Radio,

3 Więcej o Orkiestrze św. Mikołaja i jej dyskografii: <http://www.mikolaje.lublin.pl/index.php?strona=dyskografia>.

czy różnego rodzaju instytucje kultury), narodził się pomysł organizowania cyklicznych wydarzeń muzycznych, wzorowanych na istniejących już wcześniej za zachodnią granicą festiwalach typu *world music* (np. World of Music Arts and Dance czy festiwale folkowe Europejskiej Unii Nadawców). Joanna Dziadowiec-Greganić określa festiwale folkowe jako typ festiwali folklorystycznych, a w swoim studium im poświęconym ukazuje je jako jedną z form funkcjonowania współczesnego folkloru (Dziadowiec 2016: 124–133). Rozważając nad istotą muzyki folk i festiwalowym przykładem jej obecności w kulturze współczesnej – „Mikołajkami Folkowymi” – Piotr Dahlig zwraca uwagę z kolei, że charakter tego festiwalu wskazuje na pewnego rodzaju ciągłość tradycji; badacz pisze: „Festiwal «Mikołajki Folkowe» [jest] zatem już tradycją społeczną, rękomią dalszego istnienia nurtu interpretacji folkloru. Już zatem sama forma prezentowania godna jest ochrony, staje się komponentem tradycji, której istotą jest przekorna ciągłość” (Dahlig 2015: 33).

Formuła artystyczna Festiwalu Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe” od początku zakładała prezentowanie przede wszystkim muzyki inspirowanej folklorem – tak polskim, jak i obcym. To cykliczne wydarzenie kulturalne ma miejsce każdego roku w pierwszej połowie grudnia, blisko dnia św. Mikołaja (6 grudnia), patrona założycieli imprezy. Festiwal odbywa się w tym samym miejscu (z niewielkim odstępstwami) – Akademickim Centrum Kultury i Mediów Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej „Chatka Żaka” w Lublinie. Pomysł jego organizacji narodził się wśród członków zespołu muzycznego Orkiestra św. Mikołaja, działającego we wspomnianej instytucji, i do dziś impreza jest przygotowywana przez grono skupione wokół tych osób. Narodziny festiwalu i miejsce jego odbywania się od 33 lat to zatem przestrzeń akademicka, gromadząca ludzi głównie młodych.

Konsekwentnie, zgodnie z założeniem ideowym, do programu festiwalu „Mikołajki Folkowe” zawsze wchodzi przede wszystkim propozycje jedynie nawiązujące do korzeni muzycznych, czyli folkowe. W programie znajduje się również twórczość niestylizowana, występy artystów ludowych – muzyków, śpiewaków i tancerzy. To wyjątkowa grupa wykonawców. Wśród nich nie brakuje laureatów prestiżowej Nagrody im. Oskara Kolberga „Za zasługi dla kultury ludowej”. Festiwalowi temu, choć niewątpliwie propagującemu kulturę tradycyjną, zwłaszcza muzyczną, warto przyrzec się także w kontekście zagrożeń wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego w myśl Konwencji UNESCO z 2003 r.

„Mikołajki Folkowe” a zagrożenia wobec dziedzictwa niematerialnego

Spis głównych zagrożeń, rozumianych jako zjawiska i mechanizmy, które „przyśpieszają proces zaniku dziedzictwa niematerialnego, często uniemożliwiające jego przekaz kolejnym pokoleniom” (*Krajowa lista...*) zawierają publikacje:

1. dokument krajowy – komentarz do formularza wniosku o wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego (*Krajowa lista...*);
2. dokument UNESCO Dyrektywy operacyjne w zakresie realizacji Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (*Dyrektywy operacyjne...*);
3. artykuły Sławomira Ratajskiego (2015: 18, 21) i Bartosza Skaldawskiego (2013: 111–112). Opierając się na tych źródłach, można zestawić następującą listę zagrożeń: 1) globalizacja; 2) migracje; 3) postępujące procesy urbanizacji i industrializacji; 4) stopniowe pogarszanie warunków społeczno-ekonomicznych; 5) zanik przekazu międzypokoleniowego; 6) nadmierny ruch turystyczny; 7) wykluczenie społeczności depozytariuszy z działań ochronnych; 8) animator naruszający autentyczność dziedzictwa; 9) niezrozumienie konieczności ochrony dziedzictwa przez wspólnotę depozytariuszy; 10) popkulturyzacja; 11) komercjalizacja; 12) dekontekstualizacja; 13) folkloryzacja; 14) teatralizacja; 15) instytucjonalizacja; 16) komodyfikacja (utowarowienie).

Tytułowy festiwal niesie ze sobą niektóre spośród tych zagrożeń, a niektórym z nich przeciwdziała. Na pierwszym miejscu należy wskazać na **dekontekstualizację**, będącą zresztą charakterystyczną także dla innych festiwali folklorystycznych, niezależnie od tego, czy są one nastawione na prezentację folkloru w postaci możliwie nieprzekształcanej artystycznie czy też twórczości jedynie inspirowanej dziedzictwem muzycznym, jak ma to miejsce w przypadku festiwali folkowych. Dekontekstualizacja to przeniesienie wybranych elementów tradycyjnych z właściwego im kontekstu kulturowego w obcą przestrzeń, w jakiej zaczynają funkcjonować. Jest tutaj wyraźny podział na scenę z występującymi wykonawcami i publiczność, a obie strony nie należą do tej samej społeczności, połączonej wspólnym pochodzeniem, zamieszkiwaniem, relacjami typu *face-to-face*, kulturą społeczną. Tak przeniesionymi elementami są pieśni (w tym obrzędowe), np. oczepinowe, dożynkowe, świętojańskie, kolędy – w warunkach festiwalowych wykonywane w innych niż pierwotne relacjach społecznych i w odmiennym celu, a także nawet rozbudowane formy kolędnicze.

Za przykład przeniesienia kolędowania na estradę festiwalową może posłużyć koncert „Kolędy z przyszłości”, który odbył się podczas 27. „Mikołajek Folkowych”, 8 grudnia 2017 r. Na scenie zaprezentował się wówczas Zespół Folklorystyczny Folsz z Giedlarowej (pow. leżajski, woj. podkarpackie), przedstawiając „herody”. Jest to ludowa forma kolędowania w postaci przedstawienia tradycyjnie odgrywanego po domach. W takim domowym teatrze występowali amatorscy aktorzy – członkowie lokalnej społeczności wcielający się w role króla Heroda, jego żołnierza (marszałka), anioła, śmierci, diabła, Żyda i innych postaci. Widowisko ukazywało starania Heroda o zgładzenie nowonarodzonego w Betlejem Jezusa, za co ostatecznie ponosił karę. „Herody” były dość zwarte czasowo, aby można było je wykonać wielokrotnie w ciągu tego samego wieczora. Przedstawienia odbywały się w okresie bożonarodzeniowo-noworocznym. Przygotowania do nich rozpoczynano w adwencie, często z pomocą



II. 1. Zespół Folklorystyczny Folusz z Giedlarowej (Podkarpackie) prezentujący ludową formę kolędowania „herody” podczas „Mikołajek Folkowych” w 2017 r. Fot. D. Głębowicz (2017).

starszych, bardziej doświadczonych kolędników, samodzielnie także wykonywano stroje. Tradycja odgrywania „herodów” zaczęła zanikać w okresie powojennym⁴.

„Herody” na lubelskiej scenie festiwalowej zaprezentował wielopokoleniowy zespół działający przy Gminnym Ośrodku Kultury we wspomnianej podkarpackiej miejscowości. Grupa ma swojego opiekuna i reżysera, kierownika muzycznego, akompaniatora i choreografa. Jest laureatem Nagrody im. Oskara Kolberga „Za zasługi dla kultury ludowej” 2016. Podczas tego samego dnia – poświęconego tradycji kolędniczej – wystąpiła także Kapela Brodów z Węgajt (Warmia), również z repertuarem kolędniczym, przygotowanym na bazie źródeł archiwalnych (np. *Gdy Pan Jezus we drzwi puka; Szczodry wieczór dobry wieczór*) oraz Orkiestra św. Mikołaja z Lublina, proponując odbiorcom m.in. kolędy ludowe z Lubelszczyzny (np. „szczodraki”). Repertuar wykonany przez wszystkie trzy grupy został bardzo dobrze przyjęty przez publiczność.

Zjawisko dekontekstualizacji pojawia się zatem na festiwalowej scenie niezależnie od tego, czy występują zespoły folkowe – w ich twórczość i wykonawstwo poza-kontekstowość wpisana jest z założenia – czy są to zespoły ludowe bliższe folklorowi tradycyjnemu. Na ten aspekt prezentacji folkloru zwracał uwagę Jerzy Bartmiński, który już w 1987 r., w kontekście Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu,

4 Więcej na temat widowiska bożonarodzeniowego „herody” na przykładzie sąsiedniej w stosunku do opisywanego regionu Lubelszczyzny zob. Adamowski, Bartmiński 1986.

pisał: „Folklor na estradzie nie jest i nie może być folklorem autentycznym. Festiwal jest tylko festiwalem, jakiej by mu formy organizacyjnie nie nadać. (...) Wyjęty z macierzystego środowiska utwór folklorystyczny, służy czemu innemu, a nowa funkcja siłą rzeczy rodzi nowe formy i konwencje wykonawcze” (Bartmiński 1987: 81).

Artyści występujący podczas festiwalu prezentują jedynie wybrane elementy swojego dziedzictwa kulturowego, tak aby były jak najbardziej atrakcyjne dla publiczności pod względem estetycznym. Takie zabiegi **folkloryzacji** powodują, że program poszczególnych edycji festiwalu nie zawiera wielu gatunków folkloru lub są one obecne w niewielkim zakresie, jak pieśni i lamenty pogrzebowe, pieśni chrzcinowe, zawołania handlowe, zawołania na zwierzęta, pieśni żołnierskie, pieśni patriotyczne, z folkloru dziecięcego „wyliczanki” i „przezywanki” czy większość pieśni folkloru religijnego, jak nabożne, maryjne, pielgrzymkowe, tzw. za obrazem, pieśni o papieżu Polaku, wielkopostne, choć obecne były religijne kolędy ludowe. Za to w dużym wyborze pojawiają się chociażby pieśni miłosne, zalotne, weselne, ballady. Folkloryzację za Katarzyną Smyk rozumiem jako „preparowanie dziedzictwa i wybranie do prezentacji tylko niektórych elementów” – tych, które przypadną do gustu „masowej publiczności” (Smyk 2020: 164).

Wybór atrakcyjnych przejawów dziedzictwa sprawia wprawdzie, że mają one większą wartość marketingową i są bardziej nośne we współczesnej kulturze scenicznej, ale z drugiej strony mechanizm ten pociąga za sobą kolejne zagrożenie – **teatralizację**, polegającą na tym, że – jak wyjaśnia B. Skaldawski – „ztraca się ich prawdziwe znaczenie i pierwotną funkcję społeczną” (Skaldawski 2013: 112). Dla przykładu pieśni znane z repertuaru folkowej Orkiestry św. Mikołaja, pierwotnie śpiewane np. podczas wyjazdu panny młodej do ślubu z domu rodziców czy pieśni oczepinowe, nie są już wykonywane podczas poszczególnych etapów wesela i nie pełnią tym samym funkcji obrzędowej, a jedynie estetyczną i poznawczą. Te nowe role niewątpliwie przyczyniają się do promocji i ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, czyli paradoksalnie przeciwdziałają zagrożeniom.

Taka sama zmiana pierwotnej funkcji dotyczy szeregu innych utworów, np. pieśni pasterskie, świętojańskie, dożynkowe są wykonywane w oderwaniu od kalendarza dorocznego i od naturalnie wywołujących je okoliczności. Zmienia się też adresat pieśni. Wspomniana Orkiestra św. Mikołaja, zwłaszcza podczas wczesnych edycji festiwalu, wykonywała „konopielki” – stylizowane wersje podlaskich wiosennych kolęd życzących, które pierwotnie śpiewane były najczęściej pannom na wydaniu przez kawalerów. Prezentacje sceniczne tych pieśni pozbawione już były naturalnego przeznaczenia życzeniowego i zalotno-matrymonialnego; inny był ich nadawca i odbiorca.

W przypadku opisywanego festiwalu (jak i innych festiwali folklorystycznych) wyraźnie widoczne jest także zagrożenie **instytucjonalizacji**. Prezentacja dziedzictwa niematerialnego odbywa się bowiem w warunkach instytucji, czyli sztucznych w porównaniu z pierwotnym kontekstem wykonawczym. Instytucjonalizacja okazuje się

jednak – paradoksalnie – przede wszystkim czynnikiem, dzięki któremu możliwe jest pokazywanie niematerialnego dziedzictwa kulturowego szerszej publiczności, a co za tym idzie – jego ochrona.

Pomysłodawcy festiwalu są zatrudnieni etatowo we wspomnianej już uczelnianej instytucji kultury „Chatka Żaka” i zajmują się przede wszystkim animacją studenckiego życia kulturalnego. Organizatorami przedsięwzięcia są Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz założone przez twórców imprezy Stowarzyszenie Animatorów Ruchu Folkowego. Osoby przygotowujące „Mikołajki Folkowe” korzystają zatem z bogatego zaplecza materialnego oferowanego przez uczelnię – budynku z dwiema scenami, nagłośnienia, obsługi akustycznej, zaplecza technicznego. Wydarzenie regularnie wspomagają materialnie również środki z dotacji, m.in. jednostek rządowych i samorządowych, a czasem także firm komercyjnych⁵. Prowadzenie kilkudniowej imprezy muzycznej każdego roku nie byłoby możliwe lub znacznie utrudnione bez tych możliwości.

Zapobiegawczy wobec zaniku dziedzictwa wpływ instytucjonalizacji przejawia się również tym, że niektóre zespoły ludowe występujące na festiwalu korzystają z różnorodnej pomocy instytucji kultury w swoim regionie, w tym gminnych i miejskich domów kultury, ułatwiających im działalność i niejednokrotnie służących wsparciem merytorycznym. Jednym z wymienionych zagrożeń wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest **stopniowe pogarszanie warunków społeczno-ekonomicznych** nosicieli kultury tradycyjnej. Tu również instytucjonalizacja wychodzi jednak naprzeciw temu niebezpieczeństwu. W przypadku festiwalu „Mikołajki Folkowe” lokalne ośrodki kultury z miejscowości, z których pochodziły zespoły tradycyjne, pomagały w organizacji wyjazdu na lubelski festiwal. W wielu wypadkach zapewne nie byłby on możliwy z przyczyn technicznych i finansowych. Z kolei instytucja zapraszająca oferowała honorarium za występ. Dlatego szeroko rozumianej instytucjonalizacji nie można postrzegać jednokierunkowo – z jednej strony jest zagrożeniem dla dziedzictwa niematerialnego, z drugiej zaś jego namacalną ochroną⁶.

Wśród wielu zespołów ludowych, które – w ramach takiej współpracy instytucji – wystąpiły na „Scenie Tradycji”, wymienić można przykładowo grupy: Kapela Dudków ze Zdziłowic i Janina Chmiel z Wólki Ratajskiej (Lubelskie, 2005); Kapela Stefana Nowaczka z Podłęża (Mazowsze, 2006); Kapela Braci Cicheckich z Grądek (Mazowsze, 2011); Kapela Ludowa Władysława Pogody z Kolbuszowej (Podkarpackie, 2012);

5 Sponsorami festiwalu są głównie: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, władze województwa lubelskiego, Miasto Lublin, a w przeszłości także m.in. komercyjna telefonia komórkowa, ówczesna Era Plus GSM – dane na podstawie informacji uzyskanych od organizatorów w październiku 2023 r. (Bogdan Bracha).

6 Z informacji pozyskanych od organizatorów w październiku 2023 r.: „Zespoły występujące w cyklu koncertów «Scena Tradycji» otrzymywały honorarium, choć nie było ono wysokie. Za transport płaciliśmy my [festiwal], choć zdarzało się, że transport zapewniały gminne ośrodki kultury, ale to były jednostkowe przypadki” (Agnieszka Matecka-Skrzypek).



II. 2. Kapela Dudków ze Zdziłowic (Lubelskie) podczas „Mikołajek Folkowych” w 2005 r. (pierwszy z lewej Zbigniew Butryn). Fot. P. Królikowski (2005).



II. 3. Kapela Opocznianka z Opoczna (Łódzkie) podczas „Mikołajek Folkowych” w 2017 r. Fot. D. Głębowicz (2017).

Kapela Jana Kani z Lipnik (Kurpie, 2015); Kapela Dudziarska Manugi z Bukówca Górnego (Wielkopolska, 2016); Kapela Opocznianka z Opoczna (Łódzkie, 2017).

Warto zwrócić uwagę na jeszcze inny wpływ instytucjonalizacji na ochronę tradycji. W Konwencji UNESCO 2003 zapisano, że „ochronić” należy rozumieć jako podejmować „środki mające na celu zapewnienie przetrwania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym jego identyfikację, dokumentację, badanie, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie, wzmacnianie i przekazywanie, w szczególności przez edukację formalną i nieformalną, jak również rewitalizację różnych aspektów tego dziedzictwa” (*Konwencja UNESCO...*, art. 2 ust. 3). Instytucja, w której przestrzeni odbywa się festiwal, ułatwia dodatkowo trzy z wymienionych wyżej form ochrony – dokumentację, badanie i promocję. Organizatorzy „Mikołajek Folkowych” dbają o to, aby każda edycja festiwalu (od 1991 r.) była chociaż częściowo dokumentowana i archiwizowana w postaci fotografii, nagrań audiowizualnych, opisów. Takie działania w znacznym stopniu umożliwiają zaplecze biurowe i sprzętowe, które oferuje właśnie instytucja. W niej samej odbywają się cykliczne konferencje naukowe, czyli działania służące refleksjom płynącym z badań nad dziedzictwem (opisane szerzej w innej części artykułu). I wreszcie z ramienia tej instytucji ułatwione jest promowanie festiwalu, a co za tym idzie – prezentowanej podczas niego twórczości w mediach, zwłaszcza lokalnych oraz w ogólnopolskich tematycznych (np. w audycjach Radiowego Centrum Kultury Ludowej II Programu Polskiego Radia, w czasopiśmie „Pismo Folkowe”, dawniej „Gadki z Chatki”, mającym zasięg krajowy).

Z powyższym wiąże się inne zagrożenie wobec dziedzictwa niematerialnego, mianowicie **komodyfikacja**, rozumiana jako utowarowienie. Twórczość tradycyjna jest tu bowiem przedmiotem handlu. Na część koncertów podczas festiwalu „Mikołajki Folkowe” obowiązują bilety wstępu, możliwy jest także zakup karnetu na całość imprezy⁷. Dziedzictwo niematerialne, choć w przypadku środowiska folkowego stanowi tylko inspirację estetyczną, prezentowane na estradzie generuje zysk, gdyż podlega przekształcaniu w przedmiot, który można wycenić i sprzedać. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że podczas wielu lat trwania festiwalu propozycje artystyczne w dużym stopniu pokazujące dziedzictwo niematerialne w formie niestylizowanej często nie były bileutowane – były to głównie koncerty kapel i śpiewaków ludowych z cyklu „Scena Tradycji” oraz warsztaty śpiewu lub gry na instrumentach tradycyjnych⁸.

Komodyfikacja łączy się bezpośrednio z **komercjalizacją**, czyli zarządzaniem i wykorzystywaniem wytworów kultury tradycyjnej i nią inspirowanych na zasadach

⁷ Przykładowo podczas „Mikołajek Folkowych” w 2023 r. bilet na koncert główny (sobotni) kosztował 60 zł (studencki 50 zł), koncert z cyklu „Folk i okolice” (niedzielny) 30 zł (studencki 20 zł), zaś karnet na wszystkie wydarzenia biletowe 100 zł (studencki 80 zł); zob. <https://mikołajki.folk.pl/bilety/>.

⁸ Podobnie jak bezpłatne były propozycje bezpośrednio oparte na dziedzictwie niematerialnym, bez folkowych przekształceń, przykładowo oferowane w 2023 r.: Potańcówka z Kapelą z Borówka (8 grudnia), warsztaty melodii biłgorajskich (9 grudnia), warsztaty tworzenia tzw. światów lubelskich z opłatka i ozdób choinkowych z okolicy Krzczonowa na Lubelszczyźnie (niedziela), warsztaty wokalne (niedziela).

działalności wolnorynkowej. Kultura – w zasadzie – nie powinna być podporządkowana kryteriom handlowym, a jej odbiorca nie powinien być klientem. Jednak propagowanie kultury podlega prawom rynku. Wiele z działań służących ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego trudno byłoby prowadzić wolontariacko. Możliwości zarobkowe, jakie oferuje festiwal, przyczyniają się do poprawienia sytuacji materialnej artystów tak ludowych, jak folkowych, i wspierają ich źródła utrzymania. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że UNESCO uznaje prawo wspólnot depozytariuszy do czerpania zysków ze swojego dziedzictwa niematerialnego (*Dyrektywy operacyjne...*). Jest to zresztą charakterystyczne dla kultury tradycyjnej – garncarz, plecionkarz, kowal, bednarz czy właśnie muzykant zarabiali na swoich produktach i wykonawstwie, możliwym dzięki nabytym wiedzy i umiejętnościom.

Transformacja elementów dziedzictwa w produkt na sprzedaż nie tylko generuje zysk, ale również przyciąga grono zainteresowanych i może wywołać z kolei **nadmierny ruch turystyczny**, który stanowi następne zagrożenie wobec dziedzictwa niematerialnego. Mimo że „Mikołajki Folkowe” odbywają się we wschodniej Polsce, zawsze gromadzą odbiorców także z innych części kraju. Publiczność, w różnym stopniu korzystająca z oferowanych propozycji artystycznych, według obserwacji prowadzonych przez organizatorów liczy średnio od 2 do 3 tysięcy osób każdego roku⁹. Wydaje się, że w kontekście „Mikołajek Folkowych” oczywiście wytworzył się ruch turystyczny, nie jest on jednak nadmierny, czyli nie powoduje takiego zainteresowania zewnętrznego, które sprawiłoby, że korzyści ekonomiczne staną się najważniejszą motywacją prezentowania dziedzictwa niematerialnego, a ono samo będzie jedynie towarem na sprzedaż.

B. Skaldawski zwraca uwagę, że jednym z zagrożeń jest również **popkulturyzacja**, czyli „utrata społecznej świadomości głębi znaczeń dziedzictwa niematerialnego” (Skaldawski 2013: 112). Istnieje zatem niebezpieczeństwo, że prezentowana twórczość może być odbierana zbyt powierzchownie, bez rozumienia np. ludowej symboliki „wianka” w przypadku pieśni oczepinowych. Organizatorzy „Mikołajek Folkowych” w pewnym stopniu temu zagrożeniu zapobiegają przez prowadzenie szeregu konferencji naukowych, odbywających się od 2012 r. i będących integralnymi częściami festiwalu (zwykle mają miejsce w czwartek lub w piątek). Spotkania te służą przybliżeniu odbiorcom możliwe różnorodnych zagadnień dotyczących ludowej wizji świata. Tematami przykładowych konferencji naukowych z ostatnich lat były: *Nowe życie tradycji. Inspiracje, zapożyczenia, recepcje motywów ludowych we współczesnej kulturze* (2014); *Kultura ludowa – jest czy jej nie ma* (2015); *Kultura – tradycja – kontynuacja* (2016); *Festiwal, konkursy, przeglądy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (2017); *Przed ołtarzem pól – święci w kulturze ludowej* (2018); *Ludowość*

⁹ Przez 16 lat organizatorzy pośredniczyli nawet w rezerwacji noclegów widzom spoza Lublina, co stanowiło wyjątek, jeśli chodzi o tego typu usługi w porównaniu z innymi festiwalami o podobnej formule. Zrezygnowano z tego dopiero kilka lat temu, w czasach gdy tańsza baza noclegowa stała się dostępniejsza – informacje na podstawie rozmów z organizatorami z października 2023 r. (Ewa Zabrotowicz).

w sztuce, muzyce, literaturze i teatrze (2019); *Folk – folklor – folkloryzm* (2020); *Miejsce narracji ludowej w ogólnonarodowej narracji tożsamościowej* (2021); *Żywa tradycja – dziedzictwo zbiorowej tożsamości* (2022); *Mediatyzacja pamięci* (2023)¹⁰.

Festiwal w pewnym stopniu przeciwdziała również zagrożeniu popkulturyzacji tym, że prezentowana podczas niego twórczość stanowi ofertę wyróżniającą się, odbiegającą od treści kultury popularnej. Młodzież akademicka (warto przypomnieć, że miejsce wydarzenia jest jednostką uczelnianą) i osoby w wieku około 30–40 lat często postrzegają ją jako kulturę „alternatywną”, „niszową”, w której uczestnictwo daje im poczucie wyboru ambitnego, niedostępnego za pośrednictwem środków masowego przekazu¹¹. Jest to więc rodzaj manifestacji sposobu uczestnictwa we współczesnym życiu kulturalnym, świadomego „powrotu do korzeni” w dobie rozpowszechnionych treści kultury popularnej. Dotyczy to zarówno wyboru propozycji tradycyjnych (np. występy kapel ludowych, warsztaty tradycyjnego tańca, śpiewu, gry na instrumentach muzycznych), jak i tych tradycją jedynie inspirowanych, czyli folkowych.

Do utraty rozumienia głębi znaczeń dziedzictwa niematerialnego może dojść także po stronie członków zespołów tradycyjnych. Ważna okazuje się tu rola całego środowiska społecznego, z którego dany wykonawca się wywodzi, niedopuszczanie do **wykluczenia społeczności depozytariuszy z działań ochronnych**, a także pomoc instruktorów i animatorów, potrafiących umiejętną pracą nie doprowadzać do tego zagrożenia i nie powodować kolejnego – **naruszania autentyczności dziedzictwa**. W tym aspekcie przykładem dobrych praktyk w zakresie muzyki tradycyjnej są festiwalowe prezentacje gry na wybranych instrumentach muzycznych. W 2010 r. muzyk ludowy Zbigniew Butryn z Janowa Lubelskiego wraz z synem Krzysztofem zaprezentowali prawdopodobną technikę gry na zrekonstruowanym, m.in. na podstawie dziewiętnastowiecznej ryciny, instrumencie strunowym suka biłgorajska, znanym dawniej w okolicach Kocudzy (Lubelskie). Zbigniew Butryn przez wiele lat grał na basach w liczącej ponad 100 lat tradycji Kapeli Dudków ze Zdziłowic. Wraz z synem prowadzi Szkołę Suki Biłgorajskiej, gdzie uczy budowy instrumentów ludowych i prowadzi warsztaty gry na nich (suka, skrzypce, basy, bębenek). W swoim środowisku lokalnym obaj pełnią rolę animacyjną i instruktorską w zakresie ludowych tradycji muzycznych okolic Janowa Lubelskiego, Frampola i Biłgoraja.

Natomiast przykładem pozamuzycznych dobrych praktyk w omawianym kontekście działań, poprzez które nie dochodzi do wykluczenia depozytariuszy z działań ochronnych i naruszania autentyczności dziedzictwa, są siedmiokrotnie organizowane podczas „Mikołajek” warsztaty pieczenia pieczywa obrzędowego: „korowaja” (2010, 2015, 2016), „busłowych łap” (2011), „szczodraków” (2012), „nowego latka” (2013), „bysiek” (2014). Za każdym razem instruktorami czy po prostu nauczycielami tych umiejętności

¹⁰ Więcej zob. <https://archiwum.mikolajki.folk.pl/?f=2021>, zakładka Program.

¹¹ Na podstawie obserwacji własnych i wywiadów prowadzonych z odbiorcami festiwalu od 1997 r.



II. 4. Warsztaty pieczenia pieczywa obrzędowego „korowaj” podczas „Mikołajek Folkowych” w 2010 r., prowadzone przez Marię Szyszko ze wsi Wilanowo (Podlasie) urodzonej w 1930 r. Fot. P. Królikowski (2010).

byli członkowie lokalnych społeczności, przekazujący swoją wiedzę wszystkim zainteresowanym, choć głównie młodzieży studenckiej, czyli przedstawicielom młodsze- go pokolenia. Były nimi m.in. twórcynie ludowe: w 2010 r. Maria Szyszko z Wilanowa (Podlasie, ur. w 1930 r.); w 2012 r. Wiera Niczyporuk z Malinnik (Podlasie, ur. w 1940 r.); w 2014 r. Jadwiga Niedźwiedzka (Kurpie, ur. w 1954 r.); w 2015 i 2016 r. Anna Szpura ze Starej Kornicy (południowe Podlasie), która w swojej okolicy odtwarza ginące tradycje kulinarne i pełni rolę animacyjną oraz instruktorską w zakresie dziedzictwa kulturowego.

Omawiane lubelskie cykliczne wydarzenie muzyczne przeciwdziała ponadto istot- nemu zagrożeniu, jakim jest **zanik przekazu międzypokoleniowego**. Jak zostało już wspomniane, formuła festiwalu zakłada prezentację przede wszystkim współczesnej twórczości inspirowanej folklorem muzycznym, ale tak, aby ukazywać tę jakość este- tyczną w możliwie szerokim kontekście kulturowym. Stąd od początku podczas „Mi- kołajek” obecni byli „autentyczni” artyści ludowi, którzy swoje umiejętności wokalne, instrumentalne, taneczne, nabyli w wyniku bezpośredniego przekazu pokoleniowego. Możliwość wystąpienia na lubelskim festiwalu jest dla nich jedną z wielu okazji do pre- zentacji tych zdolności. Niebagatelne znaczenie ma to, że publiczność omawianego fe- stiwalu to przede wszystkim ludzie młodzi, mający okazję czerpać od artystów ludo- wych, korzystać z ich umiejętności gry, śpiewu, tańca, ale także z ich wiedzy tradycyjnej w różnych aspektach. Można więc przypuszczać, że tego typu spotkania wzmacniają wiarę samych depozytariuszy w sens kultywowanej przez nich tradycji.

Wśród takich artystów ludowych, którzy wystąpili na mikołajkowej scenie, warto wymienić (poza wspomnianymi już wykonawcami ze „Sceny Tradycji”):

- Zespół Śpiewaczy z Niedzwicy Kościelnej (Lubelskie, 1993) – grupa kontynuująca tradycje śpiewacze rodzinnej wsi i okolic, istniejąca od 1975 r., w Lublinie wykonała pieśni tradycyjne w bogatym wyborze, w tym obrzędowe – weselne, śmigusowe, dożynkowe, kolędy oraz ballady, pieśni miłosne, pasterskie;
- Apolonia Nowak – śpiewaczka ludowa z Kadzidła (Puszcza Zielona, Kurpie, 1994) zaprezentowała m.in. pieśni leśne i weselne, wykonawczyni umiejętności wokalne i znajomość miejscowego repertuaru przejęła od matki i babki;
- Kapela Tadeusza Jedyńaka z Przysławowic Małych (Radomskie, 1994) – lider ze- społu urodził się w 1923 r., a gry na skrzypcach zaczął się uczyć jako jedenasto- letni chłopiec u znanych w okolicy muzykantów (m.in. Jana Bogusza z Kamiennej Woli, a ten z kolei był uczniem Andrzeja Kędzińskiego ze Rdzuchowa), od których przejął umiejętności i repertuar;
- Kapela Trebuniów-Tutków z Białego Dunajca (Podhale, 1992 i 1997) – rodzinna, mu- zykująca od pokoleń grupa, której członkowie swoje umiejętności nabyli w śro- dowisku lokalnym;
- Kapela Rodzinna „Kurasie” z Lubziny (Rzeszowskie, 2007) – istniejąca od 1950 r., a kie- rowana przez seniorkę Albinę Kuraś, pochodzącą ze słynnego muzykanckiego rodu.

Przeciwdziałaniu zanikowi przekazu międzypokoleniowego służą ponadto wszelkiego rodzaju zajęcia prowadzone przez twórców ludowych i członków lokalnych społeczności. Ich przykładem są wspomniane już wyżej warsztaty pieczenia pieczywa obrzędowego, pokazy gry na instrumentach ludowych, a dodatkowo także wydarzenia służące przekazywaniu wiedzy i umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym, np. warsztaty garncarskie Piotra Skiby, który tajniki swojego fachu poznawał w bezpośrednim przekazie od twórców z dużego ośrodka garncarskiego na Lubelszczyźnie (Urzędowa, 2010). Do tej listy można dodać warsztaty przygotowywania „zaścięgi” krzczonowskiej – drobnego elementu dekoracyjnego stroju krzczonowskiego, przypominającego haftowaną broszkę lub naszyjnik, poprowadzone przez Ignacego Wawrzyckiego, twórcę ludowego pochodzącego z okolic Krzczonowa na Lubelszczyźnie (2022). Młodsze pokolenie twórców ludowych reprezentował z kolei Michał Kowalik z Krzczonowa, który w ramach warsztatów ozdób świątecznych pokazywał, jak wykonać tradycyjne bożonarodzeniowe dekoracje obrzędowe – pająki ze słomy, papieru i bibuły (2022).

Poza wymienionymi i opisanymi praktykami przeciwdziałającymi zagrożeniom omawiany festiwal „Mikołajki Folkowe” przyczynia się również do ochrony dziedzictwa niematerialnego poprzez szereg wydarzeń artystyczno-społecznych, w ten sposób także działając pod prąd wspomnianym zagrożeniom. W części otwierającej Konwencji UNESCO 2003 został zawarty spis dziedzin, w których manifestuje się dziedzictwo niematerialne (*Konwencja UNESCO...*, „Postanowienia ogólne”, art. 2). Każdy kraj przystępujący do Konwencji powinien ten zakres odnieść do specyfiki swojej kultury. W Polsce szczegółowe rozumienie tego zakresu zamieszczono w dokumencie zawierającym formularz wniosku o wpis na listę krajową. Według tego dokumentu niematerialne dziedzictwo kulturowe przejawia się między innymi w następujących dziedzinach: a) tradycjach i przekazach ustnych; b) sztukach widowiskowych i tradycjach muzycznych; c) praktykach społeczno-kulturowych; d) wiedzy i praktykach dotyczących przyrody i wszechświata; e) wiedzy i umiejętnościach związanych z rzemiosłem tradycyjnym (*Wytyczne dotyczące składania...*).

Podczas 33 lat (1991–2023) Festiwalu Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe” do dziedzin tych odwoływano się w następujących obszarach:

1. przekazów ustnych, języka jako nośnika niematerialnego dziedzictwa kulturowego;
2. tradycji muzycznych;
3. praktyk społeczno-kulturowych towarzyszących obrzędowości dorocznej;
4. wiedzy i umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym¹².

.....
12 Te aspekty ochrony dziedzictwa niematerialnego w kontekście festiwalu „Mikołajki Folkowe” szczegółowo rozwija A. Kościuk-Jarosz (2024).

Festiwal „Mikołajki Folkowe” można widzieć jako przykład realizacji dobrych praktyk w myśl Konwencji UNESCO 2003 poprzez prezentację i popularyzację kultury tradycyjnej oraz stwarzania dla niej miejsca w dzisiejszej rzeczywistości. Przyczynia się do powstawania, ale przede wszystkim także zapobiega zagrożeniom wobec dziedzictwa niematerialnego. Służy ochronie tradycji, a jego wieloletnia już historia i dobry odbiór w środowisku, w którym istnieje, prognozuje trwanie tej formy rozumienia dziedzictwa we współczesności.

Bibliografia

- Adamowski, J., Bartmiński, J. (1986). „Herody” lubelskie – między misterium a kołędą życzącą. W: J. Bartmiński, C. Hernas (red.), *Kołędowanie na Lubelszczyźnie* (s. 240–293). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Baliszewska, M., Mazur-Hanaj, R. (2011). Muzyka ludowa – od tradycyjnej do folkowej. W: J. Grotkowska, A. Chłopecki (red.), *Raport o stanie muzyki polskiej* (s. 147–180). Instytut Muzyki i Tańca. Pozyskano z: https://imit.org.pl/uploads/files/raport-o-stanie-muzyki/Raport-IMIT_2011.pdf.
- Bartmiński, J. (1987). Kazimierz broni się przed folkloryzmem. *Region Lubelski*, 2(4), 79–96.
- Burszta, J. (1970). Folklorizm w Polsce. W: B. Linette (red.), *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Naukowej w Poznaniu 1969* (s. 11–26). Poznań: Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dahlig, P. (2015). *Konwencja UNESCO z 2003 roku a ruch folkowy. Ochrona dziedzictwa a nowe pomysły*. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia* (s. 27–33). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Pozyskano z: <https://www.kulturaludowa.pl/wp-content/uploads/do-pobrania/Publikacja-Niematerialne-Dziedzictwo-Kulturowe-tom2.pdf>.
- Dyrektywy operacyjne w zakresie realizacji Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego przyjęte przez Zgromadzenie Ogólne Państw-Stron Konwencji na drugiej sesji (siedziba UNESCO, Paryż, 16–19 czerwca 2008 r.), zmienione na trzeciej (siedziba UNESCO, Paryż, 22–24 czerwca 2010 r.), czwartej (siedziba UNESCO, Paryż, 4–8 czerwca 2012 r.) i piątej sesji (siedziba UNESCO, Paryż, 2–4 czerwca 2014). Pozyskano z: http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/.
- Dziadowiec, J. (2016). *Festum folkloricum. Performatywność folkloru w kulturze współczesnej. Rzecz o międzykulturowych festiwalach folklorystycznych*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Grozdew-Kołacińska, W. (2014). Muzyka tradycyjna, śpiew tradycyjny, taniec tradycyjny. Próba konfrontacji terminów z rzeczywistością zastaną. W: W. Grozdew-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej* (s. 40–47). Instytut Muzyki i Tańca. Pozyskano z: <https://imit.org.pl/uploads/materials/files/Raport%20o%20stanie%20tradycyjnej%20kultury%20muzycznej.pdf>.
- Grozdew-Kołacińska, W. (2018). Muzyka tradycyjna i folkowa w Polsce – dialog międzykulturowy vs. hermetyzacja swojskości. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 57, 29–40. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LSE.2018.57.03>.
- Janas, T. (1999). Folk w Polsce – próba prezentacji. *Czas Kultury*, 1, 4–11.

- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dziennik Ustaw z 19 sierpnia 2011 r., nr 172, poz. 1018. Pozyskano z: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU2011721018>.
- Kościuk-Jarosz, A. (2024). Festiwal Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe” a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego. *Literatura Ludowa*, 68(1–2), 115–130.
- Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Pozyskano z: http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/.
- Lewandowska, B. (2010). Od folkloru do folku. *Twórczość Ludowa*, 25(1–2), 22–25.
- Ratajski, S. (2013). Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (s. 21–33). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Ratajski, S. (2015). Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESO z 2003 roku. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona. T. 2: Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Zakresy – identyfikacja – zagrożenia* (s. 21–33). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Rokosz, T. (2004). Oblicza folklorizmu we współczesnej kulturze – prolegomena. *Literatura Ludowa*, 48(1), 21–41.
- Rokosz, T. (2009). *Od folkloru do folku. Metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze*. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.
- Skaldawski, B. (2013). Krajowy Program Ochrony Dziedzictwa Niematerialnego – propozycja wdrożenia. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona. T. 1: Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Źródła – wartości – ochrona* (s. 109–119). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Smyk, K. (2018). Międzynarodowy Festiwal Dziecięcych Zespołów Regionalnych „Święto Dzieci Gór” a dobre praktyki w ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W: T. Smolińska (red.), *Folklor dziecięcy – między tradycją a współczesnością* (s. 114–124). Nowy Sącz: Małopolskie Centrum Kultury „Sokół”. Pozyskano z: <https://kulturaludowa.pl/publikacje/folklor-dzieci-ecy-miedzy-tradycja-a-wspolczesnoscia/>.
- Smyk, K. (2019). Sejmiki teatru wsi polskiej jako forma ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w myśl Konwencji UNESCO z 2003 roku. W: A.W. Brzezińska, K. Smyk (red.), *Festiwale, konkursy, przeglądy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (s. 89–108). Lublin–Wrocław–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Narodowy Instytut Dziedzictwa. Pozyskano z: <http://kulturaludowa.pl/publikacje/festiwale-konkursy-przeglady-a-ochrona-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.
- Smyk, K. (2020). Zagrożenia wobec tradycji Bożego Ciała w Spycimierzu jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego i sposoby przeciwdziałania. W: K. Smyk (red.), *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (s. 151–171). Uniejów: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna w Uniejowie. Pozyskano z: https://spycimierkiebozeczalo.pl/wp-content/uploads/2021/11/Raport_Spycimierskie_Boze_Cialo.pdf.
- Stęszewski, J. (1981). Muzyka ludowa. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej. T. 2* (s. 245–267). Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Sztandara, M. (2001). Folk i folklorizm. Uwagi o modzie i powracaniu do korzeni. *Literatura Ludowa*, 45(3), 29–47.

Wróbel, E. (1997). *Nowe formy oddziaływania folkloru na środowiska młodzieżowe w Polsce w latach 1990–1996* [niepublikowana praca magisterska]. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Wytyczne dotyczące składania wniosków o wpis oraz procedury wpisywania elementów dziedzictwa niematerialnego na Krajową listę, instrukcja do formularza wniosku zamieszczona na stronie internetowej Narodowego Instytutu Dziedzictwa. Pozyskano z: http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_dziedzictwa_niematerialnego.pdf.

Strony internetowe

Mikołajki Folkowe: <https://mikalajki.folk.pl/>.

Mikołajki Folkowe – archiwum: <https://archiwum.mikalajki.folk.pl/>.

Orkiestra św. Mikołaja: <http://www.mikolaje.lublin.pl/index.php?strona=dyskografia>.

Streszczenie

Celem artykułu jest próba oceny Festiwalu Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe” w Lublinie w kontekście zagrożeń dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W pierwszej części została ogólnie scharakteryzowana muzyka folk jako twórczość inspirowana folklorem muzycznym, a także przedstawiony tytułowy festiwal. Część główna pracy jest poświęcona rozważaniom, czy festiwal „Mikołajki Folkowe” generuje zagrożenia wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a z drugiej strony – czy jest w stanie im przeciwdziałać i w jaki sposób. W części podsumowującej autorka wskazuje, że omawiane cykliczne wydarzenie muzyczne wpisuje się w strategię ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w myśl zapisów przyjętej przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 r.

Słowa kluczowe: niematerialne dziedzictwo kulturowe – zagrożenia, Konwencja UNESCO 2003, festiwal, folk, „Mikołajki Folkowe”, Lublin

Summary

This article attempts to evaluate the Folk Music Festival “Mikołajki Folkowe” (Folk Saint Nicholas Day) organised in Lublin in the context of threats to intangible cultural heritage. The first part gives a general characteristic of folk music as creativity inspired by musical folklore, and presents the above festival. The main part of the article is devoted to considerations whether the “Mikołajki Folkowe” festival generates threats to intangible cultural heritage and, on the other hand, whether and how the festival can counteract them. In the final part of the article, the author indicates that the discussed cyclical musical event is a part of the strategy for the protection of intangible cultural heritage according to the provisions of the UNESCO Convention of 2003 adopted by Poland.

Keywords: intangible cultural heritage – threats, 2003 UNESCO Convention, festival, folk, “Mikołajki Folkowe”, Lublin

Translated by Author

raporty
reports

Katarzyna Kraczoń

kkraczon@ur.edu.pl<https://orcid.org/0009-0009-5403-1789>

Instytut Historii

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Rzeszowski

*(Nie)ginące zawody
na Krajowej Liście
Niematerialnego Dziedzictwa
Kulturowego – ochrona,
popularyzacja czy
dekontekstualizacja?*

*(Non-)disappearing professions on the National List
of Intangible Cultural Heritage – protection,
popularization or decontextualization?*

Dziedzictwo kulturowe to pojęcie trudne do zdefiniowania, postrzegane obecnie bardzo szeroko, prezentujące wieloaspektowy i holistyczny wpływ na różne obszary życia, m.in. na kulturę, gospodarkę, społeczeństwo, środowisko naturalne. Można rozpatrywać je w kategoriach obiektów fizycznych (przedmiotu, miejsca, budynku) – dziedzictwo materialne, ale też jako formy działań społecznych i kulturowych – dziedzictwo niematerialne. Dziedzictwo to „coś, co może być chronione lub dziedziczone, i coś, co ma wartość historyczną i kulturową” (Harrison 2023: 42–43). To także proces będący formą kapitału kulturowego i różnorodnych działań o charakterze społecznym (przyczynia się do tworzenia miejsc pracy, niwelowania podziałów, przeciwdziałania wykluczeniu, stanowi siłę napędową zrównoważonego rozwoju itd.), uruchamiających

mechanizmy pamięci zbiorowej. Czerpie z przeszłości, nadając nowe znaczenie jej śladom i wspomnieniom, może podlegać przekształceniom, odgrywa ważną rolę we wszystkich sferach życia i na wszystkich jego poziomach: lokalnym, regionalnym, krajowym i międzynarodowym (Harrison 2023: 76; por. Smith 2023: 79).

Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako element dziedzictwa kulturowego, zgodnie z art. 2 Konwencji UNESCO¹, obejmuje „(...) praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności (...), które wspólnoty, grupy i w niektórych przypadkach jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego, przekazywane z pokolenia na pokolenie, stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnienia im poczucie tożsamości i ciągłości” (Konwencja 2003).

W niniejszym opracowaniu chcę się skupić na obszarze związanym z tradycyjnymi rzemiosłami określanymi często mianem „ginących zawodów”². Artykuł jest refleksją na temat tego, w jaki sposób wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa³ (dalej: Lista) przyczynia się do ochrony i popularyzacji wiedzy o tradycyjnych rzemiosłach, a także jakie zagrożenia mogą wynikać z takich praktyk. Podstawę materiałową opracowania stanowią wpisy zjawisk na Listę dokonane w latach 2014–2023, rozmowy z depozytariuszami⁴ oraz zasoby internetowe dotyczące badanego obszaru kulturowego.

Obecnie na Liście znajduje się 85 wpisów⁵, z czego 35 przyjętych wniosków dotyczy wiedzy na temat tradycyjnych rzemiosł i form przekazywania umiejętności wytwarzania poszczególnych artefaktów. W wykazie znalazły się następujące rzemiosła: **bartnictwo** – bartnictwo na obszarze Puszczy Augustowskiej (2016)⁶; **budownictwo**

1 Określenie „konwencja” każdorazowo stosowane jest w artykule w odniesieniu do Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, tekst konwencji w języku polskim: http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/Tekst%20Konwencji%20o%20ochronie%20dziedzictwa%20niematerialnego/. Więcej dokumentów prawno-politycznych poświęconych ochronie niematerialnego dziedzictwa zob. Schreiber 2023.

2 Nazwa „ginące zawody” nawiązuje do programu rządowego realizowanego na przełomie XX i XXI w. Gwałtowna urbanizacja wsi sprawiła, że podjęto decyzję o wprowadzeniu systemu ochrony tej sfery dziedzictwa narodowego, czyniąc z niej jednocześnie podstawę do rozwoju ekonomicznego biednych regionów. Nazwa ta stała się bardzo nośna, pojawiła się chociażby w tytule książki Adama Skuzy (2006). Gdy sytuacja wiejskich rzemiosł pod wpływem wielu inicjatyw społeczno-kulturalnych poprawiała się, zaczęto dodawać do niej przedrostek nie-, stąd określenie „(nie)ginące zawody” użyte w tytule niniejszego artykułu.

3 Krajową listę prowadzi Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a wnioski o umieszczenie zjawisk dziedzictwa niematerialnego na Liście przyjmuje Narodowy Instytut Dziedzictwa. Wnioski mogą być składane przez społeczności lokalne, organizacje pozarządowe, instytucje i osoby prywatne.

4 Od czerwca do grudnia 2023 r. przeprowadzono kilkanaście rozmów z depozytariuszami-kontynuatorami tradycji rzemieślniczych, które znalazły się na Krajowej Liście Niematerialnego Dziedzictwa. Zadawane pytania dotyczyły korzyści i zagrożeń płynących z wpisu elementu na Listę. Ze względu na ograniczone ramy niniejszego opracowania zamieszczam tylko niektóre wypowiedzi.

5 Stan na grudzień 2023 roku, zob. <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

6 Rok w nawiasie oznacza datę wpisu na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa.

instrumentów ludowych – umiejętność wytwarzania instrumentu i praktyka gry na dudach podhalańskich zwanych „kozą” (2014), umiejętność gry na dudach żywieckich oraz sposób ich wytwarzania (2017), umiejętność wytwarzania i praktyka gry na gajdach (2018); umiejętność budowania i praktyka gry na cymbałach w Polsce południowo-wschodniej (2023); **budownictwo szopek bożonarodzeniowych** – szopkarstwo krakowskie (2014); **garncarstwo** – garncarstwo w Medyni Głogowskiej, Medyni Łańcuckiej, Pogwizdowie i Zalesiu (2023); **hafciarstwo** – hafciarstwo kaszubskie szkoły żukowskiej (2015), hafciarstwo z nadwiślańskiego Urzecza (2020), hafciarstwo kurpiowskie z Puszczy Białej (2022), umiejętność wytwarzania czepców warmińskich (2021), snutka golińska (2022), tradycje hafciarskie w Dobrzeniu Wielkim (2023), hafciarstwo kurpiowskie Puszczy Zielonej (2023), hafciarstwo kaszubskie (2023); **koronkarstwo** – krakowska koronka klockowa (2016), tradycje wytwarzania koronki koniakowskiej (2017), bobowska koronka klockowa (2023); **krawiectwo i szycie strojów** – tradycja wykonywania, ubierania i noszenia żywieckiego stroju mieszczańskiego (2023); **ludwisarstwo** – tradycyjna technika stosowana w ludwisarni Felczyńskich w Taciszowie (2015); **obróbka bursztynu** – bursztyniarstwo kurpiowskie (2022); **plecionkarstwo** – umiejętność wyplatania kosza *kabłącoka* w Lucimi na Radomyszczyźnie (2017), tradycje plecionkarskie w Polsce (2018), tradycja wyplatania kosza *wikowego* w gminie Ciężkowice (2023), plecionkarstwo na Śląsku Opolskim (2023), wyplatanie z korzeni świerkowych w Beskidzie Śląskim (2023), wyplatanie koron żniwnych w Gogolinie (2023); **rusznikarstwo artystyczne** – wyrób broni w Cieszyńskim (2014); **szkutnictwo** – tradycyjne szkutnictwo Pucka (2021); **tkactwo** – tkactwo dwuosnowowe powiatu węgrowskiego (2023), nadbużańskie perebory (2016), tkanie rękawic furmańskich z Małopolski (2022); **wypas owiec** – bacowanie w polskich Karpatach (2022); **zabawkarstwo** – zabawkarstwo żywiecko-suskie (2016); **zdobnictwo naczyń** – opolska tradycja malowania porcelany (2019).

Wymienione zjawiska są pomostem między niematerialnym (wiedza i umiejętność) a materialnym (wytwór / produkt rzemieślniczy / dzieło sztuki ludowej) wymiarem dziedzictwa kulturowego, dlatego pisząc o „ginących zawodach”, nie można pominąć materialnych artefaktów, będących namacalnym i widocznym efektem tego przekazu, gdyż „przedmioty stanowiące dziedzictwo są osadzone w doświadczeniu tworzonym przez różnych użytkowników i tych, którzy próbują zarządzać tym doświadczeniem” (Harrison 2023: 43).

Ochrona

Jednym z kluczowych pojęć w procesie implementacji założeń Konwencji UNESCO na grunt polski jest ochrona obejmująca:

środki mające na celu zapewnienie przetrwania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym identyfikację, dokumentację, badania, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie,

wzmacnianie i przekazywanie, w szczególności poprzez edukację formalną i nieformalną, jak również rewitalizację różnych aspektów tego dziedzictwa (Konwencja 2003).

Zapisy Konwencji UNESCO rozwija Zbigniew Jasiewicz, podkreślając, że zjawiska kulturowe wymagające ochrony powinny być: tradycyjne (co należy rozumieć jako dziedzictwo przejęte od poprzednich pokoleń); związane ze społecznościami lokalnymi lub regionalnymi, a także z grupami etnicznymi lub zawodowymi; powtarzalne tak, aby móc łatwo wyodrębnić je z kontekstu kulturowego w celu identyfikacji, dokumentacji i odtwarzania; oceniane zgodnie z systemem wartości społeczności lub grupy, do której należą; żywe, gdyż „podlegają przekształceniom, dotyczącym zarówno ich formy i treści, jaki i funkcji i znaczeń, wynikających ze zmian w społecznościach i zmieniających się potrzeb tych społeczności” (Jasiewicz 2013: 56–58).

Ochrona obejmuje zatem wszelkie działania służące temu, aby tradycje (w naszym przypadku rzemiosła) mogły rozwijać się w swoim naturalnym kontekście kulturowym. Jak podkreślają eksperci Narodowego Instytutu Dziedzictwa, nie oznacza ona jednak jego „zamrażania”, ma „pozwolić nowym pokoleniom kształtować relacje z elementami tradycji poprzez m.in. zgodne z ich własnym systemem wartości jej kultywowanie” (Smyk 2023b: 45)⁷.

W wyniku szybko zachodzących przemian społeczno-kulturowych i wszechobecnych procesów globalizacyjnych przekaz międzypokoleniowy oraz zachowanie elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego w obrębie społeczności lokalnych stają się coraz trudniejsze. Zaistniała zatem paląca potrzeba wypracowania skutecznych form ochrony tych zjawisk, by zapewnić i utrzymać ich żywotność. Taką pomoc w pewnym zakresie gwarantuje Konwencja UNESCO z 2003 r., której założenia od trzech dziesięcioleci są wdrażane w życie. Jedną z form opieki nad zagrożonymi zjawiskami, w myśl wspomnianego dokumentu, są wpisy na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, o czym pisze Sławomir Ratajski:

[K]onwencja skupia się przede wszystkim na grupach i społecznościach lokalnych, zachowujących silne więzi wewnętrzne przybierające różnorodne formy kulturowe, których ciągłość przetrwania jest uzależniona od zapewnienia ciągłości życia danego zjawiska w następnych pokoleniach. Wynika stąd, że zasadniczym zagrożeniem dla kulturowego dziedzictwa niematerialnego, w myśl omawianej Konwencji, jest zagrożenie egzystencji owej społeczności, będącej nośnikiem danego elementu/zjawiska, a podstawowym instrumentem ochrony jest jego identyfikacja i upowszechnienie między innymi przez wpis na Listę (Ratajski 2015: 16–17).

⁷ Więcej na temat dyrektyw operacyjnych dotyczących realizacji Konwencji na stronie internetowej Niematerialne Dziedzictwo Kulturowe. Narodowy Instytut Dziedzictwa, zob. https://ndk.pl/Konwencja_UNESCO/Dyrektywy_operacyjne/.

Proces wdrażania założeń Konwencji UNESCO jest żmudny i długotrwały, angażujący środowiska naukowe, stowarzyszenia reprezentujące folklor, etnomuzykologię, tradycyjne rzemiosło i społeczności lokalne. Opracowany przez Narodowy Instytut Dziedzictwa program, którego elementem jest Lista, koncentruje się na ochronie żywego, niematerialnego dziedzictwa kulturowego poprzez podtrzymywanie jego ciągłego trwania i przekazywania z pokolenia na pokolenie.

Najważniejszym etapem drogi elementu na listę ministerialną jest uzyskanie zgody depozytariuszy⁸ danego dziedzictwa na wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Należy także wyjaśnić okoliczności, w których doszło do uzyskania tejże zgody, co zazwyczaj dokonuje się podczas przeprowadzanych wcześniej konsultacji społecznych (Brzezińska, Kwiecińska 2020: 127–136).

Kolejnym, równie istotnym działaniem jest przygotowanie i przedłożenie planu ochrony tradycji na 5 lat⁹, który opracowują i podpisują sami depozytariusze danej tradycji, sami też biorą na siebie realizację tego planu, który po 5 latach podlega monitoringowi prowadzonemu przez Narodowy Instytut Dziedzictwa. Od momentu wpisu tradycji na Listę niematerialnego dziedzictwa depozytariusze zobowiązani są do realizacji poszczególnych zakresów ujętych w planie. Harmonogram tych działań powstaje w oparciu o wytyczne i standardy wypracowane w ramach Konwencji UNESCO z 2003 r. Podjęcie działań nad opracowaniem rzetelnego planu zachowania elementu w rekomendowanej przez UNESCO formie przyczyni się zatem nie tylko do wdrożenia narzędzi ochronnych, ale również do wzmocnienia wspólnoty i przekazu międzypokoleniowego, dlatego ważna przy tym jest szeroka współpraca lokalnego samorządu.

Partycypacja depozytariuszy oraz ścisła współpraca między nimi a interesariuszami i ekspertami wzmacnia kompetencje wspólnot kultywujących tradycje, buduje ich trwałą więź z dziedzictwem niematerialnym, co w konsekwencji przyczynia się do lepszego jego ochrony i troski o dalsze trwanie (zob. Smyk 2023: 1–4).

Przez lata pracy nad założeniami Konwencji UNESCO zostały wypracowane realne formy ochrony. Nad niektórymi z nich chciałabym się na chwilę zatrzymać.

Idea otoczenia opieką (także państwową) chłopskiej wytwórczości rękodzielniczej wyrosła na gruncie prądów społecznych i intelektualnych już w XIX w. Jednak wymierny charakter zyskała w drugiej połowie ubiegłego stulecia. Twórczość ludowa przez dziesięciolecia była elementem polityki państwa polskiego. Wystarczy wspomnieć chociażby o powołanym 1947 r. Instytucie Badania Sztuki Ludowej¹⁰,

8 Zgodę depozytariuszy na wpis stanowi załącznik nr 1 wniosku o wpis, bez którego wniosek nie będzie procedowany i przedłożony do zaopiniowania przez Radę ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego – ciała doradczego działającego społecznie przy Ministrze Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

9 Plan ochrony stanowi załącznik nr 3 wniosku i jest on istotnym elementem wniosku podlegającym ocenie przez Radę ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

10 Szerzej o podmiotach państwowych, instytucjach i opiece nad twórczością ludową w Polsce pisze Bronisława Kopczyńska-Jaworska (1997: 8–23).

kierowanym przez Józefa Grabowskiego; Centralnej Komisji Weryfikacyjnej¹¹, której zadaniem było przeprowadzenie weryfikacji twórców ludowych; Centrali Przemysłu Ludowego i Artystycznego (CEPELIA) założonej, by pobudzać artystyczną działalność wsi (Korduba 2013: 136–202; por. Klekot 2021) czy powstałym w 1968 r. – z inicjatywy samych twórców i działaczy wiejskich – Stowarzyszeniu Twórców Ludowych, do dziś weryfikującym i otaczającym opieką twórców ludowych w dziedzinie plastyki, folkloru muzycznego i literatury ludowej¹².

Ważnym przedsięwzięciem z zakresu ochrony było opracowanie w 1994 r. wieloetapowego programu „Ginące zawody” realizowanego pod auspicjami Ministerstwa Kultury i Sztuki. Program ten miał na celu m.in. uznanie tradycyjnych zawodów rękodzielniczych za ważny składnik kultury narodowej, objęcie ich ochroną, stworzenie warunków do pełnego ich zabezpieczenia i udokumentowania, popularyzację wiedzy o ginących zawodach w społeczeństwie (szczególnie wśród młodzieży), stworzenie możliwości przekazywania następcom wiedzy, umiejętności i doświadczeń, zabezpieczenie socjalne dla rzemieślników, a także wzbogacenie turystyki o regionalną ofertę kulturalną (Szabat, Wodzowa, Ząbkowska 1997: 24–27). Podobnych inicjatyw można wymienić dużo więcej.

Wracając do założeń Konwencji UNESCO, warto przyrzeć się, które z wypracowanych współcześnie form ochrony mogą realnie przyczynić się do przekazania kolejnym pokoleniom wiedzy, a nade wszystko umiejętności wykonywania przedmiotów rękodzielniczych. Przekaz (rozumiany jako „coś, co należy zachować”) wydaje się tutaj kwestią najistotniejszą. Rodzi się zatem pytanie, czy powinien pozostać w niezmienionej formie czy też ma być wykorzystywany (także przetwarzany), aktualizowany i dostosowywany do współczesnych realiów.

Optymalną formą ochrony – w moim przekonaniu – jest przekaz międzypokoleniowy kultywowany w rodzinie / grupie społecznej/zawodowej, w której dane rzemiosło (umiejętność) ma swoje źródła, jest obecne przez co najmniej kilka dziesięcioleci i wciąż jest uznawane za żywą tradycję. Są to niewątpliwie warunki idealne i konieczne do tego, aby zachować w możliwie niezmienionej formie i środowisku zjawisko kulturowe. Współcześnie stworzenie takiej sytuacji staje się prawie niemożliwe, choć można oczywiście wskazać rodziny/rody twórców, którzy takowe podtrzymują (np. rodzina Mentlów ze Stryszawy od kilku pokoleń wykonująca tradycyjne zabawki ludowe, ludwisarnia Felczyńskich w Taciszowie), ale nie oznacza to, że nie podlegają one żadnym innowacjom.

¹¹ W skład komisji weszli m.in. Aleksander Jackowski, Marian Pokropek, Roman Reinfuss, Barbara Tężycka, Kazimiera Zawistowicz-Adamska. Na użytek komisji Aleksander Jackowski opracował definicję twórcy ludowego (Kopczyńska-Jaworska 1997: 15–16).

¹² Więcej informacji na temat historii i aktualnej działalności Stowarzyszenia można odnaleźć na stronie internetowej: <https://zgsl.pl/stowarzyszenie/historia/>.

Trzeba jednak zauważyć, że trudno dziś stworzyć warunki, w których taki autentyczny¹³ przekaz mógłby być kontynuowany. Wiąże się to przede wszystkim z daleko posuniętymi zmianami, jakie zaszły na wsi na przestrzeni ostatnich kilku dekad. Produkcja rękodzielnicza, wytwarzana niegdyś w wiejskich gospodarstwach, mająca głównie charakter użytkowy i istniejąca w ramach samowystarczalnej społeczności lokalnej, dziś wychodzi poza granice wsi, docierając do szerszego grona odbiorców. Zmieniają się też technologie wytwarzania niektórych artefaktów (np. obok pieców ziemnych w pracowniach garncarskich pojawiają się piece elektryczne), materiały i zdobnictwo. Wytwory ludowych rzemieślników coraz częściej stają się symbolami powrotu do przeszłości, przedmiotami urzekającymi walorami artystycznymi czy pamiątką turystyczną, a zjawisko komercjalizacji kultury, będące efektem zachodzących procesów cywilizacyjnych, staje się nieuniknione (Mokras-Grabowska 2009: 17).

Zadaniem i celem Konwencji UNESCO jest ochrona dziedzictwa, tj. nosicieli jego przejawów, twórców ludowych, rodziny, grupy i wspólnoty kultywujące dane zjawisko, dlatego ważnym elementem staje się przekaz międzypokoleniowy w łonie depozytariuszy za pomocą długofalowej edukacji formalnej i nieformalnej prowadzonej w autentycznym środowisku. Nie chodzi tu tylko o przekazanie wiedzy i umiejętności, ale także o zachowanie i zabezpieczenie warsztatu pracy i narzędzi, zwłaszcza współcześnie zastąpionych przez bardziej nowoczesne. Cenną inicjatywą są coraz częściej powstające izby twórcze – miejsca, które w założeniu mają zachować nie tylko spuściznę duchową, ale przede wszystkim materialną. Nierzadko są to czynne warsztaty twórcze, pomieszczenia gromadzące kolekcje rodzinne, narzędzia, pamiątki, druki ulotne itp. Prowadzą je sami twórcy, ale także członkowie ich rodzin / spadkobiercy tradycji. To właśnie takie miejsca będą śladem istnienia autentycznych twórczych i rzemieślniczych ośrodków.

13 Pojęcie „autentyczności” w odniesieniu do założeń Konwencji UNESCO z 2003 r. stało się przedmiotem dyskusji wielu badaczy. W. Burszta uważa, że współczesny obraz wsi kreowany na potrzeby turysty, np. poprzez rozwój i popularność gospodarstw agroturystycznych z sielską ofertą odpoczynku z dala od miejskiego zgiełku, nie można nazwać autentycznym, a raczej czymś, co badacz nazywa tradycją wynalezioną (zob. Burszta 2001: 171–181). Jednak sama Konwencja nie dzieli zjawisk na „oryginalne”, „wtórne”, „autentyczne” i „wynalezione”, gdyż najważniejsza staje się żywotność danego zjawiska i jego oddziaływanie na odbiorców (Jasiewicz 2013: 56–57), dlatego mówi się o autentyczności konstruktywistycznej rozumianej jako efekt społecznej konstrukcji warunkowanej kontekstem, w którym dane zjawisko jest kultywowane (Nowacki 2013: 12; por. Machowska 2016: 178). W tej sytuacji rodzi się pytanie, kto uznaje chroniony element za autentyczny: depozytariusze (twórcy ludowi, rzemieślnicy), specjaliści (etnografowie, muzykologzy, folklorysty) czy odbiorcy (np. turyści)? Odpowiedź dają Eric i Scott Cohenowie, którzy przywołując koncepcję autentyczności zimnej i gorącej Toma Selwyna, piszą o dwóch drogach jej uwierzytelniania. Pierwsza – uwierzytelnienie zimne – ma charakter obiektywny, jednorazowy i oficjalny (np. komisja orzeka o wpisaniu danego elementu na Listę); druga zaś – uwierzytelnienie gorące – jest subiektywnym doświadczeniem podmiotu poznającego element, sam krytycznie go ocenia i uznaje za autentyczny (np. turysta odwiedzający pracownię garncarza) (Cohen, Cohen 2012; zob. Machowska 2016: 178–179). Uwierzytelnienie gorące jest zatem procesem tworzenia, zachowania i wzmocnienia zjawiska (elementu), co w przypadku autentyczności niematerialnego dziedzictwa związane jest z jego kultywowaniem i przekazywaniem przy jednoczesnym uwzględnieniu faktu zmienności kultury (Machowska 2016: 179).

Wsparciem dla edukacji międzypokoleniowej są z pewnością programy stypendialne: „Mistrz tradycji” realizowany przy Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego czy „Mistrz – Uczeń” ogłaszany przez Narodowy Instytut Kultury i Dziedzictwa Wsi. Ich celem jest ratowanie lokalnego dziedzictwa i tradycji oraz zapewnienie ciągłości autentycznej twórczości ludowej. Adeptci pod okiem Mistrzów wykonują dzieło/dzieła sztuki ludowej i/lub rzemiosła ludowego, zdobywają wiedzę i biegłość w oparciu o tradycyjne umiejętności, będących przedmiotem stypendium. Programy, trwające zazwyczaj od 6 do 12 miesięcy, zapewniają nie tylko wsparcie finansowe, ale przyczyniają się do bezpośredniego przekazu i zachowania tradycyjnych umiejętności artystycznych, rzemieślniczych i rękodzielniczych, dokonywanych wewnątrz wspólnoty lokalnej, ze szczególnym uwzględnieniem umiejętności zagrożonych zanikiem.

Kolejną formą ochrony, wpływającą na zachowanie i podtrzymywanie tradycji rzemieślniczych, są organizowane cykliczne konkursy i przeglądy o charakterze regionalnym i ogólnopolskim. Warto przywołać tu m.in. odbywający się od 1937 r. – z przerwą na lata wojny – Konkurs Szopek Krakowskich połączony z wystawą prac na Rynku Głównym w Krakowie (od 1946 r. organizatorem jest Muzeum Historyczne Miasta Krakowa); Konkurs Sztuki Ludowej Pałuk im. Wandy Szkulmowskiej (w 2023 r. odbyła się 61. edycja tego przedsięwzięcia), Konkurs na tkaninę dwuosnowową organizowany od 30 lat w Janowie na Podlasiu (Kowalczyk 2022: 58–59); Przegląd Twórczości Ludowej w Krasnymstawie (organizowany od 1997 r.), Narracje i interpretacje ludowe. Ogólnopolski Przegląd Twórczości Ludowej (trzyletnia inicjatywa STL) czy konkurs Zachowaj Tradycję – (nie)ginące zawody, umiejętności i obyczaje. Teraz drewno! zrealizowany po raz pierwszy w 2023 r. przez Narodowy Instytut Kultury i Dziedzictwa Wsi w ramach projektu „(Nie)ginące zawody, umiejętności i obyczaje w społecznościach wiejskich – Mazowsze i Polska Wschodnia”. Te i inne konkursy motywują twórców, rzemieślników i rękodzielników do szerszego zaprezentowania swoich umiejętności i prac; podtrzymują przekaz tradycyjny; dokumentują i prezentują zagrożone zjawiska twórczości ludowej.

Ochrona, której widocznym znakiem (oprócz wpisu na Listę) są przedstawione tu inicjatywy, obejmuje przede wszystkim twórców/rzemieślników, nadal kultywujących w swoich środowiskach rodzinne tradycje. Jest to realna i bezpośrednia pomoc, najpełniej przyczyniająca się do zachowania dziedzictwa kulturowego w jego najbardziej autentycznej formie.

Popularyzacja

Popularyzacja, w myśl założeń Konwencji UNESCO, to ogół działań, które prowadzą do tego, że dane zjawisko kulturowe staje się powszechnie znane, stosowane i dostępne dla szerszego grona odbiorców. Promowanie i upowszechnianie dziedzictwa kulturowego jest integralnym elementem omawianej wyżej ochrony. To krok naprzód, otwierający nowe perspektywy rozwoju i odbioru. Nie można bowiem zamknąć i zachować

tradycji w obrębie jednej wspólnoty (grupy społecznej/lokalnej, rodziny). Nasuwa się jednak pytanie, czy owa popularyzacja i dostępność nie staną się zagrożeniem dla zachowania tego dziedzictwa.

Przyjrzyjmy się niektórym współczesnym formom popularyzacji wiedzy o rzemiosłach ludowych i dostępności do wytworów rękodzielniczych.

Wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego w opinii depozytariuszy¹⁴ w znacznym stopniu przyczynia się do upowszechnienia wiedzy na temat rzemiosła / konkretnego wytworu / wzoru:

Pozytywnym efektem wpisu na Krajową listę jest niewątpliwie rozpoznawalność wzoru w aspekcie ogólnopolskim. Na rynku lokalnym to produkt [*kabłączok*¹⁵] powszechny, używany na co dzień. Obecnie wzór naszego koszyka jest bardziej rozpoznawalny, ludzie kojarzą go jako produkt. Widać to szczególnie na jarmarkach i targach¹⁶.

Ja widzę same plusy takiego wpisu [na Krajową listę], jest dużo większe zainteresowanie naszym regionem i tym, co tu tworzymy, dlatego jeśli można coś wpisać, to należy o to walczyć, by coś po nas zostało¹⁷.

Wpisanie bacowania na Krajową Listę to dla nas prestiż i docenienie naszej pracy, a może też dzięki temu wzrośnie zainteresowanie tym zawodem i będzie nas więcej. Teraz to nie jest taki dochodowy biznes, bo dawniej w cenie były nie tylko sery owcze, ale i wełna oraz mięso. Teraz wełna praktycznie nie jest nic warta, ale na szczęście mięso jagnięce wraca do łask konsumentów¹⁸.

Na liście niematerialnego dziedzictwa znalazły się nasze hafty z Puszczy Białej. Mamy teraz dużo pracy. Ciągłe przyjeżdżają dziennikarze, telewizja, nagrywają. Jest też coraz więcej chętnych, aby nauczyć się haftować. Prowadzimy warsztaty, spotykamy się i chcemy to robić¹⁹.

14 W instrukcji do wniosku o wpis zjawiska na Listę depozytariusze definiowani są jako „osoby należące lub wywodzące się ze społeczności, w której dany element niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest przekazywany z pokolenia na pokolenie. Dzięki temu przekazowi osoby te posiadają wiedzę, umiejętności i znajomość znaczeń związanych z tym elementem dziedzictwa”. Definicje stosowanych pojęć. W: *Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego* [tzw. pełny pakiet informacji], zob. <https://ndk.nid.pl/upload/iblock/dc1/dc17b3c520d1a6efca18ed2dc17b6e7d.doc>. Szerzej na temat roli depozytariuszy i interesariuszy w procesie implementacji założeń Konwencji pisze Katarzyna Smyk (2023b: 43–53; 2023c: 89–96).

15 *Kabłączok* to regionalna nazwa kosza wiklinowego o przeznaczeniu gospodarczym. Jego cechą charakterystyczną jest to, że kabłąk jest umiejscowiony w tylnej ścianie kosza, co sprawia, że tylna ściana jest płaska. Taki kształt pozwala nosić kosz na biodrze lub ustawiać go przy ścianie. *Kabłączoki* od pokoleń wykonują członkowie społeczności lokalnej Lucimi.

16 Fragment rozmowy z Grzegorzem Gordatem (plecionkarzem z miejscowości Borek, woj. mazowieckie) przeprowadzonej 15 grudnia 2023 r.

17 Wypowiedź Czesławy Kaczyńskiej z Kadzidła, rozmowa przeprowadzona 10 grudnia 2023 r.

18 Fragment wypowiedzi Janiny Rzepki zamieszczony we wpisie na Listę, <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

19 Wypowiedź Haliny Witkowskiej z miejscowości Lemany (woj. mazowieckie), rozmowa przeprowadzona 8 października 2023 r.

Rozpoznawalność produktu sprawia także, że wytwory wiejskich rzemieślników w oczach odbiorców są czymś wyjątkowym, cennym i pożądanym. To oczywiście przekłada się na zainteresowanie również tradycją, jaka wiąże się z powstawaniem poszczególnych artefaktów, a także większym zapotrzebowaniem na dany produkt.

Wpis na Listę uruchamia całą machinę promocyjną – artykuły w lokalnych gazetach, audycje radiowe, obecność w programach telewizyjnych. Powstają specjalne strony internetowe, organizowane są festyny, wydarzenia promujące wpisane zjawisko. Organizatorzy tego typu przedsięwzięć, ale też sami twórcy, dbają o to, aby produkty te były specjalnie oznakowane i wyróżnione²⁰.

Popularyzacja powiązana jest z edukacją, przy czym przyjmuje ona nieco inną formę niż edukacja bezpośrednia omawiana w poprzednim podrozdziale. Towarzyzy jej m.in. bogata oferta różnego rodzaju warsztatów/pokazów dostępna dla szerszego grona odbiorców. Są to np.:

- kilkudniowe warsztaty w formie kursu przeznaczone dla osób szczególnie zainteresowanych daną dziedziną twórczą, chcących poznać tajniki wykonywania przedmiotu i samodzielnie, pod okiem twórcy, wykonać własny, spersonifikowany produkt (np. wyhaftować poszewkę na poduszkę, wykorzystując tradycyjne wzory; pomalować filiżankę opolskim wzorem kwiatowym)²¹ – zajęcia takie organizują sami twórcy we własnych pracowniach albo instytucje kultury w ramach realizowanego projektu edukacyjnego (np. Letnia Szkoła Tradycji – kilkudniowe warsztaty odbywające się w czasie trwania Festiwalu Re:tradycja), oferty takich zajęć są zazwyczaj dostępne w Internecie;
- warsztaty/zajęcia adresowane do turystów indywidualnych albo grup zorganizowanych (oferta masowa i łatwo dostępna), jednorazowe spotkania z twórcą połączone z pokazem i krótkim warsztatem, podczas którego można samodzielnie wykonać prosty produkt z wykorzystaniem tradycyjnych technik i materiałów – oferty takich zajęć pojawiają się np. w biurach podróży jako jedna z atrakcji turystycznych podczas organizowanych wycieczek²²; taka forma jest także powszechna w instytucjach kultury, które w ten sposób upowszechniają wiedzę

20 Praktyki takie można zaobserwować np. na Jarmarku Jagiellońskim w Lublinie, gdzie organizatorzy, przygotowując opisy artystów biorących udział w jarmarku, zaznaczają, że dany produkt znajduje się na Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa. Specjalne napisy pojawiają się także na stoiskach twórców.

21 Małgorzata Mateja z miejscowości Staniszcze Małe (woj. opolskie) prowadzi zorganizowane warsztaty dla młodych adeptów kroszonkarstwa i malowania porcelany. Zwieńczeniem zajęć jest udział uczniów w organizowanych co roku konkursach. „Mam swoich uczniów i wiem, że w przyszłości będą kontynuować naszą tradycję, dlatego mogę spać spokojnie, bo wiem, że to, co jest dla nas tak ważne, nie zaginie” (rozmowa przeprowadzona 10 października 2023 r.).

22 „Od czasu wpisu na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa przyjeżdża do mnie coraz więcej turystów. Są to pojedyncze osoby albo całe wycieczki. Interesują się wycinanką i haftem. Chętnie pokazuję im, jak to się robi. Dużo więcej osób z Polski przyjeżdża też na doroczne warsztaty do naszej kurpiowskiej zagrody. Mam też dużo zamówień” (fragment wypowiedzi Czesławy Kaczyńskiej z Kadzidła, rozmowa przeprowadzona 10 grudnia 2023 r.).

na temat sztuki i rzemiosła ludowego (np. projekt edukacyjny Akademia Sztuki Ludowej organizowany cyklicznie przez STL w Lublinie czy cieszące się dużym zainteresowaniem tematyczne lekcje w skansenach);

- webinaria – spotkania z „mistrzem” odbywające się za pośrednictwem Internetu; treści przekazywane są w czasie rzeczywistym, można zadawać pytania, zabierać głos w dyskusji; taka forma zajęć ma z reguły charakter teoretyczny, uczestnicy poznają historię danego rzemiosła, etapy pracy, często mogą też zobaczyć, jak powstaje produkt – oferta zajęć promowana głównie za pośrednictwem nowych mediów.

Ciekawą formą popularyzacji ginących zawodów są powstające szlaki tradycyjnych rzemiosł. Dotychczas oferty takich szlaków funkcjonują na Podlasiu²³ i w Małopolsce²⁴. Projekty o charakterze kulturalno-turystycznym powstały, by pokazać współczesnych twórców ludowych, trudniących się rzemiosłem w tradycyjny sposób. Dzięki takim szlakom można poznać osoby, dla których rzemiosło to nie tylko zawód, ale przede wszystkim pasja. Szlaki te są specjalnie oznakowane, przygotowane są aplikacje mobilne, wirtualne przewodniki, strony internetowe, foldery, a także publikacje, będące pomocą w zdobywaniu wiedzy na temat wiejskich zajęć.

Turyści w łatwy sposób mogą dotrzeć do miejsc o żywych tradycjach, bezpośrednio poznać twórców i ich warsztat, odnaleźć zapomniane już zawody i tradycje oraz odkryć je na nowo. Twórcy w swoich pracowniach oferują pokazy i warsztaty, można też zakupić autentyczne wyroby. Szlaki rękodzieła cieszą się ogromną popularnością, są stale uzupełniane i poszerzane, wciąż powstają nowe oferty edukacyjne i rekreacyjne. W różnych miejscach szlaku dodatkowo organizowane są festyny, spotkania i realizowane są projekty popularyzujące kulturowe dziedzictwo regionu (np. Festiwal ETNOmania odbywający się co roku na Szlaku Rzemiosła Małopolski na terenie skansenu – Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego w Wygieźzowie, oferta wypożyczynki ETNOWyspa realizowana w Skansenie w Laskowej)²⁵.

23 Szlak rękodzieła ludowego województwa podlaskiego powstał w 1994 r. z inicjatywy Działu Etnografii Muzeum Podlaskiego w Białymstoku. Jego podstawowym celem jest ochrona najciekawszych pracowni i ośrodków twórczości ludowej, kontynuujących wielowiekowe tradycje sztuki i rękodzieła regionu. Na szlaku można odwiedzić pracownię garncarską w Czarnej Wsi Kościelnej, warsztaty tkactwa dwuosnowowego, warsztat tradycyjnego wyrobu łyżek drewnianych, tradycyjną kuźnię, a także Muzeum Lipiskiej Pisanki, zob. https://www.wrotapodlasia.pl/pl/kultura/kultura_i_dziedzictwo/szlaki_kulturowe/.

24 Szlak Rzemiosła Małopolski powstał po to, by pokazać współczesnych twórców ludowych trudniących się tradycyjnym rzemiosłem. Projekt przygotowano z myślą o turystach chcących na mapie Małopolski odnaleźć zapomniane już zawody i tradycje. Obecnie w bazie projektu znajduje się ponad 200 twórców reprezentujących 24 rzemiosła w blisko 130 miejscowościach. Tworzą oni 7 tras regionalnych: Krakowską, Tarnowską, Suską, Limanowską, Sądecką, Gorlicką i Podhalańską, a od 2019 r. również nową trasę – Nowa Fala Rzemiosła, zob. <http://szlakrzemiosla.pl/oszlaku.html>.

25 Kiermasze sztuki ludowej i rękodzieła są stałym elementem letnich imprez plenerowych (festiwali, przeglądów folklorystycznych, turniejów rycerskich itp.). Kolorowe stragany przyciągają kupujących i oglądających, sprzyjają też nawiązaniu bezpośredniego kontaktu między twórcami a klientami. Na tego typu imprezach twórca przestaje być anonimowy, może bezpośrednio popularyzować i promować swoje wyroby rękodzielnicze. Szerzej zob. Lipok-Bierwiaczonek 2005.

Popularyzacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego to nie tylko sposób na udokumentowanie i zachowanie wiedzy na temat rzemiosł wiejskich, ale w dużej mierze stanowi ona atrakcyjną propozycję dla współczesnego odbiorcy (głównie turysty) bezpośredniego zetknięcia się z żywą tradycją, poznania i odkrycia na nowo dawnych zawodów.

Dekontekstualizacja

Kultura, a więc także omawiane przeze mnie dziedzictwo niematerialne będące jej częścią – według amerykańskiego antropologa Edwarda T. Halla – zawsze jest zakorzeniona w konkretnej przestrzeni i czasie, które stanowią kontekst komunikacji i wszelkich działań, także tych kulturowych. Te dwie kategorie są ze sobą wzajemnie powiązane i mają istotny wpływ na kultywowanie tradycji przez jednostkę i całą wspólnotę (Hall 1984: 59–60; por. Rakoczy 2021: 210–212).

Niektóre elementy tradycji, zwłaszcza w czasach wszechobecnej globalizacji, wymagają czy wręcz domagają się użycia w nowym kontekście, ponownego odczytania i zrozumienia.

Dekontekstualizacja to z kolei zabieg polegający na „pozbawieniu obiektu kontekstu zwykłego/dotychczasowego i przesunięciu go do kontekstu niezwykłego”, określanego przez niektórych badaczy udziwnieniem, defamiliaryzacją czy deautomatyzacją (Chrzanowska-Kluczevska 2010: 187), dlatego „każde wyjście elementu kultury poza grupę, w której powstał w innym celu niż ten, do którego został pierwotnie powołany, musi oznaczać naruszenie jego kulturowej czystości” (Berendt 2014: 21; por. Banik, Duk 2023: 77–86).

Można zatem dekontekstualizację powiązać ze swoistym dyskursem artystycznym rekodującym informacje (w naszym przypadku wiedzę i umiejętności o tradycyjnych rzemiosłach) w nowych kontekstach i przekładającym je na nowe formy obrazowania.

Prześledzę zatem przykładowe współczesne zabiegi dekontekstualizacji, jakim poddawane są tradycyjne rzemiosła.

Popularyzacja wiedzy o dawnych rzemiosłach wiąże się z pojawieniem nowego odbiorcy, a także z poszerzeniem grona odbiorców i osób zaangażowanych w dalszą promocję dziedzictwa kulturowego, dlatego obok rzemieślników kultywujących pokoleniowe tradycje pojawiają się badacze, przedstawiciele instytucji (głównie regionalnych), klienci sektora publicznego, odbiorcy/klienci zagraniczni (np. tkane rękawice furmańskie trafiły do amerykańskiego kongresmena Berniego Sandersa, którego ojciec pochodził ze Słopnic koło Nowego Sącza), dystrybutorzy, sprzedawcy, a także projektanci. Szerszy dostęp do rzemieślników i ich wytworów wymaga zatem budowania nowych sieci powiązań interpersonalnych.

Otwarcie na nowego odbiorcę to większe zapotrzebowanie na lokalne produkty rzemieślnicze, które – choć są silnie związane z danym miejscem/regionem – stają się powszechnie dostępne, są sprzedawane w sklepach stacjonarnych (głównie w sklepach

z pamiątkami) i sklepach internetowych. Coraz rzadziej produkty kupowane są bezpośrednio od twórców, lokalne wyroby rękodzielnicze stają się towarem promującym region, a duże zamówienia wymuszają połączenia sił w grupie twórców, gdyż ich realizacja staje się niemożliwa przez jednego rzemieślnika. To może z kolei prowadzić do ujednolicania form – przy dużych projektach coraz trudniej też zachować wyjątkowość wykonywanego dzieła (np. działalność firmy Folkstar, która obok sprzedaży tradycyjnych produktów zajmuje się masową produkcją pamiątek i etnogadżetów).

Niebezpiecznym wręcz skutkiem omawianej dystrybucji jest budowanie narracji o wzorach regionalnych, które zostają wrzucone do jednego worka i są sprzedawane na terenie całego kraju – powszechność wzorów łowickich i kaszubskich sprawia, że dla wielu odbiorców (zwłaszcza turystów zagranicznych) są to po prostu polskie wzory ludowe nieutożsamiane z tradycją reprezentowanego regionu.

Powszechną obecnie tendencją, wynikającą z dostosowywania wytwarzanych produktów do potrzeb rynku i nowego klienta, jest „unowocześnianie” wzorów, form i postaw, co należy łączyć z koniecznością zmiany użytkowania niektórych produktów (np. wykonywane są małe formy tkanin dwuosnowowych, z których szyte są poszewki na poduszki, pokrowce na krzesła, etui na telefony komórkowe itp.) czy z zaspokajaniem gustu odbiorców (np. wielobarwne opolskie wzory kwiatowe na porcelanie zostają zastąpione przez ornament monochromatyczny). Pojawiają się również nowe konteksty/przestrzenie, w których prezentowane są omawiane zjawiska – muzyka grana na kozie podhalańskiej, rozbrzmiewająca na halach i podczas wydarzeń rodzinnych, przeniesiona zostaje na estradę.

Dekontekstualizacja obejmuje także innowacyjny przekaz wiedzy i umiejętności na temat rzemiosł. O ginących zawodach mówi się, wykorzystując nowoczesne technologie i środki przekazu (np. webinaria, podcasty, kursy online). Tego typu zabiegi zastępują tradycyjny, bezpośredni przekaz międzypokoleniowy.

Popularnym zjawiskiem staje się też etnodizajn polegający na wykorzystaniu samego wzoru przez odrzucenie dotychczasowych tradycyjnych nośników. Inaczej rzecz ujmując, jest to proces tworzenia wzornictwa inspirowanego rzeczami, którym nadano nowe sensy poza ich własnym kontekstem. Produkty etnodizajnerskie (np. projektanci Fabryki Dywanów Agnella stworzyli kolekcję Folk – dywanów nawiązujących do tkanin dwuosnowowych, przy czym kompozycja i ornamentyka zostały wiernie przeniesione z podlaskiej tradycji) spełniają nie tylko funkcję dekoracyjną, ale są silnie związane ze stylem współczesnego społeczeństwa i potrzebą powrotu do tradycji (moda na życie „slow” i „eko”). Ponadto dają ogromne możliwości twórcze projektantom mody (np. wykorzystanie *pereborów*²⁶ przez popularną firmę odzieżową

26 *Perebory* to unikatowy na terenie Polski ornament tkacki wykonany techniką wybierania, tworzący pasowy wzór, w którym partie deseniowe tkane są jednocześnie z gładkim płótnem. W Polsce wyrobiany jest w północno-wschodniej części województwa lubelskiego, a dawniej w okolicach Białego-stoku (Tymochowicz 2018: 23).

Bialcom), specjalistom od wizualizacji i wizerunku (przenoszenie wzorów ludowych na przedmioty użytkowe, np. ołówki, notesy, smycze, kubki itp., wykorzystywanie motywów haftu w reklamie firm, promocji miejsc i in.)²⁷.

Obecność artefaktów wykonanych przez wiejskich rzemieślników w nowych kontekstach sprawia, że stają się one już nie tylko produktem regionalnym, ale pożądanym i wciąż jeszcze oryginalnym towarem, który można wykorzystywać w różny sposób. Omówione powyżej zabiegi wprowadzają tradycję w nowy obieg kulturowy, dają ręcznie wykonanym przedmiotom nowe życie. Na plan drugi powoli schodzi wiedza, umiejętności oraz wielopokoleniowa tradycja, świadczące o wyjątkowości tych dzieł. Pojawia się „moda na tradycję”, przekaz pośredni. Odbiorcami i współtwórcami nowych trendów są najczęściej mieszkańcy miast – z jednej strony wyrażający swój sprzeciw wobec masowej produkcji, z drugiej zaś chcący podkreślić własny indywidualizm; docenić to, co polskie i tradycyjne.

Trzeba też zauważyć, że tego typu zabiegi dostosowywania tradycyjnych form do nowej rzeczywistości nie uchronią od zaniku techniki i wiedzy o rzemiośle, a wręcz przeciwnie – mogą nawet sprawić, że zapomnimy o ich prawdziwych źródłach. O tego typu działaniach jeszcze w ubiegłym wieku pisał A. Jackowski:

Adaptacja, gdy wynika z inspiracji twórczej plastyką, może być udana, a nawet świetna – nie może jednak stanowić programu. Jako program jest bowiem absurdem, tworzeniem jakiejś namiastki „sztuki dla mas” (...). Sztuka ludowa może natomiast być jednym ze źródeł inspiracji i – jak wskazuje na to historia naszej sztuki XX w. – niejednokrotnie nim była. Zauważmy jednak, że zakres tych inspiracji jest na ogół wąski, nie może stanowić żadnego programu twórczego na dalszą metę (Jackowski 1960:232).

Podsumowując przywołane tutaj przykłady działań zmierzających do zachowania tradycyjnych rzemioł wiejskich i upowszechniających wiedzę na ich temat, trzeba stwierdzić, że zamiłowanie do tradycji i wiejskiej wytwórczości jest w dużej mierze efektem konkretnej polityki wytwarzania dziedzictwa, według której wiejskie (w tym także ludowe) oznacza też to, co narodowe (szerzej zob. Klekot 2021; Korduba 2013). Wzrost zainteresowania m.in. tradycyjnym rzemiosłem i sztuką ludową w dobie globalizacji jest zatem w pewnym sensie przejawem budowania naszej tożsamości kulturowej i narodowej. Fascynacja tradycją oraz wciąż rosnące zapotrzebowanie na wytwory wiejskich rzemieślników, rękodzielników i twórców ludowych można w wielu

27 Ewa Klekot zjawisko etnodizajnu określa jako falę inspiracji ludowością. Badaczka krytycznie odnosi się do tego typu zjawisk uważając, że „ludowość etnodizajnu jest rozproszona i fragmentaryczna, nie zmierza do wytworzenia stylu narodowego, ma charakter propozycji w supermarkecie kultury, a nie kulturowej deklaracji. (...) wykracza poza transpozycję motywów (...) wydobywa także inne, niefolklorystyczne wątki wiejskiej wytwórczości, zgodne ze współczesnymi tendencjami w światowym wzornictwie” (Klekot 2021: 338–341).

przypadkach uznać za zjawiska pozytywne. Coraz bardziej też widoczny jest potencjał biznesowy tkwiący w tradycji. Dawne rzemiosła, znajdujące się już na Liście, przeżywają swój renesans (w opinii samych depozytariuszy), wychodzą poza opłotki wiejskich zagród i warsztatów. Ludowe rękodzieło dla nowych odbiorców jest wartością, którą mogą odkryć na nowo.

Patrzając jednak na sytuację wielu rzemieślników i śledząc treść wpisów na Liście, coraz częściej dostrzegam zagrożenie związane z brakiem następców (mówią o tym sami depozytariusze), którzy mogliby kontynuować te tradycje, a to jest przecież warunek *sine qua non*. Dlatego też należy wspierać twórców i rzemieślników, wspierać przekaz międzypokoleniowy, a także zwiększać ich kompetencje w zakresie przygotowywania i realizowania rzetelnych planów ochrony tak, aby to, co tradycyjne i wartościowe, nie stało się tylko przedmiotem krótkotrwałej mody i fascynacji tym, co bezpowrotnie przeminęło.

Bibliografia

- Banik, J., Duk, B. (2023). Kontekst kulturowy dywanów kwiatowych – inne zjawiska dziedzictwa niematerialnego w okolicy. Zarys problematyki. W: K. Smyk (red.), *Tradycja dywanów kwiatowych na procesję Bożego Ciała w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (s. 77–86). Opole: Instytut Śląski.
- Berendt, E. (2014). „Migrująca lokalność”. Niematerialne dziedzictwo kulturowe wobec kulturowej zmiany. Etnologiczne pytania o materię badawczą. *Ochrona Zabytków*, 1, 19–30.
- Brzezińska, A.W., Kwiecińska, M. (2020). Rola konsultacji społecznych w Spycimierzu w toku prac nad ochroną niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W: K. Smyk (red.), *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatowych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (s. 127–139). Uniejów–Wrocław: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Burszta, W. (2001). *Asterix w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Chrzanowska-Kluczeńska, E. (2010). Dekontekstualizacja i rekontekstualizacja w dyskursie naukowym i artystycznym. *Bulletin De La Société Polonaise De Linguistique*, 66, 185–196.
- Cohen, E., Cohen, S. (2012). Authentication: Hot and Cool. *Annals of Tourism Research*, 39(3), 1259–1314.
- Hall, E.T. (1984). *Poza kulturą*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Harrison, R. (2023). Czym jest dziedzictwo?. W: M. Stobiecka (red.), *Krytyczne studia nad dziedzictwem. Pojęcia, metody, teorie i perspektywy* (s. 37–77). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jackowski, A. (1960). O motywach ludowych i ich adaptacji. *Polska Sztuka Ludowa*, 14(4), 231–242.
- Jasiewicz, Z. (2013). Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenie etnologa. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (s. 51–62). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Jełowicki, A. (2020). Dokumentowanie, archiwizowanie i upowszechnianie dziedzictwa kulturowego w kontekście spycimierskich kwiatowych dywanów. W: K. Smyk (red.), *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatowych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (s. 115–126). Uniejów–Wrocław: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Klekot, E. (2021). *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz/terytoria.
- Konwencja (2003). *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.*, Dziennik Ustaw z 19 sierpnia 2011 r., nr 172, poz. 1018.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1997). Opieka nad twórczością ludową. W: B. Jaworska-Kopczyńska, M. Niewiadomska-Rudnicka (red.), *Piękno użyteczne czy piękno ginące. Informator o realizacji programu Ministerstwa Kultury i Sztuki „Ginące zawody”* (s. 8–23). Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Korduba, P. (2013). *Ludowość na sprzedaż*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, Narodowe Centrum Kultury.
- Kowalczyk, W. (2022). 30 lat Konkursu na Tkaninę Dwuosnowową w Janowie (1993–2022). *Twórczość Ludowa*, 3–4(93), 58–59.
- Lipok-Bierwiazzonek, M. (2005). Sztuka ludowa we współczesnym świecie. W: A. Jakubczak (red.), *Dawna i współczesna polska i słowacka sztuka ludowa na terenie Euroregionu Beskidy. Materiały z sesji popularyzacyjnej zorganizowanej w Bielsku-Białej 8 lipca 2005 roku*. Bielsko-Biała: Regionalny Ośrodek Kultury.
- Machowska, M. (2016). Turystyka i niematerialne dziedzictwo kulturowe: przegląd szans i zagrożeń. Na przykładzie rzemiosła i rękodzieła tradycyjnego. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 161–192. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2016.55.09>.
- Mokras-Grabowska, J. (2009). Możliwość rozwoju turystyki kulturowej obszarów wiejskich w Polsce. *Turystyka Kulturowa*, 9, 32–45.
- Nowacki, M. (2013). Jakość i autentyczność: czy jedno wyklucza drugie?. W: B. Krakowiak, A. Stasiak, B. Włodarczyk (red.), *Kultura i turystyka – miejsca spotkań* (s. 9–28). Łódź: Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego.
- Rakoczy, M. (2012). *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ratajski, S. (2015). Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia* (s. 15–26). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Schreiber, H. (2023). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Zbiór dokumentów*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skuza, Z.A. (2006). *Ginące zawody w Polsce*. Warszawa: Sport i Turystyka – MUZA SA.
- Smith, L. (2023). Dziedzictwo jako proces kulturowy. W: M. Stobiecka (red.), *Krytyczne studia nad dziedzictwem. Pojęcia, metody, teorie i perspektywy* (s. 78–148). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Smyk, K. (2023a). Depozytariusze i interesariusze niematerialnego dziedzictwa kulturowego – próby definicji. *Twórczość Ludowa*, 3–4(95), 1–4.
- Smyk, K. (2023b). Jak chronić tradycję pokłonu feretronów. W: K. Smyk, A. Szoszkiewicz (red.), *Obrażnik i obraźniczka – to brzmi dumnie! Tradycja pokłonu feretronów podczas pielgrzymek na Kalwarię Wejherowską* (s. 43–52). Wejherowo: Powiatowa Biblioteka Publiczna.
- Smyk, K. (2023c). Pojęcie depozytariusza niematerialnego dziedzictwa kulturowego w relacjach społeczności kultywujących tradycje układania kwiatnych dywanów w Boże Ciało na Śląsku Opolskim. W: K. Smyk (red.), *Tradycja dywanów kwiatowych na procesje Bożego Ciała w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony* (s. 89–96). Opole: Instytut Śląski.

Szabat, A., Wodzowa, K., Ząbkowska, D. (1997). Program „Ginące zawody”. W: B. Jaworska-Kopczyńska, M. Niewiadomska-Rudnicka (red.), *Piękno użyteczne czy piękno ginące. Informator o realizacji programu Ministerstwa Kultury i Sztuki „Ginące zawody”* (s. 24–27). Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Trojan, L. (red.) (2017). *Malowane dziedzictwo bez granic*. Cieszyn: Zamek Cieszyn.

Tymochowicz, M. (2019). Perebory – próby nowego zastosowania tradycyjnego ornamentu przez twórców i artystów w XX i XXI wieku. *Twórczość Ludowa*, 3–4(87), 23–26.

Strony internetowe

Narodowy Instytut Dziedzictwa: <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

Polski Komitet ds. UNESCO: <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/>.

Stowarzyszenie Twórców Ludowych: <https://zgsl.pl/stowarzyszenie/historia/>.

Szlak rękodzieła ludowego województwa podlaskiego: https://www.wrotapodlasia.pl/pl/kultura/kultura_i_dziedzictwo/szlaki_kulturowe/.

Szlak Rzemiosła Małopolski: <http://szlakrzemiosla.pl/miasta.html>.

Streszczenie

Zasadniczym celem artykułu jest spojrzenie na formy ochrony i popularyzacji tradycyjnych rzemioł wiejskich, a także ukazanie zjawisk, które wpływają na procesy ich dekontekstualizacji. Obecnie na Krajowej Liście Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego znajduje się 85 wpisów, z czego 35 przyjętych wniosków dotyczy wiedzy na temat tradycyjnych rzemioł i form przekazywania umiejętności wytwarzania poszczególnych artefaktów. Obok zwiększonego zapotrzebowania na ich wytwory, twórcy muszą nierzadko mierzyć się z wieloma problemami, z których najistotniejszym jest brak kontynuatorów tradycji. W opracowaniu ukazano, w jaki sposób współczesne formy ochrony zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego wpływają na jego żywotność i stan zachowania.

Słowa kluczowe: niematerialne dziedzictwo kulturowe, rzemiosło ludowe, twórca ludowy, ochrona, popularyzacja, dekontekstualizacja

Summary

The main aim of the article is to look at the forms of protection and popularisation of traditional rural crafts, as well as to show phenomena that influence the processes of their decontextualisation. Currently, there are 85 entries on the National List of Intangible Cultural Heritage, of which 35 accepted applications concern knowledge about traditional crafts and forms of transmitting skills in producing particular artefacts. In addition to the increased demand for their products, creators often have to face many problems, the most important of which is the lack of successors to the tradition. The study shows how modern forms of protection of intangible cultural heritage phenomena affect its vitality and state of preservation.

Keywords: intangible cultural heritage, folk crafts, folk artist, protection, popularisation, decontextualisation

Translated by Author

Małgorzata Rygielska

malgorzata.rygielska@us.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-7723-7677>

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

W trosce o węchowy wymiar dziedzictwa. O „The Odeuropa Smell Explorer. Explore Europe’s Olfactory Heritage” oraz „Encyclopedia of Smell History and Heritage”

*Taking care of the olfactory dimension of heritage. About
“The Odeuropa Smell Explorer. Explore Europe’s Olfactory Heritage”
and “Encyclopedia of Smell History and Heritage”*

Wprowadzenie. Odeuropa i dziedzictwo kulturowe

28 listopada 2023 r. odbyło się *Smell Culture Fair*, wydarzenie podsumowujące prace badawcze wykonane w ramach projektu Odeuropa¹, realizowanego od stycznia 2021 do grudnia 2023 r. Już w trakcie badań grantowych naukowcy różnych dyscyplin, skupieni w ODEUROPA: Negotiating Olfactory and Sensory Experiences in Cultural Heritage Practice and Research, publikowali przeglądowe artykuły informujące szersze

¹ Za wzmiankę o tym projekcie dziękuję dr Kamili Gęsikowskiej. Za możliwość uczestnictwa w węchowych seminariach, maila i rozmowy dziękuję prof. Inger Leemans oraz dr. Williamowi Tullettowi. ODEUROPA: Negotiating Olfactory and Sensory Experiences in Cultural Heritage Practice and Research, HORIZON 2020, <https://cordis.europa.eu/project/id/101004469/pl>.

grono badaczy o zastosowanych metodach, przebiegu badań, a także płynących z nich wnioskach. W dużej mierze miało to charakter dokonywanej na bieżąco ewaluacji podejmowanych w projekcie aktywności, a także prezentacji prac na międzynarodowym forum. Projekt do tej pory nie był omawiany w Polsce, a podczas finalnego *Smell Culture Fair* pojawiły się pytania, które są warte rozważenia także na rodzimym gruncie. Z uwagi na problematykę podejmowaną w tym numerze „Łódzkich Studiów Etnograficznych” szczególnie istotne wydaje mi się drugie z nich: „Gdzie i jak, Twoim zdaniem, wykorzystywane są [lub mogą być] wiedza i zasoby opracowane przez Odeuropa? Jak możemy dalej rozwijać powiązanie między węchem a dziedzictwem? Co dalej z badaniami zapachu jako dziedziny (*smell studies as a field*)?”².

Celem interdyscyplinarnego, międzynarodowego zespołu było ukazanie, że „krytyczne zaangażowanie zmysłu węchu i dziedzictwa zapachowego jest ważnym i realnym sposobem łączenia i promowania materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego Europy” (Odeuropa 2021). Pod przewodnictwem Inger Leemans, historyczki kultury z Uniwersytetu w Amsterdamie, skupiał on naukowców i specjalistów: przede wszystkim historyków kultury, historyków sztuki, badaczy dziedzictwa, etnologów, ale też badaczy związanych z szeroko pojmowaną humanistyką cyfrową. Wielu członków zespołu na co dzień zajmuje się badaniem relacji między materialnym i niematerialnym dziedzictwem kulturowym. W ramach projektu zastanawiali się nad tym, „jaką rolę zapach odgrywa w doświadczaniu dziedzictwa niematerialnego (święta, praktyki społeczne, kultura oralna, sztuki performatywne, rzemiosło, wiedza i zwyczaje we wszechświecie i przyrodzie)” (Odeuropa 2021).

Sophie Elpers przekonuje, że celem badaczy skupionych w Odeuropa było i jest

uświadomienie społeczności odpowiedzialnych za dziedzictwo, a także agentów dziedzictwa niematerialnego, organizacji pozarządowych i decydentów o znaczeniu elementów zapachowych w dziedzictwie niematerialnym oraz dostarczenie im zaleceń dotyczących (lepszego) rozpoznawania i ochrony elementów zapachowych. Obejmuje to rozwój i udostępnienie repertuaru koncepcji, za pomocą których można (lepiej) opisać znaczenie zapachu. Na szczeblu międzynarodowym opracowywana jest dokumentacja mająca na celu wsparcie UNESCO we włączaniu zapachu do definicji dziedzictwa niematerialnego (Odeuropa 2021).

Warto podkreślić, że Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 17 października 2003 r.³ nie wskazywała wprost zapachu/ów

2 Z fragmentem przebiegu obrad, m.in. z sesją plenarną, można się obecnie zapoznać na platformie YouTube. Zob. Odeuropa Smell Culture Fair – Plenary Session. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=9Zgj-SWt3IM&t=2s>.

3 Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Pozyskano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20111721018>. Por. uwagi na temat znaczenia tej konwencji: Czerwińska 2018: 72.

jako jednego z komponentu/ów dziedzictwa, ale już w 2018 r. na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości zostały wpisane „Umiejętności związane z wyrobem perfum w Pays de Grasse: uprawa roślin, przetwarzanie naturalnych surowców i sztuka komponowania perfum” oraz siećią połączonych z nimi działań, dotyczących także sposobów przekazywania wiedzy na ten temat i ich hierarchią wartości. Ponadto w Konwencji zwrócono uwagę, że

oprócz umiejętności technicznych potrzebna jest tu także wyobraźnia, pamięć i kreatywność. Wyrób perfum sprzyja zacieśnianiu się więzi społecznych i jest też ważnym źródłem pracy sezonowej. Związana z nim wiedza specjalistyczna przekazywana jest na ogół nieformalnie, w drodze długiego procesu nauki, który w większości przypadków ma miejsce w samych perfumeriach. W ostatnim czasie rośnie jednak zainteresowanie standaryzacją nauczania tego zawodu poprzez nadanie mu charakteru formalnej edukacji (Konwencja UNESCO 2003)⁴.

Pozostaje to w ścisłym związku z wcześniejszymi ustaleniami, poczynionymi podczas Konwencji UNESCO z 2003 r., choć nie wyczerpuje pytań zarówno o ontologię, jak i epistemologię tego, co nazywane jest coraz częściej „dziedzictwem olfaktorycznym” (*olfactory heritage*).

Multidyscyplinarność i interdyscyplinarność badań nad dziedzictwem olfaktorycznym

Cecilia Bembibre i Matija Strlič także współpracujący w projekcie Odeuropa, przede wszystkim w zakresie tzw. *Olfactory Heritage Science*, zaproponowali systemowe ujęcie dziedzictwa, uznając to olfaktoryczne/węchowe za „aspekt dziedzictwa kulturowego dotyczący zapachów, które mają znaczenie dla społeczności ze względu na ich powiązania ze znaczącymi miejscami, praktykami, przedmiotami lub tradycjami”. Dodali też, iż „Wiedza w tej dziedzinie powstaje na skrzyżowaniu historii, nauk o dziedzictwie, chemii, archeologii, antropologii, historii sztuki, nauk o zmysłach (*sensory science*), muzealnictwa węchowego/olfaktorycznego (*olfactory museology*), geografii sensorycznej i innych dziedzin” (Bembibre, Strlič 2022: 1). Dzisiaj wydaje się to oczywiste, a tzw. *sensory studies* (w tym m.in. *sensory history* i *sensory ethnography* oraz *sensory anthropology*), rozwijające się od kilkudziesięciu lat na fali rozmaitych „zwrotów” w naukach humanistycznych i społecznych, niedawno zyskały także swój manifest (zob. Howes 2022; 2023)⁵.

4 Listy dziedzictwa niematerialnego. Pozyskano z: https://www.unesco.pl/no_cache/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/europa-i-ameryka-polnocna/francja/?print=1.

5 Jednocześnie stają się coraz bardziej popularne. Świadczy o tym również niegasnące zainteresowanie badaniami terenowymi uwzględniającymi człowiecze sensorium i odmienne sposoby hierarchizacji

David Howes, kanadyjski antropolog kultury, przedstawiciel antropologii zmysłów (*anthropology of the senses*), w punkcie ósmym manifestu napisał: „Każde społeczeństwo i każdy okres historyczny tworzy własne sposoby rozumienia i wykorzystywania zmysłów. Uniwersalny model sensoryczny nie istnieje” (Howes 2013; 2022: 13). Spostrzeżenie to można odnieść zarówno do konieczności uwzględniania różnorodności kulturowej oraz prowadzenia badań terenowych na podstawie jasno wytyczonych metod, jak i do tych – zarówno teraźniejszości, jak i przeszłości, z uwzględnieniem historycznie zmiennych uwarunkowań rzeczywistości kulturowej pozostającej w złożonych relacjach z ludzkim sensorium – opartych przede wszystkim na źródłach zastanych.

Oba rodzaje badań były inspiracją dla naukowców Odeuropa, podobnie jak wcześniejsze prace Davida Howesa, Constance Classen, Anthony’ego Synnotta. Opisywana przez nich kulturowa historia zapachów (Classen, Howes, Synnott 1994) może mieć różne oblicza – właściwie możemy mówić o kulturowych historiach zapachu/ów w odniesieniu do różnych kultur, a także do dziejów konkretnej, wybranej kultury z uwzględnieniem danego czasu (bądź przedziału czasowego) i miejsc(a). Wspominam o tym nie bez powodu: nie tylko C. Classen pisała o „badaniu zmysłów «w historii» (*the senses in history*)” oraz „badaniu zmysłów w różnych kulturach (*the senses across cultures*)” (Classen 1993)⁶; powiązania między tymi obszarami stały się ważne także przy próbach systemowego ujęcia dziedzictwa przez członków Odeuropa. Na grafie prezentującym zależności pomiędzy elementami tego systemu (Bembibre, Strlič 2022: 3) geografia sensoryczna (*sensory geography*) odsyła do krajobrazów węchowych (*smellscapes*) oraz do badań terenowych związanych z zapachem (*field odour surveys*), te natomiast do etnografii sensorycznej (*sensory ethnography*). Etnografia wielozmysłowa łączy się z praktykami zachowywania zapachu (*smell preservation*) i zarządzania nimi (*odour management*) oraz z naukami o dziedzictwie, chemicznymi i o konserwacji (*heritage science, chemistry & conservation*), a także właściwymi im technikami analiz substancji lotnych, m.in. chromatografią gazową ze spektrometrią mas (*GC/MS & CG-O VOC analysis*).

Ten sam sposób badań można zastosować w odniesieniu do znalezisk na stanowiskach archeologicznych oraz do dziedzictwa naturalnego (*natural heritage and archeological sites*). Krajobrazy węchowe wiążą się także z badaniami antropologiczno-kulturowymi – te zaś z interpretacją zapachów i węchowych doznań (*smell interpretation*). To, co łączy wcześniej rozdzielone obszary, to konkretne społeczności (*communities*) i ich praktyki, które prowadzą zarówno do wytwarzania – kulturowo

zmysłów w różnych kulturach oraz niezwykła rozpiętość tematyczna artykułów w założonym w 2006 r. przez Davida Howesa i Michaela Bulla czasopiśmie „Senses and Society”. Nie należy też pomijać tzw. socjologii zmysłów oraz badań węchu i nad węchem jako zmysłu społecznego (także w ujęciu historycznym). Do klasycznych już prac z tego zakresu, wciąż uznawanych za ważne i inspirujące, należy Corbin 1998.

⁶ Książkę *World of Sense. Exploring the senses in history and across cultures* zadedykowała właśnie D. Howesowi, a jej tytuł odzwierciedla zarówno podział treści, jak i dwudzielność rozważań.

warunkowanych – krajobrazów węchowych, jak i podtrzymywania niematerialnego dziedzictwa, związanego ze sferą zapachową (choć do niej nieograniczonego). Warto przypomnieć, jak geografii sensoryczną i antropologię zmysłów definiował – we wzajemnym odniesieniu – D. Howes, jest to bowiem moim zdaniem także istotne dla omawianego projektu:

Geografia zmysłów zajmuje się mapowaniem różnorodności sensorycznej w przestrzeni. Antropologia zmysłów śledzi różnorodność doświadczeń zmysłowych w różnych kulturach. W pierwszym przypadku nacisk kładziony jest na to, jak różne środowiska kształtują percepcję i jak przestrzeń staje się miejscem dzięki interakcji sensorycznej z różnym otoczeniem, zarówno naturalnym, jak i konstruowanym. W tym ostatnim przypadku nacisk kładziony jest na inkulturację zmysłów oraz na to, jak różne sposoby konstruowania i przeżywania zmysłów generują odrębne słowa dotyczące zmysłów (*sensory words*). W rezultacie do każdej kultury (...) należy podchodzić w oparciu o jej właściwe terminy dotyczące zmysłów (*its own sensory terms*) (Howes 2021: 1).

Badacze skupieni w Odeuropa, przyjmując wyraźnie zakreślone czasowo i przestrzennie ramy badań oraz wedle tych kryteriów kompletując materiały źródłowe („zbiory danych tekstowych i graficznych dziedzictwa kulturowego obejmujące wieki historii Europy 1600–1920”, Odeuropa 2021) z pełną świadomością skupili się na historii (w liczbie pojedynczej) Europy, a nie – co wymagałoby inaczej zakrojonych badań – np. historii kultur Europy (z wyznaczeniem odpowiadających im, z emicznej perspektywy, zakresów czasowych i terytorialnych).

William Tullet i inni badacze Odeuropa, podsumowując jeden z efektów projektu, stwierdzili: „Wiele zapachów uznawanych za «zapachy dziedzictwa europejskiego» pochodzi z innych części świata, gdzie zostały osadzone w praktykach historycznych” (Odeuropa 2021). Wydaje mi się przy tym, że preferują perspektywę uniwersalizującą, globalną, w której zapachy nie mają granic – narodowych czy państwowych („smells have no national borders”, Odeuropa 2021). Takie ujęcie wydawać się może zarówno uzasadnione, jak i warte dyskusji – chociażby z punktu widzenia naukowców preferujących badania terenowe, uwzględniające lokalny kontekst⁷.

Refleksja nad tym, co uniwersalne, a co kontekstualne, właściwe konkretnej kulturze, odzwierciedlać może – na bardzo wysokim poziomie uogólnienia – spory, ale też miejsca nieciągłości w historii idei i europejskim dyskursie o zmysłach; uwidaczniać różnice perspektyw między filozofami chcącymi poznać „człowieka w ogóle”, „człowieka jako takiego” a badaczami, dla których ważne było (i wciąż jest) poznanie człowieka danego miejsca i czasu, przedstawiciela danej kultury pojmowanej jako złożona całość.

7 Moim zdaniem to temat wart osobnego rozwinięcia.

W projekcie Odeuropa przewija się wątek „zapachów dziedzictwa europejskiego”, „olfaktorycznego dziedzictwa Europy” – a nie np. badania dziedzictwa olfaktorycznego kultur Europy/europejskich, choć uczestniczący w nim naukowcy otwarci są także na taką perspektywę – kulturowej specyfiki i różnorodności (oprócz otwartej Odeuropa-Network istnieje wcześniejsza o kilka lat sieć NOSE: Netherlands Olfactory Science Exchange, skupiająca współpracowników projektu Human olfaction at the intersection of language, culture and biology, 2012–2017, którzy zajmują się m.in. dziedzictwem węchowym Królestwa Niderlandów). Myślę, że warto również w tym kontekście zwrócić uwagę, iż – chociażby idąc Boasiańskim tropem i powołując się na jego koncepcję partykularyzmu historycznego – każda z kultur ma własne dzieje, historię i dziedzictwo oraz swoje sposoby jego rozumienia, zachowywania i przekazywania. Dotyczy to także dziedzictwa olfaktorycznego⁸.

Osobną kwestią są językowe formy opisu zapachów i doznań węchowych oraz związane z nimi słownictwo. Wiadomo, że znacząco różnią się one w danych kulturach, a także, że frekwencja słów, zwrotów i wyrażen związanych z tym obszarem zmysłowego poznawania świata jest znacząco wyższa w kulturach pozaeuropejskich. Odmienne są nie tylko „hierarchie zmysłów” w różnych kulturach, ale i sposoby ich konceptualizacji i nazywania, a także strategie tabuizacyjne. Podobnie różne mogą być sfery rzeczywistości kulturowej, do których odnoszą się konkretne słowa i pojęcia tworzone w językach naturalnych – wspominał o tym nie tylko D. Howes, ale i związana z Odeuropa Asifa Majid, od wielu lat zainteresowana m.in. analizą lingwistyczną w powiązaniu z danymi pozyskiwanymi podczas etnograficznych i antropologicznych badań terenowych (zob. m.in. O'Meara, Majid 2016: 107–131; Floyd, Roque, Majid 2018: 175–196).

Podobnie interesującym polem badawczym mogą być zagadnienia przekładu słowników olfaktorycznych w różnych językach naturalnych (materiały zebrane i udostępnione w ramach projektu Odeuropa, z uwzględnieniem kilku języków europejskich, mogą zostać wykorzystane do tego typu analiz).

Odkryj dziedzictwo olfaktoryczne Europy – unikalna wyszukiwarka

The Odeuropa Smell Explorer. Explore Europe's Olfactory Heritage jest wynikiem współpracy naukowców i specjalistów z zakresu nauk ścisłych, społecznych i humanistycznych. Badaniom historyków i historyków sztuki w sukurs przyszli chemicy, lingwiści (w tym znawcy i praktycy zajmujący się NLP – przetwarzaniem języka naturalnego oraz tworzeniem leksykalnych baz danych), a także grono fachowców zajmujących

⁸ Warto wspomnieć w tym miejscu chociażby opisy znane ze *Smutku tropików* – zarówno te dotyczące olfaktorycznych doznań francuskiego antropologa, jak i odnoszące się wprost do roli i wartościowania zapachów w kulturze Bororo (zob. Crocker 1985: 160–16; Rygielska 2012: 36–55; Classen 1993: 94, 98, 102; 1994, 117–118).

się projektowaniem baz danych na podstawie sieci semantycznych, dzięki którym stało się możliwe graficzne przedstawienie uzyskanej wiedzy. Jednym z celów Odeuropa było stworzenie „nosa komputerowego»: zaprojektowanie strategii sztucznej inteligencji w celu wychwytywania odniesień do zapachów z/w przeszłości w zbiorach dziedzictwa cyfrowego (*digital heritage collections*)” (van Erp et al. 2023: 336).

Na wspomniane wyżej zbiory dziedzictwa cyfrowego składały się wybrane korpusy materiałów piśmiennych oraz przedstawień o charakterze wizualnym, przy czym badacze projektu Odeuropa postawili na wyraźne i czytelne zawężenie materiału badawczego, przejrzysty wybór metod oraz ich jak najlepsze przetestowanie i przedyskutowanie ich skuteczności w interdyscyplinarnym gronie. Skupiono się na „danych tekstowych i obrazach dziedzictwa kulturowego obejmujących stulecia historii Europy (1600–1920), aby zidentyfikować i prześledzić, w jaki sposób «zapach» był wyrażany w różnych językach, jakie rodzaje praktyk charakteryzował i z jakimi emocjami się wiązał” (Odeuropa 2021). Szukano tzw. wydarzeń węchowych (*olfactory events*), a więc takich piśmiennych i wizualnych świadectw, w których – oprócz innych nazw bądź czynności – pojawiały się słowa związane z aktywnością czy stanem dotyczącym wachania, zapachu, perfum, odorów, dymu itp. (van Erp et al. 2023: 339).

Prace rozpoczęto od przygotowania „zestawu przykładowych tekstów służących jako punkt odniesienia (*benchmark*) do wykorzystania jako dane szkoleniowe [dla AI] obejmujące siedem języków (angielski, włoski, francuski, niemiecki, holenderski, łaciński i słoweński)” (Odeuropa 2021). Przy wykorzystaniu platformy INCEPTION, umożliwiającej tworzenie i zbieranie na szerszą skalę adnotacji semantycznych, uzyskano informacje o takich zmiennych, jak słowa związane z zapachem wskazujące na jego źródło, a także jego jakość, długość trwania i intensywność.

Do badań wizualnej reprezentacji zapachów użyto technik i technologii *computer vision*. Chodziło o to, by „znaleźć ślady zapachów z przeszłości w dziełach sztuki i innych obrazach historycznych, takich jak ilustracje książkowe czy kreskówki. Wymagało to identyfikacji sposobów wizualnego przedstawienia zapachów lub odniesienia do nich” (van Erp et al. 2023: 343). Ważne były obiekty, które „albo same wydzielają zapach, np. fajki, kadzielnice czy pomandery, albo pośrednio wskazują na obecność zapachów, np. węszące psy czy muchy brzęczące wokół owoców” (van Erp et al. 2023: 344). Osobną kwestią było rozpoznanie wydających zapach roślin i ich gatunków: wymagało to powrotów do zgromadzonego i opisanego materiału oraz szczegółowych korekt przeprowadzonych przez wielu specjalistów.

Badacze Odeuropa podkreślają, że dostępne na stronie wykresy statystyczne, notujące liczbę przedstawień konkretnych źródeł zapachu (np. róż, tabaki, tytoniu i wielu innych), mogą wskazywać na okresową dominację konkretnych zapachów w danych przestrzeniach, ale też – postępującą dominację pewnych trendów w sztuce.

W sumie „dane w Smell Explorer zostały wyodrębnione z 23 000 zdjęć i 62 000 tekstów historycznych dostępnych w domenie publicznej”. Uwzględniono „książki

historyczne, powieści, scenariusze teatralne, pisma podróżnicze, podręczniki botaniczne, akta sądowe, raporty sanitarne, kazania i podręczniki medyczne” (The Odeuropa Smell Explorer 2023). Wyszukiwarka zaopatrzona została w podstrony: „Źródła zapachu. Obiekty i substancje rozpoznawalne jako emitujące zapach” (*Smell sources. Object and substances which are recognised to emit an odour* – 55 odniesień), „Pachnące przestrzenie” (*Fragrant spaces* – 115 odniesień), „Gesty i alegorie” (*Gestures and allegories* – 35 odniesień).

Pierwsze z dwóch podstron oferują dodatkowo: przegląd opisów na osi czasu, „mapę z lokalizacją odniesień, chmurę wyrazów, przegląd wszystkich tekstowych i wizualnych wystąpień źródła” (Odeuropa 2021). Wyszukiwania można zawęzić, filtrując je wg: języka (do wyboru: angielskiego, włoskiego, francuskiego, niemieckiego, niderlandzkiego i słoweńskiego), daty, miejsca występowania (w tym także pory roku) oraz powiązanych emocji. W przyszłości Smell Explorer zostanie uzupełniona o SPARQL, co umożliwi formułowanie bardziej szczegółowych zapytań (przykładowe z nich: „Czy zapach kóz jest częściej opisywany w taksonomii Linneusza jako kaprylowy czy też w deskryptorach Dravnieksa jako zjełczały?”, Odeuropa 2021).

Internetowa encyklopedia: historia/e wążania i zapachów Węchowe dziedzictwo Europy

Powiązana z wyszukiwarką *Smell Explorer* (jako jednym ze źródeł odniesień) internetowa encyklopedia pachnącej historii i zapachowego dziedzictwa, *Encyclopedia of Smell History and Heritage*, powstaje pod kuratelą Williama Tulleta, zajmującego się historią nowożytną, w tym historią zapachów (Tullett 2019; 2023). Jest ona wynikiem prac grupy PastScent, działającej w ramach Odeuropa, ale też innych osób – specjalistów z różnych dziedzin i fascynatów badań zapachów – zaangażowanych w tworzenie encyklopedii. Ma ona stosunkowo prostą strukturę: składa się z tzw. *Entries*, czyli wpisów podzielonych na kategorie, takie jak: *Smells* (Zapachy), *Noses* (Nosy), *Places* (Miejsca), *Objects* (Obiekty) (Encyclopedia 2023). Każda z nich zawiera od kilku do kilkunastu wpisów o różnej rozpiętości, które można właściwie uznać za pełnoprawne artykuły naukowe: z bibliografią, ilustracjami, aparatem krytycznym⁹.

Na *Zapachy* składają się m.in. „Speculas” (aromatyczne holenderskie korzenne ciasteczka), „Woda kolońska”, „Plaga”, „Aksamitka”, „Osmogeneza”, „Siarka”, „Kozioł”, „Rozmaryn”, „Lawenda”, „Kadzidło”, „Herbata”, „Ozon”. W kategorii Nosy przeczytamy hasła-artykuły, takie jak: „Futuryzm” (z ilustracją inspirowaną postulatami Marinettiego, na której kelner pyta klienta, czy życzy sobie rosół na naftalinie czy na wodzie kolońskiej), „Miłoścy”, „Botanika”, „Perfumeria i Medyceusze w szesnastowiecznej

⁹ Niektóre są dostępne w repozytorium ZENODO.

Florencji”, „Browarnicy”. Miejsca obejmują m.in. „Wnętrza samochodów”, „Kawiarnie”, „Więzienia”, „Szpitale”. Obiekty to m.in.: „Buty, pończochy i stopy”, a także „Potpourri”.

Oprócz *Entries*, opatrzonych listą tagów, znajdziemy tu *Storylines*. Związane z zapachami opowieści można rozwijać, korzystając z umieszczonych w nich hiperlinków. Otwierając zakładkę *Shores. The Smell of the Earth* (Wybrzeża. Zapachy ziemi), można natrafić np. na opisy doznań węchowych związanych z przybyciem do brzegów wybranych kontynentów, fragmenty z autorów starożytnych (np. Diodora Sykilijskiego czy Pliniusza), relacje żeglarzy, wyczuwających powonieniem ląd (osobną kwestią jest odór nękającego ich szkorbutu). Podobną przygodę oferują czytelnikowi zakładki *Waters* (Wody) czy *Battlefields* (Pola wojenne). Tu odnajdziemy np. ilustracje pokrytych rdzą przedmiotów i wzmianek o metalicznym zapachu krwi. Nie mniej ciekawa jest sekcja *Detection*, poświęcona wykrywaniu zapachów.

Ze względu na fakt, iż w projekcie nie brali udziału bezpośrednio badacze polskojęzyczni, brak tekstów tym języku; nie oznacza to jednak, że nie odnajdziemy pachnących przestrzeni związanych z obszarami bądź regionami dawnej Polski czy też dzieł polskich twórców. Przywoływane są chociażby prace Juliusza Kossaka, dzieło Egberta van Pabderena *Horse breeds: Landscape with a horse from Poland* czy *Portrait of a man in Polish costume holding a pipe* Alexisa Grimou, a także opisy pachnącej (rozmaicie) jesieni na Śląsku pod panowaniem austriackim. Z pewnością przeszukiwanie bazy dostarczy nie tylko rozrywki, ale i dostępu do sprofilowanych materiałów obcojęzycznych zawierających odniesienia do „olfaktorycznych wydarzeń”, które można by lokować w historii kultury polskiej. Interesujące byłoby chociażby zestawienie ich z materiałami zebranymi przez zespół polskich badaczy pracujących nad projektem *Sensualność w kulturze polskiej (2010–2012)*, a także próby poszerzenia olfaktorycznej kolekcji. Encyklopedię, co ważne, wciąż można uzupełniać (z zachowaniem kryteriów przyjętych w projekcie).

Nie tylko Odeuropa...

W omówieniu projektu koncentruję się zaledwie na jego dwóch wymiernych efektach, a także sposobach ich potencjalnego, dalszego naukowego wykorzystania: wyszukiwarce internetowej, służącej znajdowaniu informacji o zapachach, które można było spotkać w Europie na przestrzeni kilkuset lat, oraz internetowej encyklopedii historii i dziedzictwa zapachów. Było ich jednak zdecydowanie więcej. Wśród nich warto wspomnieć o *Follow Your Nose (Der Nase Nach!)* w Muzeum Ulm: badacze skupieni w Odeuropa nie tylko wskazali dzieła sztuki, na których znajdują się przedstawienia pachnących artefaktów, ale też – we współpracy z International Flavours and Fragrances (IFF) – odtworzyli je na użytek pracowników muzeum, animatorów, kuratorów i wszystkich odwiedzających, chcących się dowiedzieć, jak mogły pachnieć rzeczy lub przestrzenie przedstawiane przez dawnych malarzy. Odbłyło się również

wiele warsztatów (m.in. Workshop: Malodours as Cultural Heritage?), a także aktywujące zmysł węchu wycieczki (City Sniffers: A smell tour of Amsterdam's ecohistory)¹⁰. Istotne znaczenie dla wymiany poglądów i doświadczeń, a także zdobywania wiedzy z zakresu „węchowego dziedzictwa”, miały tzw. *Smellinars*¹¹, czyli poświęcone problematyce olfaktorycznej seminaria, odbywające się zarówno w formie bezpośrednich spotkań, jak i online (Odeuropa 2021).

Badacze Odeuropy za „siostrzane projekty” uważają: NoseWize (NeusWijzer: A Guide to Dutch Smell Culture and Language), poprzedzające Odeuropę In Search of Lost Scents 2014–2019 (badania węchu w czasach awangardy z wykorzystaniem źródeł tekstowych i chromatografii gazowej), Smell of Heritage (tu m.in. opracowywano dane konieczne do rekonstrukcji danych zapachów), a także Scented Memories (Geheugen van geur), w którego ramach próbowano odtworzyć zapachy na podstawie receptur perfum pozostawionych przez Constantijna Huygensa (1596–1687), holenderskiego dyplomata i pisarza. Oprócz otwartej OdeuropaNetwork (Odeuropa 2021) istnieje wcześniejsze o kilka lat NOSE (Netherlands Olfactory Science Exchange), skupiająca współpracowników projektu Human olfaction at the intersection of language, culture and biology (2012–2017), zajmujących się m.in. dziedzictwem węchowym Królestwa Niderlandów.

Można jednak wskazać i inne wystawy nastawione na podobny cel. Torey Akers przypomina m.in., że „W 1984 r. kuratorzy Jorvik Viking Centre w Yorku w Anglii odtworzyli zapachy siedziby Wikingów” (Akers 2021), a Sarah Maltby, biorąca udział w tworzeniu wystawy, stwierdziła, że swą popularność zawdzięcza ona temu, iż „zanurza zwiedzających w zupełnie inną kulturę, z widokami, dźwiękami, a nawet zapachami minionej epoki” (b.a. 2014). Co więcej, w 2017 r. skomponowano 2 zestawy zapachów (nazwane odpowiednio „Jarl’ kit” oraz „Thrall’ kit”) pozwalające się cieszyć woniami związanymi z dawnym życiem codziennym Wikingów (z uwzględnieniem panującego wówczas podziału na wyższe i niższe warstwy społeczne), także poza muzealną przestrzeń. Powstał również dezodorant dla mężczyzn, Norse Power, w którym starano się „uchwycić aromat Yorku z epoki Wikingów: krwi bitewnej, potu, sosny, mięsa, pitnego miodu, wody morskiej i dymu” (b.a. 2014).

W czasie pandemii COVID-19, w 2020 r., Muzeum Narodowe Mauritshuis w Hadze zorganizowało wystawę *Smell the Art: Fleeting – Scents in Colour*, która miała „ośmielić widzów, by «poczuli zapach siedemnastego stulecia» w całej jego ostrej chwale (*in all its pungent glory*)” (Akers 2021). 50 dziełom – pejzażom miejskim

10 Zapachowe spacerunki po Berlinie i Amsterdamie, a także specjalistyczne warsztaty, organizowała wcześniej niemiecka artystka Klara Karvat, <https://www.klararavat.com/single-post/2017/10/24/the-scent-of-amsterdam>.

11 Pierwszymi prelegentami byli właśnie David Howes (26.05.2021) i Asifa Majid (23.06.2021), którzy wygłosili wykłady: *Follow Your Nose: Thirty Years Researching Smell* oraz *The Past, Present, and Future of Smell and Heritage*.

i wiejskim, a także malarskim ujęciom lekcji anatomii – towarzyszyło 8 zapachów¹², uruchamianych – w śladowych ilościach – dzięki umieszczonym przed obrazami pedałom (*proof foot pedal*). Chodziło nie tylko o pełniejszy odbiór sztuki wizualnej poprzez stworzenie warunków sprzyjających integracji sensorycznej (Sokołowska 2021: 26–29, 2023: 200–201), ale także o to, by „pozwolić widzowi nawiązać połączenie (...) z przeszłością” (b.a. 2014). Towarzyszyła temu idea wywołania „odczucia historycznego” (*historical sensation*), przekonanie, że można „dotknąć historii”, a także się w nią „wvachać” (b.a. 2014); że wielozmysłowy odbiór różnego typu przedstawić pozwoli – w jakimś sensie – lepiej, być może pełniej, dzięki doznaniom cielesnym, wyobrazić sobie minioną przeszłość, z pełną świadomością, iż pytania, czy i w jaki sposób mamy lub możemy mieć do niej dostęp, powracają nie tylko w refleksji historyków i historyków kultury. Wydaje się, że są istotne także dla badaczy dziedzictwa, zwłaszcza wobec jego różnych ujęć: zarówno tych klasycznych, jak i „heterodoksyjnych” (por. m in. Tunbridge 2018).

Także na rodzimym gruncie powstało co najmniej kilka wystaw rewaloryzujących rolę węchu i zapachu. Oprócz wystawy *Zapach – niewidzialny kod* w Centrum Nauki Kopernik w Warszawie (od 21 listopada 2013 do 19 stycznia 2014), której częścią – oprócz możliwości przetestowania różnych esencji zapachowych przez odwiedzających – było m.in.¹³ przedstawienie dziejów perfum i perfumiarstwa z uwzględnieniem historyczno-kulturowych przemian związanych z ich tworzeniem, używaniem i percepcją. Ten obszar także można włączyć w badania nad dziedzictwem olfaktorycznym (zważywszy chociażby na pachnącą miksturę Elżbiety Łokietkówny, znaną jako Woda Królowej Węgier lub Larendogra, obecnie chętnie promowaną i sprzedawaną w wielu wersjach).

W Gdańsku powstały co najmniej dwie ważne wystawy. Od 2008 r. w Muzeum Archeologicznym w Gdańsku można wielozmysłowo odkrywać zrekonstruowaną średniowieczną uliczkę hanzeatycką, angażując także zmysł węchu:

zainstalowano (...) głośniki, dzięki którym zwiedzający mogą usłyszeć dźwięki adekwatne do oglądanych scen: kwik świń, odgłosy pracy płatnerza czy bednarza, gwar karczmy

¹² Zapachy siedemnastowiecznych Niderlandów, z którymi można się było wówczas zapoznać – podobnie jak w przypadku projektu Odeuropa – odtwarzali pracownicy International Flavours and Fragrances (IFF).

¹³ Warto też wspomnieć o zapachach miasta oraz inicjatywach i projektach Sissel Tolaas, norweskiej artystki i badaczki wykorzystującej możliwości analizy *headspace* i współpracy z IFF do zbierania rozmaitych zapachów: Berlina czy Wiednia (w wyniku jej projektów powstały też perfumy berlińskich dzielnic). Od wielu lat tworzy również archiwum zapachów, które z całą pewnością może stać się jednym ze źródeł nie tylko do badań współczesności i społecznego oddziaływania zapachów, ale też do badań węchowej przeszłości. Tolaas uważa, że „Sztuką jest tworzenie perfum, które mogłyby przynieść nas w czasie i przestrzeni, przypominać miejsca i wydarzenia” (Zapach 2013: 131). Zapachy – zbierane i archiwizowane, a także konstruowane, mogą bez wątpienia stać się katalizatorem pamięci, ale i materiałem do jej poznawania, względnie – odpominania.

itp. Każda z izb została też wyposażona w dozowniki zapachów: chlewu, drewna, dymu, skóry, szlifowanego bursztynu, ługu (używanego zamiast mydła w średniowiecznej łaźni) czy świeżego chleba i mięsiva (bsz. 2008)¹⁴.

To inicjatywa podobna do tej podjętej w Jorvik Viking Centre: dzięki danym i informacjom zdobytym przez badaczy z różnych dyscyplin (archeologii, historii itd.) nadano zmysłowy wyraz wyobrażeniom dawnego Gdańska także po to, by w odkrywaniu historii i historii kultury (a więc po części także dziedzictwa kulturowego) zaangażować najmłodszych odbiorców. Obie wystawy – i ta w angielskim Yorku, i ta niedaleko bałtyckiego wybrzeża – cieszą się niegasnącym powodzeniem.

Na gdańszczan i wszystkich odwiedzających miasto czeka także wystawa *Niewidzialny Gdańsk* – przewodnikami po niej są osoby niewidome, dzięki którym możemy sprawniej poruszać się po muzealnej przestrzeni i poznawać umieszczone w niej obiekty, aktywując wszystkie zmysły poza jednym – wzrokiem. „Niewidzialna wystawa” (Pietrowiak 2019: 253) – dostępna do zwiedzania multisensorycznie i także przy życzliwej asyście niewidomych – to natomiast szerzej zakrojony projekt dostępny w wielu miastach Polski i Europy (w Warszawie, Pradze i Budapeszcie)¹⁵, a także w Stanach Zjednoczonych. Są one nakierowane na inkluzywność, współodczuwanie i współpracę, zrozumienie innego typu percypowania otaczającej nas rzeczywistości. Bez wątpienia niezwykle istotne jest tutaj również świadome wykorzystanie zmysłu węchu, wspomagającego odbiór i interpretację ekspozycji.

Niedaleko Poznania, w Owińskach, w piwnicach Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego dla Dzieci Niewidomych, powstało natomiast Aromatorium – Biblioteka Zapachów. Pierwotnie miała służyć wychowankom, by – dzięki ćwiczeniom węchu, poznawaniu zapachów i uczeniu się odróżniania ich – łatwiej orientowali się w przestrzeni i wiedzieli, „czym pachnie świat” (Frydrykiewicz 2023), niedawno otworzono ją także dla zorganizowanych grup zwiedzających (b.a. 2023). Od prawie 20 lat działa też Kauno muziejus neregiamas (Kaunas Museum for the Blind) w Kownie¹⁶, z niewidzialnymi ekspozycjami, dostępnymi dla zwiedzających dzięki dźwiękom, zapachom i możliwości wykorzystywania zmysłu dotyku.

Oczywiście to tylko niektóre z wielu przykładów wystaw i projektów multisensorycznych i angażujących węch – na mapie Polski i Europy Środkowej jest ich zdecydowanie więcej; nie zawsze też „dziedzictwo olfaktoryczne” wysuwa się w nich na pierwszy plan. Jedną z takich wystaw jest np. *200 lat kopalni „Katowice”. Nasza kopalnia*

¹⁴ Przygotowanie odpowiednich kompozycji zapachowych trwało 3 lata, a jej twórcami są specjaliści z polskiej firmy Pollena Aroma.

¹⁵ Warto wspomnieć też o muzeum dotykowym w Anconie (Museo Tattile Statle Omero).

¹⁶ Podstawowe informacje na stronie muzeum: <https://visit.kaunas.lt/en/see-and-do/sights/museums-and-galleries/museum/installation-of-the-blind/>.

w Muzeum Śląskim w Katowicach, na której można odetchnąć zapachami dawnych górniczych szafek i zgromadzonych w nich utensyliów¹⁷.

Za pewnego rodzaju kontynuację badań zapoczątkowanych w Odeuropa, a także ich istotne dopełnienie, można uznać projekt Odotheka – międzynarodową bibliotekę zapachów obiektów muzealnych, tworzoną przez badaczy z Polski i Słowenii pod kierownictwem Tomasza Sawoszczuka. „Celem projektu jest kompleksowe zbadanie zapachu kilku wybranych obiektów historycznych o szczególnym znaczeniu dla narodowego dziedzictwa kulturowego. (...) Ostatecznie zostanie stworzone Międzynarodowe Archiwum Zapachów Historycznych” (Olfaktometria 2021–2024). Będziemy mogli się dowiedzieć, jak pachnie *Dama z łasiczką* Leonarda da Vinci, a także tabakiera słoweńskiego narodowego poety doby romantyzmu – Franca Prešerena (b.a. 2021).

Poza projekt Odeuropa. Inspiracje i kolejne pytania badacze

Bez wątpienia dla wielu badaczy staje się coraz bardziej oczywiste, że także czynniki o charakterze węchowym „odgrywają istotną rolę w tym, w jaki sposób pojmujemy dziedzictwo kulturowe, a więc tworzą sens naszej przeszłości i teraźniejszości” (Bembibre, Strlič 2022: 2). Powstaje pytanie: jak je badać, jak je zachowywać? I jak promować? W projekcie Odeuropa znajdziemy propozycje odpowiedzi na te kwestie – zapewne niejedynie i zapewne wciąż niewystarczające, ale bez wątpienia zachęcające do dyskusji i dalszych działań: zarówno tych przychodzących w sukurs już istniejącym rozwiązaniom, jak i tych, które pozostaną otwarte na kolejne obszary warte węchowej eksploracji. Myślę, że warto też pomyśleć o inwentarzu obszarów i wymiarów dziedzictwa kulturowego (w tym lokalnego), które można by uzupełnić o katalog węchowych doznań? Czy, a jeśli tak, to w jaki sposób badać sferę tabu olfaktorycznego? Jak mogłaby wyglądać w tym zakresie współpraca etnografów z badaczami dziedzictwa? Jakich metod można byłoby użyć? O jakie – ewentualnie – zagadnienia można by poszerzyć badania terenowe, jak – uwzględniając *olfactory heritage* – sprofilować analizy już uzyskanych materiałów? Jakie efekty mógłby przynieść mariaż *sensory ethnography* z *heritage studies*? Jakie miejsce mogłoby tutaj zająć analizy przeprowadzane przez specjalistów z *heritage science*? Czego, dzięki takiej współpracy, można by się dowiedzieć nie tylko o współczesności, ale i o historii kultury polskiej?

To tylko niektóre z pytań, które stawiałam sobie i innym badaczom podczas dyskusji i spotkań Network Odeuropa, nieśmiało myśląc o przygotowaniu rodzimego projektu uwzględniającego te zagadnienia (zwłaszcza powiązanie problematyki dziedzictwa kulturowego z historią kultury polskiej). Jestem przekonana, że warto przeemyśleć ich zasadność także na rodzimym gruncie badań dziedzictwa i nad dziedzictwem kulturowym.

¹⁷ Za informację o tej wystawie dziękuję prof. Annie Gomóle.

Bibliografia

- Akers, T. (2021, 23 kwietnia). *The Mauritshuis Museum Captures The Smell Of Art With The Art Of Smell*. JingDaily Culture. Pozyskano z: <https://jingdailyculture.com/mauritshuis-scents-in-color-immersive-smells/>.
- b.a. (2014, 22 października). *York twinned with Viking city Jorvik*. BBC News. Pozyskano z: <https://www.bbc.com/news/uk-england-29721533>.
- b.a. (2021, 17 października). *Jak pachnie Dama z Łasiczką?*. TVP Nauka. Pozyskano z: <https://nauka.tvp.pl/56394460/jak-pachnie-dama-z-lasiczka>.
- b.a. (2023). *Aromatorium Biblioteka Zapachów*. Niewidomi.edu. Pozyskano z: <https://www.niewidomi.edu.pl/muzeum-tyflogiczne-2/>.
- Bembibre, C., Strlič, M. (2022). From Smelly Buildings to the Scented Past: An Overview of Olfactory Heritage. *Frontiers in Psychology*, 12, 1–7. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.718287>.
- bsz. (2008, 25 czerwca). *W Gdańsku otwarto muzeum z zabytkami, odgłosami i zapachami średniowiecza*. Nauka w Polsce. Historia i kultura. Pozyskano z: <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C113293%2Cw-gdansk-otwarto-muzeum-z-zabytkami-odglosami-i-zapachami-sredniowiecza.html>.
- Classen, C. (1993). *World of Sense. Exploring the senses in history and across cultures*. London: Routledge.
- Classen, C., Howes, D., Synnott, A. (1994). *Aroma: the cultural history of smell*. London–New York: Routledge.
- Corbin, A. (1998). *We władzy wstrętu. Społeczna historia poznania przez węch. Od odrazy do snu ekologicznego* (przeł. A. Siemek). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Crocker, J.C. (1985). *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tuscon–Arizona: University Arizona Press.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo: przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- van Erp, M., Tullett, W., Christlein, V., Ehrhart, T., Hürriyetoğlu, A., Leemans, I., Lisena, P., Menini, S., Schwabe, D., Tonelli, S., Troncy, R., Zinnen, M. (2023). More than the Name of the Rose: How to Make Computers Read, See, and Organize Smells. *The American Historical Review*, 1, 335–369. DOI: <https://doi.org/10.1093/ahr/rhad141>.
- Floyd, S., Roque, L.S., Majid, A. (2018). Smell Is Coded in Grammar and Frequent in Discourse: Cha'palaa Olfactory Language in Cross-Linguistic Perspective. *Linguistic Anthropology*, 28(2), 175–196. DOI: <https://doi.org/10.1111/jola.12190>.
- Frydrykiewicz, F. (2023, 24 lutego). *Nowa atrakcja pod Poznaniem. Jak pachną ziola, jak bursztyn, a jak odchody słonია?* Rzeczpospolita.pl. Pozyskano z: <https://turystyka.rp.pl/nowe-trendy/art-38020171-nowa-atrakcja-pod-poznaniem-jak-pachna-ziola-jak-bursztyn-a-jak-odchody-slonia>.
- Howes, D. (2013). *The Expanding Field of Sensory Studies – Sensory Studies*. Sensory Studies [blog]. Pozyskano z: <https://www.sensorystudies.org/sensorialinvestigations/the-expanding-field-of-sensory-studies>.
- Howes, D. (2021). Introduction: On the Geography and Anthropology of the Senses. In: D. Howes (ed.), *Senses and Sensation: Critical and Primary Sources*. Vol. 1: *Geography and Anthropology* (pp. 1–21). London–New York: Routledge.
- Howes, D. (2022). *The sensory studies manifesto. Tracking the sensorial revolution in the arts and human sciences*. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Howes, D. (2023). *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*. University Park: Pennsylvania State University Press.

- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Pozyskano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20111721018>.
- Listy dziedzictwa niematerialnego UNESCO. Pozyskano z: https://www.unesco.pl/no_cache/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/europa-i-ameryka-polnocna/francja/?print=1.
- O'Meara, C., Majid, A. (2016). How Changing Lifestyles Impact Semi Smellscapes and Smell Language. *Anthropological Linguistics*, 58(2), 107–131. DOI: <https://doi.org/10.1353/anl.2016.0024>.
- Odeuropa Smell Culture Fair – Plenary Session. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=9Zgj-SWt3IM&t=2s>.
- Olfaktometria w badaniach dziedzictwa kulturowego: wychwytywanie, rekonstrukcja i konserwacja zapachów historycznych (2021–2024). Kierownik projektu: dr hab. Tomasz Sawoszczuk, konkurs: OPUS 20 + LAP, panel: HS2. Pozyskano z: <https://granty.uek.krakow.pl/odotheka/>.
- Pietrowiak, K. (2019). *Świat po omacku. Etnograficzne studium (nie)widzenia i (nie)sprawności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rygielska, M. (2012). W głąb Brazylii, w głąb etnologii. *Laboratorium Kultury*, 1, 36–55.
- Sensualność w kulturze polskiej. Przedstawienia zmysłów człowieka w języku, piśmiennictwie i sztuce od średniowiecza do współczesności (2010–2012). Kierownik projektu: prof. dr hab. Włodzimierz Bolecki, grant NCBiR. Pozyskano z: <https://sensualnosc.pl/pl/zespol/login/?next=/pl/>.
- Sokołowska, Z. (2021). Jak pachną kolory? *Artluk*, 1–2, 26–29.
- Sokołowska, Z. (2023). Fenomeny olfaktoryczne w kulturze i sztuce XX i XXI wieku [rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Adama Regiewicza. Katowice. Data obrony: 21.11.2023 r.]. Pozyskano z: https://bip.us.edu.pl/sites/default/files/2024-01/Zuzzana_Soko%C5%82owska%2C_rozprawa_doktorska.pdf.
- Tullett, W. (2019). *Smell in Eighteenth-Century England. A Social Sense*. Oxford: Oxford University Press.
- Tullett, W. (2023). *Smell and the Past. Noses, Archives, Narratives*. London: Bloomsbury.
- Tunbridge, J. (1998). *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku* (przetł. A. Kamińska). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Zapach – niewidzialny kod / Scent – an invisible code* (2013) [praca zbiorowa towarzysząca wystawie]. Warszawa: Centrum Nauki Kopernik, Goethe-Institut, Instytut Francuski w Polsce.

Strony internetowe

- Encyclopedia of Smell History and Heritage: <https://explorer.odeuropa.eu/>.
- ODEUROPA: Negotiating Olfactory and Sensory Experiences in Cultural Heritage Practice and Research, HORIZON 2020: <https://cordis.europa.eu/project/id/101004469/pl>.
- Odeuropa 2021, Smell Heritage – Sensory Mining: <https://odeuropa.eu/>.
- Odeuropa Smell Explorer 2023. The Odeuropa Smell Explorer. Explore Europe's Olfactory Heritage: <https://explorer.odeuropa.eu/>.
- Strona internetowa artystki Klary Karvat: <https://www.klararavat.com/single-post/2017/10/24/the-scent-of-amsterdam>.
- Visit Kaunas. Installation of the Blind: <https://visit.kaunas.lt/en/see-and-do/sights/museums-and-galleries/museum/installation-of-the-blind/>.

Streszczenie

Artykuł ma charakter raportu dotyczącego działań podejmowanych w ramach projektu Odeuropa (ODEUROPA: Negotiating Olfactory and Sensory Experiences in Cultural Heritage Practice and Research, HORYZONT 2020), w szczególności tych związanych pośrednio bądź bezpośrednio z dziedzictwem węchowym. Autorka skupia się przede wszystkim na opisie wymiernych efektów tych działań, dostępnych dzięki wyszukiwarce internetowej *Smell Explorer* oraz *Encyclopedia of Smell History and Heritage*. Projekt skupiony był na badaniach olfaktorycznego dziedzictwa Europy, wypracowaniu metod jego zachowania i opisu jako części materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a także ukierunkowanej promocji. Obecnie projekt jest formalnie zakończony, choć wciąż trwa stadium jego ewaluacji – uczestnicy publikują coraz więcej przeglądowych artykułów, informujących szersze grono badaczy o zastosowanych metodach, przebiegu badań, procesie zbierania, analizowania i interpretowania danych, a także płynących z nich wnioskach. Jest to projekt dotąd nieomawiany w Polsce – wpisuje się nie tylko w obszar badań związanych z etnografią i antropologią wielozmysłową, ale także, a może nawet przede wszystkim, w badania związane z historią i historią kultury Europy, którą próbuje się poszerzyć o aspekt węchowego dziedzictwa.

Słowa kluczowe: dziedzictwo niematerialne, dziedzictwo węchowe, Odeuropa, *Smell Explorer*, *Encyclopedia of Smell History and Heritage*, nauki o kulturze

Summary

The article takes the form of a report on the measures taken under the Odeuropa project (ODEUROPA: Negotiating Olfactory and Sensory Experiences in Cultural Heritage Practice and Research, HORYZONT 2020), in particular those related directly to olfactory heritage. The author focuses on describing the measurable effects of said activities in the form of the *Smell Explorer* online search engine and the *Encyclopedia of Smell History and Heritage*. The project aimed to explore European olfactory heritage, as well as to develop effective methods of its preservation, its description in the broader context of tangible and intangible cultural heritage, and targeted promotion. The project has now run its formal course. However, it can be considered that it is constantly at the stage of evaluation – the participants are publishing a growing body of review papers with a view to informing a broader research community of the methods employed, studies conducted, data collected, analyzed, and interpreted, as well as the research conclusions reached. The project has not been widely discussed in Poland to date – it touches not only on areas of study related to multisensory ethnography and anthropology but also, possibly above all, topics related to the history and cultural history of Europe, in order to enrich the same by accounting for the aspect of the continent's olfactory heritage.

Keywords: intangible heritage, olfactory heritage, Odeuropa, *Smell Explorer*, *Encyclopedia of Smell History and Heritage*, culture studies

Translated by Author

Ewa Baniowska-Kopacz

e.baniowska@iaepan.edu.pl<https://orcid.org/0000-0001-8091-6315>Instytut Archeologii i Etnologii
Polska Akademia Nauk

Park Kulturowy Nowa Huta w świetle dokumentów miejskich i UNESCO oraz badań etnologicznych

*Nowa Huta Cultural Park in the light
of municipal and UNESCO
documents and ethnological research*

Narodowy Instytut Dziedzictwa (NID) w 2016 r. zainaugurował kampanię społeczną „Krajobraz Mojego Miasta”. Dążono do zwrócenia uwagi samorządów, przedsiębiorców, instytucji oraz społeczeństwa na problemy związane z zarządzaniem krajobrazem kulturowym. Celem była też popularyzacja idei parków kulturowych:

Park kulturowy stanowi jedną z form ochrony krajobrazu kulturowego, czyli przestrzeni historycznie ukształtowanej w wyniku działalności człowieka, obejmującej wytwory cywilizacji oraz elementy przyrodnicze. (...) Celem utworzenia parku kulturowego jest zintegrowana ochrona wyjątkowych wartości kulturowych i krajobrazowych wraz z zabytkami nieruchomymi charakterystycznymi dla miejscowej tradycji budowlanej i osadniczej (Park Kulturowy).

Na terenie województwa małopolskiego istnieje 5 parków kulturowych. Najstarszy z nich to Park Kulturowy Kotliny Zakopiańskiej, powstały w 2006 r. Kolejne to Park Kulturowy Stare Miasto w Krakowie (2010), Park Kulturowy Krupówki w Zakopanem

(2016), Park Kulturowy Nowa Huta (2019)¹ i Park Kulturowy Kazimierz ze Stradomem (2022).

Celem artykułu jest refleksja nad realizacją idei parku kulturowego prowadzonej na terenie Nowej Huty w Krakowie. Zadanie realizowano poprzez analizę dokumentów powstałych w wyniku podjętych działań zmierzających do utworzenia Parku Kulturowego Nowa Huta (dalej: PKNH) oraz w trakcie jego istnienia. Pod uwagę wzięto materiały, do których każdy zainteresowany ma otwarty dostęp. Są to *Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta* (Myczkowski i in. 2015–2020), raporty z konsultacji społecznych i *Uchwała w sprawie utworzenia Parku Kulturowego Nowa Huta* (2019). Dokumenty te należą do kategorii źródeł zastanych, powstałych na zlecenie władz miejskich, udostępnionych na stronach administrowanych przez urząd miasta. Zawierają stanowiska na temat dziedzictwa PKNH i realizowanej nad nim opieki, prezentowane przez różnych interesariuszy². Są to przedstawiciele władz miejskich, a także badacze przygotowujący plan ochrony Parku. Kolejną grupę stanowią osoby reprezentujące mieszkańców, ale też miejscowe instytucje, przedsiębiorstwa, stowarzyszenia itd. W jej skład wchodzi także depozytariusze lokalnego dziedzictwa. Analiza treści tych dokumentów (Czarnik 2020) ukazuje sposób postrzegania nowohuckiego dziedzictwa, realia prawne oraz oczekiwania i obawy mieszkańców.

Powyższe dokumenty zostały uzupełnione materiałami pochodzącymi z etnograficznych badań terenowych. Obszar PKNH jest dla mnie nie tylko terenem eksploracji badawczej, ale także miejscem mojego urodzenia i zamieszkania. Zebrane materiały są zatem wynikiem zarówno prowadzonych przeze mnie badań (dominowałam swobodny wywiad), jak i mojej stałej obecności na tym terenie i zaangażowania w codzienne życie społeczności, której jestem częścią, z czym wiąże się ciągła obserwacja uczestnicząca (por. Marciniak 2011). Zbierane materiały, sporządzane notatki z różnych, często nieplanowanych sytuacji, „zaistniałych” bez mojej badawczej inicjatywy, były następnie weryfikowane w trakcie rozmów badawczych, a także w czasie przeprowadzonego w październiku 2023 r. wywiadu fokusowego³.

1 *Uchwała...* (2019) weszła w życie 29 listopada 2020 r. (12 miesięcy od dnia ogłoszenia). W §10 przewidziano sześciomiesięczny okres przejściowy. Zatem od 29 maja 2021 r. wszyscy interesariusze Parku zobowiązani są do przestrzegania jej przepisów.

2 „Interesariusze to osoby (także grupy, instytucje, organizacje), które są w taki sposób związane z daną sprawą, że decyzje (...) podjęte mają istotny wpływ na ich życie (potrzeby, interesy). W związku z tym interesariusze mają prawo do wyrażania opinii, a także współuczestniczenia w podejmowaniu decyzji w tej sprawie, na demokratycznej zasadzie «Nic o nas bez nas»” (Pawłowska 2015: 10). Szczególnym typem interesariuszy są depozytariusze dziedzictwa kulturowego. Często są to mieszkańcy lub osoby, które informacje o historii i dziedzictwie danego obszaru czerpią przede wszystkim z własnych przeżyć, opowieści rodzinnych czy relacji znanych z różnych społecznych sytuacji. „Często są [oni] żywymi świadkami historii i strażnikami dziedzictwa, zapewniając mu trwanie” (Konior 2021).

3 Wywiad przeprowadzono 26 października 2023 r. Rozmowa odbyła się w siedzibie Rady Dzielnicy XVIII i była częścią zebrania Komisji Kultury, Zabytków i Promocji. Uczestniczyli w niej przede wszystkim radni, a także mieszkańcy terenu na którym utworzono PKNH (15 osób). Głównym tematem były

Podstawowym zagadnieniem artykułu jest sposób rozumienia dziedzictwa. Punktem wyjścia są dokumenty UNESCO i NID przywoływane w artykule. Takie podejście jest uzasadnione faktem, że przedmiotem moich rozważań jest struktura prawna, będąca realizacją zaleceń zawartych w dokumentach doktrynalnych UNESCO, do których przestrzegania zobowiązało się państwo polskie. Szczególnie ważna dla mnie jest konwencja o dziedzictwie niematerialnym. Przyczyniła się ona do popularyzacji idei ochrony dziedzictwa niematerialnego na różnych płaszczyznach życia społecznego, ale równocześnie zaowocowała intensyfikacją krytycznych studiów nad dziedzictwem, sposobem jego rozumienia i sprawowania nad nim pieczy (Stobiecka 2023). Tej problematyce dedykowałam końcową część artykułu.

Koncepcja parku kulturowego – podejście krajobrazowe do historycznego dziedzictwa miejskiego – zalecenia UNESCO

Koncepcja parku kulturowego opiera się na podejściu krajobrazowym do historycznego dziedzictwa miejskiego. U jego podstaw leży rozszerzone rozumienie dziedzictwa kulturowego. Nie ogranicza się go do sfery materialnej, ale uzupełnia o aspekt społeczny, niematerialny. Jest on zawarty w dziedzictwie niematerialnym zdefiniowanym w *Konwencji UNESCO (Konwencja UNESCO... 2003:1039)*.

Włączanie problematyki dziedzictwa i jego ochrony do polityk regionalnych, krajowych, międzynarodowych, a także uznanie zmian w koncepcji kultury i dziedzictwa oraz podejścia do zarządzania nimi jako wypadkowej inicjatyw lokalnych i ponadlokalnych, w tym międzynarodowych, zaowocowało wypracowaniem i przyjęciem w czasie 36. sesji Konferencji Generalnej UNESCO aktu normatywnego – *Zalecenie UNESCO w sprawie historycznego krajobrazu zurbanizowanego*. W jej rozumieniu historycznym krajobrazem miejskim jest:

(...) obszar urbanistyczny rozumiany jako efekt nawarstwiania się na przestrzeni dziejów wartości kulturowych i przyrodniczych oraz występowania atrybutów, wykraczający poza pojęcie „historyczne centrum” czy „zespół”, postrzegany w szerszym kontekście miasta (...) obejmuje (...) zabudowę, zarówno historyczną, jak i współczesną; infrastrukturę podziemną i naziemną; otwarte przestrzenie i tereny zielone; formy użytkowania terenu i organizację przestrzenną; percepcję i relacje widokowe, a także wszystkie inne elementy struktury miejskiej. Obejmuje również działania i wartości społeczne i kulturowe, procesy ekonomiczne oraz niematerialny wymiar dziedzictwa jako wyznacznik różnorodności i tożsamości (*Zalecenie UNESCO... 2011:5*).

Zalecanym sposobem jego ochrony jest podejście krajobrazowe, celem zaś zachowanie jakości środowiska człowieka poprzez wykorzystywanie przestrzeni miejskich

doświadczenia, refleksje związane z dwuletnim okresem obowiązywania regulacji prawnych wynikających z utworzenia Parku.

w sposób efektywny, oparty na zasadach trwałego i zrównoważonego rozwoju, przy uznaniu jego dynamicznego charakteru i wspieraniu różnorodności społecznej i funkcjonalnej. W zaleceniach UNESCO czytamy: „Podejście to łączy cele ochrony dziedzictwa miejskiego z celami rozwoju społecznego i gospodarczego. Jest zakorzenione w harmonijnej i zrównoważonej relacji między środowiskiem miejskim i przyrodniczym oraz między potrzebami obecnych i przyszłych pokoleń a spuścizną przeszłości” (*Zalecenie UNESCO... 2011: 5*). Kwestia zachowania równowagi między ochroną a dążeniem wspólnot do rozwoju, przystosowywania się do nowych warunków jest wielokrotnie w przyjętym dokumencie podkreślana (*Zalecenie UNESCO... 2011: 5–8*). Zwraca się w nim także uwagę, że sukces przyjętej strategii ochrony dziedzictwa jest pochodną partnerskiej współpracy interesariuszy reprezentujących różne, niekiedy przeciwstawne stanowiska, także różne środowiska społeczne, instytucjonalne, kulturowe itd. Proponuje się w nim także narzędzia, które mogą pomóc w procesie wdrażania ochrony opartej o podejście krajobrazowe. Zwraca się uwagę, że wymaga to zastosowania szeregu tradycyjnych i innowacyjnych rozwiązań (narzędzi) dostosowanych do lokalnych uwarunkowań. Niektóre spośród nich należy wypracowywać w toku procesu włączania różnych interesariuszy (*Zalecenie UNESCO... 2011: 9*). Są to m.in. narzędzia służące udziałowi obywateli, które powinny uwzględniać zróżnicowany przekrój interesariuszy i

(...) sprzyjać dialogowi na gruncie kultury poprzez uzyskiwanie wiedzy o historii, tradycjach, wartościach, potrzebach i aspiracjach danej społeczności oraz poprzez ułatwianie mediacji i negocjacji między grupami reprezentującymi odmienne interesy. [Oraz] narzędzia finansowe [które] powinny budować potencjał i wspierać zakorzeniony w tradycji innowacyjny rozwój generujący dochody (*Zalecenie UNESCO... 2011: 10*).

Utworzenie każdego parku kulturowego, które z założenia jest realizacją zalecanego przez UNESCO podejścia krajobrazowego, pozostaje w gestii władz samorządowych. Inicjatywa jednakże może wychodzić od lokalnych mieszkańców, aktywistów, radnych. Podjęcie uchwały o utworzeniu Parku musi być poprzedzone określonymi działaniami, m.in. przygotowaniem planu ochrony i przeprowadzeniem konsultacji społecznych, co również jest zgodne z zaleceniami UNESCO.

Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta

Plan ochrony PKNH jest wielotomowym opracowaniem ekspertów Politechniki Krakowskiej pod kierunkiem Zbigniewa Myczkowskiego. W głównym zrzębie powstał w latach 2015–2016, a zaktualizowany i zatwierdzony został w roku 2020. Jego głównymi autorami są architekci, architekci krajobrazu, urbaniści, historycy i historycy sztuki, specjaliści w zakresie ochrony i konserwacji zabytków oraz krajobrazu kulturowego. Wymienione specjalizacje uczestników prac i autorów studium ukazują główne

obszary badań. Praca ta, oprócz kwestii związanych wprost z celem zawartym w tytule, prezentuje również stan badań nad Nową Hutą, w tym złożoność problematyki i jej rozwój na przestrzeni lat⁴; szerokie tło historyczne obejmujące czasy od neolitu (ok. 5 300 p.n.e.) do współczesności i co ważne – obejmujące obszar zdecydowanie szerszy niż ten objęty PKNH⁵; zestawienie zauważonych problemów w sferze społecznej i ochrony konserwatorskiej wraz z sugestiami działań, które mogą im przeciwdziałać (Myczkowski i in. 2016–2020a: 106–110). Zawiera także charakterystykę społeczności, jej kontekst społeczny i miejski (Myczkowski i in. 2015–2020: 39–43 i in.). Sprawy społeczne zawarte w *Planie ochrony PKNH* nie są wprawdzie nazbyt obszerne, w porównaniu do konserwatorskich, jednakże zwracają uwagę na najważniejsze kwestie, które powinny być uwzględniane w procesie zarządzania PKNH.

Podając charakterystykę nowohuckiej społeczności, podkreślano, że wyróżnia ją pewna specyfika, wynikająca z uczestniczenia w budowie miasta, jakim miała być Nowa Huta:

(...) wśród mieszkańców jest wielu spośród tych, którzy własną pracą wzniesli to miasto, poprowadzili ulice, zasadzili drzewa. [jest to] Ich miasto, które znają najlepiej, kochają po swojemu i są niechętni wszystkim „obcym”, próbującym wprowadzać zmiany bez uzgodnienia z „junakami”. A oni cały czas domagają się szacunku dla swego wysiłku, wrogo patrząc na krytykę „czasu minionego”, bo dla nich to były dobre czasy młodości (Myczkowski i in. 2015–2020: 39).

W *Planie...* zwraca się uwagę, że Nowa Huta jest miejscem żywym, którego społeczność ma swoje problemy, frustracje i oczekiwania. Podkreślano, że obszar ten jest przede wszystkim dzielnicą mieszkaniową, wprawdzie odwiedzaną przez turystów, jednak skala tego zjawiska jest zdecydowanie mniejsza niż w obrębie np. krakowskiego Starego Miasta:

Nadal jest to przede wszystkim dzielnica mieszkalna, ze sklepami umieszczonymi na parterach budynków mieszkalnych, żłobkami i przedszkolami znajdującymi się wewnątrz zabudowy obrzeżnej oraz szkołami obsługujących dwa lub trzy osiedla. Podobnie obiekty użyteczności publicznej, jak teatr, szkoły, przedszkola, żłobki, przychodnie w większości utrzymują pierwotną funkcję. Będąc rzeczywistym, żywym miastem, a nie konserwatorskim rezerwatem, Nowa Huta nie mogła uniknąć zmian i przekształceń, ale jej autentyczność nadal jest znakomicie czytelna zarówno w skali makro i mikro (Myczkowski i in. 2015–2020: 10).

4 Fakt ten sprawia, że nie podaję tutaj literatury skupionej na omawianej tu problematyce, odsyłając zainteresowane osoby do omawianego studium dostępnego online.

5 Autorzy wyróżniają cztery fazy przekształceń kulturowych: przedhistoryczną (do XII w.); średnio-wieczno-nowożytną (obszar użytkowany rolniczo, okres XII–XIX w.); fazę militarno-przemysłową (od 2 poł. XIX w. do poł. XX w.) i okres urbanizacji rozpoczęty po 1945 r., nadal trwający (Myczkowski i in. 2015–2020: 53–104).

Mieszkańcami są byli budowniczowie i pracownicy kombinatu metalurgicznego. Są to także ich spadkobiercy – czasem po profesji, a czasem krewni. To osoby, które stanowiły i wciąż jeszcze stanowią znaczący potencjał społeczny (Myczkowski i in. 2015–2020: 39).

Autorzy opracowania podkreślają: „Ludzie są najważniejsi. Jeśli będą dobrze się czuć w swojej dzielnicy, będą bardziej skłonni do zainteresowania się otaczającymi murami, drzewami i ulicami. To specyficzna społeczność, ze swoją dumą, pamięcią historyczną i rzadkim przekonaniem wielu, że sami zbudowali swoje miasto. Ale pionierów ubywa, niezbędny jest zastrzyk nowej energii” (Myczkowski i in. 2016–2020b: 12). W innym miejscu specjaliści odnotowują: „W Nowej Hucie bowiem daje się zaobserwować ruch i inicjatywa społeczności, która pragnie dostosować przestrzeń do bieżących potrzeb i mód” (Myczkowski i in. 2015–2020: 205).

Plan ochrony PKNH skupia się jednak przede wszystkim na kwestiach urbanistyczno-architektoniczno-krajobrazowych. Przy czym mamy tu odniesienie do krajobrazu kulturowego, rozumianego jako:

(...) fizjonomia kulturowego i przyrodniczego środowiska Nowej Huty, [krajobraz] traktowany jest jako najbardziej dosłowna synteza wszystkich procesów, rozgrywających się na tym terenie w perspektywie historycznej, kształtujących jego współczesność i przyszłość. Krajobraz, jako wartość nadrzędna, przedmiot troski i ochrony, i równocześnie jako najbardziej dosłowny wizerunek Nowej Huty – jest po prostu podmiotem planu ochrony (Myczkowski i in. 2016–2020b: 14).

Konsultacje społeczne, 2017 r.

Pierwsze konsultacje przeprowadzono w maju i czerwcu 2017 r. Ich celem było poznanie opinii mieszkańców na temat zamiaru utworzenia PKNH. Głównymi dyskutowanymi tematami były założenia zawarte w skrótnie zaprezentowanym powyżej *Planie...* W inauguracyjnym spotkaniu (30.05.2017 r.) wzięło udział 40 osób. By jak najszerszej i najsukuteczniej dotrzeć do interesariuszy teren PKNH został podzielony na 7 obszarów. W obrębie każdego organizowano spotkania konsultacyjne, otwarte dla wszystkich zainteresowanych. Wzięło w nich udział 160 osób. Kontaktowano się również z 43 przedstawicielami interesariuszy, których ujęto w następujące grupy: przedstawiciele samorządu (radni miasta i dzielnicy), instytucje i inicjatywy społeczne/mieszkańców, przedstawiciele wspólnot i spółdzielni mieszkaniowych, instytucje publiczne (szkoły, instytucje kultury), organizacje pozarządowe, lokalne media (Niedośpiat, Dziewitek 2017: 4–6)⁶.

W raporcie zaprezentowano opinie mieszkańców Nowej Huty zarówno na temat dostrzeganych przez nich problemów, jak i rozwiązań proponowanych w planie

⁶ Przedstawione poniżej uwagi pochodzą z cytowanego już dokumentu *Raport z konsultacji społecznych w sprawie zamiaru utworzenia PKNH* (Niedośpiat, Dziewitek 2017).

ochrony PKNH. Najczęściej poruszane sprawy dotyczyły potrzeby uporządkowania zieleni miejskiej. Często pojawiały się głosy broniące istniejących zasobów, niewyrażające zgody na nadmierną/jakąkolwiek wycinkę drzew lub sygnalizujące potrzebę stopniowej wymiany drzewostanu, ekologicznego podejścia do pielęgnacji zieleni. Kolejne uwagi wiązały się z brakiem miejsc parkingowych powodującym tworzenie się dzikich parkingów na terenach zielonych lub na chodnikach. Dalsze dotyczyły estetyki małej architektury (kioski, altany śmietnikowe, systemy oświetlenia itp.). Wiąże się z nimi poruszany problem samowoli budowlanej, przejawiającej się np. w niekontrolowanej zabudowie balkonów, sposobach ich renowacji. Zgłaszane postulaty z zakresu estetyki dotyczyły: przywrócenia neonów, usuwania „krzykliwych i tandetnych szyldów reklamowych” (Niedośpiął, Dziewitek 2017: 16), renowacji stojaków informacyjnych.

Kolejną grupę stanowiły sprawy dotyczące przedsiębiorczości i życia społecznego. Zwrócono uwagę, że wprowadzone ograniczenia w największym stopniu dotknęły handlu i zakładów usługowych. Sugerowano utworzenie programów pomocowych i stałego punktu konsultacyjnego, „gdzie można by zgłaszać różne problemy i sprawy dotyczące polityki miejskiej” (Niedośpiął, Dziewitek 2017: 17). Kwestiami do regulacji/ograniczenia/likwidacji były handel alkoholem poza „normalnymi” sklepami i spożywanie alkoholu w miejscach publicznych. Zgłaszano potrzebę dostosowania infrastruktury miejskiej dla ludzi starszych i niepełnosprawnych, a także konieczność podniesienia poziomu edukacji w nowohuckich szkołach wszystkich szczebli.

Przedstawione powyżej uwagi, zgłoszone w czasie konsultacji, ukazują oczekiwania, ale też obawy mieszkańców i przedsiębiorców obszaru PKNH. Jedną z najistotniejszych i mających charakter zasadniczy było zaniepokojenie wyrażone pytaniem: „Czy Nowa Huta ma być skansenem czy miejscem do życia?” (Niedośpiął, Dziewitek 2017: 27).

W podsumowaniu autorzy raportu odnotowali generalnie pozytywne nastawienie interesariuszy do planu utworzenia PKNH. Sygnalizowane w czasie spotkań uwagi dotyczące objęcia szczególną ochroną określonych miejsc/obiektów zazwyczaj pokrywały się z ustaleniami ekspertów. W podsumowaniu powrócono do problemu skansenizacji:

Ważne, żeby utworzenie w Nowej Hucie Parku Kulturowego nie przyczyniło się do stworzenia tam skansenu. Mieszkańcy wciąż chcą tam normalnie funkcjonować. Perspektywa utworzenia Parku Kulturowego podoba im się przede wszystkim z powodu swobodnego wyróżnienia Nowej Huty. Są z tego dumni, w ramach lokalnego patriotyzmu (Niedośpiął, Dziewitek 2017: 55).

W zakończeniu raportu odnotowano:

Konsultacje nie były łatwe. Pokazały, że potrzebne jest szerokie zbieranie informacji o potrzebach mieszkańców w zakresie projektowanych zapisów Planu Ochrony i Parku

Kulturowego. Społeczność Nowej Huty wzięła aktywny udział w konsultacjach, przedstawiając wiele argumentów i pomysłów, które nie zostały wcześniej wzięte pod uwagę. Powinny one zostać poddane gruntownej analizie i posłużyć do modyfikacji projektowanych przepisów w taki sposób, by jak najlepiej odpowiadać na potrzeby społeczności lokalnej (Niedośpiat, Dziewitek 2017: 55).

Proces konsultacji i jego wyniki miały być pomocą w ostatecznym sformułowaniu analizowanych dokumentów. Uzupełniona wersja *Planu...* została przyjęta w lutym 2020 r. Jego lektura ukazuje w wielu punktach zbieżność poglądów wypowiadanych przez mieszkańców i specjalistów. Głównie dotyczą one uznawania tych samych obiektów i miejsc za szczególnie cenne, co wiąże się z objęciem ich priorytetową ochroną i troską. Sposoby i zakres proponowanej w *Planie...* ochrony często już był dyskutowany lub rozbieżny. Kwestie te jednak nie wywoływały nadmiernie emocjonalnych wypowiedzi.

Konsultacje społeczne, 2023 r.

Dwa lata po wejściu w życie uchwały ustanawiającej PKNH podjęto decyzję o potrzebie jej nowelizacji. Uzasadniono to koniecznością doprecyzowania lub zmiany części wprowadzonych regulacji oraz koherencji jej zapisów z „uchwałą krajobrazową”. Jak zaznaczono, proponowane zmiany stanowiły także odpowiedź na postulaty zgłaszane przez mieszkańców, nowohuckich przedsiębiorców i lokalne instytucje. Między 28 sierpnia a 22 września 2023 r. przeprowadzono kolejne konsultacje. Informacja na temat zakresu problemowego, ustosunkowanie się do zgłaszanych uwag, a także raport końcowy zostały podane do publicznej wiadomości (Obywatelski Kraków, 1.12.2023; *Raport z konsultacji społecznych...* 2023).

Udział interesariuszy w konsultacjach 2023 r. był skromniejszy – bezpośredni kontakt wybrały tylko 53 osoby. Z formularza, udostępnionego on-line na kilku portalach, skorzystało zaledwie 11 osób. W większości przypadków poruszano kwestie przewidziane w nowelizacji. Były to sprawy związane z reklamą, szyldami, zamieszczeniem obszerniejszych informacji o prowadzonej działalności, większej liberalizacji wyglądu witryn sklepowych, przeszkleń, możliwości montażu urządzeń fotowoltaicznych, kolektorów słonecznych, klimatyzatorów, anten, dopuszczalnych typów oświetlenia. Nową sytuacją, która nie miała miejsca w 2017 r., było odnotowanie zdecydowanej negatywnej wypowiedzi dotyczącej całokształtu podjętych działań i wprowadzonych regulacji w związku z utworzeniem PKNH. Pełna wypowiedź została opublikowana w dokumencie *Ustosunkowanie się do wniosków i uwag złożonych w toku konsultacji społecznych...* (2023: 3–5).

Uchwała o Parku Kulturowym Nowa Huta

PKNH obejmuje powierzchnię przeszło 376 ha⁷, który położony jest w granicach wpisu do rejestru zabytków układu urbanistycznego dzielnicy Nowa Huta, powiększonego o cenne kulturowo obszary okolic dworu Jana Matejki w Krzesławicach, zespołu klasztornego cystersów w Mogile, os. Centrum E oraz Nowohuckiego Centrum Kultury.

Uchwała o PKNH zawiera regulacje wielu zagadnień mających wpływ na krajobraz kulturowy. Odnoszą się one m.in. do prowadzenia robót budowlanych, działalności gastronomicznej, handlowej i usługowej, organizacji imprez, umieszczania reklam, tablic reklamowych, urządzeń reklamowych oraz instalowania urządzeń na frontowych elewacjach budynków, oświetlenia oraz składowania i magazynowania odpadów. *Uchwała...* (2019) stanowi akt prawa miejscowego, powszechnie obowiązującego, do którego przestrzegania zobligowane są wszystkie podmioty funkcjonujące w sferze objętej jej regulacjami (Park Kulturowy Nowa Huta). Celem powołanego do życia Parku jest ochrona dziedzictwa Nowej Huty, zachowania jej unikatowego układu urbanistycznego, historycznej linii zabudowy, gabarytów/form zespołów i obiektów architektonicznych, ochronę funkcjonalną i kompozycyjną placów i pierwotnego układu zieleni (z dopuszczeniem rewaloryzacji terenów zielonych), ochronę osi, ciągów i punktów widokowych umożliwiających bliskie i dalekie widoki na charakterystyczne elementy zagospodarowania obszaru (zwłaszcza widoki wzdłuż alej: Jana Pawła II, Solidarności, Róż i gen. Andersa). Ochrona krajobrazu kulturowego ma być realizowana poprzez przeciwdziałanie nadmiernej rozbudowie działalności handlowej i usługowej, ingerującej w formę architektoniczną obiektów zabytkowych bądź zakłócającej ich ekspozycję, jak również ingerującej ekspozycji w przestrzeń publiczną lub sprzecznej z tradycją kulturową Nowej Huty i związaną z nią estetyką (Park Kulturowy Nowa Huta).

Zapoznanie się z zapisami obowiązującej uchwały o utworzeniu PKNH, a także z jej nowelizacją, może być dla wielu mieszkańców czy innych osób związanych z obszarem, na którym powstał Park, jeśli nie rozczarowujące, to zaskakujące. *De facto* jest to zbiór zakazów, nakazów i ograniczeń. Paragraf 3 zawiera informację, że

W celu ochrony materialnego i krajobrazowego dziedzictwa kulturowego na obszarze Parku (...) wprowadza się na mocy niniejszej uchwały zakazy i ograniczenia w zakresie prowadzenia robót budowlanych, działalności handlowej i usługowej, umieszczania tablic reklamowych, urządzeń reklamowych oraz reklam, a także składowania i magazynowania odpadów (*Uchwała...* 2019).

7 Pod względem powierzchni jest największym parkiem kulturowym w Krakowie. Park Kulturowy Stare Miasto obejmuje 93,61 ha, a Park Kulturowy Kazimierz ze Stradomiem ponad 140 ha.

W kolejnych paragrafach następuje konkretyzacja zakazów i ograniczeń dotyczących wymienionych powyżej sfer życia społecznego i indywidualnego. Paragrafy od 10 do 14 mają charakter porządkowy, informują m.in. o konsekwencjach nieprzestrzegania postanowień uchwały, trybie jej wprowadzania w życie oraz o *vacatio legis*. I to już cała zawartość dokumentu.

Badania terenowe, październik 2023 r.

Obowiązująca *Uchwała...* (2019)⁸ liczy zaledwie 11 stron i – jak usłyszałam w czasie badań terenowych – „to niewiele, ale... no cóż, zawsze można popatrzeć na problem z perspektywy: co nie zabronione, to dozwolone...” (M, ok. 50 lat). Mój rozmówca zawarł w tych słowach sporą dozę goryczy.

Rozczarowanie wprowadzonymi regulacjami zdominowało także rozmowę z mieszkańcami obszaru PKNH, która odbyła się 26 października 2023 r. w siedzibie Rady Dzielnicy XVIII. Jedna z uczestniczek tego spotkania, mieszkanka i radna, powiedziała:

Ludzie przychodzą na dyżury radnych, na zebrania komisji kultury, przychodzą i bardzo się żalą, że Nowa Huta została potraktowana jak skansen... tymczasem Nowa Huta, czyli dzielnica XVIII, zawsze była dzielnicą rozświetloną, kolorową, pełną żywiołów. W tej chwili nawet tu, przechodząc przez osiedle Centrum B [siedziba rady dzielnicy znajduje się na os. Centrum B] jest jedna wielka ciemność, szarość... Aleja Róż – też są komentarze, że jest za ciemno... Ta Uchwała nie przyczyniła się do niczego dobrego, tylko do wielkiego zła. Przez nią popadały małe sklepy. Stało się to przez to, że trzeba było zlikwidować wszelkie reklamy, szyldy, towar który był wystawiany przed sklep [w czasie jego pracy] i wszyscy wiedzieli, że tu jest sklep, że jest otwarty. Ale trzeba było to zlikwidować, bo Uchwała mówi, że nie wolno... (K. ok. 60 lat 26.10.2023)⁹.

Radni w rozmowie prowadzonej już po zasadniczej części zebrania stwierdzili, że właściwie nie spotykają się z pozytywnym odbiorem regulacji związanych z wprowadzeniem PKNH. Przyznali jednak również, że w pewnym stopniu wynika to z pełnionej przez nich funkcji. Najczęściej ludzie zgłaszają się do nich z kłopotami. Przychodzą, gdy nie widzą innej możliwości rozwiązania swoich problemów lub gdy nie wiedzą, gdzie mogą zwrócić się o pomoc. W tej nieoficjalnej rozmowie uzyskano konsensus w jednej kwestii. Obecni zgodzili się, że pozytywnym efektem wprowadzenia PKNH jest „oczyszczenie” przestrzeni z nadmiaru reklam, często o wątpliwej wartości estetycznej.

8 Konsultowana nowelizacja Uchwały została przyjęta 20 marca 2024 r. (Kuciński 2024).

9 Ostatnia uwaga dotyczyła sklepów spożywczych. Proponowana nowelizacja przewiduje możliwość wystawiania sprzedawanych produktów – owoców i warzyw – przed sklepem/kioskiem w czasie jego pracy.

Równocześnie jednak zauważono, że szyldy sklepów (nie-sieciowych) uległy nadmiernej unifikacji, zarówno stylistycznej, jak i kolorystycznej. Problemem jest słabe doświetlenie przestrzeni publicznych i traktów pieszych, zarówno wzdłuż głównych ulic, jak i przecinających „zarośnięte” skwery czy parki. Przyznano też, że nierozwiązywalną kwestią wydaje się sprawa braku miejsc parkingowych, która prowadzi do zawłaszczania terenów zielonych i ich dewastacji.

Zgłaszany w czasie wywiadu kłopotem jest złożoność procedur administracyjnych. Często dotyczą jednej sprawy, jednak pozostającej w kompetencjach różnych jednostek urzędniczych. Jak mówiono, zgoda jednej agendy miejskiej zazwyczaj powoduje „konflikt” prawny z inną. W wielu przypadkach doskwiera zatem brak spójności działań, wydawanie zaleceń/zgód nieuwzględniających innych specjalistów, innych przepisów prawa, co skutkuje przysłowiowym „chodzeniem od drzwi do drzwi”. Za profetyczną można zatem uznać obawę wyrażoną w czasie konsultacji w 2017 r.:

(...) w przyszłości nie wydaje mi się, żeby dla tej części Krakowa, dość dużej, mógł on [Plan ochrony PKNH] być realizowany w sposób spójny. Każda ze służb miejskich będzie dostrzegała wyłącznie wycinek rzeczywistości leżący w jej kompetencjach. Z tego względu konieczne jest stworzenie stanowiska w kompetencjach którego byłoby opiniowanie wszelkich działań służb miejskich na tym terenie w zakresie przestrzegania założeń Parku (Niedośpiał, Dziewitek 2017: 17).

Konkluzje

Przywołany na początku artykułu dokument *Zalecenie UNESCO...* (2011) jest aktem normatywnym zawierającym sformułowane w języku prawnym i zapisane w postaci przepisów normy prawne, mające charakter generalny i abstrakcyjny. Dokument ten zawiera idee i związane z nimi zalecenia, które powinny być uwzględniane w prawodawstwie krajów członkowskich. W zalecanym przez UNESCO krajobrazowym podejściu do ochrony dziedzictwa (m.in. miast historycznych) za najistotniejsze należy uznać uwzględnienie w nim dziedzictwa niematerialnego.

Definicja niematerialnego dziedzictwa kulturowego sformułowana przez UNESCO zwraca uwagę na jego międzypokoleniowy przekaz, jego stałe odtwarzanie przez wspólnoty i grupy w relacji z otoczeniem, oddziaływaniem przyrody, ich historią oraz że zapewnia ono depozytariuszom poczucie tożsamości i ciągłości (*Konwencja UNESCO...* 2003: 1039). Są to przekazane przez przodków nieuchwytnie przejawy tego, co tworzy grupową (regionalną, narodową, etniczną, religijną) tożsamość; co wzmacnia poczucie przynależności do społeczności lokalnej czy też narodowej; co określa jednostkowe, ale i społeczne miejsce w świecie. Ponadto:

Niematerialne dziedzictwo kulturowe jest jednocześnie tradycyjne, współczesne i żywe – reprezentuje nie tylko odziedziczone tradycje przeszłości, ale także współczesne,

twórczo przekształcane praktyki, w których uczestniczymy jako przedstawiciele różnych grup społecznych i kulturowych. Zjawiska niematerialnego dziedzictwa kulturowego ewoluują w odpowiedzi na zmieniające się otoczenie stanowiąc ogniwo łączące naszą teraźniejszość z przeszłością naszych przodków i przyszłością naszych dzieci (Narodowy Instytut Dziedzictwa).

Konwencja z 2003 r. jest pierwszym dokumentem oddającym głos i podmiotowość depozytariuszom, a późniejsze dokumenty UNESCO zwracają uwagę na partnerski dialog, jaki powinien zachodzić między interesariuszami. Jak zaznacza Hanna Schreiber:

(...) za sprawą definicji NDK, nowy sposób rozumienia dziedzictwa zdezonizował archeologiczną narrację zabytków przeszłości na rzecz antropologicznej narracji kulturowych praktyk teraźniejszości, delegitymizował wyłączność dyskursu eksperckiego w tym obszarze na rzecz dyskursu włączającego samych depozytariuszy dziedzictwa: jednostki, grupy, wspólnoty (...). To one pojawiają się po raz pierwszy w Konwencji z 2003 roku jako podstawowe „nośniki” dziedzictwa kulturowego, których opinia (...) nie może zostać zignorowana (Schreiber 2016: 62).

Dokument *Zalecenie UNESCO...* (2011) w wielu miejscach odnosi się do społeczności lokalnych, co należy uznać za oczywiste, to ludzie są bowiem spadkobiercami i przekazicielami dziedzictwa niematerialnego, które często jest powiązane z obiektami materialnymi. Obydwe te płaszczyzny przenikają się nawzajem, co zostało wydobyte we wspomnianym akcie normatywnym. Dalszą konsekwencją jest zwrócenie uwagi na prawo społeczności zamieszkującej obszar objęty ochroną do rozwoju zgodnego ze zmieniającymi się możliwościami, z poszanowaniem ich różnorodności, możliwości (w tym ekonomicznych) i potrzebą szeroko rozumianej edukacji czy uwzględnienia zachodzących procesów społecznych¹⁰. *Zalecenie UNESCO...* (2011), jako akt normatywny, jest dokumentem wskazującym cele, metody i drogę. Przykładem realizacji tych idei jest analizowany, poprzez zastane dokumenty, PKNH.

Zarówno w opublikowanych raportach z konsultacji, jak i w przyjętym przez Radę Miasta *Planie...* – jak starałam się ukazać – zwraca się uwagę na społeczność lokalną, potrzebę dialogu z nią i osiągnięcia balansu między zakładanymi celami a szeroko rozumianymi możliwościami. Formułowano zastrzeżenia mieszkańców i wskazywano sposoby zapobiegania ewentualnym problemom wynikającym z utworzenia PKNH (zob. Niedośpiał, Dziewitek 2017: 17).

Zgłaszane w czasie konsultacji obawy, że Nowa Huta może stać się skansenem, należy uznać za zasadne. Laurajane Smith zwraca uwagę, że rozumienie dziedzictwa

¹⁰ Np. obserwowane starzenie się danej społeczności powinno generować troskę o atrakcyjność miejsca dla młodych i podejmowanie działań zachęcających do pozostania/osiedlania się na terenach objętych ochroną. Nowa Huta w okresie pomiędzy konsultacjami zmniejszyła się o ponad 5000 mieszkańców. Ta tendencja spadkowa utrzymuje się od wielu już lat (Dzielnica XVIII Nowa Huta – Wikipedia).

jako „rzeczy” czy nawet „niematerialnego wydarzenia” wiąże się z pragnieniem, by je ocalać i chronić. Praktyki i sposoby zarządzania tak rozumianym dziedzictwem oznaczają „zamrożenie kultury, petryfikację jej chwilowych stanów lub jej degenerację (...)”. Definicja dziedzictwa jako rzeczy, miejsca lub pojedynczego wydarzenia sprzyja skoncentrowaniu uwagi na ochronie konkretnych wizji przeszłości i jej pamięci” (Smith 2016: 27). Sprzyja utwierdzaniu usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa, prowadząc do odsuwania lub nawet eliminacji innych dyskursów dziedzictwa reprezentowanych przez mniejszości czy grupy nieelitarnie. Niekiedy zaś kontrowersyjna natura przeszłości, chociaż jest częścią dziedzictwa w całej jego złożoności, podlega wydzieleniu w postaci specjalnej kategorii „trudnego dziedzictwa” (Smith 2016: 28). Uwagi te odnieść można i do dziedzictwa nowohuckiego, któremu często towarzyszy przymiotnik „trudne”. Pomocą może być akceptacja stanowiska, że dziedzictwo nie jest czymś raz na zawsze danym, ale – zgodnie ze słowami L. Smith – jest „proces[em] kulturowy[m], podczas którego zachodzi negocjowanie pamięci, tożsamości i poczucia miejsca” (Smith 2016: 26). Aby negocjowanie było realne, musi zachodzić stałe uczestnictwo różnych interesariuszy i nie tylko w czasie konsultacji społecznych. Na ich konieczność zwraca się uwagę w cytowanych dokumentach UNESCO, NID, *Planie ochrony PKNH* i opracowaniach naukowych (zob. Góral 2014, Pawłowska 2015).

Atrakcyjną formułą dla zachowania różnorodności nowohuckiego dziedzictwa jest koncepcja muzeum rozproszonego, dyskutowana w kontekście Nowej Huty od lat 90. XX w. (Beiersdorf 1997). W roku 2005 wydano studium prezentujące koncepcję muzeum rozproszonego opracowaną dla Nowej Huty (Salwiński, Sibila 2005). Mimo tak zaawansowanych prac i bezsprzecznie pozytywnego oddziaływania tak zorganizowanego muzeum, idea ta wydaje się zaniechaną¹¹.

W przeanalizowanych dokumentach, a przede wszystkim w uchwale i jej nowelizacji, nie znaleziono koncepcji platformy dla dialogu, która stwarzałaby dogodne warunki do omawiania na bieżąco pojawiających się problemów i ułatwiałaby kontakt pomiędzy interesariuszami: mieszkańcami, przedsiębiorcami, przedstawicielami różnych instytucji, a przedstawicielami lokalnej władzy. Funkcję taką mógłby pełnić Zespół ds. Parków Kulturowych. Ma on charakter opiniująco-doradczy w kwestiach realizacji zadań związanych z ochroną obszarów parków kulturowych funkcjonujących na terenie województwa małopolskiego. Do jego powinności należy m.in. monitorowanie, sporządzanie sprawozdań z postępów w zakresie realizacji postanowień zawartych w uchwale o utworzeniu danego parku kulturowego, ale także „koordynacja bieżącej współpracy z podmiotami i instytucjami w zakresie funkcjonowania

¹¹ Muzeum Nowej Huty utworzone w 2019 r. łączy potencjał muzeów Dzieje Nowej Huty (powstało w 2005 r.) i Muzeum PRL-u (powstało w 2008 r.), które przestały istnieć z końcem roku 2018. Na oficjalnych stronach internetowych brak niestety informacji, by istniejące muzeum kontynuowało idee muzeum rozproszonego, która była związana z Muzeum Dzieje Nowej Huty będącego oddziałem Muzeum Historycznego Miasta Krakowa.

parków kulturowych" (*Zarządzenie w sprawie powołania Zespołu ds. parków kulturowych* 2020). W uchwale powołującej do życia PKNH, brak jest jednak informacji o utworzeniu / planie utworzenia tej jednostki, a co za tym idzie – także informacji o ewentualnej możliwości korzystania z jej pomocy „przeciętnego Kowalskiego”, interesariusza danego parku. Ponadto zespół ten został powołany dla wszystkich istniejących na terenie województwa małopolskiego parków¹², co jest jednak pewną słabością. Każdy z parków ma bowiem swoją specyfikę. Tym, co wyróżnia park kulturowy utworzony na terenie Nowej Huty, to fakt, że obejmuje obszar, który jest zwykłą dzielnicą mieszkalną (co wielokrotnie podkreśla się w *Planie...*), a jej wyjątkowość polega m.in. na doskonale zaprojektowanych domach mieszkalnych (zarówno pod względem użytkowym, jak i stylistycznym/architektonicznym) i przestrzeni. Począwszy od rozplanowania budynków mieszkalnych, otaczających je terenów zielonych, lokalizacji obiektów użyteczności publicznej, skwerów, parków, ciągów komunikacyjnych – czyli tego, co czyni życie komfortowym.

Ponadto w architekturze tego obszaru widoczne są zmieniające się koncepcje, style, odzwierciedlające m.in. zachodzące zmiany polityczne. Ale wciąż są to jednak przede wszystkim domy mieszkalne, obiekty użyteczności publicznej – miejsca, w większości nadal spełniające przypisane im od samego początku funkcje. Wszystko to sprawia, że przepisy o PKNH mocno ingerują w życie zwykłych mieszkańców.

Nie znajdziemy także w uchwale (ani w jej nowelizacji) informacji o tworzonych/planowanych: funduszu pomocowym dla małych przedsiębiorców, punkcie konsultacyjnym/doradczym w zakresie funkcjonowania utworzonego PKNH czy wreszcie utworzenia jednostki miejskiej, skupiającej wszystkich specjalistów, których opinie/zezwoleńia są konieczne dla jakichkolwiek działań podejmowanych na terenie Parku. Kwestie te w różnych miejscach można znaleźć w wielokrotnie już przywoływanym dokumencie *Zalecenie UNESCO...* (2011). Co istotne, były one także postulowane w czasie konsultacji już w 2017 r. i znalazły swoje odzwierciedlenie w przyjętym *Planie...* w rozdziale *Wskazania w sferze społecznej* (Myczkowski i in. 2016–2020a: 106–108). Niestety, w uchwale i jej nowelizacji zabrakło mieszkańców PKNH i narzędzi, wspomagających rozwiązywanie problemów powstałych w związku z utworzeniem parku.

Gregory Ashworth zwraca uwagę, że istnieją „ogromne różnice między ludźmi działającymi w środowisku naukowym a przedstawicielami sfer politycznych i rządowych, w których stykają się kwestie związane z zabytkową architekturą i współczesną polityką zarządzania miejscami” (2015: 22). Jest to wynikiem różnego rozumienia idei dziedzictwa, skutkiem czego obecnie współistnieją 3 koncepcje zachowywania przeszłości (paradygmaty dziedzictwa) (Ashworth 2015: 21–34). Najstarsza i najbardziej „zakorzeniona” w społecznej świadomości jest określana paradygmatem ochrony.

12 Obecnie, jak pisałam, istnieje 5 parków kulturowych, w tym 3 na terenie Krakowa. Kolejny ma rozpoczętą procedurę powoływania do życia.

Polega na ochronie obiektów uznanych przez ekspertów za zabytki, które są rejestrowane, chronione przed zniszczeniem, zachowywane w możliwie niezmienionej formie. Jakakolwiek ingerencja prowadząca do zmiany nie jest możliwa. Paradygmat konserwacji jest kolejną opcją. Również opiera się na eksperckim wyborze zabytków (ich zespołów). Ochrona jest realizowana w określonym celu, w powiązaniu z planem instytucjonalnego nadania mu/im określonej funkcji, jeśli pierwotna nie jest już aktualna. Ostatni paradygmat dziedzictwa skupia się na procesie społeczno-kulturowym, w którego toku tworzy się i praktykuje dziedzictwo. W tym przypadku zabytek, jako obiekt (szeroko rozumiany), staje się tłem, kontekstem dla tych działań społecznych. Punkt ciężkości jest przesuwany z obiektu-zabytku na społeczność, która go odziedziczyła (Stobiecka 2021: 190).

Park kulturowy na poziomie idei/koncepcji do pewnego stopnia łączy wskazane przez G. Ashwortha paradygmaty – ma chronić, ale także uwzględniać planowanie/nadawanie nowej funkcji (jeśli to konieczne)¹³. Wymaga on uwzględnienia zdania depozytariuszy oraz ich aktywnego uczestnictwa w procesie powstawania i istnienia parku.

W przypadku PKNH na etapie jego projektowania wymagania te zostały spełnione. Ich odzwierciedlenie znajdujemy w *Planie...* oraz w opublikowanych wynikach konsultacji społecznych (Myczkowski i in. 2016–2020a; Myczkowski i in. 2016–2020b; Niedośpiał, Dziewitek 2017; *Raport z konsultacji społecznych...* 2023). Jednakże na etapie wdrażania skoncentrowano się na realizacji paradygmatu ochrony i konserwacji. Refleks tego znajdujemy w przyjętej uchwale o PKNH, która skupia się na ochronie, najogólniej mówiąc, materialnej sfery obszaru objętego parkiem kulturowym, nie uwzględniając w zapisach narzędzi, np. służących udziałowi depozytariuszy, uwzględniających zróżnicowany przekrój interesariuszy czy służących zarządzaniu wiedzą (*Zalecenie UNESCO...* 2011: 10), których celem jest ochrona „niematerialnego dziedzictwa, dla którego główną formą wyrazu jest człowiek” (Zalasińska 2017: 322).

Zmierzając do podsumowania, pragnę przypomnieć najważniejsze ustalenia. Autorzy *Planu ochrony PKNH* zwracali uwagę, że jeśli mieszkańcy będą dobrze się czuć w swojej dzielnicy, będą także bardziej skłonni do zainteresowania się otaczającymi murami, drzewami i ulicami (Myczkowski i in. 2016–2020b: 12), a więc w sposób naturalny staną się uczestnikami i wykonawcami przyjętego planu ochrony. Twórcy *Raportu z konsultacji społecznych z 2017 r.* podkreślali także, że mieszkańcy pozytywnie odbierają pomysł utworzenia PKNH, co wynika z poczucia docenienia przez specjalistów miejsca ich życia i jego walorów, jednakże równocześnie obawiają się

¹³ W PKNH przykładami mogą być dawne kina „Świt” i „Światowid”. W pierwszym obecnie mieści się sklep ogólnospożywczy, w drugim Muzeum Nowej Huty.

skansenizacji, a „przecież oni wciąż chcą tu normalnie funkcjonować” (Niedośpiał, Dziewitek 2017: 55). Być może uwzględnienie tych głosów, a także zastosowanie narzędzi sugerowanych w dokumencie *Zalecenie UNESCO...* (2011), zmniejszyłoby poziom frustracji niektórych interesariuszy, obserwowany przeze mnie w czasie badań terenowych, odnotowany także w konsultacjach społecznych w 2023 r.

Niewątpliwie utworzenie PKNH wymaga jeszcze wielu działań na różnych płaszczyznach, skierowanych do wszystkich interesariuszy. Wymaga także uwzględnienia faktu, że wprowadzie „Krajobraz, jako wartość nadrzędna, przedmiot troski i ochrony, i równocześnie jako najbardziej dosłowny wizerunek Nowej Huty – jest po prostu podmiotem planu ochrony” to jednak „Ludzie są najważniejsi” (Myczkowski i in. 2016–2020b: 12–14). W przypadku Nowej Huty i utworzonego na jej terenie parku kulturowego chodzi o zachowanie krajobrazu kulturowego rozumianego bardzo szeroko, w którym bardzo ważne miejsce zajmują depozytariusze, czyli mieszkańcy – lokalna społeczność. Z pewnością nie jest niczym zmiarem utrudnianie życia tej społeczności, a raczej jej mobilizacja wokół zaakceptowanych – także przez nią – nowych zasad funkcjonowania (indywidualnego, społecznego, gospodarczego) na obszarze PKNH. Należy jednak pamiętać, że wymaga to czasu oraz że dochodzenie do sukcesu jest procesem, a nie jednorazowym aktem. Wieloletnie zapomnienie Nowej Huty widać w zniszczonej infrastrukturze dróg, ciągów pieszych, zaniedbanych obszarach zielonych, nieszanowaniu potrzeby modernizacji. Nie da się z dnia na dzień zmienić upodobań estetycznych, czy sposobu postrzegania własnych domów, najbliższej przestrzeni (którą często kreowano samodzielnie) i dostrzec w nich obiektów objętych ochroną konserwatorską.

Utworzony PKNH kreuje nowe zasady życia, gdzie ramy jurystyczne wyznacza uchwała z 2019 r. oraz inne akty prawne będące jej konsekwencją. Jednakże konieczne jest wypracowanie narzędzi, które pozwolą na stabilizację małych firm, na ukształtowanie nowego postrzegania chronionej przestrzeni, wykształcenia indywidualnej i społecznej troski o nią w zgodzie z podejściem krajobrazowym do ochrony dziedzictwa kulturowego.

Bibliografia

- Ashworth, G. (2015). *Planowanie dziedzictwa* (przeł. M. Duda-Gryc i in.). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Beiersdorf, Z. (1997). Wartości kulturowe Nowej Huty. W: S. Świątek (red.), *Dziedzictwo kulturowe Nowej Huty w rozwoju obszaru strategicznego Kraków – Wschód* (s. 81–89). Kraków: Wojewoda Krakowski, Wydział Kultury Urzędu Miasta Krakowa.
- Czarnik, S. (2020). Metody badań socjologicznych. W: M. Jakubiec, P. Urbańczyk (red.), *Metodologia nauk społecznych i humanistycznych* (s. 1–21). Pozyskano z: <https://www.copernicuscollege.pl/podreczniki/metodologia-nauk-spoecznych-i-humanistycznych>.

- Góral, A. (2014). Dziedzictwo kulturowe jako zasób wspólny. Rola współpracy między interesariuszami w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym. *Zarządzanie w Kulturze*, 15(3), 277–286. DOI: <https://doi.org/10.4467/20843976ZK.14.019.2310>.
- Konior, A. (2021). *Rola interesariuszy w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym w rewitalizacji*. Pozyskano z: <https://samorząd.nid.pl/rewitalizacja/materiały/rola-interesariuszy-w-zarządzaniu-dziedzictwem-kulturowym-w-rewitalizacji/>.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (2003). Pozyskano z: <https://niematerialne.nid.pl/wp-content/uploads/2023/01/Konwencja-UNESCO-w-sprawie-ochrony-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego-17.10.2003r.pdf>.
- Kuciński, D. (2024, 21 marca). *Nowa Huta. Więcej wolności w parku kulturowym*. LoveKraków. Pozyskano z: https://biznes.lovekrakow.pl/aktualnosci/nowa-huta-wiecej-wolnosci-w-parku-kulturowym_55754.html.
- Marciniak, Ł. (2011). Metody doświadczenia osobistego (Personal experience methods). W: K.T. Konecki, P. Chomczyński (red.), *Słownik socjologii jakościowej* (s. 181–183). Warszawa: Difin.
- Myczkowski, Z., Chajdys, K., Forczek-Brataniec, U., Latusek, K., Marcinek, R., Nosalska, P., Rymsza-Mazur, W., Siwek, A., Wielgus, K. (2015–2020). *Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta, Etap I (2015) Część 1 Tekst*. Kraków: Urząd Miasta Krakowa, Politechnika Krakowska.
- Myczkowski, Z., Chajdys, K., Forczek-Brataniec, U., Latusek, K., Marcinek, R., Nosalska, P., Rymsza-Mazur, W., Siwek, A., Wielgus, K. (2016–2020a). *Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta, Etap II (2016). Tom I Tekst (I–IX 2016; aktualizacja I 2020)*. Kraków: Urząd Miasta Krakowa, Politechnika Krakowska.
- Myczkowski, Z., Chajdys, K., Forczek-Brataniec, U., Latusek, K., Marcinek, R., Nosalska, P., Rymsza-Mazur, W., Siwek, A., Wielgus, K. (2016–2020b). *Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta, Etap II (2016). Tom III Synteza planu ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta (I–IX 2016; aktualizacja I 2020)*. Kraków: Urząd Miasta Krakowa, Politechnika Krakowska.
- Niedośpiał, M., Dziewitek, P. (red.) (2017). *Raport z konsultacji społecznych w sprawie zamiaru utworzenia Parku Kulturowego Nowa Huta*. Kraków: Stowarzyszenie Pracownia Obywatelska.
- Pawłowska, K. (2015). Interesariusze w procesach zarządzania obiektami wpisanymi na Listę Światowego Dziedzictwa natury i kultury UNESCO. W: B. Szmygin (red.), *Wybrane zagadnienia zarządzania dobrami UNESCO w Polsce* (s. 9–36). Warszawa: Polski Komitet Narodowy ICOMOS, Politechnika Lubelska.
- Raport z konsultacji społecznych, dotyczących projektu nowelizacji uchwały w sprawie utworzenia Parku Kulturowego Nowa Huta* (2023). Kraków: Urząd Miasta Krakowa.
- Salwiński, J., Sibila, L.J. (red.) (2005). *Nowa Huta, przeszłość i wizja. Studium muzeum rozproszonego*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Schreiber, H. (2016). Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako element *soft power* państw. *e-Politykon*, 18, 54–78.
- Smith, L. (2016). „Zwierciadło dziedzictwa”: narcystyczna iluzja czy zwielokrotnione odbicie? *Rocznik Antropologii Historii*, 6(9), 25–44.
- Stobiecka, M. (2021). Heritagizacja: krytyka pojęcia. *Historyka. Studia Metodologiczne*, 51, 183–200. Pozyskano z: <https://journals.pan.pl/Content/121532/PDF/2021-HSRK-09-Stobiecka.pdf>.
- Stobiecka, M. (red.) (2023). *Krytyczne studia nad dziedzictwem. Pojęcia, metody, teorie i perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Uchwała w sprawie utworzenia Parku Kulturowego Nowa Huta* (2019). Kraków: Urząd Miasta Krakowa.

Ustosunkowanie się do wniosków i uwag złożonych w toku konsultacji społecznych projektu nowelizacji uchwały w sprawie utworzenia Parku Kulturowego Nowa Huta (2023). Kraków: Urząd Miasta Krakowa.

Zalasińska, K. (2017). Niematerialne dziedzictwo w systemie ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce. W: H. Schreiber (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (s. 316–323). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Zalecenie UNESCO w sprawie historycznego krajobrazu miejskiego (2011). Pozyskano z: https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Rekomendacje/Zalecenie_w_sprawie_krajobrazu_miejskiego.pdf.

Zarządzenie w sprawie powołania Zespołu ds. parków kulturowych (2020). Pozyskano z: https://www.bip.krakow.pl/zarzadzenie/2020/2111/w_sprawie_powolania_Zespołu_ds._parkow_kulturowych.html.

Strony internetowe

Dzielnica XVIII Nowa Huta – Wikipedia: https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Dzielnica_XVIII_Nowa_Huta.

Narodowy Instytut Dziedzictwa: <https://niematerialne.nid.pl/>.

Obywatelski Kraków: https://obywatelski.krakow.pl/konsultacje_spoleczne_-_zakonczone/275640_2149,komunikat_park_kulturowy_nowa_huta___konsultacje_spoleczne.html.

Park Kulturowy: <https://krajobrazmojegomiasta.pl/2021/09/11/czym-jest-park-kulturowy/>.

Park Kulturowy Nowa Huta: <https://parkikulturowe.krakow.pl/park-kulturowy-nowa-huta/nowa-huta/>.

Streszczenie

Celem parku kulturowego jest obszarowa ochrona dziedzictwa miejskiego połączona z celami rozwoju społecznego i gospodarczego w relacji ze środowiskiem miejskim i przyrodniczym. U podstaw leży szerokie rozumienie dziedzictwa kulturowego, uwzględniające jego niematerialny aspekt. Artykuł jest analizą dokumentów związanych z procesem stanowienia Parku Kulturowego Nowa Huta oraz zestawieniem z ideą parku kulturowego wg. UNESCO. W artykule wykorzystano także autorskie badania etnograficzne.

Słowa kluczowe: park kulturowy, dziedzictwo kulturowe, UNESCO, Nowa Huta

Summary

The objective of the cultural park is to extend territorial protection over urban heritage and to assure social and economic development of the place in relation to the urban and natural environment. It is based on a broad understanding the notion of cultural heritage, including its intangible aspects. The paper analyses documents related to the process of establishing the Nowa Huta Cultural Park and confronts them with the UNESCO concept of cultural parks. The author's ethnographic research has also been applied.

Keywords: cultural park, cultural heritage, UNESCO, Nowa Huta

Translated by Author

Andrzej Lichnerowicz

angelo@kskpd.pl

<https://orcid.org/0000-0002-3297-8922>

Social Committee Chronicles of Polish Demoscene



Maciej Grzeszczuk

maciej.grzeszczuk@fhkd.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9840-3398>Polish-Japanese Academy of Information Technology
The Foundation for the History of Home Computers

Kinga H. Skorupska

kinga.skorupska@pjwtk.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9005-0348>

Polish-Japanese Academy of Information Technology



Challenges and opportunities in preserving intangible cultural heritage: lessons from the Demoscene

*Wyzwania i możliwości w zakresie ochrony niematerialnego
dziedzictwa kulturowego: wnioski z Demosceny*

Introduction

The Art-of-Coding¹ campaign, initiated by individuals deeply engaged in the Demoscene and broader digital culture, emerged in Germany in 2019. It quickly gained momentum, with Demosceners from Finland and Poland joining the cause. This collaboration achieved a breakthrough in April 2020, as Finland recognised Demoscene as part of

¹ An initiative to enlist the Demoscene as the first digital culture on the list of UNESCO intangible world cultural heritage, cf. <https://demoscene-the-art-of-coding.net/>.

its UNESCO intangible cultural heritage, a milestone soon echoed by Germany, Poland, and later by the Netherlands and Switzerland in 2023. This series of recognitions pivoted the campaign's focus towards achieving global recognition under UNESCO.

The early stages of the enlisting process in Poland revealed that this endeavour was more than just a bureaucratic exercise. Delving into the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage² inspired the formation of the Social Committee Chronicles of Polish Demoscene (KSKPD). This initiative aimed not only to secure a place for Polish Demoscene works on the national cultural heritage list, but also to emphasise their preservation and documentation.³

Although today's Demoscene is a vibrant and active community that creates, presents, shares, and stores Demoscene productions with other community members, the topic of their long-term preservation, including ensuring reliable access to future members and the wider public, is an open question. Therefore, with this research, we wanted to understand the perspectives of the Demoscene community in Poland and abroad on the different goals, methods and media moderating the experience of Demoscene productions. Our specific research questions are:

RQ1: What are the current and preferred methods of engaging with Demoscene productions?

RQ2: What would Demoscene members like other members and the society to learn about the Demoscene, its context and its productions?

Exploring answers to these questions may help us to better understand the challenges and opportunities around preserving Demoscene content, with all of its complexity, both for the members of the Demoscene and for the general public. Moving beyond the grassroots level of the community, we also draw connections to related fields such as media art, net art, home computer and game console history, as well as the overarching domain of digital heritage.

What is Demoscene?

The Demoscene is a distinctive digital subculture, which emerged in the mid-1980s, at the same time as home computers were on their way to becoming common household items (Wasiak 2021). During this era, software, particularly games, was primarily distributed on floppy disks through computer stores or direct mail orders from

2 "Safeguarding' means measures aimed at ensuring the viability of the intangible cultural heritage, including the identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement, transmission, particularly through formal and non-formal education, as well as the revitalization of the various aspects of such heritage".

3 KSKPD mission statement is "We want to cultivate the best traditions related to the Polish Demoscene and preserve valuable materials for future generations involved in digital creativity and cultural research", cf. <https://kskpd.pl/>.

publishers. The US and the UK dominated software creation, making it challenging to access official software in other countries. This scarcity led to the rise of ‘crackers’, individuals who stripped software of its copy protections and redistributed it, often tagging their work with handles reminiscent of hip-hop/graffiti culture. Driven by the challenge of overcoming technological safeguards, these crackers soon started to compete to see who could bypass protections first, a motivation to this day shared by many crackers (Goode, Cruise 2006).

As defeating standard protections became more straightforward and games were leaked pre-retail (Breddin 2021), the competition shifted towards creating the most technically or visually impressive introductions for these cracked games. Eventually, some groups focused exclusively on these intros, a shift likely influenced by the introduction of stricter copyright laws and increased police action. This new avenue of competition laid the groundwork for the birth of the Demoscene, a phenomenon primarily observed in Europe but also present in the United States, Latin America and Australia. Demoscene’s hallmark is the creation of ‘demos’, audiovisual presentations that differentiate from 3D animations or videos in their real-time rendering (Shor, Eyal 2004). Its essence, though, lies in pushing hardware and software limitations, often by discovering undocumented graphics card modes, using floppy-disk drive’s processor to parallelise calculations, and other technical feats (Breddin 2017; Wojtowicz et al. 2021; Czerski 2014).



Fig. 1. A screenshot of the “Exodus” intro by Aberration Creations group. Entire executable that generates graphics, music and animation for a 1m 40s worth of presentation fits into exactly 4085 bytes (equivalent to 0,02 seconds of music stored as a CD quality MP3 song).

In 2008, the Horror Vacui Art and Cultural Association organised “DEMOSCENE: Art straight from the computer”, a cultural event that first brought together Demoscene artists, art historians, and digital art enthusiasts. This event, and others like it, have since sparked a growing interest in the Demoscene as an art form within both popular and scholarly circles (Shor, Eyal 2004; Sawicka 2014).

Related Work on Preservation

The “viewing problem” is a primary concern in the longevity of digital artifacts (Besser 1999). Unlike analog or physical items, digital artifacts require a proactive approach to preservation. However, even diligent efforts do not always guarantee the ability to access documents stored on forty-year-old 8-inch floppy disks (Winget 2011). As time progresses, the risk increases that devices from the early digital era will become harder to find due to hardware breakdowns, decluttering of private collections, or hobbyists moving on to new interests. Furthermore, possessing hardware alone does not protect against the threat of lost heritage, given the challenges of ageing components, outdated software, decaying media, and the lack of expertise or supporting legislation (Heinonen, Reunanen 2009; McDonough et al. 2010; Swalwell, de Vries 2013). While there is a justifiable focus on historical hardware and retro-computing for its immediate importance (Grzeszczuk, Skorupska 2023), the preservation of modern digital artifacts, often described as “born obsolescent” (Morrissey 2020), is equally crucial.

Retro-game communities were among the first to recognise the threats to the longevity of digital games, a realization that came before the wider acknowledgment of digital media’s fragility (Swalwell 2013). Their experiences have highlighted four primary strategies currently in use for digital preservation (Winget 2011): refreshing, migration, emulation, and reinterpretation or remix. These methods, drawn from the gaming world, offer valuable insights into broader digital preservation efforts.

Refreshing

The strategy of refreshing in digital artifact preservation involves maintaining the accessibility of digital objects by safeguarding them against both media deterioration and technological obsolescence (Waters, Garrett 1996). This approach encompasses initiatives like establishing “computer museums” with Pelikonepeijoonit (Heinonen, Reunanen 2009) being a perfect example, or academic laboratories like Piotr Marecki’s “Ubu Lab” (Marecki 2019) or Nick Montfort’s “The Trope Tank” (Marecki 2016), all of which aim to preserve the entire technical environment. This includes maintaining operating systems, application software and media drives. A key aspect of refreshing is the adaptation of legacy hardware to integrate with modern peripherals. An example

of this is equipping an Atari dating from the year 1985 with a WiFi module,⁴ allowing the older system to function within contemporary technological contexts. Such adaptations are crucial in ensuring that these digital artifacts remain functional and accessible, thereby preserving a vital part of our digital heritage.

Migration

Migration, a key strategy in digital artefact preservation, involves transferring or converting data from one technology to another while retaining the data's essential characteristics. This process often includes converting software, such as games and demos, into a media-neutral format, such as a universally readable digital file. Additionally, if the source code is available or can be reengineered, the strategy may involve recompiling or porting it to newer systems. However, these activities, particularly reengineering, raise significant legal questions. These include issues around the right of reproduction, which constitutes licensed use (Barwick, Dearnley, Muir 2011), and the need to circumvent technological protection measures that often prevented unauthorised copying (Harkai 2022). In the Demoscene context, while reproduction rights are generally respected, the licensing of Demoscene productions is not as straightforward. This is largely due to the underground and somewhat anarchistic nature of the Demoscene community (Czerski 2014).

Emulation

Emulation, a pivotal strategy in digital artefact preservation, involves replicating the functions of one system (the emulated) using a different system running specific software (the emulator). The primary goal of emulation is to enable programs or media designed for a particular environment to operate in a different, usually newer, environment. In recent years, along with migration, emulation has become one of the primary methods in the digital preservation world. Researchers distinguish between merely archiving data and preserving the behaviour of programs (Guttenbrunner, Becker, Rauber 2010; Lorie 2001). A notable application of emulation in digital preservation is by The Internet Archive,⁵ which employs a web-based

4 An example of a hobby project to expand Atari ST with network connectivity via WiFi-to-serial-router at 19.2 kbit/sec transmission speed: <https://www.chzsoft.de/site/hardware/connecting-the-atari-st-to-the-internet/> or the FujiNet project, offering not only a WiFi connection, but also virtual adapters for many protocols including: TCP, UDP, HTTP, FTP, TNFS, HTTPS (SSL/TLS), SSH, TELNET, WebDAV and JSON parser accessible even from the level of BASIC programming language. FujiNet was first created for 8-bit Atari computers from 1979, later for Coleco ADAM, with Apple II and Commodore 64 support in progress: <https://fujinet.online/>.

5 The Internet Archive is a non-profit with a mission of building a digital library of Internet sites and other cultural artefacts in digital form (<https://archive.org>).

version of the MAME⁶ emulator. This platform allows users to access and interact with various software, including games and a select number of Demoscene productions. Emulation, while effective, also presents challenges such as ensuring long-term functionality and compatibility, or stripping the technological and social context of emulated digital artifacts, which are critical considerations for projects like The Internet Archive and others in the field of digital preservation (Cloonan 2001).

Reinterpretation

In the realm of digital artifact preservation, interesting approaches can be observed in the video game industry. For instance, in “Day of the Tentacle” players can interact with the earlier game “Maniac Mansion” within the game world. Similarly, “Borderlands 2” features a hidden room with an Easter egg from “Minecraft” showcasing a pixelated environment and enemies. These instances are not just playful nods to earlier games; they serve as a form of digital preservation, embedding pieces of gaming history within new contexts. This concept is akin to the remixing practices seen in various schools of Buddhist thought, where historical and cultural elements are reinterpreted and recontextualised to create new expressions of tradition (Lorie 2001). Such practices reflect the influence of the digital age on cultural production and interaction, as described by Lev Manovich, who suggests that cultural concepts are increasingly influenced by the principles of computer technology, altering the way cultural artifacts are created, perceived and preserved (Manovich 2002). This “computerisation” of culture, evident in video games and religious traditions alike, underscores the evolving nature of digital preservation, where remixing and reinterpretation become key tools in safeguarding our cultural heritage.

Methods

In December 2023 we prepared a survey addressed to members of the Demoscene community, examining preferences and practices regarding the way of experiencing productions such as demos or intros. The survey was prepared in two language versions, English and Polish, and was distributed on the Demoscene Facebook group, the Demozoo and Pouet websites and on the Demoscene Discord server. In the short demographic part, we asked about the country of residence, past and recent (within 5 years) activity in the Demoscene, and the respondent’s role, selected from the options of a content creator, content consumer or person archiving Demoscene resources for future generations (where one respondent could share all three). Then, we asked

⁶ MAME stands for Multiple Arcade Machine Emulators and started as just that. An emulator for Arcade games, yet over time it expanded to cover a wide variety of (mostly vintage) computers (<https://www.mamedev.org/>).



Fig. 2. A view of a 11.5 × 6.5 m Bigscreen and around 1000 sceners gathered in Rundsporthalle in Bingen am Rhein for the Demoscene party Breakpoint 2010.

our respondents to specify, on a 5-point Likert scale, their preferences for consuming Demoscene products, such as demos and intros, and how they actually engaged with them most often. The options were: on the Bigscreen while attending a Demoscene party (see Figure 2), on original hardware at home or at a museum, as an on-line video from one of the streaming services, on an emulator, or remixed with modern products, such as a minigame within another title. We also asked open questions about what the respondent would like others to learn about the preserved Demoscene productions, both in the context of Demoscene audiences and members of the general public. At the end of the study, we subjected the open questions to a thematic analysis, and we also unified the open answers regarding the country of residence and unified the language. Due to a limitation of chosen tool, a survey allowed our respondent to mark two or more answers on a Likert scale, we eliminated such cases from the analysis as uncertain (4 cases out of 112 for the question about current content consumption and 5 cases out of 112 for the question about preferred form of preservation).

Results and Discussion Participants

During the two weeks – between 19 December and 31 December 2023 – that the survey was active, we collected a total of 112 responses, 81 and 31 for the Polish and English versions, respectively. The results of the survey were then analysed, described and interpreted between the 1 January 2024 and 6 January 2024. The majority of respondents came from Poland, then Germany (9), UK (6) and other countries in Europe

(15), from outside Europe we had one respondent from Russia, two from the USA and four who did not disclose their country of residence. At the beginning of the study, we collected declarations regarding current Demoscene activity (for sake of question 1 and 3, due to the Covid-19 pandemic we assumed “current” to involve a 5-year period) in four categories: as a creator of Demoscene productions, as a consumer of content, as a participant in Demoscene events, and as a person actively participating in preserving Demoscene products. The data broken down into Polish and English-speaking groups is presented in Figure 3:

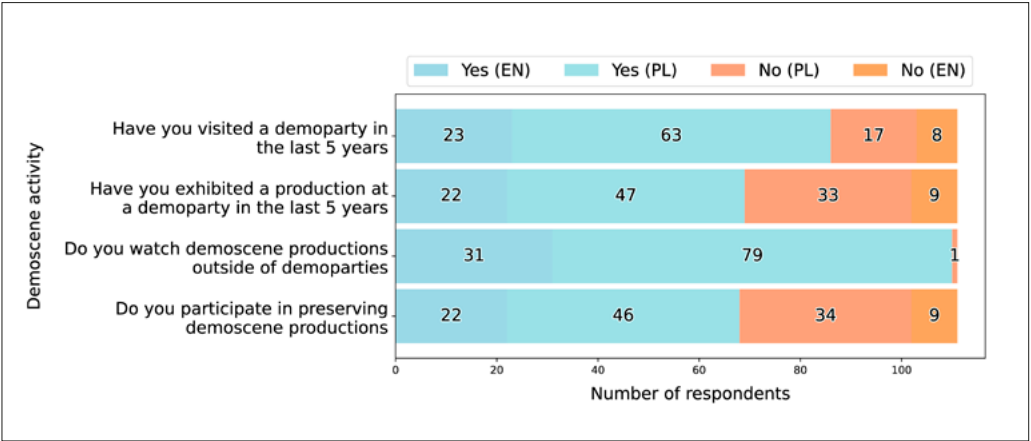


Fig. 3. Declared Demoscene activity among survey participants, broken down into Polish- and English-speaking groups.

The preferred mode of engaging with Demoscene productions (RQ1)

Most of our respondents consume Demoscene content via video recordings, then original hardware and finally the Bigscreen at Demoscene events and emulators (see Fig. 4 for details). Very few people actually consume content inserted into pop culture products, which may be explained by the fact that there are still very few products that offer this opportunity. When it comes to differences based on the language, English respondents were less likely to indicate they “always” consumed content in some way, and more of them leaned towards consuming video content compared to other mediums. Interestingly, also those who create content are less likely to always consume it on original hardware (32% vs 47% for non-creators). Creators are also more likely to always consume content on the Bigscreen (44% vs 29% for non-creators). Unsurprisingly, there are significant differences between people who have been to parties in the last 5 years and those who have not. While 47% of goers indicated that they always consume content on the Bigscreen, 8% of non-recent

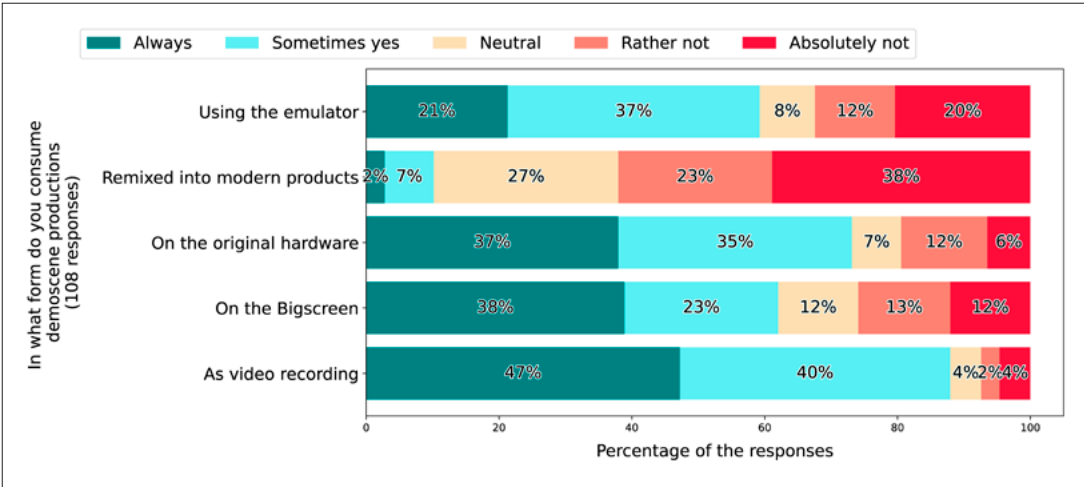


Fig. 4. Data on the actual consumption of Demoscene productions according to the respondents' declarations.

party goers indicated the same. Those who go to parties still consume content via YouTube (42% indicated always, and 45% sometimes, for a total of 87%), just not as exclusively non-goers (62% indicated always, and 24% sometimes, for a total of 86%).

Overall, most people think that content should be presented on the Bigscreen in a demo party setting, then original hardware regardless of social context, then YouTube videos, emulators, and only few people consider inserting it into other pop culture productions, perhaps partly due to limited familiarity with this format as seen in current ways of content consumption. Another reason for the limited interest in this preservation method could be the belief that it results in the loss of context. Our findings reveal that respondents consider its existence crucial for understanding and appreciating Demoscene works. This insight is significant for creators choosing to give tribute or a nod to demos in other cultural products, who ought to consider how to include their technological and social background. There were no significant differences between the views of English- and Polish-speaking respondents, with the order of preferred media the same across languages. However, English-speaking respondents seem to be somewhat more open to the idea of Demoscene productions shown as YouTube videos or remixed or reinterpreted within other pop culture products.

Those respondents who are active content creators are actually more open to presenting content in any way than those who do not create content. 82% of active content creators either agreed or strongly agreed that video recordings are among acceptable ways to present content, compared to only 60% of those who did not create anything in the last five years. Moreover, it was the non-creators who felt slightly stronger about the need to present it using original hardware, with 72% strongly agreeing, versus 67% of creators. It would appear that those who create content value the

fact that it can be seen and experienced in any way, more than the medium. It is interesting that by both groups emulators were rated lower than video recordings in terms of how content should be consumed, as about 60% either agreed or strongly agreed that it is a good way to consume content. This is only slightly higher than how people declare they consume content, which may point to some barriers to using emulators for this purpose. Although, a more significant barrier is visible for original hardware, as while slightly over 82% of respondents either strongly agree or agree that it is the way to consume content, only 76% of Demoscene party-goers always or sometimes consume it this way versus 58% of non-goers.

It is worth noting that although the declared preferred way of consuming Demoscene productions is on the Bigscreen or on the real hardware, the actual way of consuming content for our respondents is usually through the video recordings. This may be due to the much greater availability of this type of method in the daily routine (not everyone has the time, resources and space to prepare and use a proper hardware setup, while video content can also be watched even on a phone, in between other activities), perhaps also due to limitations in the possibility of attending a party (budget, pandemic, scheduling, other commitments).

This discrepancy between the preferred and actual method of content consumption points to the importance of the performative aspect of Demoscene, such as the ceremony around the Bigscreen events (Schechner 2017). This importance is contrasted with the limited availability of such events and the opportunity costs of engaging in them, such as time (usually weekends), money (hotels, often international travel). Still, as they largely function also as social gatherings, many of them continue to thrive. The scene is adapting to the new reality of content distribution and consumption and with YouTube, it has become more approachable to newcomers (Helsen 2021).

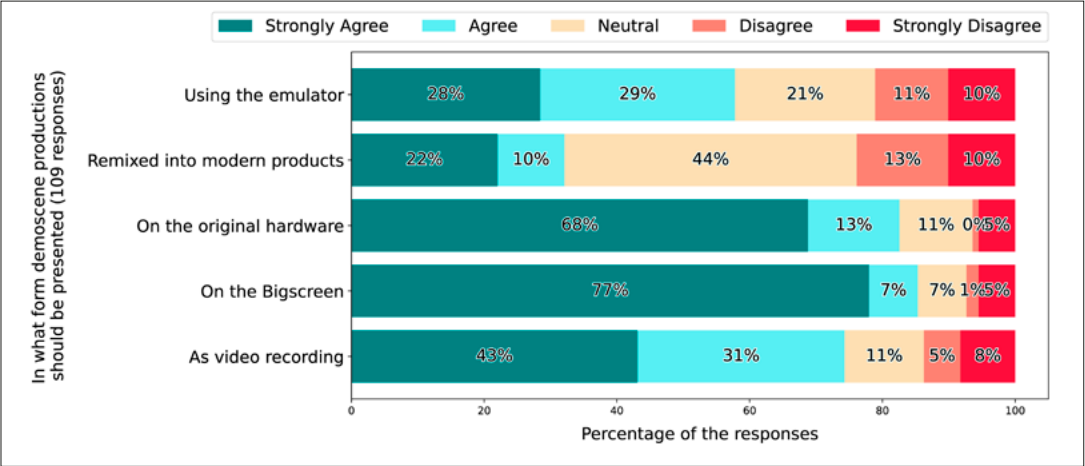


Fig. 5. Responses to the question on the way the respondents think the Demoscene productions (demos, intros) should be presented.

What should others know about the Demoscene? (RQ2)

Our respondents wished for other members of the Demoscene to document the context of the work and its inception: **the circumstances in which the work was created**, the information **about authors and their inspirations** ("It would be great to also preserve making-ofs or explanations from the authors. These are sometimes given in blogposts that are linked to Demoscene sites like pouet.net, but they are not actively archived, which sometimes makes them sadly disappear", P90) as well as the **specific constraints and curiosities related to the production platforms** ("Members of Demoscene usually know the social context of the scene but often can't know all the limitations of every individual platform. These should be pointed out to create a context for exhibited pieces", P103). One respondent, P91, mentioned longevity as a concern for other Demoscene members, as "YouTube videos disappear etc. I think we should also perhaps document their original context, technically, artistically and status quo". These concerns are also supported by the real experiences of people who try to reach historical but no longer active figures. Daniel "dely" Koźmiński, in an interview.⁷ says: "They respond to e-mails efficiently, they associate some facts, and when they are asked about some topic, they say: 'Oh, yes! I did something like that once! But unfortunately, I simply don't remember anything and I'd love to help you, but I can't because I have a hole in my memory'". Another historian of the topic, Paweł Grabarczyk, during a discussion panel on digital heritage at Machine Intelligence and Digital Interaction 2023, mentioned an interesting, although disturbing, phenomenon where projects that are dedicated to securing history against loss are often not protected against it themselves and disappear from the Internet when the person leading the topic is gone or their motivation runs out (Grzeszczuk et al. 2023).

Some Demoscene members would appreciate access to contact information, both to the Demoscene production authors, groups and the organisers of Demoscene parties to "enable easy flow of information, help take first steps and give support in creating Demoscene productions", as stated by P53. In contrast, P30 claims that current Demoscene members "by definition, should be in touch with the community and learn about Demoscene through contact with the Demoscene community". The same respondent mentions that "Demoscene is underground in nature, and over-promoting it partly kills the spirit of Demoscene", cautioning against making it too forthcoming. This is in line with seeing Demoscene as a participatory culture (Clinton, Purushotma, Robison, Weigel 2006), where a large share of the community is encouraged to actively contribute to it, as creators, makers or organisers; in turn, this explains some members' reluctance to share it with the general public, who may represent the consumer culture. Some more qualitative insights based on thematic analysis are visible in Fig. 6.

⁷ The full text of the interview from 16 December 2023 is available on the website of the Foundation for the History of Home Computers at: <https://fhkd.pl/2023/12/o-archeologii-protosceny-atari/>.

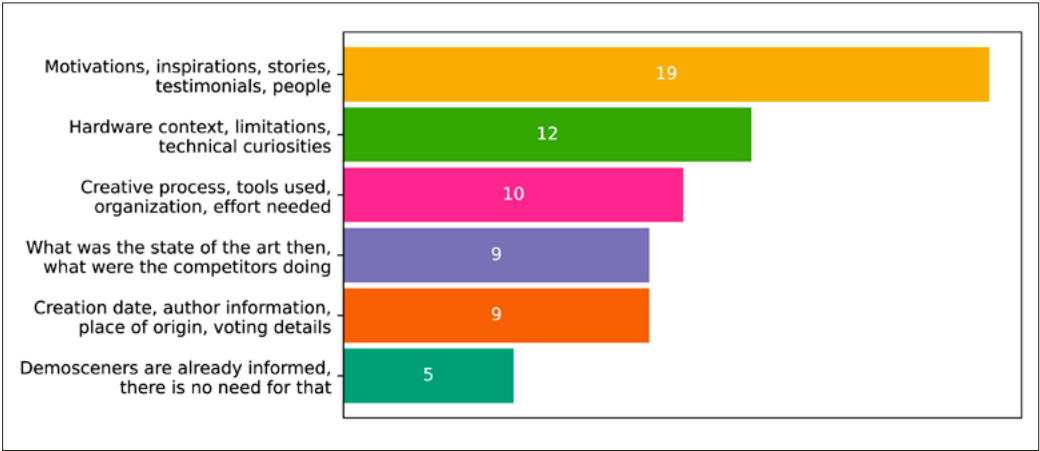


Fig. 6. Results of thematic analysis of the open question on what other members of the Demoscene would be able to learn about these preserved productions and the realities that shaped them.

Demoscene members believe that the general public should know more about some aspects of its culture, especially the general context, and the specific limitations that the creators work with to make their demos. To add to this note, the wish is for the general public to know that “on real equipment they look much better than on YouTube”, as noted by P62 pointing to a deeper importance of the connection between the intangible software and the tangible hardware, whose symbolic importance to this community is not limited to their function as data machines. Often the rescued, repaired and used hardware also carries a meaning on its own, as exhibited by the overlap of the retrocomputing and Demoscene communities. Hardware preservation and remix is a social practice with similar core values of the maker culture, sharing the drive to explore the limits of what was and is possible (Takhteyev, Dupont 2013).

This connection to technology is also underlined in the opinion of P103 who states: “Every Demoscene production exists in its context of time, technology and in the reference of other demos. It’s often difficult or impossible to exhibit one single piece without pointing out this context”. The creative process itself with its imposed limitations is also very important, as the public should be aware of “technical limitations (disk space, amount of memory), amount of work put in”, as stated by P62. This is further explained by P75, who urges to emphasise to the general public how “the effects shown on the screen are created (...) in real time (...) [how] hardware limitations work (especially when it comes to demos on old computers) what people have to contend with when creating their productions”. There is clearly a concern that without the knowledge and understanding of these constraints the general public will not be able to appreciate the skill and artistry behind these demos. One respondent, P76, would disseminate the knowledge of Demoscene in the form of “more documentaries available

on popular platforms (YT) explaining to people not connected to this phenomenon what the phenomenon of this movement/community was/is all about". According to P30, the general public ought to get to know "general information about the Demoscene and its most outstanding works as part of the promotion of the Demoscene as digital art". The same respondent (P30) cautions against treating all scene productions the same as "copyright and rights related to the author's personal image (...) should be agreed individually with the authors" and mentions that "excessive publicity of the Demoscene in today's commercialised internet defined by social media is not needed by the Demoscene only by promoters and consumers of the Demoscene, outside the scene, who see personal interest and publicity in it". This is not the only voice against fighting for spotlight among the general public, as P47 says: "I don't care about promoting Demoscene to people who are not interested in it. (...) It's a waste of time and effort to explain what it's all about to someone who won't understand it anyway, can't evaluate it. It is better to act among people interested in the subject than to play in a Demoscene kindergarten with no future". It appears that knowledge about the authors themselves was not as important, although this aspect may be implicitly understood as something that is already there and therefore was not mentioned in this open question. However, as many Demoscene members use nicknames and artistic handles, this aspect may be of less importance to this community.

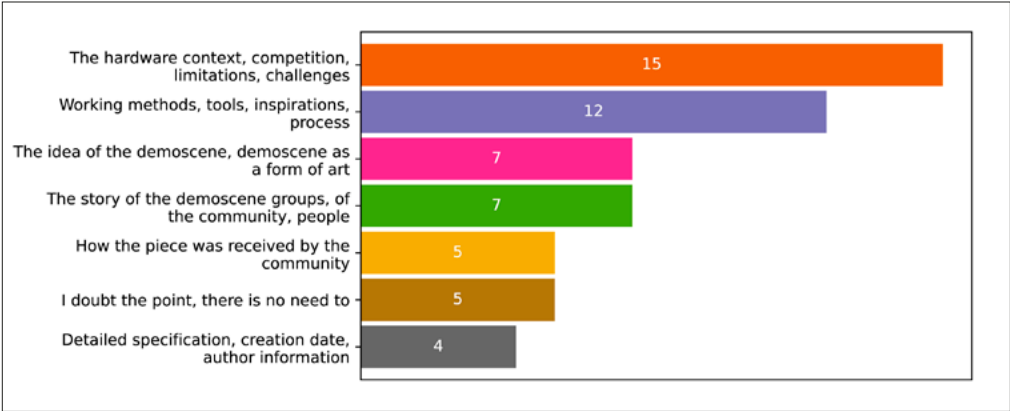


Fig. 7. Results of thematic analysis of the open question on what members of the general public would be able to learn about these preserved productions and the realities that shaped them.

Limitations

In our research, we have surveyed the preferences of a portion of Polish- and English-speaking communities; therefore more research is needed to verify these preliminary insights. Moreover, we did not ask about the extent and nature of the engagement in the Demoscene or the exact frequency of consuming Demoscene content,

just the fact of having been a contributor within the last 5 years. We do not know whether the frequency of viewing Demoscene productions influences the preferred form of their presentation. We also do not account for the differences between the subsets of the Demoscene, that is creators working with 8-bit platforms, such as Atari or Commodore, 16-bit computers, such as Amiga or early PC, and modern hardware, consoles, etc.

Conclusions

First of all, it is important to note that, because of the artistic and creative nature of the community, it is its content creators, the Demosceners, who ought to be supported in preservation efforts, to disseminate and archive their works for the general public and future generations. Given this, we can offer some insights into the needs of the community when it comes to the context information and documentation. These include (1) **information about the content authors**, together with a way to contact them, which should be available both with the archived version of the demo and at the Demoscene events; this may also help with the licensing process should the artwork be chosen to be included in another cultural production; (2) **information on the creative constraints**, the hardware used to create and exhibit the work, together with its limitations and challenges, and the self-imposed limitations related to the creative process and the size of demo file; (3) **a recording of the demo** archived to secure the demo against challenges such as incompatible hardware and volatility of video platforms, as YouTube, although not preferred, may be better than no strategy at all, as it is still an acceptable, relatively easiest to achieve and widely used option to enjoy the Demoscene content for many Demosceners; (4) **information about the context of the work**, both historical and in relation to other Demoscene works which may have served as its inspiration; and finally (5) **the reception that the work has received** among the Demoscene, and the changes/inspirations it may have stirred in its wake.

While the need to communicate information about the authors of the work did not often appear in the answers to open questions, knowing the Demoscene, it can be assumed that it might be obvious to those who commented that such information is usually contained in the productions themselves, either in text scrolls that are part of the production, or in text information files attached to the demo file. However, authors usually sign their work with Demoscene aliases and group affiliations; while scene members are able to decode this information and associate it with specific, personally known people, this information and those connections will become illegible to people who do not have the social context, so care should be taken to appropriately augment this information.

The social context is not the only one that fades with time. In-depth knowledge of the technologies used, hardware requirements and how to keep demos operational

disappears as well. Considering how much members of the Demoscene are committed to creating an authentic experience when interacting with productions, the transfer of knowledge and education to new generations seems to be necessary to ensure access to the original form in which the work was intended to be seen, or seen by the author – before it is too late.

Future Work

In future work, we would like to explore the community's view on methods, tools, and vessels to preserve Demoscene productions in the long term. Since the Demoscene is definitely not a monoculture, with a diverse approach to hardware used, different creation methods and creation of social networks, we are interested in equally diverse perspectives on the current and future evolution of the Demoscene. We are especially curious about the view of the community on the impact of this evolution on the preferred and sustainable methods for preserving its cultural heritage for future Demoscene members as well as the public. We are also interested in practical questions arising around the licensing of Demoscene productions that should clearly regulate means of distribution and preservation, with or without derivatives and remixing to align with the preferences of the authors. We would like to understand, study and evaluate how to exhibit Demoscene productions and their cultural, artistic, and technical context in a way that is true to their heart, in accordance with the core values of the community, but at the same time, in a way that will make it easier to share them with people who are not yet familiar with the Demoscene community.

Bibliography

- Barwick, J., Dearnley, J., Muir, A. (2011). Playing games with cultural heritage: A comparative case study analysis of the current status of digital game preservation. *Games and Culture*, 6(4), 373–390. DOI: <https://doi.org/10.1177/1555412010391092>.
- Besser, H. (1999) *Digital longevity*. Acquired from: <https://besser.tsoa.nyu.edu/howard/Papers/sfs-longevity.html>.
- Bredden, M. (2017). *Breaking' The Borders. A true story of digital liberation and Power Without The Price*. Hannover: Microzeit.
- Bredden, M. (2021). *Crackers. Episode One. The Gold Rush*, Hannover: Microzeit.
- Clinton, K., Purushotma, R., Robinson, A., Weigel, M. (2006). *Confronting the Challenges of Participatory Culture: Media Education for the 21st Century*. Chicago: MacArthur.
- Cloonan, M.V. (2001). W(h)ither Preservation? *The Library Quarterly*, 71(2), 231–242. Acquired from: <https://besser.tsoa.nyu.edu/howard/Papers/sfs-longevity.html>.
- Czerski, P. (2014). Maszyny, które mogą wszystko. *Ha!art: studencki magazyn kulturalno-artystyczny*, 47(3), 10–24.

- Goode, S., Cruise, S. (2006). What motivates software crackers? *Journal of Business Ethics*, 65, 173–201. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10551-005-4709-9>.
- Grzeszczuk, M., Skorupska, K. (2023). Preserving the Artifacts of the Early Digital Era: A Study of What, Why and How? In: *11th Machine Intelligence and Digital Interaction MIDI Conference proceedings*. DOI: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2312.06570>.
- Grzeszczuk et. al. (2023). Preserving Tangible and Intangible Cultural Heritage: the Cases of Volterra and Atari In: *11th Machine Intelligence and Digital Interaction MIDI Conference proceedings*. DOI: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2403.02908>.
- Guttenbrunner, M., Becker, C., Rauber, A. (2010). Keeping the game alive: Evaluating strategies for the preservation of console video games. *International Journal of Digital Curation*, 5(1), 64–90. DOI: <https://doi.org/10.2218/ijdc.v5i1.144>.
- Harkai, I. (2022). Preservation of video games and their role as cultural heritage. *Journal of Intellectual Property Law and Practice*, 17(10), 844–856. DOI: <https://doi.org/10.1093/jiplp/jpac090>.
- Heinonen, M., Reunanen, M. (2009). Preserving Our Digital Heritage: Experiences from the Pelikone-peijoonit Project. In: J. Impagliazzo, T. Järvi, P. Paju (eds.), *History of Nordic Computing 2* (pp. 55–64). Heidelberg, Berlin: Springer. DOI: http://doi.org/10.1007/978-3-642-03757-3_6.
- Helsen, A.L. (2021). *Demoparties in Northwestern Europe, 1991–2020* [Doctoral dissertation, Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe]. Acquired from: https://www.researchgate.net/publication/356109247_Demoparties_in_Northwestern_Europe_1991-2020.
- Lorie, R.A. (2001). A project on preservation of digital data. *DigiNews*, 5(3). Acquired from: <https://web.archive.org/web/20060608030054/http://www.rlg.org/preserv/diginews/diginews5-3.html>.
- Manovich, L. (2002). *The language of new media*. Cambridge: MIT Press.
- Marecki, P. (2016). The Trope Tank. The idea of a lab in humanities. Nick Montfort* in conversation with Piotr Marecki. *Zarządzanie w kulturze*, 17(2), 185–193. Acquired from: <http://www.ejournals.eu/Zarzadzanie-w-Kulturze/Tom-17-2016/17-2-2016/art/7056/>.
- Marecki, P. (2019). *Praktyka i eksperyment: laboratoryjny model humanistyki*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- McDonough, J., Olendorf, R., Kirschenbaum, M., Kraus, K.M., Reside, D., Donahue, R., Phelps, A.M., Egert, C., Lo-wood, H. Rojo, S. (2010). *Preserving virtual worlds final report*. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- Morrissey, S.M. (2020). *Preserving Software: Motivations, Challenges and Approaches*. In: DPC Technology Watch Guidance Note. Digital Preservation Coalition. DOI: <http://doi.org/10.7207/twgn20-02>.
- Sawicka, M. (2014). Demoscena: sztuka prosto z komputera? *Ha!art: studencki magazyn kulturalno-artystyczny*, 47(3).
- Schechner, R. (2017). *Performance studies: An introduction*. New York: Routledge.
- Shor, S., Eyal, A. (2004). DEMOing: An Emerging Artform or Just Another Digital Craft? *Intelligent Agent*, 4(1).
- Swalwell, M., de Vries, D. (2013). Collecting and Conserving Code: Challenges and Strategies. *Scan: Journal of Media Arts Culture*, 10(2). Acquired from: <http://scan.net.au/scn/journal/vol10number2/Melanie-Swalwell.html>.
- Swalwell, M. (2013). Moving on from the Original Experience: Games history, preservation and presentation. In: *Proceedings of DiGRA 2013 Conference: DeFragging Game Studies*. Acquired from: https://www.academia.edu/4184809/Moving_on_from_the_Original_Experience_Gam%20es_history_preservation_and_presentation.
- Takhteyev, Y., Dupont, Q. (2013). Retrocomputing as preservation and remix. *Library Hi Tech*, 31, 355–370. DOI: <https://doi.org/10.1108/07378831311329103>.

- Walker, S.M. (2021). Versioning Buddhism: Remix and Recyclability in the Study of Religion. In: Navas E., Gallagher O., burrough x. (eds.), *The Routledge Handbook of Remix Studies and Digital Humanities* (95–108). New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429355875-6>.
- Wasiak, P. (2021). 'Illegal Guys'. A History of Digital Subcultures in Europe during the 1980s. *Zeithistorische Forschungen–Studies in Contemporary History*, 9(2), 257–276.
- Waters, D., Garrett, J. (1996). *Preserving Digital Information. Report of the Task Force on Archiving of Digital Information*. Washington, DC: The Commission on Preservation and Access.
- Winget, M. (2011). Videogame Preservation and Massively Multiplayer Online Role-Playing Games: A Review of the Literature. *Journal of the American Society for Information. Science and Technology*, 62. 1869–1883. DOI: <https://doi.org/10.1002/asi.21530>.
- Wojtowicz, T., Taylor, J., Fouquar, F., Kirkby, L., Mattila, A.L., Argasiński, J.K. (2021). Ł. Szałankiewicz, A. Lichnerowicz (eds.), *Workshop: Limitations Driven Creativity Through Demoscene Lenses*. SIGGRAPH.

Online sources

<https://demoscene-the-art-of-coding.net/>.

<https://kskpd.pl/>.

<https://fujinet.online/>.

<https://archive.org>.

<https://www.mamedev.org/>.

<https://fhkd.pl/2023/12/o-archeologii-protosceny-atari/>.

Acknowledgements

The authors wish to extend their sincere appreciation to the participants who generously shared their personal perspectives and experiences for the advancement of this study. Additionally, we want to recognize the massive effort of the community of enthusiasts whose dedication to the collection, maintenance and preservation of data is commendable, often undertaken in the absence of substantial systemic or institutional support.

Summary

The Demoscene is a pioneering digital culture and an art form. Its roots in Poland date back to the mid-1980s. In 2019, the Polish Demosceners, alongside their Finnish and German counterparts in the Art of Coding campaign, embarked on an initiative to advocate for the recognition of the Demoscene by UNESCO. This move highlighted the tension between the inherently decentralised and demarcating nature of the Demoscene and formal requirements of cultural heritage preservation. In this paper, we present a brief overview of the Demoscene, combining personal observations from the UNESCO enlisting process with insights gathered from a supportive study conducted among Demoscene community members. The results of this study are presented in the context of digital preservation challenges in various domains, offering a comparative perspective. The paper concludes with some insights into what information to store alongside the Demoscene productions themselves and outlines potential further work, addressing both current and emerging challenges faced by the Demoscene community.

Keywords: Demoscene, digital culture, digital art, preservation, computer interaction

Streszczenie

Demoscena to prekursorska kultura cyfrowa i forma sztuki. Jej korzenie w Polsce sięgają połowy lat 80. ubiegłego wieku. W 2019 r. polscy uczestnicy Demosceny, wraz ze swoimi fińskimi i niemieckimi kolegami z kampanii Art of Coding, podjęli inicjatywę na rzecz uznania Demosceny przez UNESCO. Decyzja ta podkreśliła napięcia, jakie istnieją pomiędzy z natury zdecentralizowanym i demarkacyjnym charakterem Demosceny a formalnymi wymogami ochrony dziedzictwa kulturowego. W artykule przedstawiamy krótki przegląd Demosceny, łącząc osobiste obserwacje z procesu wpisywania na listę UNESCO ze spostrzeżeniami zebranymi podczas badania przeprowadzonego wśród członków społeczności. Wyniki tego badania zostały przedstawione w kontekście wyzwań związanych z ochroną zasobów cyfrowych w różnych dziedzinach, prezentując perspektywę porównawczą. Artykuł kończy się kilkoma spostrzeżeniami co do tego, jakie informacje należy przechowywać wraz z samymi produkcjami Demosceny, a odnosząc się zarówno do obecnych, jak i pojawiających się wyzwań stojących przed społecznością Demosceny, nakreśla kierunek potencjalnych dalszych prac.

Słowa kluczowe: Demoscena, kultura cyfrowa, sztuka cyfrowa, konserwacja, interakcja komputerowa

na inny temat
on other topics

Tymoteusz Król

tymoteusz.krol@ispan.edu.pl<https://orcid.org/0000-0003-1408-6530>

Institute of Slavic Studies

Polish Academy of Sciences

The Centre for Regional Studies

University of Ostrava

*The Lesser Poland version
of Silesian folk costume
Attitudes towards the Cieszyn
folk costume displayed
by regionalists east of the Biała
River in the 21st century*

*Małopolska wersja stroju śląskiego
Postawy wobec stroju cieszyńskiego wśród regionalistów
po prawej stronie rzeki Białej w XXI w.*

The Cieszyn folk costume as an indicator of ethnic distinction

Along with language, attire used to be an essential indicator of ethnic distinction, “proof of a person’s ethnic identity, an emblem of belonging to a fellow or an alien group” (Obrębski 2005: 93). According to Józef Obrębski, the study of ethnic diversity in a given territory ought not to focus on objectivist data, consisting not in “recording some or other linguistic or ethnographic features and properties, but in establishing whether the inhabitants of the area divide themselves into groups that individuate

one another" (Obrębski 2005: 91).¹ Indeed, cultural boundaries need not overlap with ethnic ones (Eriksen 2013: 59; Obrębski 2005: 154). This is certainly the case with inhabitants of the region to the east of the Biała River – historically a part of Lesser Poland – where the Cieszyn folk costume, also known in these lands as Silesian attire,² has long been worn alongside other regional costumes. Elżbieta Teresa Filip put it as follows: "The concurrence of the 'Lachy costume from around Biała', the 'peasant' costume (...) and 'Silesian' costume in villages east of the Biała River is a fact that, at the current state of research, has no single unambiguous interpretation" (Filip 2011: 409).³

Attitudes towards folk attire displayed by inhabitants of the region in the past are now impossible to ascertain; only the contemporary approaches to the subject can be examined. It is an area where folk costume is no longer worn on a daily basis, yet discussions on how it should look like are important among regionalists. This fact is the focus of the present study.

Kinga Czerwińska rightly noted: "There is no (...) heritage without awareness of its existence and activities stemming from that fact" (2018: 39). The decision on what to recognise as heritage is made by its future bearers, since cultural heritage is "the product of a reconstruction of the past, which is determined by the needs of the present" (Albert 2007: 55). Existing heritage may be embraced or deemed a "bothersome superfluity" (Czerwińska 2018: 41). Assuming that "heritage is whatever contemporary people choose from imagined pasts for the present use and for bequeathing for the use of imagined futures" (Graham, Ashworth, Tunbridge 2000 after Ashworth 2007: 32), something that is forgotten ceases to be heritage at all. My research responds to the need for a new look at the heritage of border regions (cf. Kocój, Kosiek, Szulborska-Łukaszewicz 2019: 8).

Methodology and theoretical inspirations

The text is based on ethnographic fieldwork consisting mainly in participant observation and interviews. The observation part was conducted over a period of several years, during which I participated in various celebratory events (fairs, harvest festivals, popular science lectures on folk costume) and church ceremonies in the Wilamowice

1 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

2 The term 'Silesian costume' is still used today, particularly in the eastern parts of Cieszyn Silesia (e.g. in Jaworze), as evidenced by the name of meetings organised by Jerzy Krzyszczyński for private individuals wearing the costume, referred to as "*Po śląsku przez cały rok*" [In Silesian style all year round] (cf. Krzyszczyński 2023).

3 The costume Filip refers to as "*laski* costume from around Biała" is known in literature under many names, e.g. "the *laski* costume", "the *lachowski* costume", 'the costume from around Biała' or 'Altbielitzer'. Some of these terms are burdened with a certain ideological load, which is why I chose to use a phrase that refers to geography: "the costume of western Lesser Poland" (cf. Król, Jurzak 2024).

commune and its vicinity (the Brzeszcze commune; the Evangelical parish of the Augsburg Confession in Biała). Moreover, I was present at rehearsals of several regional song and dance ensembles active in the Wilamowice commune.⁴

As regards interviews, my chosen interlocutors were people who might be regarded as activists or conscious users of folk costume. They mostly included folk group leaders, choreographers and other activists from local organisations or parishes. I also made use of statements made by local activists and available on the Internet. My justification for selecting these individuals follows the argument presented by the sociolinguist Nicole Dołowy-Rybińska, who, referring to the classical texts of Polish sociology (Znaniecki 1990: 368; Chałasiński 1935: 105), stated that “there is a direct connection between the image of a community as shaped and presented by its leaders, how they define it and what they believe to be best for it, and the functioning and self-awareness of the entire group” (Dołowy-Rybińska 2011: 64). I do not believe the recorded statements to reflect the views of entire communities, as these are collections of individuals whose opinions may differ. This being said, I nevertheless decided to focus on the attitude presented by those individuals who wear the folk costume themselves or, due to the functions they serve, have a say in when and by whom such attire will be worn.

In my analysis of attitudes towards folk costume, I was inspired by the study of the ideology and approaches to language. To paraphrase Dołowy-Rybińska, who wrote about attitude towards language, whether or not a person is willing to don folk costume, and what type of it they choose, depends on their attitude towards it. Important factors for appearing in folk costume include whether the wearers are ashamed of it, and if they have good or bad memories associated with such attire. Whether or not people wear folk costume is determined by its prestige (cf. Dołowy-Rybińska 2011: 53). I therefore study folk costume as an element of immaterial heritage, since – similarly to Kinga Czerwińska – I am interested in “the social and cultural role it played in its native environment, and the position it occupies today” (Czerwińska 2018: 11). Czerwińska put it as follows:

Heritage constructed from arbitrarily selected resources of local and universal culture, configured into various permutations, becomes a platform for the process of self-identification, which is not something that is established once and stays fixed, but changes depending on the needs of the individual and the community (Czerwińska 2018: 14).

In the present study, the material aspect of folk costume will only be the background for analysing the needs and attitudes of the communities under scrutiny, as indicated by contemporary activists operating within them.

⁴ The folk ensembles in question were *Dankowanie*, *Pisarzowianki*, *Echo-Heczmarowice*, *Zasolanie* and *Wilamowice*.

The Cieszyn folk costume has been studied by numerous ethnographers, who produced many articles and monographs in Polish (Dobrowolska 1930; Bazielić 1958; Fierla 1977; Bazielić 2006; Kiereś, Studnicki, Sosna 2014) and Czech (Tomolová, Stolařík, Štika 2000). Some of these publications have been subjected to constructive criticism, as exemplified by Jerzy Krzyspiał's work *Jak nie pisać o stroju cieszyńskim* [How not to write about the Cieszyn costume] (2008), which refers to a monograph written by Bazielić (2006). Other noteworthy texts include Grażyna Kubica's auto-ethnographic studies (2019a; 2019b).

Vast as it is, the relevant literature rarely mentions the Cieszyn folk costume being worn in areas beyond the east bank of the river Biała. The few that remark on it are Agnieszka Dobrowolska's (1930: 9) work on the Cieszyn bodice (*żywotek*), and Stanisław Bronicz's work on the Pszczyna costume (1954: 4–5).⁵ The issue of the diffusion of the Cieszyn folk costume has been discussed in slightly more detail by German scholars (Kuhn 1923: 47; Karasek 1932: 189–192). Noteworthy authors include Anne Marie Beil, who published statistical data on the number of women wearing a given type of folk costume in localities she classified as a part of the Bielsko-Biała German language island (Beil 1942a).⁶

Beil noted that in the case of other regional costumes, women almost invariably adopted the folk attire worn in the husband's village. The important factor here is not female migration, but rather people's attitude towards various kinds of folk costume. It may therefore be surmised that the Cieszyn attire was accorded high prestige both among the Polish-speaking and the German-speaking female residents of the region around Bielsko and Biała. The only costume that was held in higher regard among its wearers was the Vilamovian one, as none of the residents of Wilamowice was ever seen wearing the Cieszyn costume.

As literature indicates, German scholars considered the Cieszyn costume to be a German cultural resource (cf. Karasek 1932: 191). Yet Polish nationalist activists of the interwar period introduced it in, for instance, Straconka and the Pszczyna region, believing that it could be used as a Polish national costume (Filip 2011: 407; cf. Gładysz 1938: 199; Polak 1994).

5 The map included in the publication shows Wilamowice and Hałcnów as "former German settlements", while the region between Biała and Oświęcim (including the communes of Wilamowice and Brzeszcze) are marked as "peripheral area in which elements of the Pszczyna costume appeared together with elements from the neighbouring groups" (Bronicz 1954: 17). Bronicz's statement on the Pszczyna costume infiltrating the areas around Biała (with no mention of the Cieszyn costume) was also repeated by scholars studying the Cracow costume, in sections discussing its territorial scope (cf. Pobieży 2017: 14–15; Marczak 2020: 9).

6 The works of A.M. Beil (as well as those by Kuhn and Karasek) contain certain ideological preconceptions of German nationalism; anyone drawing from them should therefore do so with awareness of the consequences of using nationalist discourse.



Fig. 1. A dress worn in Dankowice in the mid-20th century. Photo by S. Harężlak (2023).



Fig. 2. A woman wearing the Cieszyn folk costume in Hałcnów. The photo was taken by Anna Maria Beil (nevertheless, her publication contains the statement that such attire was never worn in Hałcnów). Photo by A.M. Beil (1941). Source: the collection of the Upper Silesian Museum in Bytom.

Over two decades ago, the impact the Cieszyn costume exerted in the borderlands was mentioned by B. Bazielić (2001a: 327–329; 2001b: 14–16; 2006: 33; 2017: 201). However, I approach her texts with a dose of scepticism, as did the authors who criticised her work (Krzyszpień 2008; Filip 2011). Małgorzata Kiereś and Grzegorz Studnicki wrote of a new variant of the Cieszyn costume worn in Bestwina and Wiśła Mała (Kiereś, Studnicki, Sosna 2014: 180).

Based on abovementioned literature, I conclude that the appearance of the Cieszyn folk costume east of the Biała River has been disregarded or marginalised by most authors, perhaps due to the assumption that the incidence of the folk costume would correspond to the borders of the regions, which proved inaccurate in that case. More attention was dedicated to the “expansion” of the Cieszyn folk costume, or the “battle” between the Cieszyn attire and other regional costumes, though these remarks pertained to the Pszczyna region and the villages near Bielsko-Biała. Nevertheless, scholars did note that the prestige of a costume and attitudes towards it are the primary factors affecting its continued use or disappearance.

Case studies

Biała

The boundaries of the Cieszyn diocese of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland correspond to the boundaries of the Polish part of Cieszyn Silesia. The only exception is the parish in Biała, located east of the river Biała.



Fig. 3. Female confirmands wearing the Cieszyn folk costume. Source: the collection of the Evangelical Parish of the Augsburg Confession in Biała (2015).



Fig. 4. A woman wearing the Cieszyn folk costume during festivities commemorating the consecration of the church in Biała. Photo by T. Król (2024). Source: the collection of the Evangelical Parish of the Augsburg Confession in Biała.

Before the Second World War, most female residents of the villages being recently a part of this diocese wore the Cieszyn folk costume, with those from villages near Biała also donning the attire from Altbielitz or “western Lesser Poland”. The residents of Biała itself stuck to urban fashions. Beil also mentioned several female villagers from Lipnik wearing the Cieszyn costume, yet it is impossible to ascertain what these women’s religious denomination may have been.

After the war, female folk costume in Cieszyn Silesia was slowly falling out of use, replaced by urban fashions. The same trend was observable among female confirmands; the practice of wearing Silesian attire during confirmation ceremonies only reappeared in the 1980s. Folk costume gradually assumed the role of confirmation dress, which many girls wear just once in their lives (cf. Kubica 2019b: 138–139; Czerwińska 2018: 104). Another factor of importance, at least for some young women, is using the costume to indicate regional affiliation (cf. Kantor 1982). In many parishes of Cieszyn Silesia, the clothing worn by female confirmands varies, with some girls appearing in Silesian folk costume, and others in white dresses. This indicates that the given form of clothing is consciously chosen by the girls themselves or by their families.

In the commune of Biała, in 1980s and 1990s girls attended their confirmation ceremonies wearing white dresses and boys wearing suits. This only changed in the 21st century. A parish chronicle entry dated 17 May 2007 reads: “For the first time in the post-war history of our parish, female confirmands wore regional costume. They looked very dignified. Most parishioners expressed their approval”.⁷ The Cieszyn folk costume also featured during confirmation ceremonies in 2010, 2012 and 2015–2016; in the remaining years, female confirmands wore long white dresses.

Significantly, unlike in many other parishes of the diocese, the attire of the confirmands of Biała never varied, with all youngsters attending the ceremony in a given year wearing the same type of clothing. Silesian folk costumes were rented especially for the occasion;⁸ the girls wore them only once in their lives. At first glance, it would appear that the persons overseeing the renting of costumes considered the regional affiliation function of attire to be of secondary importance, aesthetics being the primary concern. However, statements made by the former parson, Rev. Henryk Mach, and several of the confirmands, indicate that the people attending confirmation ceremonies regarded the Cieszyn folk costume as an indicator not of ethnic or regional identity, but of religious affiliation; it has become a symbol of the Evangelical denomination, not only as confirmation attire. Cultural practices and means of expression inspired by religion are classified as immaterial cultural heritage (Smyk 2017). Comments made by the priest and several members of the congregation suggest that the image of the regional costume as a symbol of the Evangelical faith has taken root due to the fact that women from Cieszyn Silesia wore it to various celebrations, e.g. during the 2019 festivities commemorating the consecration of the church. The wearers were private individuals who travel to different parishes for such events, dressed in such attire.

⁷ I am grateful to Rev. Robert Augustyn and his wife Irena for allowing me to use the chronicle in my research query.

⁸ The costumes were rented out from the parish in Drogomyśl.

The Wilamowice commune

The Wilamowice commune is diverse in terms of the folk costume worn within its boundaries (cf. Król, Jurzak 2024). The residents of the town of Wilamowice are proud of their local costume; for some, it is also a marker of their distinct ethnic identity (Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020). Some female inhabitants of Wilamowice



Fig. 5. Female residents of Dankowice and Stara Wieś wearing different (contemporary) variants of the Silesian (Cieszyn) folk costume. Photo by G. Król (2023).



Fig. 6. Female residents of the Wilamowice commune wearing (left to right): the Silesian (Cieszyn) folk costume, the costume of western Lesser Poland (the Laski costume) and the Vilamovian folk costume (the attire of Vilamovian townspeople). Photo by G. Król (2023).

and the surrounding villages wore the costume of western Lesser Poland. Vilamovians themselves called it the “Polish” costume, while residents of the surrounding villages referred to it as “rural” or associated it with specific localities, such as Stara Wieś or Hecznarowice.⁹ The most characteristic elements of that costume included a plain-colour skirt attached to the bodice (*oplecek*), and a long, mutton-sleeved jacket (*jakła*) in muted colours. The costume fell out of use in the 1970s. In the Wilamowice

⁹ Bazielić writes: “Even in the town of Wilamowice, women who wore costumes other than the Vilamovian one were called *śleski* (...), or *szleszki*” (2001a: 327). Meanwhile, my Vilamovian interlocutors used the phrase “dressed in the Silesian style” (*śłyżyś ogycün*) only to refer to the Cieszyn folk costume; women wearing the *laski* costume were described as “dressed in the Polish style” (*põnyś ogycün*) or in the style of Stara Wieś. In another publication, Bazielić herself noted that “the phrase ‘dressed in the style of Stara Wieś’ is used in Wilamowice to denote a different set of clothing” (2001b: 19).

commune (outside of the town itself) there are five regional dance and song ensembles, two of which, namely *Dankowianie* from Dankowice and *Tradycja* from Stara Wieś, perform in the Cieszyn folk costume. Members of these groups wear their folk costume to church ceremonies.

The village of Dankowice borders the Bestwina commune in the west, and the historical region of Prussian Silesia (the Miedźna commune), whose residents used to wear the Pszczyna folk costume, in the north. The Cieszyn costume only appeared there after the First World War and functioned as festive attire for more affluent women. Amalgamated forms of attire were also reported. The regional folk ensemble *Dankowianie*, established in 2000 on the initiative of Genowefa Lisewska, Jadwiga Piłot and Aniela Stańko, chose to perform in Silesian attire (cf. Wróblewski 2010). This was in line with the preferences expressed in the interwar period by many women from Dankowice, particularly the younger ones, who regarded this kind of costume as more prestigious than the one worn by their mothers and grandmothers.

Local activists from Dankowice differ in their opinion on the Cieszyn folk costume. Several of my interlocutors stated that "it would be better to return to the older Dankowice costumes, the ones worn earlier".¹⁰ However, most activists with whom I spoke believed that "these [Cieszyn] costumes have been here for so many years. The mother of my acquaintance even wore one on her wedding day, before the war". While the costumes of the ensemble members are mostly contemporary, they were modelled after family heirlooms kept in private homes – elements of the Cieszyn attire, including the characteristic bodice (*żywotek*) with a W-shaped neckline at the back (*szczytek*), also referred to as *oplecek* in Dankowice. Some of the new costumes were sewn by the seamstress Józefa Lubańska from Dankowice. The late Jadwiga Piłot, a regional activist, told me:

We used to have different costumes. The Silesian ones weren't introduced until later, there was a court here, the Habsburgs, and I think the women would see it and think it prestigious somehow. But the costume has been here for many years, and they have adjusted it to their... how to put it... their tastes. After all, the beaded necklaces and blouses are different. I believe that although this is the Cieszyn costume, from a different region, it still carries the history and the tastes of these people. And that every costume, even if it appeared here later, deserves to be cultivated. Although I myself try to preserve the memory of the original costume, the type my mother wore, with a jacket (*jakła*).

Thus, the regionalist considered the Cieszyn costume, in its altered form typical of Dankowice and its vicinity, to be a part of the local cultural heritage, together with the earlier costumes from western Lesser Poland.

¹⁰ Statement by an activist from Dankowice recorded in 2016.

The Brzeszcze commune

The Brzeszcze commune, which borders Wilamowice to the south, lies at the historical boundary of Galicia, Cieszyn Silesia and Prussian Silesia. The ethnographers mentioned above considered it an area influenced by the Pszczyna costume rather than by the Cieszyn one (cf. Bronicz 1954; Bazielić 2001b). Still, members of folk ensembles from the region wear the latter. Two of these bands, namely *Iskierkowa Familia* and *Iskierki*, were established in the 21st century by the choreographer Alicja Zielińska-Złahoda. In a 2017 interview for the *Żywa Kronika Życia Codziennego Mieszkańców Gminy Brzeszcze* (The Living Chronicle of the Daily Life of Residents of the Brzeszcze Commune), she admitted that the introduction of Cieszyn dances and songs to the repertoire of the ensemble had been her idea (www.kronika.brzost.brzeszcze.pl/milosc-do-zaolzia). Apart from the two groups from Brzeszcze, Zielińska-Złahoda also founded the *Holan* ensemble in Oświęcim, whose website describes the ensemble's origins as follows:

After the dissolution of the Austro-Hungarian Empire, the newly established states of Poland and Czechoslovakia came into conflict over the division of Cieszyn Silesia (...). The dispute was settled by the Entente in July 1920, by using the river Olza to split the region (...). This glaringly unfair division resulted in a mass expulsion of Poles from the Trans-Olza area. A large group of the expellees settled in the Oświęcim region (...). Many of them became permanent residents of Oświęcim, and their descendants live there to this day. It is to these expellees that the *Holan* ensemble dedicates its activity (www.holan.oswiecim-gmina.pl/index.php/geneza-zespolu).

In the same interview, Zielińska-Złahoda emphasised that the decision to include Cieszyn elements to the repertoire of the ensembles from Brzeszcze was motivated by the wish to cultivate the memory of the people from beyond the Olza:¹¹

In the year 1920 some 4000 people from the Trans-Olza area were resettled – expelled, as they put it – to Oświęcim. Later on they separated, going to Chrzanów, Wola, Bojszowy, Libiąż, Brzeszcze and Jawiszowice. Libiąż still has a very large and active group of Trans-Olzans. They probably found employment in the mines; they were qualified miners. The seeds of their culture were sown, which is why we remind people of this beautiful music and dances (www.kronika.brzost.brzeszcze.pl/milosc-do-zaolzia).

What the choreographer considered an important factor was compatibility between the repertoire and the costume of the folk ensembles. Their attire needed to be more than simply the Cieszyn costume, yet also had to be complete:

¹¹ Notes introducing the *Iskierkowa Familia* ensemble inform that it is a group "upholding tradition and honouring the nearly 4 thousand Poles expelled from the Trans-Olza, who settled near Oświęcim after the 1920 plebiscite"; see <http://mbludzm.pl/aktualnosc/iskierkowa-familia--drugi-dzien-rekolekcji-z-ks-j-tischnerem-663>.

I would not allow the group to look like it had come from who knew where. I discussed with each member of the ensemble at the beginning, how the outfits should look, what everyone ought to be wearing during presentation. I would not let them, for instance, go out without a headscarf; the ladies always had to have their heads covered (www.kronika.brzost.brzeszcze.pl/milosc-do-zaolzia).

It should be noted that the outfits of all these ensembles were designed to imitate forms from around Cieszyn, and to preserve the heritage of the Trans-Olza region, not the Lesser Poland version of the Cieszyn costume. During one of the events, the managers of the ensemble also mentioned the commune's borderland location as the motivating factor for choosing this particular type of costume.

The Bestwina commune

The Bestwina commune lies west of the Wilamowice commune, and east of Cieszyn Silesia (the town of Czechowice-Dziedzice). The Cieszyn folk costume in its female version became widespread in the area at the same time as in Dankowice, or perhaps even earlier. After the establishment of the *Bestwina Regional Dance and Song Ensemble* and the local Rural Housewives Association, members of these organisations wore the Cieszyn folk costume during stage appearances and for church ceremonies. In time, however, the situation began to change.

Sławomir Ślósarczyk, who is the current leader of the ensemble, as well as the initiator and the chief campaigner for the revival of the *lachowski* (i.e. Lachy) costume, is well acquainted with the history and forms of the Cieszyn costume observable in the commune, yet considers it a foreign element in its culture: "Our women have never referred to that costume as 'our Bestwina costume', calling it the 'Silesian costume' instead. There has been no identification with it through nomenclature, and this [attitude] still persists today, with their saying they are dressed in Silesian style". He does, however, emphasise that the forms from Bestwina differ from the classic Cieszyn attire; a fact that is also noticed by the Silesians: "People from Cieszyn immediately see, that this is not their costume. They immediately see that something's not right". When Ślósarczyk became involved with the ensemble, he noticed that the costumes of the female dancers differed from the ones he had seen in old family photographs. He began his efforts towards the revival of the earlier Bestwina folk costume due to contacts with the regionalist Jan Gąsiorek: "He was the one to open my eyes to the fact that this is essentially a different geographical region (...) afterwards I started to ask people myself, do my research, visit old homesteaders".¹² The aim of his activities is to make all elements (costume, dialect, music, dances) consistent with those found

¹² Interview with Sławomir Ślósarczyk conducted in December 2023.

in the region before the First World War. The odd one out is the Cieszyn folk costume, which Ślósarczyk believes to have arrived in the area after the disappearance of other elements of folk culture presented during stage performances (e.g. the linguistic phenomenon of mazuration¹³). Thus, the ensemble gradually switched to wearing new Lachy costumes and eventually stopped appearing in the Cieszyn folk attire. However, the latter type of costume is still popular among members of the Rural Housewives Association. What is more, some members of the song and dance ensemble who have the Lachy costume in their possession prefer to attend church processions wearing the Silesian one. Ślósarczyk believes this to be the result of prioritising the aesthetics of the folk costume over its function of indicating regional affiliation.

His own approach to folk costume has changed over time:

Initially, it was my belief that since I had not been the one to introduce it here, I would not be the one to eradicate it. It arrived in the region (...) naturally, so to speak. And this was a long time ago, and it has proliferated enough to simply function here, so I assumed that it was not imposed here artificially or by force. If we only look at the aesthetics and the fact that it functions in these villages, then okay. But if we travelled with the ensemble to some place in Poland, people there would perceive us as a group from Cieszyn Silesia, which made me realise that at least to some people, to those who know a thing or two about folk costume, this carries a certain message, a false one. That it simply shows us, as a region, as completely different. In this respect, I realised, it falsifies reality (...) and sends a false message to the world. And this does not bother me so much here in the region, because people are aware that this is not strictly our costume, so to speak, but if we perform [wearing] it outside, it appears rather inaccurate.¹⁴

This statement indicates that my interlocutor felt the Bestwina commune to belong to Lesser Poland, even though the latest administrative reform put it within the borders of the Silesian voivodship. It was the need to express this identity that resulted in his negative attitude towards the Cieszyn folk costume and his favourable view of the reconstruction and revival of the costume of western Lesser Poland, to which he referred as the “*lachowski* costume”.¹⁵

Although Sławomir Ślósarczyk considers the Cieszyn costume to be a foreign element in the region, he says: “If it is to stay here, it should be in an altered version, leaning towards something ours, with some sequins on the *oplecek* [bodice] and coral

¹³ Mazuration (Polish: *mazurzenie*) is a very common sound change in Polish dialects. It is a merger of retroflex and postalveolar consonants /ʂ, ʐ, tʂ, dʐ/ into /s, z, tʂ, dʐ/. For example, words *szyba* and *czas* are pronounced [s]yba and [c]as, respectively.

¹⁴ Interview with Sławomir Ślósarczyk conducted in December 2023.

¹⁵ Similar sentiments were also expressed in Ślósarczyk's publications (cf. Boboń, Ślósarczyk 2020; Ślósarczyk 2021).

necklaces, so that it survives in this form”.¹⁶ Equally interesting is his opinion that the perpetuation of a “false message” regarding the identity of the people of Bestwina is less harmful in the commune itself, where the public is aware that the Cieszyn folk costume does, in fact, come from a different region, than in other parts of the country, where the natives of Bestwina, and thus of Lesser Poland, are arbitrarily ascribed a Silesian identity.

Attitudes towards the Silesian costume as displayed by respondents

Field observation has shown that the individuals under scrutiny belonged not to one, but to many communities. This results in varied attitudes towards folk costume, professed by activists affiliated with a number of different organisations. Further research would be needed to analyse the approach of non-affiliated individuals. Nevertheless, I believe that the generalisations made below might facilitate the understanding of the origins of activities associated with the Cieszyn folk costume, and the attempts to revive folk attire from western Lesser Poland in the region east of the river Biała.

The next section presents the attitudes towards the Cieszyn folk costume reconstructed on the basis of my collected data, followed by concluding remarks.

The Cieszyn folk costume is our heritage, which is why we wear it: This approach is the most common in Dankowice, whose community considers the Cieszyn costume to be an element of their cultural heritage. My interlocutors declared to feel an emotional attachment to the costume, evidenced also by the fact they have kept and carefully stored the outfits of their late mothers, mothers-in-law or grandmothers. They emphasised that the tailors creating the stage costumes for folk ensembles modelled them after these family heirlooms, and that some members of the groups even used to perform dressed in pre-war bodices. Doubts as to the validity of this attitude do not arise from within the community itself, but only due to the opinions of outsiders, e.g. panels of judges at folk ensemble contests held outside the commune. Activists from Dankowice believe that wearing the Cieszyn folk costume may be an expression not just of Silesian identity, but also of the identity of people from the borderlands of Silesia and Lesser Poland. The Cieszyn folk costume thus becomes transcultural heritage (cf. Macdonald 2013: 162–165). A similar approach may also be detected in the initiative of using the Cieszyn folk costume as confirmation attire in Biała. In this case, however, the heritage in question ought to be understood not as Silesian, but as Lutheran.

The Cieszyn folk costume is the heritage of our neighbours, which is why we wear it: This is the approach displayed by activists managing folk ensembles in the Brzeszcze commune. In this case, the “neighbours” are the descendants of the Trans-Olza expellees resident in these communes. It is an example that testifies to the

¹⁶ The topic of coral necklaces in the Cieszyn folk costume was discussed by Czerwińska (2018: 112).

migrants' heritage being accepted and preserved (cf. Macdonald 2013: 168). It is also possible that for some members of these ensembles, the category of "neighbours" also includes the residents of Cieszyn Silesia.

The Cieszyn folk costume is a foreign element, which is why we should not wear it:

This approach is represented by activists from Bestwina, who emphasise the correspondence between folk costume and the historical regional borders. For them, wearing folk costume is a way to manifest their non-Silesian identity. Opposition to Silesian-ness is what prompted these activists to abandon the Cieszyn folk costume in favour of the one they call *lachowski* (Lachy) costume. As they believe, it is this latter costume that allows them to express their identity. The shift did not happen overnight, but as a result of a gradual process of both reconstruction of the *lachowski* costume, and of changes in its perception. It was greatly influenced by the opinions of contest juries and other outsiders who were not aware that the Cieszyn costume might also be worn by non-Silesians. Local activists model their outfits after the costume worn before the First World War. They are more concerned with the form than the fabric (cf. Macdonald 2021: 122–123), believing that an archaic cut or ornamentation makes the reconstructed Lachy costumes more authentic than original Silesian dresses preserved since the interwar period. My interlocutors from Dankowice were aware of this approach, yet only some of them were willing to agree with it.

The Cieszyn folk costume is beautiful, which is why we want to wear it: This approach was present in each of the communities under scrutiny, albeit to a varying degree. The aesthetic function of folk costume carries enough importance to assume that if no-one found delight in it, it would never be worn (Kantor 1982; Trebunia-Staszel 2013). Aesthetics was certainly one of the (numerous) factors motivating activist associated with the *Dankowianie* ensemble and other folk bands from the Brzeszcze commune who decided to use the Cieszyn attire during stage performances. The aesthetic value of such outfits is recognised even in Bestwina, whose local activists perceive the Cieszyn folk costume as a foreign element. Some women (especially members of the Rural Housewives Association) still wear it for precisely that reason. This approach is the most evident in Biała, where the Cieszyn folk costume is used as girls' confirmation attire not in order to express affiliation with Cieszyn Silesia, but to make the ceremony more attractive.

Conclusions

When analysing the attitudes presented above, it is important to remember that in the interwar period, group-specific dress was an element of everyday life and that dressing differently was a manifestation of otherness. Nowadays, the act of donning a folk costume (whichever one) is, in itself, a declaration of specific values or beliefs (cf. Czerwińska 2018: 111):

What used to have a life of its own and was a spontaneous process now has its "guardians", who define the core of the message and decide what is worth preserving, and how it should be interpreted and defined. Tradition becomes the subject of planned and coordinated action encompassing some areas of the past world (attire, songs, customs and rituals, language) that constitute a representation of pastness, folkness, etc. This implies a certain kind of selectivity stemming from the fact that the entirety of the past cannot be brought back to existence. What is done involves planned teaching and "conservation" of folk culture and tradition as it is remembered and imagined. It appears that the poorer the condition of that which is protected and preserved, and the faster the heritage is disappearing, the more institutionalised the processes become and the more emphasis is put on the need to undertake such action. These activities are undoubtedly a manifestation of remembering the past experienced as "our own" and different than that of "others"; one that makes one feel "at home" and sustains the emotional bond between "us" and those who lived here before (Studnicki 2015: 190).

My interlocutors maintained that the Cieszyn folk costume (and, in the case of Bestwina, the *lachowski* folk costume) was not adopted from other regions, but constitutes an element of their own heritage – the legacy of the people who, as Studnicki put it "lived here before". Thus, the only remaining question is to whom a given community wishes to stay connected. As my research has shown, the people of Dankowice cherish their links with their mothers and grandmothers who wore the Cieszyn folk costume, the people of Bestwina – with the even earlier generations wearing what they call the *lachowski* costume, the people of Brzeszcze – with their neighbours expelled from the Trans-Olza, and the Lutherans of Biała – with other people of the same denomination. Wearing the Silesian costume does not necessarily imply Silesian identity; in fact, it is only the narrow perception of the attire as an element of purely Silesian (and thus foreign) heritage that leads to its abandonment, as observable in Bestwina. According to Ewa Kocój,

[contemporary regionalism] becomes a movement that aims to understand and creatively use the inherent values of small socio-spatial units, wherever they might exist. One's place of residence is of no importance at all; anyone willing to be a regionalist may become one, even if they live outside of a given region. Likewise, everyone has the right to practice such regionalism as they see fit, and imbue it with their own meaning" (Kocój 2019: 28–29).

My analysis indicates that the leaders of each community are fully aware of their choices, made not on impulse, but based on many years of practice in adjusting folk costumes to the needs of the given group. It is not the ethnographers' place to judge them, only to analyse them by "listening intently to an array of messages" (Kocój 2019: 34). Sharon Macdonald rightly noted:

Rather than being a definition ready-made for application, 'authenticity' is itself shaped, nuanced and often repeatedly contested in relation to the specific contingencies of

practice that people face. This is an ongoing process in which these various understandings themselves have consequences – for social differentiations, practice and the heritage produced (Macdonald 2013:121).

The diversity of folk costume currently observable in the borderlands between Silesia and Lesser Poland, as well as the discussions around it, may serve as excellent material for anthropological analyses, provided that researchers do not repeat the errors of the previous generations and do not begin to evaluate the “accuracy” of specific practices (cf. Macdonald 2013: 122–123). The search for “accuracy” or “authenticity” might overshadow the messages communicated by the analysed communities, even though listening to their voices is the principal objective of anthropological study.

Bibliography

- Albert, M.T. (2007). Culture, Heritage and Identity. In: M. Murzyn, J. Purchla (eds.), *Cultural Heritage in the 21st century. Opportunities and Challenges* (pp. 49–56). Cracow: International Cultural Centre.
- Ashworth, G.J. (2007). Heritage in Fragments: a Fragmented Instrument for Fragmented Policies. In: M. Murzyn, J. Purchla (eds.), *Cultural Heritage in the 21st century. Opportunities and Challenges* (pp. 29–42). Cracow: International Cultural Centre.
- Bazielich, B. (1958). *Z badań terenowych nad cieszyńskim haftem ludowym*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Bazielich, B. (2001a). Strój ludowy. In: A. Barciak. (ed.), *Wilamowice: Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* (pp. 310–330). Wilamowice: Urząd Gminy Wilamowice.
- Bazielich, B. (2001b). Strój wilamowicki. *Atlas Polskich Strojów Ludowych*, vol. 34, part V: Lesser Poland, issue 15. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich, B. (2006). Strój cieszyński. *Atlas Polskich Strojów Ludowych*, vol. 36, part III: Silesia, issue 6. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich, B. (2017). *Z bliska i z oddali. Stroje ludowe na Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Beil, A.M. (1942a). Gegenwartsentwicklung der Bielitzer Trachten. *Schlesische Blätter für Volkskunde*, 4, 13–33.
- Beil, A.M. (1942b). Von der bäurischen Tracht. *Heimatkalender des Kreises Bielitz*, 69–73.
- Boboń, G., Ślósarczyk, S. (2020). *Ocalić od zapomnienia*. Bestwina: Gminny Ośrodek Kultury w Bestwinie.
- Bronicz, S. (1954). Strój pszczyński. *Atlas Polskich Strojów Ludowych*, vol. 12, part III: Silesia, issue 2. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Chałasiński, J. (1935). *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Chromik, B., Król, T., Małanicz-Przybylska, M. (eds.) (2020). *Wilamowanie i ich stroje. Dokumentacja językowego i kulturowego dziedzictwa Wilamowic*. Warszawa: Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości. Przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Dobrowolska, A. (1930). *Żywotek cieszyński. Ze studiów nad strojem i haftem ludowym*. Katowice: Wydawnictwa Muzeum Śląskiego.
- Dołowy-Rybińska, N. (2011). *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eriksen, T.H. (2013). *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne* (trans. B. Gutowska-Nowak). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Fierla, G. (1977). Strój cieszyński. *Atlas Polskich Strojów Ludowych*. Český Těšín: Zarząd Główny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego. Sekcja Folklorystyczna.
- Filip, E.T. (2011). Kultura ludowa mieszkańców Bielska i Białej pod koniec XIX i w początkach XX wieku. In: I. Panic (ed.), *Bielsko-Biała. Monografia miasta. Tom III Bielsko od wojen śląskich do zakończenia I wojny światowej (1740–1918)* (pp. 345–419). Bielsko-Biała: Wydział Kultury i Sztuki Urzędu Miejskiego w Bielsku-Białej.
- Gładysz, M. (1938). *Zdobnictwo metalowe na Śląsku*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Graham, B., Ashworth, G., Tunbridge, J. (2000). *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*. New York: Routledge.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Karasek, A. (1932). Ostschesische Volkskunde. In: V. Kauder (ed.) *Das Deutschtum in Polnisch-Schlesien* (pp. 162–196). Vogtland: Plauen.
- Kiereś, M., Studnicki, G., Sosna, M. (2014). Strój cieszyński. *Tesinsky kraj. Stroje ludowe w Karpatach polskich*, vol. 5. Milówka: Fundacja Braci Golec.
- Kocój, E. (2019). Między mainstreamem a undergroundem. Dziedzictwo regionalne w kulturze europejskiej – odkrywanie znaczeń. In: E. Kocój, T. Kosiek, T. Szulborska-Łukaszewicz (eds.), *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich – między afirmacją a niepamięcią*, (pp. 19–40). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kocój, E., Kosiek, T., Szulborska-Łukaszewicz, J. (2019). Wprowadzenie. In: E. Kocój, T. Kosiek, T. Szulborska-Łukaszewicz (eds.), *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich – między afirmacją a niepamięcią*, (pp. 7–18). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Król, T., Jurszak, B. (2024). *Gmina wielu strojów. Kobiety – twórczynie i użytkowniczki strojów ludowych w Gminie Wilamowice*. Bielsko-Biała – Wilamowice: Cum Laude.
- Krzyszpień, J. (2008). Jak nie pisać o stroju cieszyńskim: refleksje na temat monografii. *Etnografia Polska*, 1(53), 43–72.
- Krzyszpień, J. (2023, 10 March). Po śląsku przez cały rok. Powitanie wiosny. *Wiadomości ratuszowe. Informator Urzędu Miejskiego w Cieszynie*, 5(1063), p. 9.
- Kubica, G. (2019a). Moja ślōnsko sukna – projekt performatywny i auto-etnograficzny. In: A. Kacperczyk, M. Kafar (eds.), *Autoetnografia w Polsce – stan współczesny i perspektywy rozwoju*, vol. 4, (pp. 141–159). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kubica, G. (2019b). Jak zech se dowąła szyć ślōńskóm suknie. Szkic autoetnograficzny. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 58, 137–158. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2019.58.08>.
- Kuhn, W. (1923). Die Tracht, ein Bild des Menschen. In: V. Kauder (ed.), *Die deutsche Sprachinsel Bielitz-Biala* (pp. 46–53). Plauen im Vogtland: Das junge Volk.
- Macdonald, S. (2013). *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*. London and New York: Routledge.

- Marczak, A. (2020). *Krakowiaczy, Lachy, Górale. Stroje wsi małopolskiej. T. 1: Krakowiaczy Zachodni*. Nowy Sącz: Małopolskie Centrum Kultury Sokół.
- Obrębski, J. (2005). Problem grup i różnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie. In: A. Engelking (ed.), *Józef Obrębski, Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (pp. 153–172). Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Pobiegły, E. (2017). Stroje krakowskie od końca XVIII do połowy XX wieku. In: E. Pobiegły, E. Rossal (eds.), *Stroje krakowskie. Historie i mity*. Kraków: Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli.
- Polak, J. (1994). Stroje, domy, gara i zwyczaje. In: J. Polak, M. Tomiczek (eds.), *Bielsko-Biała Straconka*, "Monografie Bielska-Białej". Bielsko-Biała: Urząd Miejski w Bielsku-Białej.
- Smyk, K. (2017). Religijność potoczna jako element dziedzictwa niematerialnego w aspekcie zrównoważonego rozwoju. In: H. Schreiber (ed.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. 10-lecie wejścia w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku w perspektywie zrównoważonego rozwoju* (pp. 408–423). Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Studnicki, G. (2015). *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Tomolová V., Stolařík, I., Štika, J. (2000). *Těšínsko, 2. díl: Obydli. Oděv*. Šenov u Ostravy: Tilia.
- Trebusia-Staszal, S. (2013). Podhalańskie elegantki i miejscowi kreatorzy mody. In: A. Brzezińska, M. Tymochowicz (eds.), *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, "Atlas Polskich Strojów Ludowych", vol. 39, (pp. 119–130). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Wróblewski, W. (2010). *10 lat pracy zespołu Dankowianie*. Dankowice: self-published.
- Znaniecki, F. (1990). *Współczesne narody*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Online sources

- Sanktuarium Maryjne w Ludźmierzu [Sanctuary of Our Lady in Ludźmierz]: <http://mbludzm.pl/aktualnosc/iskierkowa-familia-drugi-dzien-rekolekcji-z-ks-j-tischnerem-663>.
- Zespół „Holan” [The ensemble „Holan”]: <https://www.holan.oswiecim-gmina.pl/index.php/geneza-zespolu>.
- Żywa Kronika Życia Codziennego Mieszkańców Gminy Brzeszcze [Living Chronicle of Everyday Life of Residents of the Commune of Brzeszcze]: <http://kronika.brzost.brzeszcze.pl/milosc-do-zaolzia>.

Summary

The Cieszyn folk costume, also referred to as the Silesian or the Valachian costume, is an important element of the cultural heritage of Cieszyn Silesia. It has been analysed in many academic and popular publications, both in terms of its material aspect and its role within the society. Thus far, however, authors focused on the region of Cieszyn Silesia in its historical borders, while in the early 20th century the Cieszyn folk costume could also be seen in what is now the Bestwina, Wilamowice and Brzeszcze communes, historically belonging to the region of Lesser Poland. Nowadays, it is worn for church ceremonies, as well as by members of folk dance and song ensembles and Rural Housewives Associations from the area. In some localities, there have been initiatives to replace the Cieszyn folk costume with others, e.g. the so-called *lachowski* (Lachy) attire, which used to be worn in the region and is associated with the cultural heritage of western Lesser Poland. The aim of this article is to analyse the various attitudes towards the Cieszyn

folk costume as part of the heritage of western Lesser Poland. Some see it as a source of pride, others, as unwanted heritage. The analysis is based on interviews with local activists coupled with field observation and examination of photographic documentation available on the Internet.

Keywords: folk costume, heritage, Lesser Poland, Cieszyn Silesia, borderlands, Lutherans

Streszczenie

Strój cieszyński, zwany też śląskim lub wałaskim, jest ważnym elementem dziedzictwa kulturowego Śląska Cieszyńskiego. Poświęcono mu sporo miejsca w publikacjach naukowych i popularnonaukowych, zarówno jego sferze materialnej, jak i jego funkcjonowaniu w społeczności. Dotychczasowi autorzy opracowań skupiali się jednak na regionie Śląska Cieszyńskiego w jego historycznych granicach. Tymczasem strój cieszyński na początku XX w. przenikał na tereny obecnych gmin Bestwina, Wilamowice i Brzeszcze, które leżą na terenach historycznej Małopolski. Współcześnie jest noszony podczas uroczystości kościelnych oraz przez zespoły regionalne i koła gospodyń wiejskich na tym terenie. W niektórych miejscowościach pojawiają się inicjatywy jego wyrugowania na rzecz innych strojów, np. „lachowskiego”, który dawniej występował na tym obszarze i jest kojarzony z dziedzictwem kulturowym zachodniej Małopolski. Celem tego artykułu jest analiza różnych postaw wobec stroju cieszyńskiego jako dziedzictwa mieszkańców zachodniej Małopolski. Dla jednych jest on powodem do dumy, dla innych dziedzictwem niechcianym. Analiza opiera się na wywiadach z miejscowymi działaczami oraz na obserwacji terenowej i analizie dokumentacji fotograficznej dostępnej w Internecie.

Słowa kluczowe: strój ludowy, dziedzictwo kulturowe, Małopolska, Śląsk Cieszyński, pogranicze, luteranie, etnologia i antropologia kulturowa

Translated by K. Michałowicz

Joanna Mroczkowska

j.mroczkowska@iaepan.edu.pl<https://orcid.org/0000-0003-0741-2895>Institute of Archaeology and Ethnology
Polish Academy of Sciences

The Polish milky ways A socio-historical case of the human-nonhuman relationship

*Polskie drogi mleczne. Społeczno-historyczne
studium relacji ludzi z istotami nieludzkimi*

Introduction

The main aim of this article is to discuss the ways in which farmers in Eastern Poland are engaged in milk/dairy production and raising dairy cattle. The objective is to explore human-nonhuman relationships and (trans)formation within different historical and social constellations and networks. This refers to a broader discussion on how the changes in agriculture and politics reshaped the landscape of Polish small towns and rural areas by changing the relations and networks of various agents: people, products, animals and spaces, as well as how these aspects are remembered by farmers today.

In this study I attempt to look at the local community through the lens of one product: milk. The analysis is based on Warren Belasco's concept of social superfoods, which refers to products that hold significant social and economic importance within a community (2002). This is inspired by studies, such as Marek Kurlansky's historical analyses of the social history of specific condiments (salt) (2002) or fish (cod) (1997), a fascinating monograph on beans by the historian Ken Albala (2007)

or Sidney Mintz's famous study on colonisation shown through the history of sugar (1986), Daniel Miller's analysis of Coca-Cola (1998b), and Theresa Preston-Werner's analysis of the identity aspects of gallo pinto (2009). Closer geographically, studies by Nancy Ries (Russia) (2009), Neringa Klumbyte (2009) and Zsuzsa Gille (2009), devoted respectively to the role of the potato in Russia, the Lithuanian sausage and peppers in Hungary, constitute interesting analyses with the product as the starting point.

The theoretical foundation is also drawn from the field of "multi-species ethnography" (ME) which emerged to investigate "how the human has been formed and transformed amid encounters with multiple species of plants, animals, fungi, and microbes" (Gatto, McCardle 2019: 14, 15). This perspective considers species, such as dairy cattle, and materialities (milk) as active cultural agents rather than passive matter to be explored. I use this approach to think about certain chosen aspects within sets of relations between humans, animals and milk, and space in view of the Latourian actor-network theory (Latour 2005), proposing to frame this set of dependencies in the term "milky ways".

Methodology and field

This article is based on ethnographic data gathered in July and August 2019 among rural communities in Eastern Poland, but also on the insights I gained during previous years of research in this region.¹ I visited and interviewed farmers in villages around the town of Dąbrowa Białostocka who kept dairy cattle, both those who made it their main source of income and those for whom it was one of many pursued economic activities. I talked to some of the largest local producers, who maintain herds of around a hundred cows (there were only a few of such producers in the area), as well as those who kept fifty or so animals. A notable group of farmers were these who had around ten to fifteen cows and engaged in local activities and networks.² There was also another, aging and quickly diminishing group of farmers, namely those who kept one or two animals and consumed milk within their homestead. This last mode of cow raising is rooted in history and pervasive despite its questionable economic viability,

1 In 2019 I visited cow-raising farmers and people engaged and specialising in milk production/processing/sale among whom I conducted 25 semi-structured interviews focused on both the history and the present day aspects of milk production, consumption and exchange. This article is based primarily on research within a project "Social memory of Polish village and small-towns' inhabitants. Anthropological perspective on food and postsocialism" carried out in 2018–2019, financed by the Max Planck Institute for Social Anthropology. I also refer to data collected during my previous stays in the region and extensive research on food production between 2010–2014 (a.o. NCN 172028 "Cultural and Social Features of Food Production and Consumption among Local Communities in View of Recent Geopolitical Changes. An Ethnographic Monograph of Dąbrowa Białostocka and its Surroundings" and research trips financed by the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology University of Warsaw), which amounted to around 300 interviews.

2 All these farmers fall into the category of VAT farmers, whom I describe later in the article.

perhaps because it could also be inscribed in the idea of self-sufficiency of “peasants”. Milk, and keeping even a single cow, were once a pillar of this self-sustenance.

The method of research included participant observation, multisensory participation (Pink 2015) as well as conducting semi-structured interviews. My research participants included farmers who raised cows, members of a local association of dairy producers, in whose work I also participated, as well as veterinarians and retired farmers who related their memories of the olden ways of dairy farming. During my research trips, I lived either at a small farm or in Dąbrowa. I visited local farmers, their farmsteads, barns, meadows and fields, I saw their animals and I participated in numerous local initiatives centred on local food production.

The area of study included villages around a small town of Dąbrowa Białostocka in the Polish borderland region of Podlachia (Podlasie), just 25 kilometres from Belarus, on railway routes to Lithuania and Russia. Its exact location is important, since historically this region has been the embodiment of the stereotype of Polish farming. There, farming was the most fragmented and was perceived to be most “traditional”. It is, unsurprisingly, also one of the poorest regions of the country: the once-popular jokes about people who would split matches into four out of thriftiness were about these communities, and even today this imagery of poverty and marginalisation is still present not only in the media discourse, but also among the local farmers themselves. One of them told me: “We live just like the Indians, where the ghosts of our ancestors are”.

Dąbrowa is a small town with a population of around 5,600 heads (https://pl.wikipedia.org/wiki/D%C4%85browa_Bia%C5%82ostocka), which forms a community with the neighbouring villages; the town and the countryside are linked by numerous personal, familial, economic, institutional and spatial bonds.³ Historically, Dąbrowa was a market town in a region perceived as part of the multicultural “Wild East”, the Eastern Borderlands (Polish: *Kresy*) – Poland’s nostalgic, backward, multi-religious, rural utopia. *Kresy* was a Poland-centred historical notion authored by Wincenty Pol, which described the state’s “peripheries” (Mędrzecki 2018). 19th-century ethnographers would go there to “emerge in the past”, to seek the “archaic remnants of Slavic beliefs”. As a historical and cultural term, *Kresy* were the object of not only academic or literary interests, but also of political tensions and power games. Józef Piłsudski, the chief of state and political leader with undisputable input into regaining of Polish independence in 1918, after nearly one and a half century of partitions, sarcastically referred to Poland as *obwarzanek*, that is, a bagel: a country where all that was good was located at the peripheries/outskirts (<https://www.histmag.org/Ochrona-pamieci-Marszalka-czyli-spor-o-obwarzanka-7792>).

3 Although it may seem questionable to define a community so broadly, I argue that as a result of certain historical shifts such a group does, in fact, form a closely connected network.

In fact, Dąbrowa used to be a *shtetl*, as most of its inhabitants were Jewish, though it is not referred to in this way locally or in literature. The town's social geography was thus dominated mostly by the Jewish community. In the interwar period, there were also some Catholic church estates located in the town and several landowners had their estates in the vicinity (Bujnowski 2009). The nearby villages were inhabited by small-scale farmers, who were primarily Catholic, although a substantial Orthodox minority was present as well. There was also a notable minority of Tatars, a Muslim group which inhabited these regions since the 17th century. These groups lived side by side, and although before the Second World War intermarriages were practically nonexistent, all these groups were linked by the place, economy, everyday life, as well as by numerous other factors. It was this combination of poverty and multireligiousness, of traditional farming and small-scale trade, of being a borderland region as well as a periphery, that constituted the uniqueness of this region.

The anthropology of milk

The choice of milk as an ethnographic research subject to be reviewed here was no coincidence, since looking at this product enables an insight into the everyday, private, informal economies, as well as into the supra-local, state level and even global phenomena like mass production and even heritage creation. Milk is a product which because of its material bio-qualities (i.e., it spoils quickly) can be a perfect lens to show the dynamics and temporalities of local relations and economic dependencies, as well as the farmers' dependence on (state- or globally regulated) technologies and the way in which farmers are attached if not tied to the land (the *terroir*).

Milk, and thus the "milky ways", traditionally linked a farming family and was the foundation of its economic security within peasant communities. Local narratives up to now contain the figure of the "breadwinning cow", which is associated with femininity and inscribed on the farm. But milky ways also meant economic links which extended beyond the homestead, since milk was a product which could patch the holes in the family budget (this aspect has continued until today).

Interestingly, in farming/peasant communities cows were associated with women – not only in the symbolic sense, and not only in regards to work division (traditionally, it were mostly women who tended the cows), but also in the economic sense. As far back in time as the memory of my research associates reached, women would bring a cow (at least one) as dowry into a family. I heard a story that circulated locally, about a man who "sent his wife back to her father" because she did not bring a cow with her into the marriage. It would indeed be difficult to imagine the survival of a family without a cow, i.e., milk. In the past, milk was a staple, a basic drink and food. Meat was rarely eaten; it were dairy products which constituted an important source of protein.

Milk is a product of universal consumption and it is a popular staple in the Podlachia region. It is a mediator food, one that adds taste to other dishes and transforms them into edible or comfort foods. Numerous dishes are consumed “with milk” (i.e. a glass of regular or, rarely, curdled milk). To my surprise, I noted that many regarded eating cake, pancakes, fried potatoes etc. without milk as impossible. Cream or milk is added to most of that soups that are eaten daily. Sour cream is also a base of a popular cold soup eaten with fried or boiled potatoes.⁴ Milk is often consumed raw, especially where a family still keeps a cow, and as curdled milk, which is possible to produce naturally only with bacteria present in unpasteurised milk. Milk is also consumed for breakfast as porridge or “milk soups”, or simply with breakfast cereal. Thus, it was the milky ways which connected the family in everyday commensality.

Changes in the milky ways: before the Second World War and in the period of Socialism

Despite the backward imagery connected with the notion of *Kresy* (see Mędrzecki 2018:10–11), as well as ascribed to Podlachia itself, historically this region was also perceived as a land “flowing with milk and honey”, the place from where the truly delicious, truly Polish, truly “traditional” food originated. It is also a place, like many others in the Polish countryside (Straczuk 2016; Chudzyńska 2016), where locals define themselves through the food they produce, “our” (Polish: *swoje*) food, for instance saying that “our milk is healthier and better than anywhere”. Notably, it is also this region from which comes nearly a third of the Polish milk production.⁵ The president of one of the largest dairy and milk producers in Poland stated: “Milk production in this region – commonly called ‘Poland B’ – despite its objective historical backwardness, emerged victorious from the period of difficult transformations. The development of technologies in cow raising and milk production is simply pivotal” (<https://www.portalspozywczy.pl/mleko/wiadomosci/podlasie-slynie-z-mleka,138412.html>).

Before the Second World War, as far back as the memory of my research participants reaches,⁶ milk production technologies differed from today’s. Milking was mainly a manual process and farmers would milk cows individually, collecting the product

4 I.e. the traditional *kwas*, which is a soup made from sour cream diluted with cold water, with some vinegar or lemon juice added, as well as some salt, chives, spring onions, or chopped cucumbers. This is a popular traditional summer dish.

5 “The region can boast not only developed dairy processing, but also the highest milk production on the Vistula River. In the first ten months of 2016, farmers in Podlachia accounted for almost one-third of the milk bought back then for purchase in Poland” (<https://www.regiony.rp.pl/archiwum/art17573811-milardy-plyna-z-mlekiem>).

6 The time period of interest is the one that is remembered and passed down in local narratives. This period often begins with the “before the war” era, which is often described in mythical terms.

in pails. The understanding of genetics and selective breeding for dairy cattle was less advanced. Dairy farms primarily raised traditional local breeds (e.g. the Polish Red), which may not have been as specialised for high milk production as the breeds popular today (e.g. the Holstein Friesian, Simmental) (Sarek et al. 2004). Mechanisation on farms was very limited. Additionally, milk production was subject to greater seasonal variations. Cows produced substantially more milk during the spring and summer months, when they had access to fresh pasture, and much less during the winter when their feed was of lower quality. In terms of basic health management, veterinary practices and disease management were less advanced. Farmers relied on traditional remedies and practices to address common ailments in cattle. Most importantly, in my view, milk cooling methods were very limited; they included cooling in streams and wells. Due to this, and to the absence of widespread refrigeration, milk had to be consumed or processed quickly to prevent spoilage. Additionally, the lack of reliable cold storage influenced the scale of dairy operations, i.e. the territorial scope of "milky ways" with cow owners being even more tied to the land than it is nowadays. On the other hand, cow raising was governed by a different social logic and was an inherent socialising space for young generations, as due to different land divisions common pastures were prevalent (see Matus 2000). Moreover, owing to "milky ways", a person would also join the community at the very early stage of life. It was cow raising which created a key socialising space for pre-war generations of peasants. Pastures had been communal for a long time, and only the socialist and pre-war land reforms ended this practice. Young people from the village would meet and spend many hours a day tending the cows. While doing this, they would also make fires to keep warm, find and prepare food, tell each other stories and play. Pastures were places-institutions which figure in the memories of the elderly as symbols of the village's past unity and sociality (Matus 2000).

These technological and geographical factors, as well as the surrounding local networks of infrastructure before the war, made the countryside heavily dependent on the local small town of Dąbrowa. On Tuesdays, which used to be the day of the local market, the market square in town would draw its inhabitants, as well as the residents of surrounding villages. Peasant men would bring their cattle, while women would transport and sell cheeses, butter and many other foodstuffs that they had produced. Sometimes milk was sold as well, although it was difficult to transport. The market day would begin at dawn, around 4–5 o'clock, for the reasons of organisation and logistics; my research participants explained that it had been better to travel at night and in the chilly morning hours because the produce would not spoil. Historically, small towns in Poland were located within a day's travel on horseback from each other, which was approximately 30–40 kilometres. Farmers would typically travel no more than 15 km to sell their produce and animals. However, travelling to the town was always risky as there was no guarantee of finding customers.

Networking or enclosure

Let us now consider the more general framework of work, money and foodstuffs exchange within this community, to show how milk and dairy products circulated within this wide material-human network. According to scholarly debates, peasants produced only for their own consumption (Straczuk 2006: 170) in consonance with the idea of self-sufficiency and self-reliance. Within this logic, they were uninterested in placing their goods on the market or investing in the farms. Their work (as members of a non-capitalist or “pre-capitalist” society) would stop “when they had enough, they would not work to maximize profit because it was simply not their mentality (i.e. rational mentality)”, as Aleksander Chayanov (1966) defined the consumption-labour-balance principle.

This pattern was interpreted as post-serfdom legacy, when the size of the peasant farmstead was set at a level enabling only survival and paying state taxes. A minimal size of the land was to guarantee a stable supply of cheap labour (Bukraba-Rylska 2008: 129). Limiting the size of the farmstead was not only the intentional policy during the serfdom era, but also continued well into the communist times. In a famous 1948 speech on private ownership in the Polish economy, the then deputy prime minister Hilary Minc, referring to Lenin’s notion of the “permanent rebirth of capitalism”, announced the transformation of the Polish economy into a socialist one. The process of restructuring Polish agriculture was officially presented as protection for small farmers, whose position the rich kulaks allegedly endangered. The restructuring was supposed to take place in the “fire of the class struggle”. Minc saw the kulak as a “village capitalist”, who “exploits other peasants” (Markiewicz 2010: 53). Given this imprecise definition, the Polish United Workers’ Party officials decided that a Polish kulak was a farmer whose farm was larger than 15 hectares (8 to 10 hectares in southern and eastern Poland). Those farmers who had two or more horses were also identified as kulaks. This made any farmer who was not frantically struggling for mere survival a potential kulak.

In effect, these post-war socialist policies which aimed to fight the kulaks (thus eradicating any official forms of workforce outsourcing, as the kulaks were also often defined as any farmer who employed seasonal workers), limited farming to a family concern, consequently equating a single family unit with a homestead, an *oikos*, in a more indistinguishable way than during the period of serfdom. This process increased the state’s control over the countryside and simultaneously, quite paradoxically, strengthened the mechanism of individualisation of *oikos* and single-family homesteads.

As I explained elsewhere (Mroczkowska 2022), peasants had, in general, very limited opportunities to sell the bulk of their produce. There was no market for their products. As older inhabitants of these villages told me, some of the lucky or more resourceful farmers would sell their products to the Catholic school in the neighbouring

town, or in the town of Grodno (now Belarus), or in the neighbouring Sokółka; most of them, however, would manage their trade at a level which only sustained their basic needs, enabling them to buy the most necessary items, ones that could not be produced at the homestead, like salt.

To consider milk: it seems that if keeping dairy cattle was so common, selling milk would be easy. There existed a substantial town community of mostly Jews, but also Poles, who were not farmers and who might seem to be "natural" recipients of product marketed by farmers. However, as I would like to show, this imagined economy was quite far from the remembered and probably also actual economy. Farmers could take milk and cheese they produced to the market which for centuries had taken place every Tuesday in the small town of Dąbrowa. They would leave their homes very early usually at night to arrive at the market square at 4–5 in the morning when the trade commenced. Yet, as I pointed out, there was no guarantee they would sell their produce, and the milk/cheese might spoil during the course of the day.

Jews who lived in the town until the Second World War, when they were first placed in the town ghetto and later exterminated by the Germans, were legally not permitted to farm. However, many Jews kept cows at their farmer neighbours' barns; the Catholic or Orthodox farmers would thus tend the animals and take them to the pasture. Jews would also have their own gardens, their own slaughterhouses, etc. The economic ties between the farmers and the Jewish community were strong, as the Jews would sell things which farmers were unable to produce within their own farmsteads, but to purchase these, farmers needed ready money, which was quite difficult to obtain. Thus, as I would claim, the market on which farmers could operate was only vestigial.

As was clear from my ethnographic research, the effort invested by peasants into saving the greatest possible part of their produce for sale was enormous; yet the profits made were usually insufficient to invest them back in the farmstead. There was also no guarantee the farmers would be able to sell these products. The network of connections was uprooted by the war, and the state – understood as a modernist Socialist project set out to construct roads and railways, and to rebuilt the town of Dąbrowa by setting up state plants and state local farmer unions, and by controlling the trade – entered where previously there existed neighbourly relations and connections between the landholders/peasants and the Jews.

Socialism, post-Socialism and the present day

Milk played a crucial role under the Socialist rule; it was the basic source of protein for the entire nation. An idea developed in a country where the political role of food shortages, particularly the shortage of the ever-lacking meat, was so salient was to make milk the meat substitute (Brzostek 2010). These government actions during

1960s, 70s and 80s turned out to be a partial success – the average per capita milk consumption in the People's Republic of Poland was 400 litres annually (now it is ca. 170 litres per capita) (www.przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/demonstracje/85210,W-PRL-szklanka-mleka-dla-kazdego-ucznia-a-w-Lodzi-Marsz-glodowy-kobiet.html). Numerous educational projects were introduced in schools and in the media to raise milk consumption.

Concurrently, the milk industry became modernised, industrialised and standardised; a network of dairy plants was built around the country. As my interlocutors narrated, milk distribution networks were set up to reach every village. Even the smallest amounts of milk, for instance just two litres, could be collected at the local milk collection point (Polish: *skup*). A local *skup* became a place-institution, a point of communication where the locals would meet every morning, engaging in conversation in wait for transport. From a nearly non-marketable product, milk became highly marketable.

The state was the agent of modernisation and technology, but it was also the most important exchange partner. It created the market for milk and enabled the small-scale producer to if not to thrive, then at least to survive. Additionally, under Socialism, many farmers would find a more accessible market in neighbouring small and larger towns, despite the illegality of such procedures. Many farmers remember this time as more “market-like” than capitalism which followed in the 1990s, and they would repeatedly describe this time as one when “everything was for sale”.

The basic paradox of the “post-Socialist period” and the present time⁷ is that owing to further development of technologies, milk production in Poland was, and still is, rising. Milk constitutes 82% of animal products produced in the country (Kowalska et al. 2020). It would even be possible to speak of an overproduction of milk on a global scale. Yet the demand for milk on the local market is diminishing (the Polish average consumption is 170 litres of milk per person). Joining the European Union in 2004 was an important caesura if not actually the end of “post-Socialism”. The abolition of EU milk quotas further contributed to lowering of milk prices. As a consequence, the only farmers who are, at least seemingly, able to sustain themselves on the market are those with economies of scale. This, however, should not be taken at face value.

With the current local diet, milk obtained from one cow amounts to a quantity which the average farming family would find difficult to consume on their own. In such families, milk would be consumed on a daily basis and its surplus distributed among neighbours and family; milk could even be added to animals' feed. On the other hand, my interviewees reported that it was not profitable to produce milk for the dairies,

7 It is debatable whether Poland is still in post-Socialist era (see Cina, Solova 2022) where much of Western ethnographic research would continue to place it. However, as my research does not extend beyond the period of the Covid-19 pandemic and recent political transformations, I choose to use this term to describe the period between the end of Socialist rule and the year 2018, from which most of my collected data originate.

because then they would have to comply with rigorous EU requirements, prices would not guarantee a return, while risks were high. In their view, it was no longer profitable to breed more cows, in line with EU and state regulations:

F:⁸ These farmers who wanted to sell milk to dairy plants had to meet the requirements, and these who did not sell milk to dairy plants didn't. I keep three cows, and I don't sell milk to the dairy plant, I milk them traditionally, like my mother did before, by hand into milk pails, and there comes this woman who buys this milk and she produces these traditional cheeses and sells them at the local marketplaces, hard cheeses. This is how it works. And I have some money this way, 90 grosz per litre, this is much less than from a dairy plant, they give 1.40 zloty. But I cannot sell to the dairy because I do not meet the EU requirements. And I don't want to, because meeting these requirements is really, really horrible.⁹

For this reason my research participants, similarly to many farmers in the region, usually kept only one cow throughout the years I have known them. Cottage cheeses were produced in the homestead and, like other valued foodstuffs, were the subject of exchange. They were given to the city-dwelling children when they came to visit, or sometimes distributed among friends and neighbours. This shows how the production of goods that used to be in high demand is now moving the sphere of production and trade into the informal economy. It becomes more convenient for people to redirect the "milky ways" to local routes as the supra-local and European ones become obstructed. Yet, despite the reduction in cheese production and cow breeding, an overproduction of milk (as in the case of other produce like fruit and vegetables) is still observed. It must be assumed that before the Second World War, it would have been quite inconceivable to feed milk to farm animals.

An unusual technique, which I perceive to be a coping strategy against stringent European Union regulations and requirements on the one hand,¹⁰ and on the other as an innovative way which enabled the sale of dairy products according to old recipes, thus strengthening local "milky ways", was the creation of the "Local Product"

⁸ F: – denotes a female research participant, M: – male.

⁹ Polish: K: No to ci, którzy chcieli zdawać, to w tej chwili musieli spełnić, a ci, którzy nie, tak jak ja, ja nie zdaję mleka do mleczarni. Ja znaczy, jak mam trzy krowy. Ja te krówki doję, tradycyjne, tak jak kiedyś moja mama, ręcznie do konewek i przyjeżdża do mnie taka pani, która robi sery, takie żółte i ona ode mnie te mleczko bierze, robi te sery i sprzedaje na rynku, na takich bazarkach. O, w ten sposób. A ja mam pieniążki za to. Ja mam od litra płacone, 90 groszy, to jest o wiele mniej niż w mleczarni, bo w mleczarni złoty czterdzieści, ale ja nie mogę sprzedawać do mleczarni, bo nie spełniłam wymogów unijnych. I nie chcę, bo spełnić te wymogi to jest bardzo, bardzo straszne...

¹⁰ These include, among others, requirements stemming from the Common Agricultural Policy; especially these including the book-keeping, record-keeping and enhancing the living conditions of animals were under critique, also such mechanisms as the milk quotas, which until 2014 involved penalties for the overproduction of milk if a specific limit was exceeded (see also Kowalska et al. 2020).

Association (https://www.dabrowa-bial.pl/strona-3362-dabrowskie_stowarzyszenie_produkta.html). Even more interestingly, the Association, which on some level is a sign of resistance to the current political/economic system, was created thanks to the impulse that came from the local authorities. One of the local leaders once suggested in a private conversation with one of the local cheesemakers that she and other similar women should form an association; this would prevent women from being chased out of the marketplaces by the municipal guards. The same leader later helped at other stages of the Association's operation, enabling the acquisition of knowledge about running this form of activity. Once again, the informal mechanism of local ties and local ways of acting was revealed here. Following Michael Herzfeld's concept of cultural intimacy, it must be stressed that personal contacts and talks behind the scenes are often one of the most effective methods of keeping the system running (2007). In this way, by means of informal private initiatives an enterprise that started out as, in fact, deCertaunian "poaching" became a thriving local organisation.

There also exists an informal milk trade in the countryside outside the aforementioned association. It is easier where the milk is not contracted (i.e. sold to collection points). This to some extent blocks the possibility of sharing it with neighbours, since farmers are required to deliver quite strictly the declared amount of milk or face penalties for not meeting the previously declared level of supply. However, where a cow is kept to collect milk only for private consumption, this informal "milky way" connecting farms is visible. It is inscribed in the routine schedule of everyday duties and imbued with trust that allows a farmer to leave an empty milk bottle at their neighbour's doorstep and pick it up full after the milking.

Ontological unity

The relational nature of "milky ways" was more than simple networks of dependencies; it was, in fact, a path to the farmstead becoming ontologically united.¹¹ This mode was rooted in the past, but at the time of my research it functioned strongly, perhaps fuelled by current politics. Farmers would be one with the farmstead. The farmstead was operated by the family, by people with physical, biological, genetic connections, "blood connections" as they called it. Their relations were marked by gender complementarity, where, in this traditional worldview, the work, skills and knowledge of both genders would complete each other. Moreover, family roles would simultaneously be vocational, professional roles. The word *gospodarz*, which means a farmer, or the man of the house, would also denote the "father", the male leader of the farmstead with very finely defined responsibilities: farming the land, operating machinery,

¹¹ I detailed the ontological unity, sameness and interconnectibility of animals, farmers and their farmsteads in another article (Mroczkowska 2014).

slaughtering large animals, etc. The word's feminine counterpart, *gospodyni*, meaning the lady of the house, was also the "mother", the female leader of the homestead who would be responsible for the home and the garden, for tending to smaller animals and for numerous other tasks assigned specifically to her knowledge and skill. This interconnectedness had its longstanding tradition. Reminiscing about his childhood in the 1930s, an older interlocutor narrated:

M: People respected horses, they respected cows. All these animals were ours, our own. The sheep were respected because we live off them, they served us, they gave us life.

Another interlocutor remarked:

M: Well, because if someone is focused on [keeping] dairy cattle, you know that he must give [care] to this cow, and she must give to him. It works both ways. Because if he won't give her [care], that is, she won't give milk.

Secondly, people and animals would be linked by their common space. Traditionally, the farmstead was the basic source of nourishment and profits. These mutual interdependencies enabled survival of all actants. This is still true today, even considering the large differentiation of profit, work and employment among people who consider themselves farmers (Polish: *rolnicy*). The farmers' space is an extension of them, it is marked by their objects, it can be used in ways the farmer deems necessary. On the other hand, despite technological advances, the farmer is tied to the land and space on account of the biological qualities of animals and milk. Animals must be fed twice a day, a task which may under some circumstances be delegated to others or slightly moved in time. However, cows need to be milked twice a day, and unlike other farming activities, this task can hardly be negotiated. Any delay here may endanger the health of the animal; any smallest deviation in the way this task is accomplished or the person executing it may mean failure, and thus become a risk to the animal's wellbeing. This task can be delegated to those who not only possess the necessary skills but also whom the animal trusts. It is for this reason so many interlocutors told me that they were "tied to the land", their only excursions being to the nearby church on Sundays. Many indicated the difficulty posed by travelling to longer family gatherings like weddings, because finding replacement for that time was extremely difficult, and travelling to such events even for a short stay was always connected with the animal's pain.

Traditionally, farmers who raised dairy cattle were linked to space because of milk's biological and temporal qualities. To put it simply, if not stored in very specific conditions, milk spoils quickly; it changes its chemical qualities minutes after being acquired. This formed an even closer link between a farmer and space: the farmers had little time to deliver milk to the dairy plant collection point. It was, of course, all

the more difficult for them to sell milk and milk product by themselves, transporting them to the nearby town. This quality also determined why milk was for so long a very private, homestead product which circulated in the narrowest circles of family and neighbours. Only the top-down politicised changes in technology enabled milk to exit the homestead and to become a product of supra-local circulation. These changes included building country-wide networks of distribution, milk collection points in every village and town, a complicated network of milk deliverers; all these processes intensified under the Socialist rule. With the fall of central economy, they were later replaced by privately owned companies which imposed their own terms on farmers with little negotiating capital. Many of my interlocutors expressed underlying nostalgia for the Socialist era, where milk collection points became “places of gathering” with communal character marking the landscape of every smallest village. In this manner, the milky way formed also a pathway of sociality and neighbourly relations in the region.

Thirdly, symbolically but also biologically, farmers are one with their animals. Not only is their wellbeing interdependent, but they are physiologically united: animals eat food rejected for farmers’ own consumption, in turn becoming food for farmers. What is more, the very basis of economic existence stands on the wellbeing and productivity of animals, and the other way round: the number of farmers’ family members is the equivalent of the number of workers servicing the animals. The number of animals kept in a homestead corresponds strictly to the family situation. Additionally, there seem to be numerous ritual activities and beliefs which support this situation, for example, sharing the holy wafer (Polish: *opłatek*), and thus breaking bread, with all farm animals during the Christmas Eve. I also witnessed a local custom, performed after pig slaughter, of throwing cut-off nipples of a slaughtered pig into the pigsty to guarantee the “fertility of the farmstead”; thus a cycle of life was symbolically upheld. There exists also a practice of reading the slaughtered pig entrails, namely the spleen, and telling fortune of the whole farmstead for the next year based on its shape and colour. In this way, the animals become one not only with the farmstead but also with the people inhabiting it. They nourish farmers, give them life, and the farmers’ future is physically and representationally inscribed in the animals’ bodies.

Another way in which farmers, territory and labour are intertwined is the notion that milk as a product of a farmer’s labour is safe for the farmer. It is a social and a generational marker of homeliness, endemity and locality. While there is a heated debate about the safety and legality of selling raw unprocessed milk in Western Europe (see Mincyte 2014), in the Polish countryside, where it is legal to market fresh unprocessed milk, no controversies about this type of product are encountered. In the perception of my interlocutors, however, raw milk is a biological marker between the city folk and the countryside folk, the healthy strong farmer working the land and the feeble city dweller whose sensitive body is unable to stomach the fresh milk “straight from the cow”. The farmer is “one with milk” – the raw unprocessed milk is

something that does not make the farmer sick, it can be ingested, consumed without fear, because, as they believe, the farmer is “used to it”, i.e. used to the bacterial micro-flora, which might be lethal to the outsider:

F: Look how many impurities, chemicals, everything, is in these products. Milk, simple milk – we drink milk “straight from the cow”, and you [in the city], you drink pasteurised milk, which, as I read, can be used for a month, it can stand for a month! Well, somehow I can’t imagine that milk could be kept open for a month here! There are some preservatives added [to the processed milk], and it is not healthy.

M: If you are from Warsaw, we won’t show you how to milk a cow, because here a friend of ours brought a Varsavian once, he was an engineer in Warsaw, and he brought his wife here. And when she saw how her mother-in-law milked a cow, she said “I will never drink milk again”.

Many a time I have come across assertions that “milk makes outsiders sick”. It is with that phrase that the unity of the farmers’ bodies, their environment (the countryside), (physical) work, and their animals was voiced.

The well-being of milk/dairy producers

The first, narrow group of milk producers are so called VAT farmers,¹² who specialise in milk production and limit other forms of agricultural activity. They constitute a very minor group among my interlocutors (owners of three farmsteads). They follow the capitalist principles and embody the traditional capitalist ideal of increasing profit and development; they take loans, apply for EU subsidies, and invest in new technologies. However, my research points to the fact that it is exactly because of this specialisation they become less flexible and are most susceptible to failure and bankruptcy. Similar conclusions were reached by Amanda Krzyworzeka, who noted how significantly recent changes in agriculture have influenced the manner in which modernised farmers operate under free-market conditions. She highlighted profound shifts in depopulated regions, where farm expansion through land acquisition

¹² To switch to VAT, the farmer needs to submit a declaration (known as VAT registration – R) to the tax office responsible for the holding’s location. He also needs a REGON and a NIP-7. The transition to VAT for farmers is associated with several obligations, in addition to the ability to reduce output tax payable by input tax on the basis of VAT invoices documenting their purchases. As a VAT taxpayer, the farmer is obligated to apply the appropriate VAT rates to the supply of goods and services, issue invoices, maintain records of VAT supplies and acquisitions, submit periodic (monthly/quarterly) VAT returns, and pay the tax on time if it is shown in the settlement for a given month/quarter. In Podlachia, VAT farmers are a minority, and an even smaller minority among my research participants. It is usually profitable to become a “VAT farmer” only with farms over 50 hectares or with a substantial investment; see <https://www.farmer.pl/finanse/podatki-rachunkowosc/czy-rozliczac-vat,108159.html>.

or leasing has resulted in increased frustration, fatigue and loneliness among farmers who faced problems with employing wage workers and a suffered from diminished support from neighbours and family (Krzyworzeka 2021: 64–65).

As the milk market is unstable and milk production capricious due to diseases, changing prices and also the weather, the lives of cow-raising farmers and dairy producers are unpredictable as well; yet their daily routines consist of a long row of repetitive actions. Dairy producers take no holidays or days off, as cows need to be milked twice a day, every day. There is no one to replace a farmer on a daily basis. One of their recurring statements were that “we can never leave this place”, “we could not function without the state’s help”. Indeed, the VAT farmers are the group that is most dependent on state distribution and they patch the holes in the budget with the 500+ social benefit.¹³

The other group are the non-VAT farmers, who constitute the largest fraction of farmers in the region. These farmers enjoy the less formal ways of operating and do not register the sale of their products. There is also another specific group among these farmers, namely, a successful smaller subgroup of who I would call “local culinary-heritage activists”. They are farmers (mainly women) who keep 10 to 15 cows and sell dairy products, including cheeses, based on historic local recipes. Most of these women are united in the local heritage association. Their budgets are maintained through selling milk and milk products to a defined local and sometimes supra-local network of customers. They usually do not sell milk to the dairy plants, preferring to process milk themselves. The applicable legal regulations (which are rather loose, since they are not VAT farmers) allow them to balance between the informal/formal market, as well as to enjoy the satisfaction of becoming local culinary activists.

The question to pose here are who are the potential winners within this network, and who benefits from dairy herding the most. Whose actions have the power to negotiate relations within this intricate network of land/people/animals? Is it the large-scale farmers, the ones who seem to follow the capitalist way, ones focused most on profit maximisation? This is, paradoxically, not so: those who follow the “capitalist” path, abandoning the local concepts of flexibility and self-reliance, become what I would call “new serfs”. They are tied to the land, they are tied economically by credit loans, and they are in a dangerous line of work with no freedom understood as flexibility. Interestingly, this very local and traditional idea of farmers’ (peasants’) flexibility and self-sustenance is what makes the “heritage activists” more adaptable to the neo-liberal reality.

The results of my research indicates that those who seem most happy with their life-stance, whose subjectivities reflect the feeling of wellbeing, are, firstly, the non-VAT culinary activists. They are economically embedded in the local community; they can diversify their production; they are based at the *oikos* homestead. Their work

¹³ This is a family benefit for parents of children under 18, amounting to 500 Polish zloty per month for each child under care.

ideals are not so much economic – at least not in the sense of investment maximisation – because they have no more labour resources to invest, but based on satisfaction that comes from work and from the social networks (i.e. the fact that they are not alienated). Secondly, this subjective sense of well-being seems to be voiced by farmers whose at least one child plans to continue their work and “remain on the land” (see also Matysiak 2021; Bilewicz, Bukraba-Rylska 2021).

On the other hand, I would argue that for the majority of farmers I have interviewed, their main work and life ideals are being challenged in today’s socio-political reality. These ideals include work as a non-profit-making activity, flexibility understood as the ability to freely diversify work and production, and the homestead as the traditional family-based unit of production. It is these farmers who most strongly voice opinions which that have been quoted above. It is also they who feel the most marginalised.

Concluding remarks

Having established the symbolic and ontological unity of farmer/farmstead/animal and milk, it becomes clear that all top-down interventions of the state, the EU or, more generally, the socio-historical establishment may unbalance to this network. For example, EU regulations fracture neighbourly relations in that it becomes impossible to share milk within these informal relations: all milk must be accounted for. External regulations of dairy-plant cooperatives, on the other hand, pressure farmers not to exceed the declared production levels (as per the milk quota), as they recently have penalties imposed on them for that. In this system, the perspective of the farmer who considers the welfare of animals to be intimately linked to his own is no longer valid. The animal becomes the ball and chain tying the farmer to the land but offering no expected rewards. Numerous paradoxes arise as a result; for example, striving for the milk yield and robustness of farm animals becomes pointless if it does not ultimately benefit the farmer and the farmstead as a whole. The human-nonhuman relation is thus not a one-direction vector, but rather an interaction full of tensions and changes in a Latourian ecosystem encompassing animals, humans, spaces and materialities.

Bibliography

- Albala, K. (2007). *Beans. A History*. Oxford, New York: Berg.
- Belasco, W. (2008). *Food. Key Concepts*. Oxford, New York: Berg.
- Bilewicz, A., Bukraba-Rylska, I. (2021). Deagrarianization in the making: The decline of family farming in central Poland, its roots and social consequences. *Journal of Rural Studies*, 88, 368–376. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2021.08.002>.
- Bujnowski, W. (2009). [1939]. *Powiat sokólski, jego przeszłość i stan obecny*. Warszawa: Wyd. Janusz Bujnowski.

- Bukraba-Rylska, I. (2008). *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brzostek, B. (2010). *PRL na widelcu*. Warszawa: Baobab.
- Chayanov, A. (1966). *The Theory of the Peasant Economy*. Homewood, Illinois: The American Economic Association.
- Chudzyńska, I. (2016). *Na pograniczu smaku. Tradycja i zmiana w kulturze kulinarnej Krajny na przykładzie gminy Sicienko*, rozprawa doktorska, repozytorium AMU, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstreams/eaf76818-68f6-4f55-a6ff-9f4a30603e65/download>.
- Cima, O., Sovová, L. (2022). The end of postsocialism (as we knew it): Diverse economies and the East. *Progress in Human Geography*, 46(6), 1369–1390. DOI: <https://doi.org/10.1177/03091325221127295>.
- Gatto, G., McCardle, J. (2019). Multispecies Design and Ethnographic Practice: Following Other-Than-Humans as a Mode of Exploring Environmental Issues. *Sustainability, MDPI*, 11(18), 1–18.
- Gille, Z. (2009). The Tale of the Toxic Paprika. The Hungarian Taste of Euro-Globalization. In: M. L. Caldwell (ed.), *Food and Everyday Life in the Postsocialist World* (pp. 57–78). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Herzfeld, M. (2007). *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym* (trans. M. Buchowski) Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Klumbyte, N. (2009). The Geopolitics of Taste, The „Euro” and „Soviet” Sausage – Industries in Lithuania. In: M. L. Caldwell (ed.), *Food and Everyday Life in the Postsocialist World* (pp. 130–154). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Krzyworzeka, A. (2021). Zmiany rolniczego modelu pracy. *Wież i Rolnictwo*, 1(190), 59–73. DOI: <https://doi.org/10.53098/wir012021/03>.
- Kowalska, A., Olszańska, A., Nabiałek, P. (2020). Production and External Trade of Dairy Products in Poland, [In:] Soliman Khalid S. (ed.), *Education Excellence and Innovation Management through Vision 2020 / 2019*, International Business Information Management Association (IBIMA), ISBN 9780999855126, 4041–4050.
- Kurlansky, M. (1997). *Cod: A Biography of the Fish that Changed the World*, New York: Walker and Co.
- Kurlansky, M. (2002). *Salt: A World History*. New York: Walker and Co.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Matus, I. (2000). *Lud Nadnarwiański*. Białystok: Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.
- Matysiak, I. (2021). Between Passion and Rejection: Attitudes to Farming among Young University Graduates in Rural Areas of Poland. *Wież i Rolnictwo* 1(190), 75–95. DOI: <https://doi.org/10.53098/wir012021/04>.
- Markiewicz, M. (2010). *Kolektywizacja wsi w województwie białostockim 1948–1956*. Białystok: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Miller, D. (ed.) (1998a). *Material cultures. Why some things matter*. London: University College London.
- Miller, D. (1998b). Coca-Cola: A Black Sweet Drink from Trinidad. In: D. Miller (ed.), *Material Cultures. Why Some Things Matter* (pp.169–187). Chicago: The University of Chicago Press.
- Mincyte, D. (2014). Raw Milk, Raw Power: The States of (Mis)Trust. *Gastronomica*, 14(4), 44–51. DOI: <https://doi.org/10.1525/gfc.2014.14.4.44>.
- Mintz, S. (1986). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin.

- Mroczkowska, J. (2014). Transformacja życia w śmierć, a śmierci w pokarm. Społeczny wymiar świ-niobicia w podlaskiej wsi. *Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy*, vol. *Zwierzę*, 22, 204–213.
- Mroczkowska, J. (2022). Trapped in the Greyzones. Voicing discontent and Other Strategies of Resistance in Rural Poland. *Ethnologia Polona*, 43, 43–67.
- Pink, S. (2015). *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles, New Delhi: Sage.
- Ries, N. (2009). Potato Ontology: Surviving Postsocialism in Russia. *Cultural Anthropology*, 24(2), 181–212.
- Straczuk, J. (2006). *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Straczuk, J. (2016). Smak trwania, smak zmiany. Preferencje i praktyki jedzeniowe Polaków w kontekście zmiany społecznej. *Studia Socjologiczne*, 3(222), 31–50.

Online sources

- Czy rozliczać VAT?: <https://www.farmer.pl/finanse/podatki-rachunkowosc/czy-rozliczac-vat,108159.html>.
- Dąbrowskie Stowarzyszenie Produktu Lokalnego: https://www.dabrowa-bial.pl/strona-3362-dabrowskie_stowarzyszenie_produkту.html.
- Miliardy płyną z mlekiem: <https://regiony.rp.pl/archiwum/art17573811-miliardy-plyna-z-mlekiem>.
- Ministerie van Landbouw, Visserij, Voedselzekerheid en Natuur: <https://www.agroberichtenbuitenland.nl/actueel/nieuws/2022/09/28/poland-challenges-for-the-dairy-sector>.
- Ochrona pamięci Marszałka, czyli spór o obwarzanka: <https://histmag.org/Ochrona-pamieci-Marszalka-czyli-spor-o-obwarzanka-7792>.
- Podlasie słynie z mleka: <https://www.portalspozywczy.pl/mleko/wiadomosci/podlasie-slynie-z-mleka,138412.html>.
- W PRL „szklanka mleka dla każdego ucznia”, a w Łodzi „Marsz głodowy kobiet”...: <https://przystanek-historia.pl/pa2/tematy/demonstracje/85210,W-PRL-szklanka-mleka-dla-kazdego-ucznia-a-w-Lo-dzi-Marsz-glodowy-kobiet.html>.
- Wikipedia: https://pl.wikipedia.org/wiki/D%C4%85browa_Bia%C5%82ostocka.

Summary

This article discusses the socio-historical case of the human – non-human networks of Polish farmers engaged in milk production and cow herding. “Milky ways” is a term referring to various ways, networks and social constellations which determine the socio-political landscape of Polish milk and dairy production and cow herding. The analysis includes ways in which, in various timeframes (before the Second World War, during Socialism, in the present time), milk is remembered to have linked a farming community and served as ways of sustenance for various types of farmers and local inhabitants (e.g. Jews, townspeople). The article explores what actors (people, products, spaces, and politics) formed the milky-way network, bringing into question the well-being and coping strategies of present-day farmers. Data for this study was collected during ethnographic fieldwork in Eastern Poland in the summer of 2019, as well as between 2010 and 2014 in villages around a small Podlachian town.

Keywords: Poland, Podlachia, milk, cow raising, relations, homestead, farming, food anthropology, countryside-small town relations, milky ways

Streszczenie

Niniejszy artykuł omawia społeczno-historyczny kontekst ludzko-nieludzkich sieci relacji polskich rolników zajmujących się produkcją mleka i wypasem krów. „Drogi mleczne” (milky ways) odnoszą się do różnych sieci i konstelacji społecznych, określających społeczno-polityczny krajobraz produkcji mleka i nabiału oraz hodowli krów w Polsce. Analiza obejmuje sposoby, w jakie w różnych ramach czasowych (przed II wojną światową, w okresie socjalizmu, w teraźniejszości) mleko łączyło społeczność rolniczą i służyło jako sposób na utrzymanie różnych typów rolników i lokalnych mieszkańców (Żydów, mieszczan). Artykuł omawia również, jacy aktorzy (ludzie, produkty, przestrzenie i polityka) tworzyli sieć dróg mlecznych, kwestionując dobre samopoczucie i strategie radzenia sobie współczesnych rolników. Materiały do artykułu zostały zebrane podczas etnograficznych badań terenowych we wschodniej Polsce latem 2019 r. oraz w latach 2010–2014 we wsiach wokół małego podlaskiego miasteczka.

Słowa kluczowe: Polska, Podlasie, mleko, hodowla krów, relacje, sieci, gospodarstwo, rolnictwo, antropologia jedzenia, relacje wieś-miasteczko, „drogi mleczne”

Translated by K. Michałowicz

Anna Piechnik

anna.piechnik@uj.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-6116-5939>Katedra Lingwistyki Kulturowej i Socjolingwistyki
Wydział Polonistyki
Uniwersytet Jagielloński

Aksjologiczny wymiar pracy w językowo-kulturowym obrazie świata mieszkańców tradycyjnej polskiej wsi (na materiale małopolskim)

*The axiological dimension of work in the linguistic and cultural
image of the world held by the inhabitants of the Polish countryside
(based on material from Lesser Poland)*

Praca stanowi jeden z najistotniejszych składników systemu aksjonormatywnego tradycyjnej polskiej wsi¹. W tej kulturze wzrastały osoby wychowujące się na wsi, mające dziś 50 lub więcej lat (i nieco młodsze). Truizmem jest już refleksja, że współczesna polska wieś pod względem społecznym, technologicznym, gospodarczym, kulturowym znacząco różni się od tej sprzed kilkudziesięciu lat. Jej mieszkańcy coraz rzadziej utrzymują się z uprawy roli i hodowli zwierząt, zwykle edukację ponadpodstawową pobierają w miastach, pracują w zawodach nierolniczych, mają swobodny dostęp do środków masowego przekazu i Internetu. Mimo tych zmian stosunek do pracy jako naczelnej wartości pozostaje zasadniczo niezmienny.

¹ Praca jest tu rozumiana w podstawowym, szerokim znaczeniu, wykraczającym poza aktywność zawodową – jako „czynności wykonywane po to, by uzyskać zamierzony cel” (WSJP).

W ludowym systemie wartości wykonywana przez człowieka praca nieodłącznie wiąże się z tradycją oraz z systemem wartości chrześcijańskich. Halina Pelcowa, poddając wypowiedzi mieszkańców wsi z okolic Lublina etnolingwistycznej analizie, zrekonstruowała językowy obraz pracy, obejmujący kilka aspektów. Jawi się tam ona jako czynność wykonywana codziennie i zapewniająca byt, obowiązek w znaczeniu bytowym (zapewnia przeżycie) oraz moralno-religijnym (stanowi obowiązek i jest ustanowiona przez Boga), przyjemność, element tradycji i kultury ludowej mający pierwiastek sakralny oraz element opozycji przeszłość – współczesność, na którą nakłada się opozycja swojskość – obcość (Pelcowa 2018: 322)².

Przemiany w postrzeganiu pracy, na co zwracają uwagę badacze przedmiotu, są przez mieszkańców wsi często opisywane w kontekście temporalnej opozycji dawniej – dziś. Znak wartości przypisywany poszczególnym stronom przeciwstawienia nie jest jednoznaczny. Tej dawnej przypisuje się wymiar sakralny, emocjonalny związek z ziemią, ojcowizną, a także – ze względu na jej kolektywny charakter – funkcje integrujące. W opowieściach wspomnieniowych starszych mieszkańców wsi praca łączy się jednak silnie z wielkim, niekończącym się wysiłkiem fizycznym, często ponad siły, oraz z biedą, z której rolnictwo nie pozwalało się wyzwolić.

Ciężka praca fizyczna, związana z uprawą ziemi, codziennymi, monotonnymi obowiązkami gospodarza i wszystkich członków rodziny, w tym także dzieci, łącząca się z nią modlitwa, a także nieliczne i krótkie momenty odpoczynku – tak w skrócie można by scharakteryzować tradycyjny model pracy utrwalony w świadomości mieszkańców wsi (Gumowska-Grochot 2018: 296).

Praca dzisiejsza z kolei jest pozbawiona sakralnego wymiaru, brak jej charakteru kolektywnego, co powoduje alienację ludzi, ale ma i zalety: jest znacznie lżejsza, wymaga mniejszego nakładu energii, a przynosi większy zysk i pozwala na uniknięcie biedy oraz głodu (por. Pelcowa 1999; 2009; 2018; 2020; Gumowska-Grochot 2018)³.

2 Małgorzata Mazurkiewicz pisze o istnieniu dwóch stereotypów pracy w kulturze ludowej. Pierwszy zogniskowany jest wokół czasownika „pracować”, sakralizowany, w którym praca towarzyszy czynnościom religijnym albo jest z nimi utożsamiana, drugi natomiast należy do sfery profanum, wiąże się m.in. z czasownikami „robić” oraz „służyć” i odnosi się do dużego wysiłku fizycznego sprawiającego ból i będącego przykrym obowiązkiem (Mazurkiewicz 1989: 26).

3 Obraz pracy typowej dla obecnych czasów w relacjach mieszkańców wsi ma pewne cechy wspólne z profilami stereotypu PRACA odtwarzanymi przez Małgorzatę Brzozowską na podstawie badań kwestionariuszowych przeprowadzonych wśród lubelskich studentów w latach 1990 i 2000. Podobieństwa dotyczą przede wszystkim faktu, że trud i wysiłek fizyczny nie są dla pracy charakterystyczne. Przez młodzież akademicką praca jest postrzegana jako zajęcie, które ma przynosić zysk, dawać satysfakcję, choć niekoniecznie musi być wykonywane rzetelnie i sumiennie (w 2000 r. zmniejszyło się przekonanie o istotności tej cechy względem roku 1990), zaś „bardzo słabo są zaznaczone tzw. «koszty pracy», takie jak trud, wysiłek, wyrzeczenia i inne ograniczenia życiowe” (Brzozowska 2006: 137).

O szczególnym miejscu pracy świadczy bogactwo ekspresywnie nacechowanego słownictwa, zarówno apelatywnego, jak i proprialnego (nieoficjalne antropimy), nazywającego człowieka ze względu na stosunek do niej lub – częściej – na sposób jej wykonywania. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie wagi pracy i jej aksjologicznego wymiaru opartego na tego typu słownictwie. Materiał językowy będący analityczną podstawą tekstu stanowią apelatywne ekspresywizmy osobowe zgromadzone na terenie kilkudziesięciu wsi południowej Małopolski (na styku powiatów tarnowskiego i nowosądeckiego; przede wszystkim w gminie Zakliczyn nad Dunajcem (ZnD), ale również w gminach Ciężkowice (C.), Korzenna (K.) oraz Gródek nad Dunajcem (GnD)) oraz nieoficjalne antropimy z kilku wsi leżących na terenie sąsiadujących gmin Zakliczyn nad Dunajcem (powiat tarnowski) oraz Gródek nad Dunajcem (powiat nowosądecki), a także wspomnienia mieszkańców tego obszaru zgromadzone podczas badań terenowych (wywiadów i ankiet) autorki prowadzonych w latach 2004–2023.

Mieszkańcy małopolskich wsi tradycyjnie nazywają działanie „robotą”, nie „pracą”⁴, a – niezwykle istotna w charakterystyce człowieka – cecha pracowitości opisywana jest przymiotnikiem „robotny” oraz licznymi określeniami uszczegółowiającymi właściwy sposób wykonywania czynności, jak: *cięty*, *okrężny*, *rzetelny*⁵, *rzutki*. Leksemy te zawierają pozytywny ładunek wartościujący i opisują człowieka pracującego sprawnie, szybko, z pełnym zaangażowaniem.

Struktura pracy na polskiej wsi wyraźnie się zmieniła – według najnowszych danych statystycznych jedynie 8,4 % mieszkańców Polski utrzymuje się z rolnictwa (GUS 2022: 6), a sama wieś uniezależniła się od uprawy roli (system rodzinno-agrarny przeobraził się w rodzinno-zawodowy) (Styk 1986). Dla starszego i części średniego pokolenia „prawdziwa praca” to jednak nadal ta fizyczna, w szczególności związana z zajęciami rolniczymi. Jak zaznacza Halina Pelcowa:

4 Leksem „praca”, w słownictwie czynnym starszych mieszkańców wsi bardzo rzadko występujący, jeśli jest używany, dotyczy częściej aktywności umysłowej (np. praca w zawodzie nauczyciela, urzędnika). Zazwyczaj jednak i praca fizyczna, i umysłowa nazywane są robotą. W polszczyźnie ogólnej różnica między – uchodzącymi za bliskoznaczne – wyrazami „robotą” i „pracą” jest znacząca. Ujawnia się i na poziomie znaczenia etymologicznego, i na płaszczyźnie treści konotowanych. M. Brzozowska w obszernym studium poświęconym temu tematowi zauważa podobieństwa i różnice między profilami tych pojęć: „I *praca*, i *robotą* jest rodzajem obowiązku i konieczności, ale przymus zewnętrzny dotyczy tylko (związanej etymologicznie z niewolą) *roboty*. Natomiast tylko *praca* wytwarza wspólnotę. *Praca* jest wartościowana na ogół pozytywnie, *robotą* – ambiwalentnie, często nawet negatywnie. *Praca* może stanowić wartość autonomiczną w przeciwieństwie do *roboty*, traktowanej wyłącznie jako wartość instrumentalna” (Brzozowska 2009: 82). Jerzy Bartmiński zauważa ponadto, że już w staropolszczyźnie wyraz *praca* był stosowany również do nazwania zajęć społecznych, w tym służby wojskowej, będącej zaszczytnym obowiązkiem szlachty, zaś wyrazy *robotą* i *robić* były odnoszone do wysiłków chłopów, kontrastowanych z zajęciem pana (Bartmiński 2018: 277–278). Na ten temat zob. także: Mazurkiewicz-Brzozowska 1999; Bartmiński, Brzozowska 2016.

5 Na osobną uwagę zasługuje przymiotnik *rzetelny*, w małopolskich gwarach funkcjonujący w innym znaczeniu niż w polszczyźnie ogólnej, w której oznacza kogoś solidnego lub uczciwego (por. WSJP).

w rozumieniu najstarszych mieszkańców wsi prawdziwa jest jedynie praca na roli, ciężka, fizyczna, wykonywana ręcznie, traktowana z szacunkiem i oceniana niezwykle wysoko, znacznie wyżej niż praca umysłowa (Pelcowa 2009: 110).

O zakorzenieniu wyższego wartościowania pracy fizycznej od umysłowej w ludowym systemie aksjologicznym świadczyć może zanotowana w 2007 r. wypowiedź dwudziestoletniego mieszkańca gminy Zakliczyn, pracującego fizycznie, w rozmowie ze studentkami kierunków pedagogicznych ówczesnej Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie:

Jo to się nie lubioł nigdy uczyć. Ni miołem do tego głowy. Jo się nie boje prowadziwy roboty. Jak kto szuko lekkiego chleba, to jedzie się do Tarnowa uczyć – czy dalij. I późni się skarżą nauczyciele na zorobki, a ile majo zarabiać? Lekko robota, bez wstawanio [wczesnie], nie pobrudzą się, siły nie czeba. Jak brudno i ciężko robota, to piniondze muszo być większe⁶ (mężczyzna, 20 lat, Olszowa, gm. ZnD).

Spośród ponad 900 zgromadzonych ekspresywizmów pracy dotyczy kilkadziesiąt określeń, często zróżnicowanych znaczeniowo, mających niejednakowy wymiar pragmatyczny. Największą mocą perlokucyjną cechują się na badanym terenie ekspresywizmy *gnyb* i *nierób*, będące wyjątkowo obraźliwymi określeniami osób leniwych, niezaradnych, zaniedbujących obowiązki. Gdyby posłużyć się klasyfikacją Józefa Kąsia (Kąś 1994), zaliczylibyśmy je do leksemów wyrażających najwyższe potępienie. Obok nich funkcjonują też nazwy mające podobną treść semantyczną, ale znacznie słabiej nacechowane wartościująco, np. *bimboc*, *bimbok*, *migłanc*, *próżniok*. Bezczytność jest potępiana, ponieważ traktowano ją w tradycyjnym chłopskim systemie aksjonormatywnym, podobnie jak czas wolny, jako moralnie naganną (Miśkiewicz 2021: 297). Wątek ten pojawia się często w autobiograficznych opowieściach mieszkańców wsi, jak choćby we wspomnieniach osiemdziesięcioletniej mieszkanki Faściszowej:

Jak se spomne, jak my downi w Olszowy zagoniali⁷ cały czos, to mi od razu Jasiu się przypomino. Nad ranem się wstało, płożrobiało się⁸, w ptołu czy przy sianie, łobiod zrobiało, krowy na połdnie się przygnało, wydojuło, żeby se chwile się, płośmioć się, plogodać. Skąd my nawet jeszcze siuły miały, żeby na drugo strone na górę płoćcieć do

6 Ta wypowiedź przedstawiciela pokolenia wchodzącego w życie stanowi reprezentatywny przykład postrzegania pracy przez wiejską młodzież niepodjęłą nauki na poziomie średnim i wyższym.

7 *Zagoniać* – na badanym terenie 'pracować, robiąc wiele rzeczy jedna po drugiej'.

8 *Pozrabiać* – 'zrobić wiele czynności, które trzeba wykonać' (Kawka 1974).

Nuśki. I Julka tyż czasem przysła. To Jasiu się tam załgoł⁹ za każdym razem, żeby się za głowe chycić. „Ło rany błoskie, jak wy się baby pokorano nie błoicie! Połdnie, a wy nic do robłoty ni mocie!? Z grzychem ciężkiem!” A cłowiek się tak nauwijoł, żeby te chwile dychnąć¹⁰. A potem trapa¹¹ do góry znów krowy, płoie i tak w koło Macieju. (kobieta, 86 lat, Faściszowa, gm. GnD).

Dowartościowanie pracy przejawia się w szczególnym szacunku wobec niej, postrzeganiu pracowitości i zaradności (nazywanej *grzebliwością* – umiejętnością *wygrzebania się z każdej biedy*) jako najbardziej pożądanych cech człowieka (w szczególności kandydatki na żonę i kandydata na męża), w sakralizacji pracy¹². W folklorze ludowym (por. np. Kolberg 1977: 135–136) oraz w opowieściach wspomnieniowych starszego pokolenia mieszkańców wsi pracowitość stanowi istotny element autostereotypu oraz cechą będącą jedną z osi opozycji wieś – miasto, w której członkom społeczności wiejskiej przypisuje się przymioty ochotczego i właściwego wykonywania pracy, zaangażowania w nią, stałej gotowości do działania, zaś mieszkańcom miast: lenistwo, słabowitość, niezdatność do zajęć rolniczych czy późne wstawanie z łóżka, również łączone z późniactwem.

Brak akceptacji wobec budzenia się o późnej porze łączył się z naturalną ramą prac gospodarskich i polowych wyznaczaną przez wschód i zachód słońca – stanowiący „Bożą miarę” (Brzozowska-Krajka 1994: 18). Jak zaznacza Halina Pelcowa, dla mieszkańców wsi „czas pracy łączy się z dniem i światłem, z przestrzenią oswojoną, konotującą życie” (Pelcowa 2018: 320). Ponieważ czas pracy rolnika był nienormowany, gotowość do wykonywania czynności gospodarskich musiała stale towarzyszyć członkom wiejskiej wspólnoty (Styk 1986: 195).

Prawidłowość tę utrwalają także apelatywne ekspresywizmy osobowe: *gulon*, *gulonica*, *zbijok*, na których przykładzie można zaobserwować specyficzny kierunek neosemantyzacji: od nazw prymarnie określających mieszkańca miasta do nazw osób leniwych:

9 *Zatgać się* – ‘znaleźć pretekst do odwiedzenia kogoś’ (MSGP 2010: 342).

10 *Dychnąć* – ‘odetchnąć’, por. *dycha* – ‘astma’ (Kucharzyk 2020: 73).

11 *Lecieć trapa* – ‘biec szybko, pędzić’ (Kucharzyk 2020: 107).

12 Analizy M. Mazurkiewicz wykazały, że praca w kulturze ludowej nie jest pojmowana jako element sakralny, ale sakralizowany. O niesakralnym charakterze pracy świadczą: rozłączność czasu sakralnego i czasu pracy, konieczność podjęcia sakralizacyjnych działań przez człowieka skierowanych na miejsce, narzędzie, efekt pracy (np. modlitwa, akt poświęcenia) czy używanie językowych narzędzi sakralizacji (Mazurkiewicz 1989: 27). Badaczka zauważyła, że sakralizacja pracy jest widoczna przede wszystkim w odniesieniu do czynności, takich jak „gospodarowanie, pasienie zwierząt oraz zajęcia niektórych wiejskich rzemieślników, np. kowala, szewca, krawca” (Mazurkiewicz 1989: 11). Jak zaznacza H. Pelcowa, nawiązująca do ustaleń M. Mazurkiewicz, dochodzi do sakralizacji raczej wysiłku włożonego w wykonanie pracy niż samej pracy, a „sacrum jest (...) obecne tylko wtedy, gdy mówi się o ciężkiej pracy fizycznej lub o jej wytworach” (Pelcowa 2018: 316).

gulon – 1. 'w mowie mieszkańców różnych pogórskich wsi sąsiadujących z danym miasteczkiem: mieszkaniac Zakliczyna nad Dunajcem, mieszkaniac Czchowa'; 2. 'leniwy mężczyzna'.

gulonica – 1. 'w mowie mieszkańców różnych pogórskich wsi sąsiadujących z danym miasteczkiem: mieszkanka Zakliczyna nad Dunajcem, mieszkanka Czchowa'; 2. 'leniwa kobieta'.

zbijok – 'leń'; por. *zbijok* 'mieszczuch, próżniak' (SGP).

Co to tako robłota teraz, chwosta wyrwać, żmiosków¹³ ukłopać, królom rzucić i tyle. Nie to, co downi, że się nie było kiedy. Ludzie już odwykli łod robłoty. Sosiadke mom już całkiem **gulonice** – kury się drom, a łona do dziesiąty śpi. Nic jem się nie stanie - godo. Ano nic się nie stanie, ino się widzi¹⁴, że się wnet wścieknom. To już lepi nic nie chłować jak tak (kobieta, 74 lata, Wróblowice, gm. ZnD).

Potępienie lenistwa manifestowanego brakiem naturalnej chęci do pracy oraz późnym wstawaniem z łóżka (a jak mówi przysłowie: Kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje), znajduje wyraz również w ekspresywizmie określającym kobietę – *ulęgałka* (*ulyngołka*) – i osobę niezależnie od płci – *zgniutek* (*zgniutek*). Podstawowe znaczenia tych słów odsyłają do: owocu (gruszki lub jabłka), który nabrał miękkości, długo leżąc pod drzewem (*ulyngołka*), oraz do zepsutego, zgniłego owocu (*zgniutek*). Węzłem semantycznym jest tu zatem statyczna postawa prowadząca do destrukcji, a brak aktywności nazywanych osób przywodzi na myśl poddawanie się procesom gnilnym.

Najistotniejszym aspektem wykonywania pracy jest odpowiednio szybkie tempo, toteż na określenie osób pracujących powoli i ociężale badane wsie dysponują wyjątkowo bogatym zespołem środków leksykalnych, por. np. *ciamaga*, *ciamara*, *ciamarajda*, *ciapa*, *ciaparajda*, *ciapcia*, *ciućma*, *ciuma*, *drzymota*, *dubis*¹⁵, *dubok*¹⁶, *dudroc*, *dudrok*, *dziamdzia*, *glygłaś*¹⁷, *kutwa*, *lewus*, *ramona*, *ropucha*, *safandula*, *stękok*, *ślymok*¹⁸.

Powolność działania staje się przyczyną nadawania nieoficjalnych antroponimów, jak w przykładach odnotowanych w gminie Zakliczyn nad Dunajcem: *Płośpiesny*

¹³ *Żmiok* – 'ziemniak' (Kucharzyk 2020: 116).

¹⁴ *Widzieć się* – 'wydawać się' (MSGP 2010: 316).

¹⁵ *Dubis* – 'człowiek robiący coś powoli i dokładnie' (Kucharzyk 2020: 73).

¹⁶ *Dubok* – 'człowiek pracujący (zbyt) powoli, spędzający nad jakimś zajęciem zbyt dużo czasu': *Tu cza raz dwa płot załotać, bo kury uciekno, a tu dubok głosko się z tym i głosko*. Nadmierna długość trwania czynności jest w wypowiedziach zawierających te leksemy podkreślana powtórzeniami (*głosko się z tym i głosko*).

¹⁷ *Glygłaś* – 'mężczyzna, który pracuje opieszale' (Piechnik 2009: 196): *Bo glygło i glygło aby ino robić, a nie zrobić*; także przezwisko *Glygłaś* (Olszowa, ZnD), por. gw. *glygłać* – 'pracować długo, niezdarnie, ociężale i bez efektów'.

¹⁸ Wszystkie te wyrazy mogą być stosowane jako określenia i kobiet, i mężczyzn, choć te zakończone na spółgłoskę częściej odnoszą się do męskich desygnatów.

('pośpieszny', z zastosowaniem antyfrazy), *Kipes* ('przezvisko mężczyzny unikającego pracy, a w wypadku jej wykonywania pracującego opieszale'; por. *kipieć* – 'siedzieć nad jakąś robotą, drzemiąc', Kosiński 1914: 43), *Daremniok* (por. *daremny* – 'niepotrzebny, bo nieprzynoszący żadnych rezultatów', WSJP).

Nieporadność w wykonywaniu pracy stanowi także implikowany komponent semantyczny określeń osób mających jakiś defekt fizyczny lub, mimo jego braku, poruszających się niezbornie, pokracznie, potykających się o własne nogi – takich, którym wszystko z rąk leci. Do grupy ekspresywizmów sygnujących osobę ze względu na te właściwości należą: *gracmuga*, *grajdos*, *graśloc*, *kalika*, *niedojda*, *niedorajda*, *pokraka*, *sturmok*.

Z kolei ekspresywizmy osobowe odnoszące się do dużego tempa wykonywania czynności podkreślają zbyt szybkie działanie – takie, nad którym agens nie w pełni panuje, co prowadzi do chaosu i powoduje, że czynność zostaje wykonana nerwowo, niedokładnie, niestarannie, bez niezbędnej w niektórych przypadkach delikatności, np. *harpagan*, *mycia*, *myrdok*, *pomyrdołek*, *popadyjok*, *roztrzepołek*, *siepok*, *siepoc*. Osoba dążąca jedynie do zakończenia czynności przez działanie niedbałe, pozbawione zaangażowania, nazywana jest zaś *zbywocem* (zbywaczem).

Należyte wykonanie czynności łączy się także z zachowaniem przez pracującego porządku wokół siebie oraz ze staraniem, by efekt pracy nie ucierpiał, nie został zabrudzony (szczególnie jeśli to produkt spożywczy, np. mleko czy ser). Osoby nieprzestrzegające tych zasad bywają na południu Małopolski określane jako: *babrok*, *gnojora/gnojorz*, *kidroc*, *niedbaluch*, *paproc*, *paprok*, *paproła*. W ekspresywizmie *psuja* znajduje z kolei odzwierciedlenie postawa osoby nieprzejawiającej, co prawda, awersji do pracy, ale przynoszącej swoją aktywnością więcej szkody niż pożytku przez nieumiejętne, nieostrożne działanie.

U młodzieży również bardzo doceniana jest chęć do pracy. Przy tym cenne jest nie tylko karne wykonywanie poleceń osób starszych, ale i ubieganie ich prośb, zdolność przewidzenia, co trzeba w danych okolicznościach zrobić. Ekspresywizmy gwarowe odnoszące się do młodzieży, jak zaznaczał Józef Kąś, pełnią funkcję wychowawczą, wskazują pożądany sposób postępowania poprzez piętnowanie postaw niewłaściwych (Kąś 1994: 121–122; 2002). Do tej grupy należą nacechowane pejoratywnie apelatywy: *bycek*, *cielicha*, *krowicha* oraz sygnujące także osoby dorosłe: *knur*, *kołek*. Dla wyrażenia braku naturalnej skłonności do działania i do pomocy (nieruchomości) osoby niezależnie od jej płci stosuje się neosemantyzm *kołek* (wyraz prymarnie oznacza kawałek drewna). Dominują w tej grupie ekspresywizmy motywowane nazwami zwierząt domowych mających, niezależnie od wieku, duże rozmiary, co może nawiązywać do etapu rozwoju młodego człowieka już nie takiego wczesnego, jaki mógłby usprawiedliwiać nieznamość norm społecznych nakazujących stałą gotowość do pracy: tu nazwania mężczyzn/chłopców: *bycek*, *knur*¹⁹ oraz derywaty z sufiksami augmentatywnymi odnoszące się

19 Kamil Gołdowski w podtarnowskiej gminie Iwanowice odnotował w tym znaczeniu ekspresywizmy *knur* i *plewniak*. Wyrazy te prymarnie nazywają samca świnia: „*plewniak* jest młodym tucznikiem po okresie żywienia plewami, zaś *knur* to już samiec trochę starszy. To różnicowanie odbija się na

do kobiet/dziewcząt: *cielycha, krowicha*. Postawa bierności i bezwolności jest w badanym środowisku opisywana także za pomocą frazeologizmu stosowanego w funkcji deprecjonującej etykiety: *Stworzyłeś mnie Boże, to mnie masz*, jak w wypowiedzi informatorki z Jastrzębi:

Jak mom się prosić – a schyl się, a podniyś wiadro, nalyj włody, wlyj kurom, bło ni majo, to jo se to włoie sama zrobić. Wiency się nagodom, jak to worte. Jak w kiem ni ma życio, to ni ma i takim płopychaniem nic się nie zmieni, a ino się młožno uszarpać nie-ploczemnie. Jak kto taki ino: **Stworzyłeś mie Boże, to mnie mosz**, to płociechy z niego ni ma żodny (kobieta, 72 lata, Jastrzębia, gm. C.).

Ochoczo wykonywana praca stanowi normę, toteż właściwy stosunek do niej oraz odpowiedni sposób wykonywania czynności nie znajdują odzwierciedlenia w słownictwie, zgodnie z zasadą wskazywania systemu aksjologicznego niemal wyłącznie poprzez potępienie tego, co z nim niezgodne.

Ekspresywizmy w sposób pozytywny odnoszące się do człowieka w aspekcie pracy są odnotowywane sporadycznie. Pracowitość jako przymiot pożądaný starsi mieszkańcy wsi przypisują zasadniczo wszystkim członkom wspólnoty językowo-kulturowej, w której wzrastali. Próżno jednak szukać w zgromadzonych tekstach wspomnieniowych takich, w których narrator czy narratorka przypisywaliby sobie tę cechę wprost (**Jestem pracowita/-y / robotna/-y / rzetelna/-y*). Często natomiast charakterystyka stosunku wobec pracy towarzyszy informacjom o osobach wspomnianych (*To była bardzo okrzętna baba; Strasznie robotny chłop z niego*). W ludową normę zachowania wpisują się bowiem skromność i pokora. Postawa osób niestosujących się do tych zasad, podkreślających własne zasługi, jest piętnowana ekspresywizmem *cojotoniejo* (*co ja to nie potrafię* – ‘osoba przechwalająca się własnymi umiejętnościami, które nie potwierdzają się w praktyce’) oraz wyszydzana w indywidualnych nieoficjalnych antroponimach, np. w przezwisku *Jo*, nadanym mieszkańcowi jednej z wsi gminy Zakliczyn, silnie akcentującemu swoją zaradność i pracowitość, nadużywając przy tym zaimka pierwszej osoby liczby pojedynczej (*ja*).

Autoafirmacyjne skłonności są wytykane również w nieoficjalnych antroponimach, których bazą nominacyjną stają się przywoływane już przymiotniki w swym podstawowym znaczeniu odnoszące się do pracowitości. Tak jest w przypadku przezwiska *Okrzętna* (*łokrzentno*), sygnującego mieszkankę Olszowej i stanowiącego żartobliwy komentarz do jej niewiarygodnych opowieści o własnej pracowitości (miała rzekomo wstawać codziennie przed świtem, by piec chleb i robić świeże masło na śniadanie dla rodziny, zanim ta się obudzi).

ekspresywizmach osobowych, bowiem *plewnikiem* określa się młodego kawalera unikającego swych obowiązków, nieskłonного zarówno do żeniaczki, jak i pracy, zaś *knurem* starszego mężczyznę, najczęściej będącego już kilka lat po ślubie, również migającego się od pracy” (Gołdowski 2016: 118).

Już sama obfitość określeń nadawanych mieszkańcom badanych wsi ze względu na ich stosunek do pracy, a także silne nacechowanie wartościujące tych ekspresywizmów, świadczą o wyjątkowym miejscu pracy w obrębie systemu aksjologicznego społeczności wiejskiej. Jak zaznacza Halina Kurek, „(...) każda wspólnota językowo-kulturowa kształtuje [bowiem] swój zasób leksykalny, który jest właściwym dla niej sposobem postrzegania, a więc świadomego interpretowania otaczającej rzeczywistości” (Kurek 2003: 40). Licznej reprezentacji nieneutralnego aksjologicznie słownictwa, nazywającego człowieka w związku z jego niewłaściwym stosunkiem do pracy bądź nieprawidłowym sposobem jej wykonywania, nie należy interpretować jako informacji o powszechności tego typu postaw i zachowań. Gwarowe ekspresywizmy osobowe stanowią bowiem w tradycyjnej wspólnocie językowo-kulturowej „zabezpieczenie przed upowszechnianiem się tychże negatywnie ocenianych zachowań; zabezpieczenie – poprzez szczegółowe wypunktowanie możliwości łamania przyjętej normy społecznej” (Kąs 1994: 121).

Bibliografia

- Bartmiński, J. (2018). Robota i praca: dwa profile pojęcia – dwie formacje kulturowe. W: A. Bağtajewski, J. Bartmiński, M. Łaszkiewicz, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Praca ludzka w perspektywie interdyscyplinarnej* (s. 273–292). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński, J., Brzozowska, M. (2016). Koncept pracy we współczesnej polszczyźnie. W: J. Bartmiński, M. Brzozowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*. T. 3: *PRACA* (s. 93–128). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Brzozowska, M. (2006). Praca. W: J. Bartmiński (red.), *Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych* (s. 132–137). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Brzozowska, M. (2009). *Etymologia a konotacja słowa. Studia semantyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Brzozowska-Krajka, A. (1994). *Symbolika dobrego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Gołdowski, K. (2016). Ekspresywizmy nazywające osoby źle pracujące w świetle zmian systemu aksjonormatywnego mieszkańców wsi (na przykładzie gminy Iwanowice). W: K. Sikora, B. Żebrowska-Mazur (red.), *Nasz język ojczysty: stan i współczesne tendencje rozwojowe* (s. 112–129). Kraków: Wydawnictwo Kasper.
- Gumowska-Grochot, I. (2018). Zapracowani i biedni. Wybrane aspekty relacji praca – bieda w wypowiedziach mieszkańców wsi. W: A. Bağtajewski, J. Bartmiński, M. Łaszkiewicz, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Praca ludzka w perspektywie interdyscyplinarnej* (s. 293–308). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- GUS – Główny Urząd Statystyczny (2022). *Polska w liczbach 2022*. Pozyskano z: https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5501/14/15/1/polska_w_liczbach_2022_pl_int_15.06.pdf.

- Kawka, M. (1974). Czasowniki typu „pozrabiać”, „ponapisywać” w gwarach polskich. *Prace Językoznawcze*, 41, 163–179.
- Kąś, J. (1994). Kulturowy stereotyp mężczyzny i kobiety w środowisku wiejskim (na materiale gwar orawskich). W: J. Anusiewicz, K. Handke (red.), *Język a Kultura*. T. 9: *Płeć w języku i kulturze* (s. 119–130). Wrocław: „Wiedza o Kulturze”.
- Kąś, J. (2002). Wizerunek mężczyzny i kobiety w tradycyjnej społeczności wiejskiej (na materiale gwar orawskich). W: M. Skarżyński, M. Szpiczakowska (red.), *Rozmaitości językowe ofiarowane Prof. dr. hab. Januszowi Strutyńskiemu z okazji Jego jubileuszu* (s. 101–109). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kolberg, O. (1977). *Dzieła wszystkie*. T. 6: *Krakowskie*. Cz. 2: *Okolice Krakowa. Obrzędy. Pieśni. Tańce*. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne [wydanie fotoofsetowe z: O. Kolberg, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, 1873].
- Kosiński, W. (1914). *Słownik okolicy Czchowa*. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Kucharzyk, R. (2020). *Rzepiysko godka*. Krosno: Wydawnictwo Ruthenus.
- Kurek, H. (2003). *Przemiany leksyki gwarowej na Podkarpaciu*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Mazurkiewicz, M. (1989). Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej. *Etnolingwistyka*, 2, 7–28.
- Mazurkiewicz-Brzozowska, M. (1999). Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa. W: J. Bartmińskiego (red.), *Językowy obraz świata* (s. 121–136). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Miśkiewicz, M. (2021). *Obraz społeczności wiejskiej utrwalony w międzywojennej prozie stylizowanej na ludowość (na przykładzie twórczości Wincentego Burka, Stanisława Młodożeńca i Stanisława Piętaka)*. Kraków: Polska Akademia Nauk. Instytut Języka Polskiego.
- MSGP – Wronicz, J. (red.) (2010). *Mały słownik gwar polskich*. Kraków: Wydawnictwo Lexis.
- Pelcowa, H. (1999). Przeszłość w językowym obrazie świata współczesnej wsi. W: A. Pajdzińska, P. Krzyżanowski (red.), *Przeszłość w językowym obrazie świata* (s. 253–267). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pelcowa, H. (2009). Praca w wypowiedziach mieszkańców wsi. W: W. Książek-Bryłowa, H. Duda, M. Nowak (red.), *Język polski. Współczesność. Historia, VII Spotkania Lubelskich Językoznawców* (s. 107–117). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pelcowa, H. (2018). Sakralizacja pracy i jej wytworów (na przykładzie wypowiedzi mieszkańców wsi). W: A. Bałajewski, J. Bartmiński, M. Łaskiewicz, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Praca ludzka w perspektywie interdyscyplinarnej* (s. 309–324). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pelcowa, H. (2020). Zabawa i praca – aspekt językowo-kulturowy (na materiale Słownika gwar Lubelszczyzny). W: M. Świąćicka, M. Peplińska (red.), *Miasto 8. Przestrzeń zróżnicowana językowo, kulturowo i społecznie* (s. 50–59). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Piechnik, A. (2009). *Wizerunek kobiety i mężczyzny w językowym obrazie świata ludności wiejskiej (na przykładzie gminy Zakliczyn nad Dunajcem)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SGP – Karłowicz, J. (1911). *Słownik gwar polskich*. T. 6: U–Ż. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Styk, J. (1986). Chłopski system wartości. *Akcent*, 4, 156–164.
- WSJP – Żmigrodzki, P. (2023, 10 grudnia). *Wielki słownik języka polskiego*. Kraków: Polska Akademia Nauk. Pozyskano z: www.wsjp.pl.

Streszczenie

Praca zajmuje jedną z naczelných pozycji w ludowym systemie aksjologicznym. W tradycyjnej społeczności wiejskiej najwyższą była ceniona praca fizyczna, a zwłaszcza szczególnie bliska jej członkom praca na roli. Wykonywanie pracy podlegało bardzo drobiazgowemu oglądowi i krytycznej ocenie. Najstarsze pokolenie mieszkańców polskiej wsi nadal jest nosicielem wspomnianego systemu wartości, a o poczesnym miejscu pracy w wiejskiej aksjoserferze świadczy m.in. duże bogactwo funkcjonującego współcześnie nacechowanego słownictwa odnoszącego się do pracy. Obraz pracy, zwłaszcza pracy na roli, jest zróżnicowany pokoleniowo i niejednorodny. Materiałem językowym wykorzystanym w tekście jest przede wszystkim leksyka ekspresywna określająca człowieka ze względu na jego stosunek do pracy lub na sposób jej wykonywania. Analizie zostały poddane zarówno apelatywne ekspresywizmy osobowe i nieoficjalne antroponimy wzbogacone o parafrazy motywacyjne, jak i fragmenty historii mówionych zgromadzonych podczas badań terenowych w Małopolsce.

Słowa kluczowe: system aksjologiczny wsi, etnolingwistyka, praca jako wartość, gwarowe ekspresywizmy osobowe, Małopolska

Summary

Work occupies one of the main positions in the folk axiological system. In a traditional rural community, manual work – especially farm work, which was particularly dear to its members – was the highest-valued type. The performance of work was subject to very detailed inspection and critical assessment. The oldest generation of inhabitants of the Polish countryside is still the carrier of this system of values, and the prominent place of work in the rural axiosphere is evidenced by, among others, a great wealth of contemporary vocabulary relating to work. The image of work, especially farm work, is generationally diverse and heterogeneous. The linguistic material used in the text consists primarily of expressive vocabulary defining a person due to his attitude to work or the way of performing it. The analysis covered both appellative personal expressivisms and unofficial anthroponyms enriched with motivational paraphrases, as well as fragments of oral histories collected during field research in Lesser Poland.

Keywords: rural axiological system, ethnolinguistics, work as a value, dialectal personal expressivisms, Lesser Poland

Translated by Author

komentarze i omówienia
comments and discussions

Bogusław Żyłko

b.j.zylko@gmail.com<https://orcid.org/0000-0003-4605-0719>

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi



Obrzęd religijny w świetle semiotyki kultury

*A religious ritual
in the light of the semiotics of culture*

Zastosowanie teorii semiotyki strukturalnej i kategorii tekstu kultury do materiału współczesnej obrzędowości przynosi książka Katarzyny Smyk *Obrzęd jako tekst kultury. Przykład Bożego Ciała w Spycimierzu* (Smyk 2020). Już w jej tytule zawiera się informacja, o jaki fakt kulturowy i o jaką metodę chodzi. Przedmiotem „materialnym” jest bowiem obrzęd, a konkretnie – obchodzenie Bożego Ciała we wsi Spycimierz (gm. Uniejów, pow. poddębicki, woj. łódzkie). Będzie on ujmowany w pewnym swoim aspekcie, na który wskazuje użyty w tytule termin „tekst kultury”. Powstaje logicznie uzasadniona sekwencja: fakt (przedmiot) – jego koncepcja (teoria) – metody badawcze. Charakterystyce tej triady poświęcony jest wstępny rozdział: *Obrzęd – tekst kultury – metodologie*. Przedmiot badań (obrzęd) nie wyznacza bezpośrednio metody (metod). Wyznacza ją koncepcja przedmiotu: tutaj – ujęcie obrzędu właśnie jako tekstu kultury. To ostatnie pojęcie występuje w monografii niejako w podwójnej roli: odsyła do przedmiotu badań (konstytuując właściwy przedmiot badań) i zarazem do określonej metody jako jej kluczowe narzędzie.

Zaplecze teoretyczne i metodologiczne monografii stanowi dorobek tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej. Autorka posługuje się również definicjami Nikity Tołstoja i jego żony, Swietłany, którzy, choć nie należeli do „twardego rdzenia” szkoły, współtworzyli ten nurt humanistyki i publikowali swoje prace z etnografii w tartuskich wydawnictwach semiotycznych (Tołstoj 1992). W pewnym sensie poprzednikiem semiotyków z Tartu i Moskwy był Michaił Bachtin, dopuszczający istnienie tekstów niejęzykowych (niewerbalnych), obejmując pojęciem tekstu wszelki spójny

kompleks znaków, w tym także rzeczy stających się w określonych sytuacjach znakami, wskazując przykładowo na postępowanie człowieka jako na potencjalny tekst. Jego praca o twórczości Franciszka Rabelais'go z opisem średniowiecznego karnawału jest swego rodzaju encyklopedią tekstów kultury tamtej epoki. Szeroko, właśnie semiotycznie, a nie tylko lingwistycznie, rozumiany tekst jest używany do opisu rozmaitych zjawisk ze świata kultury (Bachtin 1975). W polskiej literaturze naukowej takie właśnie zastosowanie tej metodologii znajdujemy w książce Pawła Rojka *Semiotyka Solidarności* (Rojek 2009). Jeśli się zakłada, że kultura jako ogół ludzkich wytworów jest systemem znakowym, językiem, to wszelka koherentna „wypowiedź” w tym języku będzie „tekstem kultury”.

Pojęcie „tekstu kultury” w rozumieniu jego autorów ze szkoły tartusko-moskiewskiej różni się od jego czysto lingwistycznego odpowiednika. Mieć językowe wyrażenie i odpowiednią strukturę gramatyczną to za mało. Potrzebne jest dodatkowe nacechowanie, sytuujące go w systemie tekstów danej kultury. W przypadku tekstów werbalnych może nim być np. należenie do określonego gatunku mowy – bycie wierzchem, modlitwą, pouczeniem moralnym itd. Katarzyna Smyk korzysta w swojej pracy z eksplikacji tego konceptu, rozwiniętych przez polskich badaczy (Stefan Żółkiewski, Jerzy Bartmiński, Ewa. Szczęsna, Marta. Wójcicka i in.), dochodząc do konkluzji, że z tekstem kultury mamy do czynienia wówczas, kiedy jakieś zjawisko kultury spełnia szereg warunków: ma charakter znakowy ze swoją strukturą kodową, uczestniczy w przekazywaniu kulturowego modelu świata, stanowi dobro zbiorowe i jest nośnikiem idei. Obrzęd religijny dzieli wiele „miejsc wspólnych” z tekstem kultury, uprawniając do zdefiniowania go jako tekstu kultury i uzasadniając użycie w badaniach nad nim metody semiotycznej. Autorka szczegółowo opisuje te płaszczyzny, na których dochodzi do spotkania obrzędu i tekstu kultury, dodatkowo uprawomocniając użycie metod operujących pojęciem tekstu kultury.

Wybór Bożego Ciała w Spycimierzu nie był przypadkowy. Oprócz elementów kanonicznych obchodzenie tego ważnego w kalendarzu liturgicznym święta w Kościele rzymskokatolickim obfituje w szereg lokalnych obyczajów z bogatą symboliką, z których najsympatyczniejszy jest zwyczaj sypania kobierców kwietnych. Przygotowania do tego święta angażują całą parafię i stają się ważnym czynnikiem mocno integrującym wspólnotę. Zyskało ono popularność nie tylko w kraju, a niektóre jego elementy, jak np. układanie wspomnianych dywanów kwietnych, zostało wpisane na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego i na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO. Doczekało się ono swojej bogatej ikonografii i sporej już literatury.

Podstawowa część książki K. Smyk poświęcona jest analizie obrzędu jako tekstu kultury, przy czym w centrum uwagi badaczki znalazły się 3 grupy zagadnień: obrzęd jako proces, obrzęd jako struktura i „mechanizmy spójności obrzędu jako tekstu kultury” (Smyk 2020:201–286). Specyfiką analizowanego obrzędu jest jego

procesualność; jego przebieg angażuje jednocześnie obydwie Kantowskie formy zmysłowości, a mianowicie czas i przestrzeń. Nawiasem mówiąc, do jego opisu może przydatna byłaby Bachtinowska koncepcja chronotopu (czasoprzestrzeni), łącząca w sobie te 2 wymiary rzeczywistości, którą można zastosować także do zjawisk pozaliterackich¹. Dominantę święta Bożego Ciała, jego kulminację, stanowi właśnie procesja z hostią, po z góry wytyczonej trasie, nazywanej przez autorkę „drogą liniową, zamkniętą sekwencyjną” (Smyk 2020: 135).

Są to właściwie 2 punkty widzenia z różnymi dominantami na to samo zjawisko (jako procesu i jako struktury) i w obydwu perspektywach pojawiają się te same zagadnienia. Do nich należy m.in. fundamentalna kwestia wielokodowości obrzędu. Autorka w analizowanym obrzędzie wyróżnia kilka użytych w nim następujących kodów: kinezyczny (działania i zachowania ludzi zaangażowanych w przygotowanie i przeprowadzenie obrzędu), personalny (osoby z podziałem na odpowiednie role), przedmiotowy (rzeczy w czasoprzestrzeni obrzędu stające się również znakami), werbalny (logosfera obrzędu) oraz muzyczny i słowno-muzyczny. Do nich można by jeszcze dodać kod sensoryczny, zapachowy (głównie tu chodziłoby o zapachy kwiatów, użytych do układania dywanu kwietnego, po którym kroczy procesja), ale pojawia się on w monografii później.

Naturalnie, że tak złożony, wieloaspektowy przedmiot badań jak obrzęd religijny, postrzegany poprzez nałożenie na niego pojęcia tekstu kultury, wymaga odpowiedniego instrumentarium poznawczego. Za przewodnią metodę K. Smyk obrała, co było do przewidzenia, podejście semiotyczne, a konkretnie procedury wypracowane przez tzw. tartusko-moskiewską szkołę semiotyki kultury. W odróżnieniu od innych tradycji naukowych (np. szkoły lwowsko-warszawskiej) preferowała ona badanie zjawisk semiozy w różnych dziedzinach kultury, nie pomijając także sfery obrzędowości. W bardzo bogatej bibliografii znajdujemy prace etnologów, etnografów, etnolingwistów, religioznawców, kognitywistów, teoretyków aktów mowy, historyków i teoretyków kultury, psychologów społecznych, tekstologów-folklorystów. Np. omawiając kod personalny w świętowaniu Bożego Ciała w Spycimierzu, K. Smyk odwołuje się do klasycznych prac Władimira Proppa i pomysłowo wykorzystuje jego typologię bohaterów bajki magicznej i ich działań (Propp 1976; 2011) do opisu praktyk spycimierskich parafian. A przy analizie kodu przedmiotowego bardzo pomocna okazuje się teoria semioforów, czyli rzeczy nasyconych szczególnymi sensami kulturowymi, polskiego filozofa kultury Krzysztofa Pomiana (Pomian 2006).

Złożoności przedmiotu badań odpowiada w rozprawie wielodyscyplinarne, można by rzec holistyczne podejście, aczkolwiek z wyraźną dominantą metody semiotycznej.

¹ Pojęcie chronotopu, wiążące w sobie relacje czasowe i przestrzenne, Bachtin wypracował w latach 30. ubiegłego wieku w osobnym studium poświęconym powieści europejskiej w jej stawianiu się jako jednego z głównych gatunków literackich (polski przekład Bachtin 1982). Używa się go obecnie i w innych dziedzinach, w tym także w etnografii. Zob. Krupa-Lawrynowicz 2013.

Można by też powiedzieć, że do strategii autorki pasuje termin „gęsty opis” (*thick description*), stosowany w antropologii kulturowej², a oznaczający dążenie do skonstruowania możliwie kompletnego obrazu danego zjawiska kultury. Pewnie dałoby się ten opis jeszcze „zagęścić” i proponować użycie teorii *ensemble’u*, naszkicowanej w pracach późnego Jurija Łotmana. Pierwotnie użył on go do scharakteryzowania teatru jako szczególnej swoistej maszyny semiotycznej, operującej wieloma różnymi kodami, będącej jednocześnie harmonijną całością. Słowo *ensemble* zostało tu użyte jako termin i zyskało aprobatę samego twórcy tej koncepcji. Kiedy bowiem na początku lat 80. tłumaczyłem jego artykuł o semiotyce sceny i miałem z nim pewien problem, to zapytałem bezpośrednio Łotmana (taka okazja wówczas się nadarzyła), czy mogę w przekładzie pozostawić ten ortograficzny galicyzm. Zapytany chwilę pomyślał, po czym twierdząco skinął głową³. Termin ten dobrze charakteryzuje teksty kultury jako harmonijne całości, choć same są zbudowane z niejednorodnych, heterogenicznych składników⁴. Można go zatem stosować również do opisu obrzędów i rytuałów, które angażują różne typy systemów znakowych.

Zasadność „zagęszczenia” opisu drogą uwzględnienia koncepcji *ensemble’u* potwierdza ostatni rozdział i zakończenie książki Katarzyny Smyk, w których omawia ona zagadnienia „mechanizmów spójności obrzędu jako tekstu kultury”. I tutaj ich porządek jest wyznaczany przez składniki konstytuujące pojęcie tekstu kultury. Spójność, traktowaną jako jeden z naczelných atrybutów tekstu, rozpatruje się na różnych poziomach (mikro- i makrostrukturach) i płaszczyznach (jako kohezji i jako konwergencji), od strony procesu i struktury. W ciekawy sposób problematyzuje się temat obrzędu jako nośnika wartości, w tym także tych najważniejszych (*transcendentalia*), jak również w roli „dobra zbiorowego”, spajającego wspólnotę parafialną m.in. poprzez odsyłanie do wspólnego kulturowego modelu świata. Formuluje się ważne konstatacje odnośnie do obrzędu jako produktu kultury masowej i obserwowane w ostatnich dekadach próby merkantylizacji święta.

Osobne zagadnienie stanowi komunikacyjny aspekt obrzędu Bożego Ciała w Spycimierzu. Mamy tu do czynienia z pewną dwoistością, nazywaną przez autorkę „prymarną i wtórną sytuacją komunikacyjną” (Smyk 2020: 277). W pierwszym przypadku chodzi o komunikowanie się z *sacrum*, które – jak dowodzi cytowany Łotman – może

2 „Gęsty opis” kojarzy się obecnie z Cliffordem Geertzem i jego koncepcją „antropologii interpretatywnej”, zakładającej, że złożoność zjawisk kultury wymaga przywoływania wielu „kontekstów wyjaśniających”. Geertz swoje credo badawcze zawarł we wstępie do swojej najgłośniejszej książki: „Koncepcja kultury, za którą się opowiadam, a której użyteczność zgromadzone tu eseje próbują zademonstrować, jest zasadniczo koncepcją semiotyczną. Będąc wraz z Maksem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel sobie stawia odkrycie znaczenia” (Geertz 2005: 19).

3 O niecodziennej podróży do Tartu i spotkaniach z Łotmanem zob. Żyłko 1995.

4 Szerzej o tym pojęciu zob. Żyłko 2010.

przybierać postać autokomunikacji. Nie chodzi tutaj o przekazywanie jakiejś „informacji”, ale o działanie skierowane na sam podmiot uczestniczący w takiej komunikacji. W drugim przypadku przed nami rodzaj normalnej komunikacji z podziałem na nadawcę i odbiorcę. W roli nadawcy występuje wspólnota parafialna, będąca swego rodzaju podmiotem zbiorowym, przygotowującym i uczestniczącym w obrzędzie, a w roli odbiorcy – przyjezdni goście (turyści, przygodni widzowie, dziennikarze itd.). Dla tych ostatnich obrzęd, z kulminacyjną częścią –procesją z hostią po kwietnym dywanie, staje się też barwnym widowiskiem.

Wielokodowości opisywanego obrzędu jako jego rudymen tarnej cechy odpowiada wielogłosowość samej rozprawy. W narracji autorskiej przytacza się obficie twierdzenia i opinie uczonych z różnych dyscyplin humanistycznych, mocno podbudowujące tezy K. Smyk. Ale tak samo obficie cytuje się wypowiedzi parafian spycimierskich (wyróżnione kursywą), którzy mówią w swojej lokalnej gwarze o swoich różnorodnych pracach i trudnościach, jakie pojawiają się podczas przygotowań do święta Bożego Ciała. Mówią też o głębokim sensie swoich działań. W ten sposób uzyskuje się dodatkowe spojrzenie, niejako „od wewnątrz”, na ten właśnie tekst kultury. Autorka sygnalizuje, że problematyka, kryjąca się pod parą terminów *emic/etic* nie jest obca i znajduje wyraz w całej jej książce. Współgra to z dominującymi tendencjami we współczesnej etnologii, etnografii (i szerzej – w antropologii kulturowej), które zalecają wychodzić od tego, co sami ludzie wiedzą o swoim „lokalnym” świecie i praktykowanym w nim działaniach⁵.

Z tego bardzo krótkiego przeglądu zawartości ostatniej książki Katarzyny Smyk widać, że jest to praca wybitna, powstała na styku wielu dyscyplin i przy użyciu wielu języków naukowych. Autorka spożytkowuje wyniki najnowszych badań (na pierwszym miejscu stawiając osiągnięcia semiotyki kultury), ale bez zapominania wszakże o dawnych mistrzach. To szerokie wykorzystywanie dorobku różnych pokoleń jest jednym z warunków długowieczności dzieła i ten warunek z pewnością omawiana rozprawa spełnia.

Bibliografia

- Bachtin, M. (1982). *Problemy literatury i estetyki* (przeł. W. Gajewski). Warszawa: Czytelnik.
- Bachtin, M. (1975). *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (przeł. A. i A. Gorenio wie). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brocki, M. (2008). *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

⁵ Właściwie mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju przekładem kulturowym, translacją lokalnej wiedzy, ucieleśnionej w wypowiedziach mieszkańców, na metajęzyk naukowy (szerzej o takim tłumaczeniu zob. Brocki 2008).

- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (przeł. M.M. Piechniczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Krupa-Ławrynowicz, A. (2013). *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Smyk, K. (2020). *Obrzęd jako tekst kultury. Przykład Bożego Ciała w Spycimierzu*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pomian, K. (2006). *Historia. Nauka wobec pamięci* (przeł. H. Abramowicz, J. Pietrzak-Theblault). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Propp, W. (1976). *Morfologia bajki* (przeł. W. Wojdyga-Zagórska). Warszawa: „Książka i Wiedza”.
- Propp, W. (2011). *Morfologia bajki magicznej* (przeł. P. Rojek). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Rojek, P. (2009). *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.
- Tolstoj, N.I. (1992). Język a kultura (niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki) (przeł. L. Zienkiewicz, J. Bartmiński). *Etnolingwistyka*, 5, 15–25.
- Żyłko, B. (1995). Jurmich 1922–1993. Wspomnienie o Juriju Łotmanie. *Teksty Drugie*, 1(31), 162–168.
- Żyłko, B. (2010). Zasada ensemble'u w sztuce i kulturze. (Z perspektywy Jurija Łotmana). *Odra*, 11, 52–58.

Słowa kluczowe: obrzęd religijny, Boże Ciało, semiotyka kultury, tekst kultury, niematerialne dziedzictwo kulturowe

Keywords: religious ritual, Corpus Christi, semiotics of culture, text of culture, intangible cultural heritage

Violetta Wróblewska

viola@umk.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5776-8382>

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Trwałość czy zmiana? W kręgu ludowych i nieludowych tradycji

*Durability or change?
In the circle of folk and non-folk traditions*

Wydawać by się mogło, że o tradycji ludowej napisano już prawie wszystko i nic nowego nie da się w zakresie tej materii powiedzieć, ponieważ obecnie rejestruje się w terenie jedynie kulturowe odpryski dawnej chłopskiej kultury, które zachowały się w rodzinnych zasobach za sprawą nestorów, ewentualnie w archiwach zbieraczy regionalistów. Zwłaszcza za mało satysfakcjonujące może uchodzić badanie etnograficznych regionów już dobrze rozpoznanych i opisanych, jak Kaszuby. Obszar ten, cieszący się znacznym zainteresowaniem badaczy, już w XIX w. i to z różnych powodów – zarówno politycznych, historycznych oraz językowych (Wróblewska 2018: 93–103) – dawnych (Nadmorski 1892; Ramułt 1893), jak i współczesnych (Labuda 1996; Pałdjerski 2016), zdaje się być obszarem miłątkim poznawczo.

Nic bardziej mylnego. Okazuje się, że rzeczywistość potrafi zaskoczyć, czego dowodzi wydana niedawno monografia *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: ochrona – trwanie – rozwój*, pod red. Ewy Kocój, Cezarego Obracht-Prondzyńskiego, Katarzyny Barańskiej i Mirosława Kuklika (Kocój, Obracht-Prondzyński, Barańska, Kuklik 2021). Jest to praca niezwykle interesująca, wieloautorska, w przekrojowy sposób ukazująca najważniejsze elementy regionalnego dziedzictwa kulturowego, z uwzględnieniem aspektu jego trwałości i zmiany. Jednocześnie nie brakuje w niej prezentacji zupełnie nowych zjawisk, związanych ze zmianami zachodzącymi w regionie za sprawą

czynników cywilizacyjnych, kulturowych, jak też politycznych, dowodząc nieustającej dynamiki kulturowej. Za niekwestionowany walor monografii należy uznać opis kształtowania się zupełnie nowych form tradycji, niepozostających w związkach z dawną kulturą ludową, ale wynikających ze specyfiki ziemi kaszubskiej. Nie brakuje również przykładów działań, np. artystycznych czy animacyjnych, które zostały zainspirowane tradycyjną kulturą. Całość przemyślana, dobrze poparta przykładami, również materiałem zdjęciowym, szkoda jedynie, że czarno-białym, co odbiera nieco smaku. A zmysły przy poznawaniu regionalnego dziedzictwa Kaszub odgrywają ogromną rolę, wiele tu bowiem dźwięków, kolorów, zapachów. Ale mimo tego drobnego mankamentu zebrane w tomie prace (łącznie 12, dodatkowo wstęp i noty o autorach), w większości wyrastające z badań terenowych, to interesujące, napisane z pasją, pogłębione, wieloaspektowe studia dotyczące wybranych elementów ludowego dziedzictwa Kaszub, takich jak język, literatura, muzyka, folklor, obrzędy i zwyczaje.

Całość otwiera *Wstęp* napisany przez E. Kocój, C. Obracht-Prondzyńskiego, K. Barańską i M. Kuklika. Jest to ważna część zawierająca podstawowe informacje o publikacji, prezentująca w zarysie treść wszystkich artykułów, jak też podstawowy cel naukowego przedsięwzięcia. Jej redaktorzy widzą go w przybliżeniu szerszemu gronu odbiorców różnych kontekstów funkcjonowania regionalnego dziedzictwa kulturowego Kaszub – wielokulturowego, wielośrodowiskowego, wieloetnicznego we współczesnej przestrzeni europejskiej.

Wszystkie artykuły dają się podzielić na 3 tematyczne grupy. Pierwsza, najmniej liczna (2), to rozważania teoretyczne dotyczące niematerialnego dziedzictwa kulturowego; druga (5), najbardziej bogata i różnorodna, to prezentacja wybranych zjawisk kultury ludowej, kontynuowanych przez społeczność lokalną, widzącą w tym szansę na podtrzymanie tożsamości regionalnej. Trzecią (5) tworzą artykuły dotyczące zjawisk nowych, powstałych w ostatnich latach, ale które zaczynają funkcjonować według modelu dawnych tradycji – na zasadzie powtarzalności, wariantowości i schematyczności.

W grupie pierwszej znajdują się 2 fundamentalne dla tytułowych rozważań artykuły – Anny Kwaśniewskiej *Kontynuacja – odtwarzanie, tworzenie. Niematerialne dziedzictwo kulturowe Kaszubów w procesie przemian* oraz C. Obracht-Prondzyńskiego *Kaszubskie lokalności. Refleksje i postulaty badawcze*. Oba nie tylko dookreślają kwestie terminologiczne omówione we wstępie, ale też koncentrują się na dwóch istotnych zjawiskach, jak niematerialne dziedzictwo kulturowe oraz tożsamość lokalna w powiązaniu z tradycją.

Tekst pierwszy, znanej badaczki Kaszub, poświęcony został niematerialnemu dziedzictwu kulturowemu regionu definiowanemu zgodnie z Konwencją UNESCO. A. Kwaśniewska, na podstawie wyników prowadzonych przez siebie badań w latach 2013–2017 na Pomorzu Wschodnim, nakreśliła aktualnie występujące przejawy niematerialnego dziedzictwa kulturowego w lokalnych społecznościach, w kontekście

tożsamości. Skoncentrowała się na tradycjach kontynuowanych (np. folklor słowny, doroczne i rodzinne obrzędy), rekonstruowanych (np. rękodzielnictwo, strój ludowy, widowiska), konstruowanych (np. zażywanie tabaki, dożynki) oraz zapożyczanych (np. z języka i kultury niemieckiej, z Internetu), dowodząc ich znacznej żywotności, nawet jeśli część z nich nie wykazuje już mocnego związku ze stylem życia, jaki na Kaszubach się obecnie prowadzi.

Z kolei C. Obracht-Prondzyński, odwołując się do znanych ujęć problematyki tożsamości, lokalności i regionalności, m.in. Stanisława Ossowskiego i Czesława Robotyckiego, prezentuje złożoność tego rodzaju kwestii, zwłaszcza po zmianach ustrojowych Polski w 1989 r. Na tle historycznym, politycznym, społecznym i kulturowym regionu autor rozpatruje przekształcenia tożsamościowe, przejawiające się w silnych tendencjach normatywistycznych i standaryzacyjnych (np. w edukacji), przy jednoczesnym zachowaniu przez Kaszubów lokalnych uniwersów symbolicznych i związków z tradycją ludową. Ważny postulat badawczy, jaki został przy okazji w pracy sformułowany, dotyczy pogłębionych badań regionu z uwzględnieniem jego zróżnicowań lokalnych na wszystkich poziomach życia – od języka, przez kulturę, edukację i politykę, po rytuały dnia codziennego. Tym samym oba teksty, wzajemnie się dopełniając, ukazują różne aspekty tradycji ludowej i zmieniającego się do niej podejścia.

W kolejnej grupie artykułów scharakteryzowano wybrane zjawiska kulturowe decydujące o oryginalności tradycji kaszubskich, jak muzyka, pieśni, kołędowanie, folklor rybaków oraz feretrony. W pierwszym pt. *Muzyka Kaszub – muzyka meandrująca*, Witosława Frankowska skoncentrowała się na przedstawieniu tradycji muzycznych regionu w szerokim kontekście historycznym. Pokazała, jak funkcjonujący przez wieki stereotyp dający się sprowadzić do stwierdzenia *Pomerania/Cassubia non cantat* nie jest prawdziwy i wynika z braku rzetelnych badań w czasach, gdy inne regiony pod względem muzycznym mocno eksplorowano. Prezentując rys historyczny badań nad folklorem muzycznym, autorka przedstawiła specyfikę muzyki Kaszub, dzieląc ją na muzykę ludową (tradycyjną) i muzykę regionalną (autorską muzykę opartą na języku kaszubskim), rozwijającą się od lat 30. XX w. do współczesności. Nakreśliła przy tym jej linie rozwoju, wykazując pozytywne, jak i negatywne cechy zjawiska.

Uszczegółowieniem podjętej przez badaczkę problematyki jest kolejna praca w zbiorze, napisana w języku kaszubskim przez Rómana Drzędźdźona, pt. *Mùzeùm Kaszëbskò-Pòmòrsczi Pismieniznë i Mùzycz i we Wejrowie, Kaszëbsczi Schnitzelbank, to je czile słów ò pìesni Kaszëbszczé nótë*. W centrum rozważań znajduje się problem znaczenia i pochodzenia jednego z istotnych wyróżników regionalnych, za jaki można uznać pieśń „Kaszubskie nuty”, nazywaną również „Kaszubskim abecedem”. Autor dowodzi, że tekst został zapożyczony z kultury niemieckiej, z biesiadnych pieśni określanych mianem „schnitzelbanków”, o czym przekonuje jedna z najstarszych jej wersji znaleziona na Helu. Za pierwszą drukowaną wersję badacz uznaje niderlandzką balladę erotyczną z 1733 r., której liczne warianty wykonywano w całej Europie. Drzędźdźón

nie tylko określa pochodzenie „Kaszubskich nut”, ale także opisuje ich ewolucję związaną ze zmianami społeczno-politycznymi i kulturalnymi oraz prezentuje obecność w różnego typu przekazach, dawnych i współczesnych.

Trzy następne prace prezentują wybrane zjawiska folklorystyczne. *Obrzędowość rybaków kaszubskich w okresie funkcjonowania maszoperii rybackich (od II połowy XIX wieku do lat 60. XX wieku)* M. Kuklika to praca o kulturze rybaków z Nordy (Półwysep Helski), ukazująca ją na tle przemian historyczno-politycznych i społeczno-gospodarczych do lat 60. XX w., kiedy to rozpoczęły się znaczące przeobrażenia w tradycyjnym rybołówstwie kaszubskim. Skoncentrowano się na opisie sposobu działania maszoperii, czyli grup rybaków razem pracujących, dzielących się połowami, jak też uczestniczących w obrzędach i w życiu religijnym. W pracy nie brakuje również interesujących odniesień do współczesnej kultury rybaków na Helu.

W artykule *Kaszubskie kolędowanie godowe – czyli Dze Gwiôzdka chòdzy, tam djobeł nie szkòdzy* Iwona Świątosławska skoncentrowała się na zimowym kolędowaniu („kaszubskie gwiazdki”), obrzędzie wpisanym w 2019 r. na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W oparciu o materiały pochodzące z badań terenowych prowadzonych od XX w. do czasów współczesnych wykazała zmienność tej formy obrzędu, przedstawiła jej specyficzne elementy, takie jak stroje, akcesoria, maszkarony, oraz omówiła podstawowy scenariusz kolędowania. Zmienny charakter obrzędowości kaszubskiej podkreśliła także w *Salutuj, szwenkuj i tańcz! Kaszubskie pokłony feretro-nów – próba opisu etnograficznego* Krystyna Weiher-Sitkiewicz. Badaczka scharakteryzowała unikatową regionalną tradycję pokłonów ze świętym obrazem, w interesujący sposób przedstawiając uczestników obrzędu – obraźniczki i obraźników, ich motywacje, jak również wytworzone wokół tradycji zwyczaje oraz społeczny odbiór tej praktyki. Swoje obserwacje autorka oparła na przeprowadzonych w roku 2018 badaniach terenowych w trakcie odpustów kaszubskich w wybranych miejscowościach.

Gdy dwie pierwsze grupy tekstów wyraźnie odwoływały się do tradycji związanej z kulturą ludową, trzecia poświęcona została zupełnie nowym zjawiskom, które zyskują lub mogą zyskać status tradycji. Marcin Laberschek w artykule *Mechanizmy przywoływania pamięci. Trzy pomnikowe maszyny przedsiębiorstw regionu kaszubskiego* zajął się problemem dziedzictwa poprzemysłowego, funkcjonującego jako pomniki pamięci („maszyny-pomniki”). Traktuje je jako znaki przeszłości, przywołujące wspomnienia o przedsiębiorstwach istniejących niegdyś na terenie Kaszub. Swą uwagę badacz skupia na trzech tego typu pomnikach: monumencie Kopalni Ropy i Gazu Ziemnego w Żarnowcu, pomniku Elektrowni „Ołowianka” w Gdańsku oraz pomniku PKP Szybkiej Kolei Miejskiej w Gdyni. Interesująca wydaje się propozycja „skansenowego” kształtowania przestrzeni uprzemysłowionej, jak niegdyś traktowano przestrzeń wiejską, tj. chłopskie chaty, karczmy czy młyny, nadając im określony ład i wygląd. Właśnie w takim podejściu widać nawiązanie do tradycji i próbę kreowania jej nowej wersji.

W podobnym duchu, chociaż na poziomie działań artystycznych, przedstawia swój pomysł na kontakt z tradycją Marta Kudelska w artykule *Czasem warto zejść ze ścieżki, czyli kuratorka w nawiedzonym lesie – wykorzystanie lokalnych opowieści ze Słupska i Ustki w kontekście wystaw z cyklu „Czarna Trylogia” w Bałtyckiej Galerii Sztuki Współczesnej*. Autorka zajęła się problemem wpływu niematerialnego dziedzictwa kulturowego regionu Pomorza na działania współczesnych polskich artystów i kuratorów instytucji kultury. Wychodząc od założeń Marii Janion (1991), badaczka proponuje „zwrot romantyczny”, polegający na wykorzystaniu lokalnych opowieści do tworzenia nowej sztuki. Zjawisko rozpatruje na przykładzie wystaw tworzących cykl „Czarna Trylogia” prezentowanych w Bałtyckiej Galerii Sztuki Współczesnej w Słupsku i Uście od 2018 r., a czerpiący z lokalnej historii związanej z czarownicami, jak też z opowieści odnoszących się do szeroko pojętej natury.

Autorki dwóch ostatnich tekstów skoncentrowały się na folklorze słownym i nowej literaturze kaszubskiej – elementach równie istotnych w budowaniu lokalnej tożsamości jak wszystkie inne wskazane w pracy. Ewa Żmijewska w artykule *Obecność utworów literatury kaszubskiej w podręczniku „Kaszëbscë abecadło. Twój pierwszy elementôrz”* zajęła się tematem podręczników jako narzędzi kształtowania tożsamości regionalnej. Opisując najbardziej znany kaszubski elementarz, omawia jego zawartość, dokonując charakterystyki poszczególnych składowych i dowodząc ich użyteczności w procesie edukacji, tożsamości i języka.

Natomiast Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz w pracy *Morze uczy lądu... Rozważania o kaszubskim Bałtyku* zwróciła się ku tematyce morza w folklorze, przede wszystkim w pieśniach ludowych, jak też w literaturze kaszubskiej. Autorka, odwołując się do licznych przykładów, dowodzi, że Bałtyk w twórczości regionalnej nie ma zbyt wielu reprezentacji, co wynikać może z braku dawnych zapisów pieśni, którymi Kaszubi nie chcieli się dzielić z obcymi, z faktu tabuizowania tematu lub też z powodu traktowania morza jako elementu codzienności, o którym nie ma potrzeby mówić czy śpiewać. Zachowane teksty, jak też utwory literackie o Bałtyku pokazują jednak, że mowa o morzu to w rzeczywistości mowa o sacrum, co wypływać ma z pełnej szacunku postawy Kaszubów wobec żywiołu wody. Jednocześnie w literaturze morze nabiera dodatkowych znaczeń symbolicznych, takich jak znak śmierci, pustki i mityczny przedczas. Oba artykuły dowodzą, że dbałość o folklor słowny oraz literaturę kaszubską w rzeczywistości jest formą zachowania i pielęgnowania języka kaszubskiego, głównego nośnika regionalnej tożsamości.

Trwałość czy zmiana? Monografia *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: ochrona – trwałość – rozwój* dowodzi, że jedno i drugie. Zmiana stylu pracy i komunikacji społecznej, otwartość na świat muszą skutkować modyfikacjami w chłopskiej kulturze, która zdaje się przechodzić do rezerwuaru pamięci, nabierając istotnej wartości tożsamościowej, ale bardziej spod znaku muzeum niż żywej tradycji. Jednocześnie nowe zjawiska cywilizacyjne wzbogacają istniejące zasoby regionalne o kolejne elementy tożsamościowe, nie

wykluczając tych istniejących. Trwałość i zmiana zdają się być wpisane w każdy proces budowania lokalnej tożsamości. Poruszana w pracy o Kaszubach problematyka okazuje się więc bardzo ważna i interesująca czytelniczo. Pokazuje, jak jeden z najbardziej charakterystycznych polskich regionów dba o zachowanie tradycji ludowych, ale i na bieżąco stara się utrwać oraz chronić nowo powstające zjawiska nieludowe, ściśle powiązane ze specyfiką regionu, jedne i drugie traktując jako istotne elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Monografia, ponieważ w sposób wieloaspektowy i interdyscyplinarny prezentuje dziedzictwo kulturowe jednego z piękniejszych i bardziej interesujących regionów polskich, z pewnością wypełni lukę na rynku wydawniczym, gdyż nie ma tak bogatej i różnorodnej publikacji uwzględniającej najnowsze wyniki badań terenowych oraz dociekań naukowych dotyczących Kaszub. Ponadto, ze względu na wysoki poziom merytoryczny wszystkich prac, a jednocześnie ich przystępną formę, spotka się zapewne z uznaniem czytelników, zarówno profesjonalnych, jak i nieprofesjonalnych. Nie wykluczam, że stanie się również inspiracją dla działań lokalnych, związanych z kultywowaniem miejscowych tradycji, oraz dla dalszych badań naukowych dotyczących dziedzictwa kulturowego Kaszub, a być może i innych regionów kraju.

Bibliografia

- Labuda, G. (1996). *Kaszubi i ich dzieje*. Gdynia: Oficyna „Czec”.
- Janion, M. (1991). *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*. Warszawa: Wydawnictwo PEN.
- Kocój, E., Obracht-Prondzyński, C., Barańska, K., Kuklik M. (red.) (2021). *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: ochrona – trwanie – rozwój*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Nadmorski, I. (1892). *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe*. Gdańsk: Wydawnictwo Oskar.
- Paźdierski, D.V. (2016). *Bajki, legendy i podania kaszubskie – dawniej i dziś. Materiały pokonferencyjne*. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.
- Ramut, S. (1893). *Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Wróblewska, V. (2018). Bajka ludowa na Kaszubach. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (s. 93–103). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Słowa kluczowe: tradycja, folklor, kultura ludowa, kultura kaszubska

Keywords: tradition, folklore, folk culture, Kashubian culture