Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny
Instytut Kultury Współczesnej

Natalie Moreno-Kamińska

TRZY TOŻSAMOŚCI
BADANIE TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ – ANALIZA WYBRANYCH SZLAKÓW KULTUROWYCH W POLSCE I WE FRANCJI

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem dr hab. Karoliny Prykowskiej-Michalak, prof. UŁ

ŁÓDŹ 2023

Spis treści

Wstęp ... 4
I.1. Problematyka tożsamości kulturowej ... 26
I.1.1. Definiowanie tożsamości ... 26
I.1.2. Teorie i typy tożsamości w kontekście koncepcji kultury – wybór ... 29
I.1.3. Zjawiska w czasach powiązań transnarodowych ... 48
I.1.4. Wielowymiarowe koncepcje tożsamości kulturowej – wybrane przykłady ... 63
I.1.4.1. Tożsamość wielopłaszczyznowa ... 64
I.1.4.2. Tożsamość społecznie konstruowana ... 66
I.1.4.3. Tożsamość europejska jako transnarodowa – w procesie integracji ... 68
I.2. Trzy tożsamości – metodologia badawcza rozwoju tożsamości kulturowej ... 75
I.2.1. Trzy ekologie Félixa Guattari'ego ... 76
I.2.2. Koncepcja trzech tożsamości ... 91
I.2.3. Procesy rozwoju tożsamości kulturowej ... 103
I.2.3.1. Model procesów rozwoju tożsamości kulturowej ... 104
I.3. Szlaki kulturowe jako obszary badań empirycznych ... 121
I.3.1. Dziedzictwo kulturowe w dokumentach i stosunkach międzynarodowych w kontekście utworzenia koncepcji szlaków kulturowych ... 122
I.3.2. Szlaki kulturowe – terminologia i klasyfikacja w dokumentach i literaturze ... 135
I.3.3. Szlak kulturowy w postrzeganiu miejsc, przestrzeni i krajobrazu ... 146
I.3.4. Szlaki Kulturowe Rady Europy ... 159
Wprowadzenie. Selekcja materiału badawczego ... 167
II.1. Tożsamość kulturowa na szlakach kulinarnych we Francji i w Polsce ... 170
II.1.1. Dziedzictwo oraz szlaki kulturowe we Francji ... 171
II.1.2. Szlak Serów Owernii ChNP ... 182
II.1.2.1. Propozycja weryfikacji trzech tożsamości w interpretacjach dziedzictwa na Szlaku Serów Owernii ChNP ... 194
II.1.3. Dziedzictwo oraz szlaki kulturowe w Polsce ... 252
II.1.4. Szlak Oscypkowy ... 258
II.1.4.1. Propozycja weryfikacji trzech tożsamości w interpretacjach dziedzictwa na Szlaku Oscypkowym ... 272
II.2. Tożsamość kulturowa na szlaku Miejsca Kluniackie w Europie ... 328
II.2.1. Francja jako lider programu Szlaki Kulturowe Rady Europy ... 329
II.2.2. Szlak Miejsca Kluniackie w Europie ... 333

II.2.2.1. Propozycja weryfikacji trzech tożsamości w interpretacjach dziedzictwa na szlaku Miejsc Kluniackich w Europie 370
Zakończenie 445
Wykaz skrótów 456
Bibliografia 458
Spis rycin 486
Spis ilustracji 486

Wstęp

Problemy tożsamości kulturowej, jako jednej z subiektywnych form samookreślenia człowieka podejmowane były przez badaczy różnych dziedzin nauki: antropologów, etnologów, kulturoznawców czy socjologów. Współcześnie kreuje on swoją tożsamość w sensie afirmatywnym poprzez własne realne doświadczenia, pogłębianie wiedzy i rozwijanie świadomości. Tożsamość jest często konsekwencją zbiorowych relacji, wspólnych bądź bliskich pod względem charakteru przeżyć, wynikiem emocjonalnych więzi, przez co wspierać może poczucie wspólności i ciągłości. Niejednokrotnie jest też wynikiem działań podejmowanych celem ochrony, ale i rozwoju szeroko rozumianego dziedzictwa. Tożsamość ma charakter procesualny, ewoluuje w zależności od czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Wiek XX nazwany został wiekiem migracji[1], które znacząco przyczyniły się do przemian tożsamościowych i kulturowych. Z końcem pierwszego dwudziestolecia XXI wieku sytuowanie się w większej niż jedna lub więcej grupie kulturowej, w tym narodowej, także ze względu na podwójne lub wielokrotne pochodzenie etniczne, jest pewnego rodzaju stałą zmienną[2].

Badania nad wielokulturowością szczególnie rozwinęły się w okresie nasilania się zjawisk ponowoczesności, w tym migracji ludności i procesów globalizacyjnych związanych z przemianami politycznymi i gospodarczymi na świecie. Dynamika zmian zachodzących w przestrzeni społeczno-kulturowej oddziałuje znacząco na procesy budowania poczucia tożsamości kulturowej. Szereg zjawisk i mechanizmów decyduje o identyfikacji poszczególnych grup społecznych oraz jednostek, a coraz silniejszą rolę odgrywa dziedzictwo kulturowe i jego interpretacja. Pojawiają się zatem pytania związane ze znaczeniem bezpośredniego doświadczenia różnorodności kulturowej, a także o relacje człowieka z otoczeniem – zarówno w tym, w którym funkcjonuje, jak i w tym, w którym szuka swojego miejsca – w podróży. Z tego względu pogłębione badania poświęcone różnym aspektom

[1] Por. Stephen Castles., Mark J. Miller (2011). *Migracje we współczesnym świecie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

[2] Ten aspekt jest mi bliski, ze względu na własne pochodzenie. Urodziłam się we Francji, ale moim domem jest Polska, w której spędziłam całe życie i gdzie odbyłam edukację. Moja matka jest Polką, zaś ojciec Francuzem, którego rodzice, a moi dziadkowie, z pochodzenia byli Hiszpanami osiedlonymi we Francji. Na moją tożsamość składa się więc poczucie bliskości kultury polskiej i francuskiej, ale można mówić także o pewnej więzi z kulturą hiszpańską. Do najbliższych członków rodziny należą także Portugalczyk oraz Włoch, więc za sprawą wspólnoty doświadczeń świadomość specyfiki tych kultur narodowych jest w klanie silniejsza od innych. To jedynie wycinek skomplikowanych kulturowo rodzinnych powiązań, których członkowie ze względu na powinowactwo czy migracje są związani także z kulturami węgierską czy brytyjską. Widoczne już w relacjach rodzinnych zróżnicowanie kulturowe wpłynęło na moje osobiste zainteresowanie problematyką tożsamości kulturowej.

procesów rozwoju tożsamości, w tym sposobom jej kreowania i rozwijania, zyskują na znaczeniu i wymagają opracowania nowej metodologii.

Niniejsza dysertacja poświęcona została koncepcji, którą nazwałam koncepcją „trzech tożsamości", choć mam świadomość, że wyłonione przeze mnie tożsamość środowiskowa, społeczna i mentalna są elementami tożsamości kulturowej. Tożsamości opisuję tu w oparciu o materiał badawczy zebrany na wybranych szlakach kulturowych, stanowiących pod względem tematycznym, strukturalnym, czaso-przestrzennym i kulturowym formy rozwijania potencjału dziedzictwa, tworzone przez określone grupy interesariuszy.

Przemiany zachodzące w sposobach kreowania tożsamości kulturowej na różnych poziomach komunikacji w przestrzeni międzyludzkiej, wynikające m.in. ze wzrostu świadomości znaczenia bezpośredniej interakcji i interpretacji dziedzictwa kulturowego, doświadczenia, praktykowania, problemów terytorializacji i deterytorializacji kultur i ich wzorców, rozwoju technologii oraz ze zdobywania nowych kompetencji i umiejętności stają się przedmiotem zainteresowania nauk o kulturze. Zmieniające się społeczeństwa stawiają jednostkę w sytuacji nieustannego dostosowywania się. Z drugiej strony, za Anną Wieczorkiewicz odwołującą się do Erica Cohena chciałabym powtórzyć, że choć w:

> refleksji nad kulturą i społeczeństwem rozwija się myśl o rozbiciu stałego zespołu sensów ważnych dla samookreślenia się jednostki. (Ma to być konsekwencja pluralizacji nowoczesnych światów i odrealnienia instytucji organizujących życie jednostki.) Nie powinniśmy jednak uogólniać tej refleksji (…) Przesadą może być bowiem twierdzenie, że w świecie współczesnym nie ma ludzi, którym jakieś wartości (religijne, moralne) dostarczają stałego gruntu dla poczucia własnej tożsamości, ani takich, którzy wartości te uważają za jedyne, obiektywne i prawdziwe. Światopoglądowy pluralizm oznacza też, że nikt już nie wierzy w możliwość znalezienia (wybrania) takiego obszaru, który określi jako „swoje miejsce"; są też i tacy, którzy żywią przekonanie, że mają takie miejsce (Wieczorkiewicz 2012, s. 87).

W podejmowanych dotąd badaniach tożsamości kulturowej nie pojawiły się opracowania omawiające rozwój tożsamości kulturowej z perspektywy wpływu treści, form, sposobów budowania interpretacji dziedzictwa (w rozumieniu Freemana Tildena[3]). Próbując nakreślić procesy rozwoju tożsamości w różnych zakresach, trzeba skłonić się w stronę potrzeb współczesnego człowieka jako interpretatora i odbiorcy elementów wielu kultur, uczestnika międzykulturowych interakcji, dążącego do możliwie jak najpełniejszego,

[3] Książka Freemana Tildena (1883-1980), amerykańskiego badacza, humanisty, wieloletniego pracownika Służby Parków Narodowych, poświęcona interpretacji dziedzictwa naturalnego pt. *Interpreting our heritage* ukazała się po raz pierwszy w Stanach Zjednoczonych Ameryki w 1957 roku. Pierwszy polski przekład tej pozycji autorstwa Agnieszki Wilgi wydany został dopiero w 2019 roku (już po rozpoczęciu badań, których efekty opisałam w niniejszej rozprawie) przez Centrum Turystyki Kulturowej TRAKT w ramach partnerstwa z Narodowym Instytutem Dziedzictwa. Publikacja ta jest w mojej ocenie jedyną, która tak jednoznacznie prezentuje sposób rozumienia, prezentowania, opisywania dziedzictwa poprzez aktywizację i inspirację jego odbiorcy, choć nie bierze pod uwagę kilku aspektów, m.in. tzw. zwrotu kuratorskiego i zmian jakie nastąpiły poprzez rozwój internetu i technik cyfrowych.

wielozmysłowego odbierania otaczającego go świata. Niniejsza praca ma przyczynić się do wypełnienia tej luki.

Nie bez znaczenia pozostaje dobór materiału badawczego. Z jednej strony ma on umożliwić przeprowadzenie szerokiej i wieloaspektowej analizy pod względem zawartości merytorycznej i tematycznej, sposobów wspierania procesów rozwijania tożsamości, uwzględniając formy interpretacji dziedzictwa i jej komunikacji oraz kwestie organizacyjne i funkcjonalne. Z drugiej zaś strony konieczne jest jego zawężenie i dookreślenie, aby mógł zostać właściwie zebrany, opracowany i poddany ocenie, prowadząc do rzetelnych pod względem naukowym wniosków końcowych. Z tego względu do przeprowadzenia badań wybranych zostało pięć szlaków kulturowych zlokalizowanych w Polsce i we Francji: Szlak Oscypkowy, Szlak Serów Owernii ChNP (fr. *Route des Fromages AOP d'Auvergne*), Miejsca Kluniackie w Europie (fr. *Sites Clunisiens en Europe*), Szlak Lazurowego Wybrzeża Malarzy (fr. *La Route de la Côte d'Azur des Peintres*)[4], Szlak Łodzi Filmowej.

W pracach poświęconych szlakom kulturowym, w polskiej literaturze naukowej, podjęto zagadnienia teoretyczne i metodologiczne, związane ze sformułowaniem definicji oraz opracowaniem klasyfikacji tras jako szlaków kulturowych (Gaweł 2011a) czy szlaków turystyczno-kulturowych (Mikos von Rohrscheidt 2010), jak i praktyczne, dotyczące systemów zarządzania i organizacji tras, w tym planowania, finansowania, przewodzenia, kontrolowania, przygotowywania strategii marketingowej, problemów dysponentów obiektów na szlakach etc. W większości polskich publikacji położono nacisk na badanie i charakteryzowanie szlaków z perspektywy rozwijania rynku turystycznego. Uwagę skupiono w dużej mierze na analizach wykorzystania potencjału dziedzictwa, celem tworzenia produktów turystycznych i dostosowania oferty podróży do potrzeb turystów, w odniesieniu do możliwości rozwoju najlepiej funkcjonujących szlaków w Polsce, wśród których wymienić można takie jak m.in. Szlak Architektury Drewnianej, Szlak Cysterski, Szlak Orlich Gniazd, Szlak Zabytków Techniki czy Szlak Piastowski.

Tymczasem w kontekście funkcjonowania szlaków kulturowych nie podjęto próby wieloaspektowej, kulturowej analizy, odnoszącej się do procesów rozwijania, kreowania tożsamości kulturowej w różnych jej wymiarach, w odniesieniu do interpretacji dziedzictwa kulturowego na szlaku. Jak dotąd nie podejmowano także prób zestawienia ze sobą i wspólnego badania szlaków polskich i zagranicznych. Odnieść można wrażenie, że wpływ miały na to m.in. różnice w ich strukturze, systemie zarządzania, stopniu ich zaawansowania

[4] W dalszej części dysertacji stosowane będą polskie tłumaczenia nazw tras francuskich.

w rozwijaniu potencjału i atrakcyjności turystycznej. Nie bez znaczenia była także aktywność aktorów na szlaku i organizatorów tras w działaniach komunikacyjnych, edukacyjnych i promocyjnych oraz ich mniejsza lub większa świadomość znaczenia ożywiania, praktykowania i rozwijania dziedzictwa. Biorąc jednak pod uwagę problematykę tożsamości kulturowej i jej kreowania w odniesieniu do zasobów kulturowych, dziedzictwa materialnego i niematerialnego oraz związków z przestrzenią na szlakach, zestawienie takie jest zasadne i wymaga wskazania możliwości poszerzenia polskich badań w tym zakresie. Jak podkreśla Gregory Ashworth:

> mamy zasoby, by tworzyć naszą wyobrażoną przeszłość po to, by osiągać teraźniejsze opisy, bo tak naprawdę te zasoby są nieskończone, jedynym ograniczeniem jest tutaj ludzka wyobraźnia […] te zasoby są wszechobecne, nie ma więcej dziedzictwa w Krakowie niż w Poznaniu, czy w Katowicach, bo w praktyce można stworzyć dziedzictwo gdzie tylko chcemy" (Ashworth 2014).

Z tego względu możliwe jest zestawienie wspomnianych aspektów na szlakach kulturowych, inicjatywach powstałych oddolnie, bądź w wyniku starań instytucjonalnych, zarówno mniejszych, jak i większych pod względem zasięgu terytorialnego i liczebności budujących je obiektów czy miejsc, mających charakter lokalny, regionalny, ponadregionalny, narodowy, ponad narodowy, w tym europejski, wykorzystujących różne sposoby kreowania interpretacji dziedzictwa w zależności choćby od zasobów kulturowych trasy czy preferowanych kanałów komunikacji.

Efektem przyjęcia opisywanej perspektywy badawczej są trzy główne cele tej dysertacji:

1) systematyczny, polegający na ujednoliceniu terminologii dotyczącej tożsamości kulturowej i procesów jej rozwoju,
2) metodologiczny, wynikający z potrzeby opracowania metody „trzech tożsamości", która – poprzez analizę – umożliwi badanie tożsamości kulturowej w jej komplementarnych rejestrach, kreowanej w procesie interpretowania dziedzictwa kulturowego,
3) poznawczy, zakładający przedstawienie kierunków rozwoju tożsamości kulturowej w jej trzech rejestrach oraz różnych zakresach – lokalnej, regionalnej, narodowej, transnarodowej czy europejskiej – ujawniającej się w interpretacjach dziedzictwa kulturowego z uwzględnieniem znaczenia miejsc i przestrzeni na wybranych do badań szlakach kulturowych w Polsce i we Francji.

Wszystkie wskazane cele są komplementarne, a ich realizacja ma doprowadzić do skonstruowania i skutecznego zastosowania metodologii badawczej. Efekty tej pracy charakteryzują się użytecznością dla przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych,

szczególnie nauk o kulturze i religii, przyczyniając się do rozwoju myśli teoretycznej o tożsamości oraz o szlakach kulturowych.

Wskazane cele tej pracy łączą się ściśle z określonymi pytaniami badawczymi, odnoszącymi się do kwestii metodologicznych:

- W jaki sposób należy współcześnie badać kierunki rozwoju tożsamości kulturowej, kreowanej w oparciu o dziedzictwo kulturowe?
- Dlaczego badając tożsamość kulturową w jej trzech rejestrach należy położyć nacisk na interpretacje dziedzictwa kulturowego?

a także poznawczych:

- Jakie możliwości w dokonywaniu interpretacji dziedzictwa kulturowego stwarza podmiotom kreującym szlak kulturowy w odniesieniu do kategorii miejsc i przestrzeni ?
- W jaki sposób interpretacje dziedzictwa na szlakach kulturowych (o różnym zasięgu terytorialnym) mogą wpływać na postrzeganie tego dziedzictwa przez interesariuszy zewnętrznych i wewnętrznych oraz przyczyniać się do rozwijania poszczególnych zakresów tożsamości kulturowej – lokalnej, regionalnej, narodowej, transnarodowej, europejskiej?
- Jakie kierunki rozwoju tożsamości kulturowej nadawały podmioty kreujące na wybranych szlakach kulturowych w oparciu o interpretacje dziedzictwa?

Aby uzyskać odpowiedzi na pytania badawcze konieczne było rozpoznanie interesariuszy wewnętrznych i zewnętrznych wybranych szlaków kulturowych oraz nawiązanie różnego rodzaju relacji bezpośrednich. Interesariusze zewnętrzni nie zostali podzieleni w badaniach na poszczególne podgrupy, jak choćby turyści czy mieszkańcy. Odnosząc się do koncepcji Félixa Guattari'ego odrzucającej podziały dychotomiczne wskazać należy, że nierzadko turystami na omawianych szlakach – co wynikało z obserwacji na trasach – są sami mieszkańcy regionów. Ponadto badane miejsca odwiedzali także pielgrzymi czy osoby podróżujące w celach innych niż turystyczne. Z kolei przedstawiciele lokalnych społeczności udawali się nie tyle na szlak, co do z góry upatrzonych miejsc i osób. Biorąc pod uwagę powyższe, interesariusze zewnętrzni nazywani są w rozprawie odbiorcami. Jednocześnie w odniesieniu do interesariuszy wewnętrznych, należy pamiętać, że są oni twórcami lub współtwórcami interpretacji dziedzictwa kulturowego na szlakach. Nazywam ich podmiotami kreującymi, gdyż ujawniają w tych interpretacjach – przynajmniej w pewnym stopniu – własne tożsamości kulturowe. W tym kontekście kluczowe znaczenie będą miały

interpretacje tworzone przez inne podmioty oraz zmiany, jakie zachodzą w postrzeganiu tych tożsamości w wyniku nakładania się i przeplatania interpretacji.

Z ogólnymi celami tej dysertacji związane są problemy badawcze obejmujące:

- wyodrębnienie – na podstawie literatury fachowej oraz badań własnych – trzech tożsamości, jako rejestrów tożsamości kulturowej, pod kątem badania jej problematyki,
- ustalenie – na podstawie literatury naukowej – kryteriów kategoryzacji tras jako szlaków kulturowych, przeprowadzenie badań empirycznych na pięciu wybranych szlakach reprezentujących szerokie spektrum dot. tematyki i wykorzystywanego dziedzictwa kulturowego, zasięgu, lokalizacji i krajobrazu kulturowego, sposobów dokonywania interpretacji dziedzictwa, zarządzania, w kontekście rozwijania tożsamości kulturowej na szlakach i dokonanie studium przypadku wybranych z nich tras,
- dokonanie diagnozy – na podstawie analizy studiów przypadku wybranych szlaków – tożsamości kulturowej w jej rejestrach i zakresach, ujawniającej się w interpretacjach dziedzictwa kulturowego, w odniesieniu do roli miejsc i przestrzeni oraz uzupełniająco krajobrazu kulturowego.

Zbieranie danych, dotyczących tożsamości kulturowej w różnych jej kategoriach na szlakach kulturowych w Polsce i we Francji, ze względu na złożoność problematyki wymagało zastosowania określonej strategii badawczej. Z tego względu połączonych zostało kilka koncepcji i metod badawczych. Podstawy teoretyczne badań stanowią:

- opracowana metodologia badawcza „trzech tożsamości" odnosząca się do szerokiego ujęcia tożsamości kulturowej, inspirowana koncepcją „trzech ekologii" Félixa Guattari'ego (1989a), który zaproponował zmianę podejścia do ekologii i postrzegania jej w złożoności kontekstów indywidualnych, społecznych i gospodarczych;
- rozwinięte przez zagranicznych i polskich badaczy koncepcje tożsamości, szczególnie tożsamości kulturowej w różnych jej zakresach, w tym lokalnej, regionalnej, narodowej, transnarodowej czy europejskiej;
- koncepcje szlaków kulturowych oparte na oficjalnych dokumentach oraz opracowaniach instytucji światowych i europejskich, rozwiniętych przez badaczy przedmiotu,
- koncepcje interpretacji dziedzictwa kulturowego Freemana Tildena (1957/2019) oraz miejsca i przestrzeni Yi-Fu Tuana (1987).

Zakres problematyki pracy zdeterminował charakter badań, polegających na wieloaspektowej analizie materiałów zebranych na szlakach kulturowych, wybranych zgodnie z przyjętymi kryteriami oraz ustaleniami definicyjnymi. Założono, że funkcjonowanie szlaków w przestrzeni kulturowej jest istotnym czynnikiem inicjującym zmiany społeczne, a w konsekwencji także tożsamościowe. Istotną kwestią było, aby badania objęły trasy zróżnicowane pod względem obecności interpretatorów dziedzictwa bezpośrednio na szlakach, zarówno pracowników instytucjonalnych, jak i praktyków kultywujących dziedzictwo. Ostatecznie badania empiryczne procesów rozwoju tożsamości kulturowej przeprowadzone zostały na pięciu szlakach kulturowych: Szlak Oscypkowy, Szlak Serów Owernii ChNP, Miejsca Kluniackie w Europie, Szlak Lazurowego Wybrzeża Malarzy, Szlak Łodzi Filmowej. O ich wyborze zadecydowały następujące kryteria:

1. Wymienione szlaki zróżnicowane były pod względem zasięgu, funkcjonując w ramach przestrzeni kulturowej:
   a) polskiej oraz francuskiej, prezentując dziedzictwo regionalne (Szlak Oscypkowy i Szlak Serów Owernii ChNP) bądź departamentalne/miejskie, Szlak Lazurowego Wybrzeża Malarzy i Szlak Łodzi Filmowej,
   b) europejskiej, z dążeniami do szerszej, w tym ogólnoświatowej ekspansji, łącząc obiekty znajdujące się we Francji i jeden w Polsce – Miejsca Kluniackie w Europie,
2. Badanie obejmowało szlaki opisane, oznakowane w terenie lub uszczegółowione pod względem lokalizacji w Internecie (wirtualny Szlak Łodzi Filmowej), w formie projektów rozwojowych lub zakończonych.
3. Wybrane szlaki utworzone zostały jako inicjatywy instytucjonalne (na poziomie makro) oraz oddolne (na poziomie mikro).
4. Szlaki reprezentowały szerokie spektrum tematyczne, które można zaklasyfikować do dziedzictwa o charakterze religijnym, kulinarnym oraz artystycznym (malarstwo i sztuki filmowe).
5. Sposoby interpretowania dziedzictwa na badanych szlakach były zróżnicowane, wykorzystywano różne kanały komunikacji z odbiorcami.
6. Szlaki te eksponowały zarówno materialne, jak i niematerialne dziedzictwo.
7. Wybrane szlaki zlokalizowane zostały zarówno w porównywalnych, jak i pozornie odmiennych wobec siebie przestrzeniach.

Pierwszymi szlakami wybranymi do badania były Szlak Serów Owernii ChNP zlokalizowany na terenie wyżynno-górzystej krainy wulkanicznej w centralnej części Francji

oraz Szlak Oscypkowy znajdujący się na południu Polski, prowadzący przez Tatry, Podhale, Orawę, Gorce, Spisz oraz Beskidy. Lokalizacja w częściowo porównywalnej pod względem ukształtowania krajobrazu przestrzeni pozwala na bliskie zestawienie studiów na nich prowadzonych. Obie trasy mają charakter multiwytwarzalny i poświęcone są serom oraz związanym z nimi elementom dziedzictwa kulturowego. Zaliczyć je należy do szlaków kulinarnych, które charakteryzuje mnogość wzajemnie dopełniających się komponentów, będących nośnikiem treści danych szlaków. Co najistotniejsze, kluczową rolę na tych trasach pełnią „ludzie gór", serowarzy – przetwórcy, rolnicy i pasterze, dla których prowadzona w ramach własnej działalności praktyka, związana jest bezpośrednio ze sposobem życia i kreowaniem tożsamości kulturowej. Specyfika pracy „w środowisku naturalnym" na określonym obszarze stwarza różnym grupom interesariuszy możliwość wielozmysłowego doświadczenia dziedzictwa regionu i przyjęcia określonej perspektywy w postrzeganiu samych siebie i innych. W tych studiach szczególnie istotne jest zwrócenie uwagi na bezpośredni kontakt aktorów społecznych na szlaku z mieszkańcami danego obszaru oraz turystami, w odniesieniu do wspierania procesów przełamywania barier w komunikacji międzykulturowej. Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że zlokalizowany na terenach przygranicznych Szlak Oscypkowy i tworząca go społeczność związana pochodzeniem z ludnością zamieszkującą tereny górskie innych państw jak Czechy, Słowacja, Ukraina itd., w dużej mierze stworzyły możliwość badania procesów rozwoju tożsamości transnarodowej. W tym przypadku zebrany na obu szlakach materiał badawczy pozwolił na realizację celów dysertacji i uzyskanie odpowiedzi na postawione pytania badawcze, a także na najpełniejsze przedstawienie tożsamości kulturowej oraz wyłonienie i zbadanie trzech tożsamości we wszystkich jej komplementarnych rejestrach na podstawie proponowanej metodologii badawczej.

Miejsca Kluniackie w Europie w 2005 roku Rada Europy uznała za Wielki Szlak Kulturowy, wskazując jego ogólnoeuropejski wymiar oraz podkreślając znaczącą rolę benedyktyńskiego Opactwa św. Piotra i Pawła w Cluny w kształtowaniu tożsamości europejskiej i cywilizacyjnym rozwoju Europy. Choć szlak obejmuje obiekty zlokalizowane m.in. w Szwajcarii, Niemczech, Hiszpanii czy we Włoszech, najwięcej miejsc kluniackich – wraz z centralnym ośrodkiem i pozostałościami kościoła opackiego *Maior Ecclesia* (największej budowli sakralnej w średniowiecznej Europie) – znajduje się we Francji. Polskim członkiem szlaku jest Opactwo Benedyktynów w Tyńcu wraz z Kościołem św. Piotra i św. Pawła, położone w południowo-zachodniej części Krakowa, będące najstarszym z istniejących klasztorów w kraju. Szlak ten wybrany został do badań z kilku powodów.

Pod względem tematyki Miejsca Kluniackie łączą aspekty *sacrum* i *profanum*, gdyż dziedzictwo Cluny jest związane z ekspansją kościoła katolickiego. Na trasie znaleźć można zarówno czynne, jak i nie spełniające już pierwotnej funkcji kościoły, klasztory, opactwa itd. Choć wszystkie są w pewnym stopniu naznaczone historią Kościoła katolickiego i samego katolicyzmu, a wiele z nich nadal stanowi istotne ośrodki religijne, inne postrzegane są już „tylko", a może „aż", w kategorii zabytku. Istotną kwestią jest zasięg międzynarodowy, głównie europejski, który obejmuje szlak, a także charakter instytucjonalny i polityczny, związany z sytuacją organizacyjną oraz przynależnością do krajowych i międzynarodowych federacji. Ponadto ważnym aspektem badań jest zestawienie interpretacji dziedzictwa dokonanych przez interpretatorów dziedzictwa szlaku we francuskich obiektach należących do trasy z tymi prezentowanymi w tynieckim opactwie w kontekście rozwoju tożsamości kulturowej w różnych jej zakresach. Ciekawym wątkiem jest też ukazanie sposobów komunikowania wybranych interpretacji z zastosowaniem nowych technologii. Ponadto lokalizacje poszczególnych obiektów upoważniają do przeprowadzenia rozważań dotyczących miejsca i przestrzeni w kontekście krajobrazu kulturowego. Również w tym przypadku zebrany materiał badawczy pozwolił na realizację celu dysertacji i uzyskanie odpowiedzi na postawione pytania badawcze.

Ostatni zakres badań objął studia prowadzone na Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy i Szlaku Łodzi Filmowej. Zestawienie materiału zebranego na tych dwóch trasach może się wydawać nieoczywiste. Pierwszy z nich to szlak realny (wyznaczony w terenie), a drugi wirtualny (istniejący tylko w opisach na stronach internetowych oraz w innych materiałach promocyjnych). Szlaki te znajdowały się w odmiennych od siebie przestrzeniach i charakteryzowały je różne zasięgi terytorialne. Prowansja – Alpy – Lazurowe Wybrzeże (fr. *Provence – Alpes – Côte d'Azur*) stanowi największy we Francji i jeden z najchętniej odwiedzanych na świecie regionów turystycznych, a trasa obejmuje szereg miejsc w różnych częściach departamentu Alp Nadmorskich (fr. *Alpes-Maritimes*). Szlak Łodzi Filmowej to szlak miejski, znajdujący się w centralnej Polsce na terenie miasta Łódź, które dynamicznie rozwija swój potencjał turystyczny. Mimo to, omawiane trasy wiele łączy. W obu przypadkach do utworzenia idei szlaku wykorzystana została istniejąca już wcześniej narracja o dziedzictwie związanym ze sztuką – malarstwem bądź filmem, życiem oraz rozwojem osobistym i zawodowym twórców, a także ich działalnością artystyczną. Koncepcja Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy opiera się na bezpośrednim związku z przestrzenią twórczości malarzy takich jak m.in. Auguste Renoir, Pablo Picasso, Marc Chagall, Claude Monet, Pierre Bonnard, dla których inspirację stanowiły krajobrazy i specyficzna atmosfera

Riwiery Francuskiej. Trasa wpisuje się w szerszy kontekst, gdyż region wyróżnia wielość muzeów, zawierających kolekcje cennych dzieł m.in. w Nicei Muzeum Narodowe Marca Chagalla (fr. *Musée National Marc Chagall*) oraz Muzeum Matisse'a (fr. *Musée Matisse*), w Antibes Muzeum Picassa (fr. *Musée Picasso*) czy Muzeum Peynet i Rysunku humorystycznego (fr. *Musée Peynet et du Dessin humoristique*), w Cagnes-sur-Mer Muzeum Renoira (fr. *Musée Renoir*), czy w Le Cannet Muzeum Bonnarda (fr. *Musée Bonnard*). Kontekst narracyjny wzmacniają także inne trasy, w tym Paula Cézanne'a w Aix-en-Provence „Śladami Cézanne'a" (fr. *Sur les pas de Cézanne*) oraz Pieszy Szlak Cézanne'a w Tholonet (fr. *Route Cézanne piétonne du Tholonet*), francuska część międzynarodowego Szlaku Van Gogha (fr. *Van Gogh Route*), a od 2018 roku całości dopełniają Szlaki Impresjonizmu (fr. *Routes des Impressionnismes*) zaliczone przez Radę Europy do Europejskich Szlaków Kulturowych.

Podobna sytuacja dotyczy Szlaku Łodzi Filmowej, który opisany został na stronie projektu Łódź Miasto Filmu UNESCO (https://lodzcityoffilm.com/). Łódź, która od 2017 roku należy do Sieci Miast Kreatywnych UNESCO, jest uznawaną przez wielu stolicą polskiego przemysłu filmowego. W słynnej na świecie Państwowej Wyższej Szkole Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej im. Leona Schillera narodziły się i rozwijały swoje talenty najznakomitsze osobistości polskiego i światowego kina. Wiele cenionych filmów powstało w Wytwórni Filmów Fabularnych i Wytwórni Filmów Oświatowych, a kluczowe znaczenie dla polskiej animacji odegrało nieistniejące już Studio Małych Form Filmowych Se-ma-for. W Łodzi na filmowych planach pracowali najwybitniejsi aktorzy, a za kamerami stawali operatorzy światowej klasy. Powołano tu Muzeum Kinematografii, a od 2016 rozwija swoją działalność Narodowe Centrum Kultury Filmowej. W narrację o Łodzi – Mieście Filmu UNESCO wpisany został wirtualny Szlak Łodzi Filmowej, na trasie którego oznaczono najważniejsze w mieście miejsca lub obiekty związane ze sztuką filmową. Jako jego integralna część wpisany został Szlak Łódź Bajkowa, wykorzystujący dorobek Studia Se-ma-for. Biorąc pod uwagę szerszy kontekst, trzeba pamiętać, że cały region łódzki jest naznaczony bogatymi tradycjami filmowymi, czego dowodem może być m.in. projekt Stowarzyszenia Centrum Inicjatyw na rzecz Rozwoju REGIO „Szlak filmowy województwa łódzkiego" z 2016 roku.

Oba szlaki łączy brak możliwości interakcji odbiorców z twórcami szlaku i zarządcami poszczególnych punktów na trasie (poza tymi, które prowadzą działalność edukacyjną czy wystawienniczą, jak wspomniane Muzeum Kinematografii). Choć trasy te zostały opisane, w okresie prowadzonych badań nie były podejmowane żadne działania, które

służyłyby ich dalszemu rozwojowi. W przypadku francuskim można uznać, że po zakończeniu realizacji projektu, szlak został pozostawiony w zarząd lokalny. W przypadku łódzkiej trasy pojawiały się pomysły skonstruowania przez Narodowe Centrum Kultury Filmowej miejskiego, realnego szlaku filmowego, który wykorzystywałby dotychczas budowaną narrację, jednak w okresie prowadzonych badań nie podjęto w tej sprawie żadnych konkretnych działań[5]. Wybrane do badań szlaki nie funkcjonowały wg ściśle ustalonego planu. Z wymienionych względów trasy te zostały wybrane celowo, aby zwrócić uwagę na rolę wykorzystania istniejącej wcześniej narracji, jako czynnika kształtującego wizerunek miasta czy regionu, aby ustalić, czy te szlaki są dostrzegane przez turystów i mieszkańców, a jeśli tak, jaki jest ich wpływ na kreowanie tożsamości kulturowej interesariuszy zewnętrznych w odniesieniu do przestrzeni. Zebrany na obu szlakach materiał badawczy dostarczył cennych informacji dotyczących zastosowania proponowanej metodologii badawczej, lecz nie umożliwił potwierdzenia przyjętej metody. Szczegółowe uzasadnienie dokonanego wyboru znajduje się we wprowadzeniu do części drugiej rozprawy. W aneksie przedstawiony został materiał zebrany podczas eksploracji obydwu tras.

Szeroki zakres problematyki dysertacji, jak i konieczność zebrania danych dotyczących wybranych szlaków kulturowych wymagały zastosowania określonej strategii badawczej i zdeterminowały wybór metod służących realizacji wieloaspektowych analiz. Czynnikiem kluczowym, decydującym w dużej mierze o przyjętych metodach była proponowana metodologia badawcza trzech tożsamości, inspirowana koncepcją Felixa Guattari'ego, która przyjmuje, że indywidualne spostrzeżenia, odczucia i refleksje, także samego badacza, stanowią cenny z perspektywy naukowej materiał badawczy. Ponadto tylko przy takim założeniu możliwe jest prowadzenie badań dotyczących wpływu interpretacji dziedzictwa i trzech tożsamości na interesariuszy wewnętrznych i zewnętrznych. Z tego względu do przeprowadzenia procedury i uzyskania odpowiedzi na postawione pytania badawcze wybrana została strategia badań jakościowych, którą w odniesieniu do niniejszej pracy charakteryzuje kilka istotnych cech.

Badanie jakościowe związane jest z aktywnością, która lokuje obserwatora – naukowca – w określonej sytuacji kulturowej. Zbieranie materiału przebiega w trakcie penetracji terenu, intensywnego kontaktu obserwatora z odwiedzającymi wybrane miejsca i lokalnymi aktorami społecznymi, poprzez czynne lub bierne uczestnictwo w codziennych

[5] W czerwcu 2022 roku NCKF zainaugurował utworzenie Szlaku Łodzi Miasta Filmu UNESCO, który wiedzie przez miejsca, gdzie powstały sceny filmów realizowanych w mieście od czasów powojennych (m.in. z naciskiem na te, które otrzymały nagrodę Amerykańskiej Akademii Filmowej).

praktykach danej grupy. Jak wskazywała Wieczorkiewicz przywołując założenia Margaret Mead:

> Jeśli badacz chce „wejść" w daną kulturę, angażuje do tego swe ciało i polega na jego zmysłowej naturze (…) Mead pisze o doznaniach cielesnych, których nie zastąpi patrzenie i słuchanie – dopiero potem ukazuje antropologa, który „wkracza w tę scenerię i obserwuje" (Wieczorkiewicz 2012, s. 320).

Rolą badacza jest uchwycenie różnego rodzaju informacji od wybranych grup interesariuszy szlaków, dochodzenie do zrozumienia ich perspektywy w danym względzie oraz ich interpretacja. Należy w tym miejscu zastrzec, że istnieje potencjalnie wiele możliwych ujęć zebranego materiału, ze względu choćby na niski poziom standaryzacji narzędzi badawczych, w stosunku do badań ilościowych. Jednakże dzięki zastosowaniu metod jakościowych do analizy zebranego materiału, możliwe jest potraktowanie ludzkiej działalności, zachowań, rytuałów, użyć językowych, wyrażanych opinii etc. jako tekstu kultury, zbioru symboli zawierającego określone warstwy znaczenia. Badacz stosujący metody jakościowe dąży do uchwycenia doświadczeń, interakcji pomiędzy aktorami społecznymi na szlaku i odbiorcami, ale także sam stanowi istotny element procesu badawczego, m.in. poprzez znajomość badanej kultury, zaangażowanie w kontakty z rozmówcami, własne odczucia i refleksje. Do opracowania badań podjętych w niniejszej dysertacji wykorzystano opracowania m.in. Michaela Angrosino (2010), Davida Silvermana (2010; 2012), a także Martyna Hammersley'a i Paula Atkinsona (2000).

Istotne znaczenie miały wywiady oraz tzw. rozpytki (Stowarzyszenie Pracownia Etnograficzna www 2018), czyli krótkie, częściowo ustrukturyzowane wywiady, przeprowadzone z osobami spotykanymi na szlakach, celem zebrania ich spontanicznych odpowiedzi w danej sytuacji kulturowej. Z tego względu zostały „zarejestrowane" w formie notatek terenowych. Na trasach obecne były osoby z różnych kręgów kulturowych, z Europy i innych części świata. Największą trudność stanowiło uchwycenie w krótkim kontakcie z daną osobą jej sposobu postrzegania siebie w danej sytuacji kulturowej, a co za tym idzie uzyskanie informacji o motywach odwiedzenia danego miejsca, odbierania interpretacji na szlaku, wpływu badanych czynników na postrzeganie samego siebie, przełamywanie barier międzykulturowych etc. Odnosząc się do ograniczeń badań wynikających z wyboru metody należy zaznaczyć, że wywiady oraz rozpytki, na których oparta została część ustaleń, dają dostęp do wiedzy deklaratywnej, bowiem interlokutorzy mówią to, co uznają za stosowne. Należy także zaznaczyć, że zasięg wniosków ograniczony jest do miejsca i czasu badania, a pozyskanych danych nie można swobodnie generalizować. Stanowią one studia przypadków i ich kompilacje, które wykazać mają wielość kontekstów umożliwiających zrozumienie

badanej problematyki, przy odpowiednim wnioskowaniu mogą odnosić się do większego obszaru badań.

Wieloaspektowość problemów badawczych podejmowanych w dysertacji narzuca podejście pluralistyczne, wykorzystujące perspektywę etnograficzną poszerzoną o autoetnograficzną. Metoda etnograficzna opiera się na pracy w terenie, w faktycznym środowisku życia badanych (Angrosino 2010, s. 45). Wymaga długotrwałego eksplorowania przestrzeni kulturowej oraz zaangażowania badacza w relację z danym środowiskiem. Ponadto opiera się na dialogu, gdyż wnioski i ich interpretacje są komentowane przez samych badanych. Ma charakter wieloczynnikowy, długoterminowy, holistyczny. Istotne znaczenie odgrywa zastosowanie różnych technik zbierania danych, tak, aby za pomocą triangulacji sformułować wnioski końcowe, prezentujące badaną rzeczywistość w sposób adekwatny (Ibidem, s. 45-49, 103). W opisywanych w dysertacji badaniach proponowany zestaw technik miał charakter komplementarny i obejmował:

a) analizę danych zastanych, w tym tekstów, publikacji naukowych, popularno-naukowych, materiałów promocyjnych szlaków etc.,
b) analizę dyskursu stron internetowych szlaków, podmiotów i miejsc do nich należących, projektów cyfrowych realizowanych z wykorzystaniem nowych mediów (np. aplikacji na urządzenia mobilne czy wirtualnej encyklopedii),
c) terenowe badania etnograficzne połączone z obserwacją – bezpośrednią, jawną i ukrytą, uczestniczącą i nieuczestniczącą, niestandaryzowaną, rejestrowaną w formie technik opisu (notatek terenowych) oraz za pomocą aparatu fotograficznego z funkcją kamery (zbiór materiałów wizualnych, w niektórych przypadkach audio-wizualnych), a także spacerami badawczymi na szlakach kulinarnych,
d) indywidualne wywiady pogłębione oraz ukryte wywiady indywidualne z interesariuszami wewnętrznymi (w tym z dokonaniem transkrypcji i translacji z języka francuskiego), jawne indywidualne i zbiorowe wywiady z interesariuszami zewnętrznymi (z translacją z języka francuskiego i angielskiego),
e) analizę materiałów wizualnych i audio-wizualnych,
f) wykorzystanie obserwacji jako narzędzia w uzupełniających materiał badaniach netnograficznych.

Pierwszy etap prac polegał na zidentyfikowaniu zakresu badań nad rozwojem tożsamości kulturowej, ustaleniu deficytu w polskiej literaturze dotyczącej tożsamości

i szlaków kulturowych oraz opracowaniu metodologii badawczej. Celem tych działań było zdefiniowanie problemów badawczych. Znaczącą kwestią było także dokonanie wyboru szlaków do badania. Po rozpoznaniu obszaru badawczego i szlaków kulturowych, zarówno w Polsce, jak i we Francji, przeprowadzone zostały kwerendy i badania terenowe, dzięki którym zebrano dużą część materiałów dotyczących szlaków (np. informatorów, map, publikacji). W początkowej fazie badań dotyczących funkcjonowania szlaków nacisk położono na identyfikację sposobów wyodrębnienia tych tras, ich lokalizacji, charakteru poszczególnych miejsc i obiektów oraz ich roli na szlaku (wszystkich bądź wybranych), oznakowania w przestrzeni, podstawowych aspektów ich działalności, zakresu wykorzystywanego i rozwijanego dziedzictwa, sposobów dokonywania interpretacji dziedzictwa na szlakach, budowania narracji, dodatkowych działań podejmowanych w ramach funkcjonowania szlaku.

Po dokonaniu ostatecznego wyboru szlaków kulturowych przeprowadzono analizy dyskursu stron internetowych szlaków i wybranych miejsc do nich należących, ponadto w przypadku Miejsc Kluniackich projektów cyfrowych (obejmujących aplikacje na urządzenia mobilne oraz platformę/ cyfrową encyklopedię dziedzictwa kluniackiego o nazwie *Clunypedia*), a także opisów projektu Łódź – Miasto Filmu UNESCO w kontekście funkcjonowania wirtualnego Szlaku Łodzi Filmowej. Przygotowane zostały opisy szlaków, ich twórców i obiektów do nich należących, aby realizując badania terenowe móc prowadzić możliwie najpełniejsze i efektywne obserwacje.

W drugim etapie zaplanowane i przeprowadzone zostały badania terenowe. Na Szlaku Oscypkowym oraz Szlaku Serów Owernii ChNP kluczowe znaczenie miał bezpośredni kontakt z praktykami na szlakach oraz władzami stowarzyszenia, podobnie jak przedstawicielami FESC na Szlaku Miejsc Kluniackich i Fundacji „Chronić Dobro" w Opactwie Benedyktynów w Tyńcu. Jak było zaznaczone wcześniej, sytuacja na Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy oraz Szlaku Łodzi Filmowej wyglądała inaczej. We Francji przedstawiciele Regionalnego Komitetu Turystyki Riwiery Francuskiej, fr. *Comité Régional du Tourisme Côte d'Azur*, będącego w czasie trwania projektu organizatorem szlaku, odmówili komentarza co do idei jego powołania czy dalszych losów szlaku etc. Celem ustalenia obecnego stanu faktycznego przeprowadzone zostały wywiady z pracownikami informacji turystycznych oraz przewodnikami prowadzącymi działalność na Lazurowym Wybrzeżu. W przypadku Szlaku Łodzi Filmowej po uzyskaniu wstępnej deklaracji o udzieleniu wsparcia w prowadzeniu badań przez osoby zajmujące się projektem Łódź Miasto Filmu UNESCO doszło do zmian personalnych, w wyniku czego nie podjęto

współpracy w tym zakresie. Z tego względu w obu przypadkach dokonano analizy interpretacji dostępnych w oficjalnych materiałach w przestrzeni publicznej i cyfrowej.

Istotne znaczenie odegrały obserwacje, które Tadeusz Kotarbiński nazywał „postrzeganiem planowym, czyli celowym, zamierzonym i systematycznym postrzeganiem obiektu badawczego" (Kotarbiński 1955 [w:] Mękarski 2014, s. 53). W początkowej fazie eksploracji obserwacja prowadzona była w formie niejawnej, z zastosowaniem metody *mystery shopping*, tj. „tajemniczy klient", która bada poziom i sposób obsługi „klienta", czyli w tym przypadku turysty, odwiedzającego dane miejsce na szlaku, przysłuchując się i poznając sposoby interpretacji dziedzictwa. Jest często stosowana w badaniach marketingowych, ale z powodzeniem może być stosowana także w kulturowych. Tajny audytor, wciela się w zwykłego odbiorcę, obserwuje i ocenia zgodnie z przyjętym wcześniej scenariuszem sytuację kulturową, w której się znajduje (Mękarski 2014, s. 62-63). Należy podkreślić, że zbieranie w ten sposób materiału było jedną z form aktywności badawczej, która wykorzystała założenia autoetnograficzne. Metoda ta pozwoliła zaobserwować zarówno interesariuszy zewnętrznych tj. odwiedzających trasę, jak i wewnętrznych przy pracy, głównie w przypadku szlaków kulinarnych, ale także na Szlaku Miejsc Kluniackich. Umożliwiło to dokonanie analizy ich sposobów myślenia, komunikowania, prezentowania dziedzictwa i swojej kultury, relacji interpersonalnych, a także ich otoczenia, środowiska, krajobrazu, warunków, w których pracują, czy żyją (zakres zebranego materiału był zależny od badanego przypadku) etc. W tej fazie prowadzone były także ukryte, indywidualne wywiady. Następnym krokiem było ujawnienie wybranym przedstawicielom grupy interesariuszy powodów swojej obecności na szlaku i uzyskanie ich zgody na prowadzenie obserwacji jawnej, połączonej z przeprowadzeniem wywiadów z aktorami społecznymi na szlaku – szczególnie istotnymi w przypadku tras kulinarnych – oraz rozpytek z odbiorcami. Jednym z celów było przyjrzenie się i udokumentowanie (w postaci notatek terenowych, zapisów wywiadów oraz dokumentacji fotograficznej) jak przestrzeń, architektura miejsc, oznakowanie, aranżacja wnętrz czy wystaw, krajobraz kulturowy, specyfika dziedzictwa wpływają na różne grupy interesariuszy, jak interpretowane jest dziedzictwo kulturowe na szlaku oraz w danym obiekcie/miejscu, na jakie konteksty kładziony jest nacisk – zarówno przez organizatora, zarządcę szlaku, jak i osoby na nim pracujące, tworzące poszczególne punkty na jego mapie.

W trakcie badań terenowych przeprowadzone zostały wywiady z aktorami społecznymi na Szlaku Oscypkowym i Szlaku Serów Owernii ChNP oraz z osobami zarządzającymi, bądź pracującymi w wybranych punktach na Szlaku Miejsc Kluniackich.

W rozprawie umieszczone zostały dane personalne tych interlokutorów, którzy wyrazili zgodę na publikację ich wypowiedzi podpisanych imieniem i nazwiskiem. Należy zaznaczyć, że niektórzy z nich skorzystali z prawa do autoryzacji, jednak wszystkie wypowiedzi zostały przyjęte bez zastrzeżeń i nie dokonano zmian w transkrypcji. Większość rozmówców chętnie opowiadała o swojej tożsamości kulturowej, osobistych doświadczeniach funkcjonowania na szlaku, kontaktach i interakcjach międzykulturowych, motywacjach. Z wieloma osobami w rozmowie nawiązała się swoista nić porozumienia. Nadrzędną sprawą było uzyskanie możliwie wyczerpujących odpowiedzi rozmówców oraz uchwycenie w ich wypowiedziach wykorzystywanych pojęć, sformułowań, odniesień, różnic w sposobie posługiwania się językiem, aby ostatecznie zrealizować przyjęte założenia i odpowiedzieć na postawione pytania badawcze. Za Anną Niedźwiedź można powtórzyć, że w badaniach:

> Odnaleźć można zarówno poczucie obcości, jak i głębokie przeświadczenie o możliwości porozumienia (choćby fragmentarycznego, ułomnego, ulotnego czy kalekiego). Częściowe i czasowe zawieszenie własnych sądów ma wszak finalnie prowadzić do rozmowy – do dialogu dającego wgląd w różne postawy, w różne sposoby myślenia oraz w odmienne doświadczenia i oglądy tego, co jest przez poszczególnych uczestników dyskursu określane mianem „rzeczywistości". Pokora w stosunku do terenu, uważność, życzliwość i otwartość idą w parze z nieustannie praktykowanym sceptycyzmem, kwestionowaniem tego, co oczywiste, i zadawaniem pytań nie tylko „innym", ale także sobie. Antropologia to zatem umiejętność uczestniczenia i obserwowania, dialogowania i krytykowania, stawiania pytań i ukazywania istnienia wielu możliwych, pozornie sprzecznych, a nie wykluczających się odpowiedzi (Niedźwiedź 2015, s. 13).

W trakcie badań terenowych na pięciu szlakach przeprowadzone zostały łącznie pięćdziesiąt dwa wywiady, w tym trzydzieści sześć jawnych i szesnaście ukrytych:

a) na Szlaku Serów Owernii AOP – trzynaście wywiadów z interesariuszami wewnętrznymi, w tym osiem jawnych (pięć opatrzonych danymi interlokutorów) i pięć ukrytych oraz prowadzone w dużej ilości rozpytki z interesariuszami zewnętrznymi;
b) na Szlaku Oscypkowym – czternaście wywiadów z interesariuszami wewnętrznymi, w tym dziewięć jawnych (wszystkie opatrzone danymi interlokutorów) i pięć ukrytych oraz licznie prowadzone rozpytki z interesariuszami wewnętrznymi i zewnętrznymi;
c) na Szlaku Miejsc Kluniackich – dziesięć wywiadów z interesariuszami wewnętrznymi, w tym sześć jawnych (dwa opatrzone danymi interlokutorów) i cztery ukryte oraz prowadzone w dużej ilości rozpytki z interesariuszami wewnętrznymi i zewnętrznymi;
d) na Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy – dziesięć jawnych wywiadów, z czego sześć z przedstawicielami biur informacji turystycznych, trzy z muzealnikami i jeden z przewodnikiem turystycznym (udzielonych z zastrzeżeniem nie ujawniania danych personalnych interlokutorów), przeprowadzone celem ustalenia stanu faktycznego

funkcjonowania szlaku i sposobów jego kontynuacji, licznie prowadzone rozpytki z interesariuszami zewnętrznymi;

e) na Szlaku Łodzi Filmowej – pięć wywiadów z interesariuszami wewnętrznymi, z czego trzy jawne i dwa ukryte, trzy z łódzkimi przewodnikami turystycznymi, rozpytki z interesariuszami zewnętrznymi celem ustalenia sytuacji funkcjonowania trasy.

Spośród nich do ostatecznej analizy zgodnej z proponowaną metodologią i realizacją przyjętych celów dysertacji wykorzystany został materiał zebrany na pierwszych trzech szlakach kulturowych, obejmujący trzydzieści siedem wywiadów oraz liczne rozpytki. W przypadku dwóch ostatnich tras materiał posłużył do ustalenia sytuacji funkcjonowania tras i uzasadnienia powodów ich odrzucenia z dalszych badań.

W trakcie prowadzenia obserwacji istotne czynniki takie jak: elementy krajobrazu, środowisko, oznakowanie tras, wydarzenia, praktyki i zachowania kulturowe, symbole i ich powiązania były dokumentowane w postaci materiałów wizualnych bądź audio-wizualnych. Część aktorów społecznych na szlakach kulinarnych podchodziła z rezerwą do fotografowania, zgadzając się na dokonanie dokumentacji miejsca, przestrzeni, wnętrz, wytwarzanych produktów, nie zaś robienia zdjęć im samym. Stworzenie bazy materiałów wizualnych umożliwiło odniesienie się do różnych aspektów funkcjonowania szlaków i ich związków z procesami kreowania tożsamości w trakcie późniejszych analiz zebranego materiału badawczego. Niewielka część dokumentacji fotograficznej wykorzystana została w niniejszej dysertacji, celem uzupełnienia przekazu słownego, jako dopełnienie całości opisu. Priorytetowe znaczenie przy ostatecznym wyborze zamieszczonych zdjęć odgrywała ich warstwa informacyjna, nie zaś ich walory wizualne.

Równolegle do badań terenowych prowadzone były badania netnograficzne, z wykorzystaniem analizy dyskursu i obserwacji jako głównych narzędzi eksploracji rzeczywistości wirtualnej, ze świadomością specyfiki komunikacji i odmienności wirtualnych zachowań od postaw prezentowanych offline (Jemielniak 2013, s. 98). Ich zadaniem było wzbogacenie zebranego materiału o kontekst prowadzenia interpretacji dziedzictwa i metod komunikacji z odbiorcą z pomocą wybranych mediów społecznościowych prowadzonych przez twórców szlaków, gdyż istotna część interakcji międzyludzkich przeniosła się do Internetu. Mając jednocześnie świadomość niskiej homogeniczności i dużego zróżnicowania uczestników społeczności internetowych oraz tego, że kontakty wirtualne charakteryzuje – w o wiele większym stopniu niż w przypadku interakcji bezpośrednich – dbałość o wizerunek oraz anonimowość, m.in. przez funkcjonowanie z wykorzystaniem postaci kreowanych,

awatarów, występujących pod zmienionymi nazwiskami czy pseudonimami (Ibidem, s. 103, 106-107) etc., nie były tu prowadzone badania wpływu interpretacji dziedzictwa na odbiorców szlaków. Należy pamiętać, że uczestnicy społeczności wirtualnych mają dużo większą kontrolę nad konstruowaniem obrazu swojej tożsamości, a tego typu badania wymagałyby zastosowania rozłożonych w czasie innych, dużo bardziej rozbudowanych w tym zakresie technik badawczych.

Z uwagi na specyfikę metodologii „trzech tożsamości" w badaniach wykorzystana została przeze także autoetnografia, która obejmuje i wprowadza do badania subiektywność badacza. W ostatnich dwudziestu latach zauważyć można rosnącą popularność jej stosowania w antropologii, socjologii, naukach o komunikacji i marketingu itd., co można łączyć ze wzrostem znaczenia metod jakościowych, ale także z uznaniem, że:

> przy próbach wyjaśniania złożonych zjawisk (…) konieczne jest uwzględnienie osobistego odniesienia pojedynczych uczestników życia zbiorowego. Takie przekonanie wiąże się z akcentowaniem szczególnej pozycji badacza w procesie generowania i analizowania danych (Kacperczyk 2014, s. 33).

> [Paul] Stoller, świadomy ograniczeń, jakie nakładają na badaczy reguły pracy naukowej, proponuje, by poznając inne kultury, nie wystrzegać się grup okrężnych, takich jak nasycone osobistą refleksją narracje dotyczące doświadczania tubylczego świata (…). Każdy etnograf wie jednak, że praca w terenie obfituje w doświadczenia, które trudno oddać językiem naukowym. Badacze religii, magii czy szamanizmu nierzadko doświadczają czegoś, co wymyka się racjonalnym tłumaczeniom (Wieczorkiewicz 2012, s. 332).

W tym kontekście stanowiła wspomagający sposób docierania do informacji. W trakcie badań uwzględnione zostały własne doświadczenia, refleksje i odczucia autorki, traktowane na równi z innymi danymi terenowymi i odnoszone do kontekstu kulturowego i społecznego, w jakich się pojawiły. Ich efektem były notatki i krótkie opisy autoetnograficzne, zawierające udokumentowane własne spostrzeżenia autorki, porównywane później z odpowiedziami udzielonymi w rozpytkach. Autoetnografia była elementem całościowej strategii badawczej, polegającym na celowym i planowym prowadzeniu autoobserwacji, podczas uczestniczenia w konkretnych sytuacjach na szlakach z perspektywy ich odbiorcy i relacjonowaniu ich. W trakcie badań wielokrotnie poddano ocenie estetykę miejsc na szlakach, ich roli w otaczającym krajobrazie, rozważano wpływ różnych form interpretacji dziedzictwa na odwiedzających i ich zachowania. Wszelkie działania w tym zakresie podporządkowano zadaniom badawczym, a autoobserwacji i autorefleksji dokonywano ze świadomością, że przyjęta perspektywa wynika z wielu czynników m.in. osobistych doświadczeń, własnej świadomości kulturowej i wiedzy o badanej społeczności. Pozwoliło to spojrzeć na część opisywanych aspektów szerzej, niż miało to miejsce w ujęciu niektórych odbiorców, napotkanych w trakcie badań terenowych. Można przyjąć, że strategia badawcza opierała się

na klasycznej etnografii skoncentrowanej na próbie opisu stanu rzeczywistego funkcjonowania szlaków i ich wpływu na procesy kreowania tożsamości kulturowej, ale wzbogaconej o świadome włączenie do procesu badawczego osobistego odniesienia badacza.

Odnosząc się do ram teoretycznych, sposób wykorzystania autoetnografii w badaniach bliski jest podejściu Leona Andersona i jego autoetnografii analitycznej, podkreślającej specyficzne nakładanie się ról badacza i członka badanej przezeń grupy, zaangażowanie się na poziomie konstruowania tekstu, poprzez uwidocznienie własnych refleksji, a nie ukrywanie swojej obecności w bezosobowych, anonimowych formach wypowiedzi. Anderson powołuje się m.in. na etnografkę Charlotte Davies, która wskazywała, ze celem etnografii refleksyjnej jest „rozwijanie takich form badań, które w pełni uznają i wykorzystują subiektywne doświadczenie, traktując je jako nieodłączny element procesu badawczego" (Davies 1999 [za:] Anderson 2014, s. 156). Korzyścią z przyjętej strategii jest z pewnością łatwiejszy dostęp do danych, osiągnięty dzięki statusowi badacza – uczestnika, przez zyskanie dodatkowego punktu widzenia. Wpływa to także na zwiększenie zakresu wykorzystywanych metod i umożliwia jeszcze szerszą triangulację, prowadząc poprzez wnikliwą ocenę do uzyskania kompletnego materiału badawczego.

Metodologia badawcza „trzech tożsamości" bazująca na szerokim ujęciu tożsamości kulturowej opracowana została przed rozpoczęciem badań terenowych i w niewielkim stopniu rozszerzona na etapie analizy zgromadzonych na szlakach materiałów badawczych. Na badania empiryczne składały się badania wstępne, służące sprawdzeniu możliwości ich realizacji zgodnie z proponowaną metodologią, oraz właściwe[6]. Istotne znaczenie miał dobór odpowiednich terminów, aby z jednej strony móc odwiedzić i porozmawiać z jak najliczniejszą grupą interesariuszy żyjących i pracujących w granicach szlaku oraz turystami, z drugiej zaś móc uczestniczyć w wydarzeniach ważnych pod względem kulturowym dla danej społeczności i określonych grup interesariuszy. Badania wstępne, pilotażowe, przeprowadzone zostały na przełomie kwietnia i maja 2018 roku na Szlaku Oscypkowym[7]. Na ich podstawie uznano, że metodologia trzech tożsamości może być zastosowana w dalszych badaniach tożsamości kulturowych w przyjętym kształcie.

[6] Poniżej wskazane zostały dokładne ramy czasowe badań ze względu na to, że znaczna część informacji prezentowanych w dysertacji, m.in. dotyczących poczucia tożsamości kulturowej i sposobów kreowania narracji na szlakach to mezofakty – twierdzenia, które zmieniają się w ciągu życia jednego człowieka, a więc w relatywnie krótkim czasie mogą się dezaktualizować, bądź zmieniać status poznawczy. Dotyczy to zarówno sytuacji organizatorów szlaków i aktorów społecznych na nich działających, odbiorców, także zmian wywołanych pandemią koronawirusa, jak i pojawieniem się nowych koncepcji rozwoju omówionych w dysertacji szlaków. W przypadku badań procesów rozwoju tożsamości należy przyjąć, że mają one jeszcze bardziej dynamiczny charakter.

[7] Szlak Oscypkowy: Podhale, 29 kwietnia – 5 maja 2018 roku.

Badania właściwe na szlakach kulinarnych zostały poprowadzone dwuetapowo. Konieczne było wzięcie pod uwagę, że Szlak Oscypkowy ma charakter sezonowy ze względu na roczny cykl biologiczno-kulturowy, który wpływa na sposób jego funkcjonowania. Podobieństwa z tym związane dotyczą także Szlaku Serów Owernii ChNP, na którym większość pokazów i innych aktywności odbywa się w okresie letnim. Pierwszy etap badań właściwych na szlakach kulinarnych przeprowadzony został na Szlaku Oscypkowym we wrześniu 2018 roku[8] z ich uzupełnieniem zrealizowanym wiosną 2019 roku[9] w okresie rozpoczęcia sezonu bacowskiego z uwzględnieniem Wiosennego Święta Bacowskiego w Ludźmierzu. Drugi etap latem 2019 roku objął Szlak Serów Owernii ChNP[10].

Badania na Szlaku Miejsc Kluniackich realizowane były w tym samym systemie. Pierwszy ich etap objął badania przeprowadzone kolejno w sierpniu 2019 roku w Burgundii-Franche-Comté (w tym w Cluny i okolicach) i w Owernii we wrześniu 2019 roku[11], drugi zaś dotyczył Opactwa Benedyktynów w Tyńcu. Jego eksploracja wraz z przeprowadzeniem jawnych wywiadów początkowo zaplanowana została na marzec 2020 roku, jednak ze względu na wybuch pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 i wprowadzenie w Polsce lockdownu badania musiały zostać odsunięte w czasie i ostatecznie odbyły się dopiero we wrześniu 2020 roku[12].

Dwuetapowo przeprowadzone zostały także badania na szlakach artystycznych. Pierwszy etap objął badania zrealizowane latem 2019 roku na Szlaku Łodzi Filmowej z uzupełnieniem w październiku 2019[13], drugi natomiast dotyczył Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy, który odbył się we wrześniu 2019 roku[14].

Uzyskany w ten sposób materiał poddany został sprawdzeniu pod względem kompletności, a następnie porównany pod względem zgodności danych uzyskanych różnymi metodami (triangulacja) i w kilku przypadkach dodatkowo weryfikowany w badaniach uzupełniających. Trzeci etap prac objął przeprowadzenie analiz, które posłużyły do uzyskania odpowiedzi na postawione pytania badawcze i ustalenia wniosków końcowych, realizując założone cele badań w przypadku szlaków kulinarnych i Szlaku Miejsc Kluniackich.

Rozprawa doktorska składa się z dwóch części, a zastosowanie autoetnografii wpłynęło na ich język. Pierwsza napisana została w formie bezosobowej, aby przyjęty styl miał

[8] Szlak Oscypkowy: Podhale, 3 września – 10 września 2018 roku.
[9] Szlak Oscypkowy: Podhale, Beskid Śląski, Beskid Żywiecki, 28 kwietnia – 5 maja 2019 roku.
[10] Szlak Serów Owernii ChNP: Owernia, 28 sierpnia – 6 września 2019 roku.
[11] Burgundia, Owernia 19 sierpnia – 5 września 2019 roku.
[12] Tyniec, 3 września – 9 września 2020 roku.
[13] Szlak Łodzi Filmowej: Łódź, 28 czerwca – 7 lipca 2019 roku oraz 11 października – 13 października 2019 roku.
[14] Szlak Lazurowego Wybrzeża Malarzy: Alpy Nadmorskie, 5-12 września 2019 roku.

charakter *stricte* naukowy, charakteryzując się zwięzłością, rzeczowością i swego rodzaju jednoznacznością w podejmowanych zagadnieniach. Ma ona zrealizować wspomniane już cele systematyczny i metodologiczny. Składa się z trzech rozdziałów dotyczących problematyki tożsamości kulturowej, szlaków kulturowych oraz koncepcji trzech tożsamości. W rozdziale pierwszym omówione zostały sposoby definiowania tożsamości, również w kontekście przemian rozumienia terminu „kultura", koncepcje teoretyków, ukazujących tożsamość wielowymiarowo, z naciskiem na sposób jej konstruowania, a także zjawiska na nią wpływające. Rozdział drugi zawiera opis proponowanej metodologii, uwzględniający stanowiącą dla niej inspirację ideę „trzech ekologii" Félixa Guattari'ego, przedstawienie każdej z trzech tożsamości jako rejestrów tożsamości kulturowej, a także procesy ujęte w modelu rozwoju tożsamości kulturowej. W rozdziale trzecim poświęconym teorii szlaków kulturowych przedstawiono pojęcie „dziedzictwa kulturowego", jako najważniejszego kształtującego je elementu, omówiono terminologię stosowaną w dokumentach prawnych i w literaturze opisującej badania szlaków, podobnie jak ich rolę w postrzeganiu przestrzeni, miejsc i uzupełniająco krajobrazu kulturowego. Rozdział kończy opis programu Europejskich Szlaków Kulturowych.

Część druga ma zrealizować cel poznawczy. Pisana była w narracji pierwszoosobowej, aby podkreślić rolę badacza w zbieraniu materiału badawczego i sygnalizować wykorzystanie autoetnografii. Składają się na nią dwa rozdziały poświęcone poszczególnym szlakom wybranym do badań empirycznych. Rozdział pierwszy dotyczy szlaków kulinarnych, tj. Szlaku Serów Owernii ChNP oraz Szlaku Oscypkowego, zaś rozdział drugi Szlaku Miejsc Kluniackich. Omówione w nich zostały wybrane miejsca należące do trasy i jej przestrzenie, podmioty kreujące oraz będące efektem ich działalności interpretacje dziedzictwa kulturowego. W opisach uwzględniono wykorzystane kreatory dziedzictwa oraz sposoby formułowania i upubliczniania tych interpretacji, celem przedstawienia diagnozy tożsamości kulturowej w jej rejestrach i zakresach.

Wywód zamyka podsumowanie, w którym przedstawione zostały postulaty w zakresie wykorzystywania zastosowanej tu metodologii, a także dokonana została diagnoza rozwoju tożsamości na omawianych wcześniej szlakach.

Do rozprawy załączony został aneks, który zawiera opis szlaków artystycznych, tj. Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy oraz Szlaku Łodzi Filmowej oraz opisy, będące efektem przeprowadzonych badań empirycznych. Znajdują się tam m.in. omówienia tras miejskich powstałych z departamentalnego Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy i zarysu

rozwijanych interpretacji dziedzictwa, jako efektów badań przeprowadzonych w wybranych miastach Riwiery Francuskiej.

******

Niniejsza rozprawa doktorska w obecnym ujęciu nie miałaby możliwości powstać gdyby nie aktorzy społeczni współtworzący omawiane szlaki kulturowe, z których wiedzy i doświadczenia mogłam korzystać, odkrywając każdego dnia dziedzictwo „na nowo". Dziękuję moim Rozmówczyniom i Interlokutorom na szlakach kulturowych, których interpretacje dziedzictwa kulturowego oraz wskazówki i refleksje wywarły największy wpływ na kształt niniejszej rozprawy, tj. Janinie Rzepce, Piotrowi Kohutowi, Józefowi Słodyczce, Marianowi Barnasiowi, Janowi Jasionkowi, Krzysztofowi Król-Łęgowskiemu oraz Śp. Kazimierzowi Furczoniowi ze Szlaku Oscypkowego, Alainowi Faure, Marine Monplot-Tartière, Christophe'owi Vergnol, Caroline Borrel i Ericowi Roddé ze Szlaku Serów Owernii ChNP oraz Marcie Sztwiertni i Michałowi Tomaszowi Gronowskiemu OSB z Opactwa Benedyktynów w Tyńcu.

Osobne słowa podziękowania kieruję do Pani dr hab. Karoliny Prykowskiej-Michalak, prof. UŁ, pod której opieką powstała ta dysertacja. Dziękuję za cenne sugestie i pomoc w formułowaniu przyjętych założeń, motywację do krytycznego spojrzenia na problematykę badawczą oraz opiekę naukową w trakcie studiów doktoranckich i w dotychczasowej pracy naukowej.

Część pierwsza

Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne

I.1. Problematyka tożsamości kulturowej

I.1.1. Definiowanie tożsamości

Termin *identity* wprowadził do nauk społecznych w połowie XX wieku amerykański psycholog, Erik Erikson. Wskazywał, że wzrost zainteresowania tożsamością jest efektem osłabienia zasad kierujących postrzeganiem samego siebie oraz innych, będącym rezultatem gwałtownych przemian społeczno-kulturowych (Bokszański 2015, s. 7-8). Są one wynikiem ewolucji mechanizmów kulturowych, zmiany systemów wartości, waloryzacji indywidualności jednostek i ich dążenia do autonomii oraz poszukiwania swej przyszłości w uniezależnieniu się od pojedynczej wspólnoty czy grupy społecznej. „Argumentuje się (…), że w przeszłości odwoływanie się do zbiorowości stanowiło podstawową płaszczyznę zaspokojenia potrzeb indywidualnych" (Ibidem, s. 9). Erikson postulował rozpatrywanie tożsamości w odniesieniu do przemian makrostruktur społecznych i politycznych, stylu życia czy zróżnicowania społecznego. Zauważał wpływ transformacji ukształtowanych systemów prawnych. Wyróżnił osiem stadiów psychospołecznego rozwoju człowieka, kluczowych dla wykształcenia się osobowości. Cztery zadania rozwojowe następują w dzieciństwie, jedno w okresie dojrzewania i trzy w wieku dojrzałym (Mamzer 2003, s. 59). Ta perspektywa wyraźnie definiuje tożsamość jako stabilny – czy właściwie zbyt ugruntowany – układ dookreślania samego siebie przez jednostkę i działań podejmowanych przez nią w relacji z otoczeniem społecznym.

Z kolei Paul Ricœur w swoich rozważaniach ujmował tożsamość w kategoriach stałości, ciągłości w czasie, poczucia spójności i odrębności. Rozróżniał jej dwa rodzaje: pierwszy, jako zbiór niezmiennych oznak pozwalających rozpoznać daną jednostkę (charakter), wynikających z wyuczonych nawyków i sposobów identyfikacji oraz drugi, utożsamiany z wiernością swoim własnym obietnicom. Znaczenie etymologiczne pojęcia tożsamości zawiera istotę „bycia tym samym", identycznym, homogenicznym, jednak trwałość nie wyklucza zmiany, która zapewne nastąpi (Ibidem, s. 51). Ricœur tworzył tożsamość narracyjną, będącą strukturą pomiędzy stałością charakteru, a podtrzymywaniem tożsamości przez samoobietnicę, w kontekście możliwej zmiany sytuacji, w której znajduje się jednostka (Ricœur 1992, s. 41).

Jak zaznacza Zbigniew Bokszański, tożsamość może być rozpatrywana w dwóch kategoriach: jako problem egzystencjalny uczestników życia społecznego, bądź jako problem teoretyczno-metodologiczny, który stanowić będzie pole badawcze dla analiz nakierowanych na rozwiązywanie problemów badawczych (Bokszański 2015, s. 17). W tym miejscu należy zaznaczyć, że obie kategorie nie muszą wykluczać się wzajemnie, dlatego możliwe jest ich rozpatrywanie razem.

Poszukując definicji tożsamości – w kontekście przemian dzisiejszego świata – trzeba zwrócić uwagę na wieloznaczność tego terminu. Jako wyrazy pokrewne do słowa „tożsamość" uznać można określenia o różnych zakresach, jak: świadomość, samoświadomość, samookreślenie, autodefinicja, obraz siebie, koncepcja siebie, osobowość, charakter. Jak podaje Bokszański, tożsamość często określana jest jako „zbiór właściwości opisujących istotne cechy aktora/podmiotu społecznego w jego własnych przekonaniach" (Ibidem, s. 16). Centrum rozważań jest aktor, jednostka wcielająca się w rolę i kreująca tożsamość również w jej oparciu. Teoretyk pisze o wadze własnych przekonań do wytworzenia się tożsamości. Współcześnie wyraźnie zaznacza się potrzeba nieustannego konstruowania i rekonstruowania swojej świadomości, dokonywania wyborów związanych z autokreacją samego siebie, jednak ujmująca tę problematykę także w wymiarze społecznym.

Aldona Jawłowska zauważa, że „tożsamość jest [tym], co jednostka lub grupa może posiadać lub w co może, a nawet powinna być [wyposażona]. Jest wartością jednostki i grupy, a jej brak powoduje zachwianie w skali społecznej lub jednostkowej" (Jawłowska 2001, s. 53). Aspekt ten jest szczególnie istotny współcześnie, gdy mówi się o kryzysie tożsamości. Konieczność dostosowania się jednostki do płynności i zmienności otaczającego świata, a także ewolucji różnorodności kulturowej doprowadziła do:

> rozbicia mechanizmu homogenicznego, niezróżnicowanego potwierdzania kluczowej, trwałej postaci osoby. Przekroczenie pewnego progu heterogeniczności rodzi swoistą aurę psychospołeczną, która sprzyja indywidualizmowi manifestującemu się w wyborach między rozbieżnymi rzeczywistościami a przypisanymi im repertuarami tożsamości, których dokonuje jednostka (Bokszański 2015, s. 19).

Można uznać, że podstawowymi cechami tożsamości w ponowoczesności są procesualność[15] i wielowymiarowość. Człowiek sam decyduje w jaki sposób i na jakich zasadach identyfikuje się otoczeniem, w jakich aspektach odczuwa więź ze wspólnotami m.in. lokalnymi czy narodowymi. Jest odpowiedzialny sam za siebie i znalezienie swojego miejsca bądź miejsc w świecie, co w ponowoczesności jest efektem migracji i jednoczenia się państw w ponadnarodowe struktury. Ważne stają się własne aspiracje, które stykają się

[15] Podejście do tożsamości jako „stanu", nie zaś „procesu", można znaleźć m.in. w koncepcji Erika Eriksona,

z oczekiwaniami społecznymi i ich wartościowaniem. Wynika z tego, że możliwy jest wybór jej treści – elementów ważnych z perspektywy jednostki w danym kontekście społecznym i czasoprzestrzennym. Nie zawsze bowiem istnienie, w kategoriach którego człowiek sam siebie postrzega, będzie uznane przez innych. Na pierwszy plan wysuwa się konieczność zwrócenia uwagi na kwestię subiektywnych odczuć i doświadczeń jednostki w poszukiwaniu „autentycznego, prawdziwego ja", inaczej mówiąc świadomych aktów samookreślenia, które ścierają się, pokrywają, bądź są w relacji z aktami identyfikacji innych ludzi, zbiorowości bądź też polityką różnych organizacji. Jak zauważa Robert Szwed, „niektórzy teoretycy (…) dochodzą do wniosku, że nie można mówić o jednej tożsamości, bo każdy człowiek ma wiele tożsamości. (…) Należy zatem sądzić, że to z czym mamy do czynienia, to wielość form utożsamiania" (2003, s. 16-17). Tożsamość jest zjawiskiem wpisującym się w sferę intersubiektywnych doznań jednostek nacechowanych przez różne zbiorowości.

Z pewnością proces formowania się tożsamości jest osadzony w wielu kontekstach, w tym społecznych, kulturowych, ekonomiczno-gospodarczych. Tożsamość nie jest z góry nadana, ale redefiniowana. Stanowi niekończący się, dynamiczny, nastawiony na przyszłość, wielokierunkowy proces. Staje się przedmiotem indywidualnych wyborów, efektem twórczego wysiłku podmiotu, autokoncepcji w postrzeganiu samego siebie, która ujawnia się w sposobie zachowania. Jest pozbawiona precyzyjnie zdefiniowanych wzorców, nieustannie konstytuowana, negocjowana, ale w pewnym stopniu także dopasowywana do płynnego, ewoluującego środowiska i często zmieniających się punktów odniesienia. Choć tożsamość – jak twierdzą współcześni badacze – jest w dużym stopniu fragmentaryzowana, wpływa na poczucie bezpieczeństwa, przez co powinna choć w pewnym wymiarze zapewniać ciągłość, „poczucia związku między tym, kim się było w przeszłości a tym, kim się jest obecnie i do czego się zmierza w przyszłości" (Wróblewska 2011, s. 178). Pamięć o przeszłości zaspokaja potrzebę afiliacji, „bycia skądś", co nie musi oznaczać ścisłej kategoryzacji w ramach wspólnoty lokalnej czy narodowej. Tożsamość w pewnym stopniu pozostaje nadal w łączności z zakotwiczeniem w rodzinie i grupach znaczących, określonymi systemami wartości, symbolami, jednak w znaczącej mierze jest wynikiem „elementów zmiennych", nabywanych w wyniku „interakcji oraz doświadczeń uczestnictwa w kulturze i strukturach społecznych" (Nikitorowicz 2003, s. 56). Pozwala jednak jednostce na utożsamienie się z kręgami kulturowo-społecznymi.

W literaturze naukowej z zakresu nauk o kulturze przedstawione są różne typy tożsamości i zależności pomiędzy jej zakresami, m.in. tożsamość osobista a społeczna, jednostkowa a zbiorowa, etniczna, ponowoczesna, internetowa, czy kulturowa.

I.1.2. Teorie i typy tożsamości w kontekście koncepcji kultury – wybór

Pojęcie tożsamości stosowane jest do opisu pojedynczej osoby lub grupy. W terminologii spotkać można różnego rodzaju bliskoznaczne nazewnictwo m.in. tożsamość jednostkowa, indywidualna, osobista czy mikrotożsamość do określania jednostek oraz tożsamość zbiorowa, społeczna, grupowa do opisywania wspólnot (Suchocka, Królikowska 2014, s. 76). Należy pamiętać, że różni badacze inaczej akcentują pewne zależności, stąd odmienności definicyjne.

Tożsamość indywidualna oraz społeczna kształtują się w relacjach ze światem wewnętrznym i zewnętrznym jednostki, powstają przez porównywanie samego siebie do innych i wpływ społeczności na człowieka. Obie kategorie nie mogą istnieć bez siebie, wzajemnie się przenikając. Tożsamość w perspektywie jednostki odnosi się do osoby, uwzględniając jej cechy fizyczne, biologiczne, osobnicze, wygląd, płeć czy osobowość. Ma podkreślać jej odrębność i unikatowość, dawać poczucie kontynuacji, ciągłości w czasie i przestrzeni. Pozwala jej zachować świadomość swojego istnienia oraz odróżnienia siebie od innych, formułowania własnego „ja". Do tożsamości w tej perspektywie zalicza się proces identyfikowania się z osobistymi wartościami czy standardami postępowania. Jest ona także efektem własnych wyborów jednostki, co silnie łączy się ją z jej tożsamością społeczną. To jak człowiek postrzega siebie, swoje środowisko i świat, wynika także z wpajanych mu standardów zachowania, wzorców kulturowych etc. Odnalezienie siebie jest efektem wielu czynników, takich jak edukacja, wgląd w historię swoich korzeni, kultura. Kształtuje się na podstawie postrzegania i doświadczania w rozmaitych sytuacjach różnic między samym sobą, a innymi członkami zbiorowości (Mamzer 2003, s. 104-106). Krzysztof Kwapis i Elwira Brygoła podają, że tożsamość, którą nazywają osobistą, umożliwia specyficzną dla danego człowieka relację z otoczeniem. Można przyjąć istnienie pięciu źródeł zawartości tożsamości osobistej, do których zaliczają: 1. emotywne doświadczanie siebie; 2. treści i doświadczenia satysfakcjonujące motywy tożsamościowe; 3. informacje o sobie samym uzyskiwane od innych; 4. identyfikację z grupami społecznymi; 5. aspiracje jednostki (2013, s. 39-40). Tożsamość osobista odnosi się do zdolności jednostki, motywów postępowania, celów czy pełnionych ról społecznych, indywidualnego widzenia rzeczywistości. Jest „wyrazem dążenia do osiągnięcia osobistej autonomii i wewnętrznej integracji" (Ibidem, s. 34), autorefleksji nad jądrem osobowości, dookreśleniem własnego „ja" (Harwas-Napierała, Liberska 2007, s. 13).

Z kolei tożsamość zbiorowa pojmowana jest w kontekście więzi grup społecznych z „wartościami istotnymi czy nieprzemijającymi" (Bokszański 2015, s. 63). Kreuje ją przynależność do różnego rodzaju zbiorowości. Ta kolektywna kategoria, eksponująca jej podmiotowość, jest dyskusyjna, bowiem wielu badaczy zadaje pytanie, czy zbiorowość może mieć tożsamość. Należy zaznaczyć, że tożsamość ta nie jest sumą tożsamości indywidualnych, lecz swego rodzaju systemem wyobrażeniowym o danej wspólnocie, obejmującym elementy „kultury idealnej" czy też jej wzorca, takie jak język, zwyczaje, obyczaje i terytorium. Stąd też inni badacze posługują się określeniem tożsamości społecznej. Jak podkreśla Zbigniew Rykiel, „tożsamość społeczna jest zatem ponadjednostkowym zbiorem autodefinicji nieredukowalnych do autodefinicji jednostki, tj. do jej identyfikacji; (…) jest więc oparta na przeżywanej i zinternacjonalizowanej tradycji" (Rykiel 2017, s. 46). Jedną z najbardziej znanych w literaturze przedmiotu koncepcji jest ta, autorstwa Henriego Tajfela. Jego zdaniem podstawą odnalezienia się człowieka w świecie jest zdolność do klasyfikacji, kategoryzacji, a inaczej mówiąc łączenia ze sobą zjawisk podobnych i odróżniania tych odmiennych. W zbliżonym, dychotomicznym ujęciu przedstawiony został podział na grupy własne i obce (Tajfel [za]: Mamzer 2003, s. 101). Człowiek musi umieć rozpoznać swoje miejsce w grupach społecznych i nadać mu odpowiednie znaczenie, dokonać identyfikacji wewnątrzwspólnotowej. Tożsamość w tej perspektywie jest wynikiem jednoczących wspólnoty dziejów i relacji między ich członkami. Ta koncepcja stanowi podstawę wspomnianego już dychotomicznego podziału rzeczywistości „my – oni". Cechuje ją postrzeganie grupy własnej w pozytywny sposób, faworyzowanie jej i duma z przynależności do niej, co wynika z chęci podniesienia własnej wartości. Tajfel tłumaczył w ten sposób konflikty rodzące się pomiędzy społecznościami, np. wspólnotami regionalnymi czy narodami. Należy podkreślić, że efektem postrzegania tożsamości społecznej jako zespołu cech charakterystycznych jest wielość identyfikacji jednostki, które nakładają się na siebie, mogąc się wzajemnie uzupełniać, ale także stanowić źródło wewnętrznego konfliktu.

W tej kwestii duże znaczenie ma przeprowadzenie porównań pomiędzy zbiorowościami. Tożsamość w tym ujęciu wykształca się poprzez kontakt z inną społecznością, jej przedstawicielami, ale jej trzonem są cechy stanowiące o wyjątkowości danej grupy. Również z tego względu może zostać oparta na religii – szczególnym przypadkiem będzie religia totalna, jak dla przykładu Islam, obejmująca wszystkie sfery kultury – wspólnocie dziejów, zwyczajów i obyczajów, posługiwaniu się tym samym językiem, zamieszkiwanym terytorium itd. Dlatego w następstwie przekształcania się

pierwotnych społeczności w bardziej rozwinięte i złożone formy pojawiły się nowe zakresy identyfikacji, oddziałujące na poczucie tożsamości zbiorowej: cywilizacyjne, etniczne, czy narodowe,

> interpretowane zazwyczaj jako poszerzające się kręgi przynależności wyposażone w nowe elementy więziotwórcze, związane np. z procesami sakralizacji etniczności czy świadomego i imaginacyjnego dążenia do wykreowania i mobilizacji wyrazistej różnicy, która mogłaby zaistnieć jako ośrodek ekskluzywnego skupienia (Pucek 2007, s. 13).

Zbiorowości te w zależności od jej rodzaju wyróżniają także autostereotypy czy charakter narodowy. Stąd w toku rozważań nad problematyką identyfikacji w terminologii zaczęto stosować kolejne rozróżnienia, wprowadzając pojęcia takie jak tożsamość kulturowa i jej odmiany, jak tożsamość lokalna, regionalna, narodowa, europejska, religijna itd.

> Warunkiem zachowania własnej kultury i jej trwania jest przekaz dziedzictwa kulturowego. Poczucie łączności z poprzednimi pokoleniami, oparcie w lokalnej tradycji i umiejętność jej świadomego kreowania ku przyszłości daje efekty w postaci silnej, niepodatnej na wpływy chwilowych mód czy zalewu globalnej, masowej kultury – tożsamości kulturowej (Misiejuk 2005, s. 280).

Poczucie tożsamości kulturowej wiąże się ze świadomością indywidualności, spójności i jedności w obrębie wybranego kręgu kulturowego oraz jego odrębności i swego rodzaju niezależności w stosunku do innych. Specyfika danej kultury budowana jest najczęściej od wieków. Tożsamość kulturową definiuje się najczęściej jako jedną z form tożsamości społecznej, która charakteryzuje się względnie trwałą identyfikacją jej członków z układem kulturowym, wpływającym na procesy syntezy jej elementów składowych. Poczucie tożsamości kulturowej członków danej wspólnoty zwykle pogłębia się poprzez wpajanie nawyków kształtowanych pod wpływem doświadczenia na drodze społecznej transmisji z pokolenia na pokolenie. Socjalizacja zbieżna jest tym samym z procesem kulturalizacji, którą rozumie się jako wprowadzanie w kulturę narodową przez rodzinę i środowisko oraz instytucje wychowawcze i oświatowe. Wpływ na kształtowanie tożsamości ma uświadomienie charakterystycznych cech kultury, miedzy innymi w postaci tradycji i obyczajów, norm i wzorów zachowań. Konsekwencją tych działań jest wspólnota kultury w obrębie szerszych lub węższych grup społecznych, rodziny, współpracowników, mieszkańców regionu etc. Można przyjąć, że kultura jest pewien sposób wyuczona, a przywiązanie do niej i do własnej grupy społecznej, jest podstawą tożsamości kulturowej. Kolejnym pokoleniom wpajane są tradycyjne obyczaje, które stają się tak oczywiste, że niezauważalnie wchodzą w nawyk. Ugruntowywane są w ten sposób spajające wspólnotę wartości społeczne, dające jej poczucie odrębności. Należy podkreślić, że niezwykle istotnym czynnikiem budującym tożsamość w tym zakresie jest także język, który kształtuje sposób myślenia i warunkuje treść przekazu oraz terytorium. Tożsamość kulturowa może dotyczyć

różnego rodzaju zbiorowości, skupionych i rozproszonych w mniejszych bądź większych przestrzeniach, od społeczeństwa lokalnego do globalnego (Rykiel 2017, s. 46). Można z tego względu uznać, że tożsamość terytorialna jest częścią tożsamości kulturowej i pomimo znaczącego wzrostu mobilności człowieka w XXI wieku zyskuje na znaczeniu. Terytorium jest istotnym elementem identyfikacyjnym, mającym relacyjny charakter z jednostką, z której każda może w innej formie być związana lub przywiązana do określonej ziemi, obszaru, etc. Aspekt ten będzie wielokrotnie poruszany w dalszej części wywodu, stanowiąc jeden z punktów odniesienia w budowanych interpretacjach dziedzictwa na szlakach.

Człowiek na co dzień żyje w niewielkim środowisku, które można nazwać społecznością lokalną. Zwykle tworzy ona własną kulturę ze względu na pamięć ściśle związaną z wydarzeniami, wytworami, miejscami, lokalną przestrzenią i jej mieszkańcami. Kultura lokalna bywa często efektem kultury ludowej i – będąc niejednokrotnie wynikiem tradycji przodków – stanowi następstwo uwarunkowań środowiskowych, strukturalnych, działalności lokalnych aktorów, w tym autorytetów, także mediów lokalnych i „odmienności zapożyczeń z kultury ogólnospołecznej" (Dyczewski 2005, 35). Ma ona charakter holistyczny i integracyjny, obejmując wszystkie sfery codziennego życia jednostki w wymiarze indywidualnym i społecznym. W ten sposób oddziałuje bezpośrednio na kształtowanie tożsamości lokalnej społeczności, wpływając na zakorzenienie i osobowość mieszkańców. Ma istotne znaczenie, również w kontekście kreowania tożsamości kulturowej na szlakach, bowiem jest efektem życia funkcjonujących na nich w określonej strukturze aktorów społecznych, wynikiem emocjonalnych więzi, dając poczucie bezpieczeństwa i wspólnotowości. Wpływają na nią zbiorowe przeżycia i realne doświadczenia, które pozwalają ukazać tę tożsamość odwiedzającym.

Tożsamość regionalna związana jest z wieloma czynnikami. Z jednej strony na region oddziałuje ukształtowanie terenu, krajobraz i środowisko przyrodnicze, kraina geograficzna itd., z drugiej zaś dziedzictwo historyczne i kulturowe, w tym nierzadko odmienność językowa, używanie języka gwarowego. W kontekście budowania tożsamości regionalnej widoczny jest jednak wzrost roli czynników politycznych, zarządczych, strukturalnych i systemowych, tworzących dynamiczną konstrukcję społeczno-gospodarczą, o określonych cechach i granicach (Bukowski 2011, s. 23). Region posiada własne, specyficzne cechy społeczne, symboliczne, gospodarcze czy topograficzne, wyróżniające go spośród innych. Z perspektywy proponowanej metodologii znacząca pozostaje kwestia budowania narracji zarówno oddolnie, przez regionalne społeczności, jak i odgórnie przez przedstawicieli różnych „grup interesu".

Tożsamość narodowa opiera się na odrębności losów szczególnej wspólnoty, jaką jest naród, charakteryzujący się swoistą sferą wartości, uczuć, kultury, tradycji, najczęściej – nie zawsze – zorganizowany bądź dążący do organizacji w ramach państwa. Wspólnotę narodową cechuje doświadczenie historyczne, świadomość narodowa, etos, wierzenia, bądź religia i język (Kuczur 2008, s. 14). Zasadnicze znaczenie dla zindywidualizowanego poczucia wspólnoty każdego jej członka ma kultura narodowa, która jest elementem identyfikacji grupy. Znaczący wpływ na ukształtowanie się tego sposobu myślenia o tożsamości miała koncepcja Johanna Gottfrieda von Herdera z końca XVIII stulecia. Filozof twierdził, że wszystkie kultury są narodowe, wypracowane przez zbiorowości, tj. narody, kształtowane poprzez ich środowiska oraz dzieje. Jedynie w pewnym zakresie są one nacechowane indywidualnością jednostek, które nie prowadzą jednak do wewnętrznego zróżnicowania grupy. Herder uważał, że wszelkie zachowania i sposoby myślenia w ramach danej kultury są jednolite, a ona sama jest homogeniczną, monolityczną strefą, znacząco różną, niezależną i przeciwstawną w stosunku do innych (Welsch 2004, s. 32-33). Podstawą każdej kultury miał być język, pozwalający wyodrębnić ją spośród innych oraz kontekst historyczny, które warunkują jej niepowtarzalność. Dla badacza celem kultury było poszukiwanie duchowej tożsamości. Jak pisał Grzegorz Dziamski: „Herder przyrównuje kulturę do kuli; tak jak każda kula ma swój środek ciężkości, tak każda kultura ma swoje centrum, dające się nierzadko przestrzennie zlokalizować – Katedra Gnieźnieńska, Wawel, Klasztor Jasnogórski, Zamek Królewski w Warszawie itd." (Dziamski 2010, s. 8). Kultura, zgodnie z tymi ideami, przypisana była do określonego terytorium, jego przestrzeni i miejsc dla niej szczególnych, nacechowanych wartościami kulturowymi. Kultury jako kule, mogły się o siebie obijać, umacniając swoje odrębności, pozostając nieprzenikalnymi dla obcych wpływów.

W kontekście kreowania tożsamości kulturowej koncepcja Herdera jest o tyle istotna, że choć zbyt mocno akcentowała autonomiczność i monolityczność poszczególnych kultur, prezentując ich odrębność i homogeniczność, to jednak zakorzeniła w podświadomości ludzi myślenie o kulturotwórczej roli narodów oraz umocniła poczucie przynależności do kultur narodowych.

Druga połowa XX wieku to czas fali refleksji w dyskursie naukowym nad kulturą i tożsamością, odbywającej się na tle procesów globalizacyjnych[16], zmian społecznych obejmujących wszystkie obszary życia, a tym samym wzmożona krytyka myśli

[16] Pojęcie globalizacji zostało wprowadzone i spopularyzowane w latach sześćdziesiątych przez Herberta Marshalla McLuhana, który nazwał świat „globalną wioską".

herderowskiej. Zachodzące w kulturze przemiany, w tym procesy globalizacyjne, tłumaczyła np. koncepcja transferu kultury (niem. *Kulturtransfer*), będąca efektem współpracy francuskich naukowców z Narodowego Centrum Badań Naukowych (fr. *Centre National de la Recherche Scientifique*) w Paryżu, którzy uznali za potrzebną zmianę metody analizowania wpływów kulturowych między Francją i Niemcami w XX wieku[17]. Kluczowym aspektem stało się dla nich określenie, w jaki sposób zachodnie kultury importują i przyswajają obce dla nich treści, w tym także wartości, czy sposób myślenia (Prykowska-Michalak 2012, s. 35). Badacze, zauważając że kultury oddziałują na siebie, osłabili pośrednio herderowskie myślenie o zamkniętej narodowej tożsamości, skoro kultury narodowe „przestały być" – właściwie nigdy nie były – homogeniczne (mimo, że ich ideologia nie dotyczyła tożsamości). Koncepcję stosowali do analizy czynników charakterystycznych dla przepływu kulturowego, podejmując kwestie związane z zagadnieniami wielokulturowości czy transkulturowości. Z założenia idea ta pozwalała uchwycić charakter zachodzących przemian i wymiany dóbr kulturowych między obszarami heterogenicznymi z innej perspektywy oraz poddać je refleksji. Ideą pomysłu było badanie kilku kluczowych aspektów np. „koniunktury, rozumianej jako splot wielorakich okoliczności i warunków, wywierających pozytywny wpływ na badany element transferu" (Ibidem, s. 37). Zgodnie z tym założeniem transfer był zależny od gotowości przyjęcia wpływów w kulturze pochodnej, a nie od siły oddziaływania i ekspansji pierwotnej (obcej): „nie chęć eksportu, ale gotowość importu steruje w gruncie rzeczy procesami transferu kultury" (Ibidem, s. 37). Perspektywa ta pozwalała przyjąć, że w kulturze przyjmującej zakorzenią się elementy z jej perspektywy deficytowe, na które jest zapotrzebowanie, nie będąc zatem efektem ekspansji procesów globalizacyjnych. Takie rozumowanie nie przedstawiało obcych wpływów w sposób negatywny, przeciwnie wskazywało, że są efektem potrzeb: „teoria transferu kulturowego jest szczególnie przydatna do jednoczesnego badania wielu przestrzeni narodowych, jednak nie po to, by je konfrontować ze sobą, lecz w celu wydobycia dowodów na ich nieautarkiczność, różnych form kulturowej «metyzacji»" (Magnone 2016, s. 6).

W kontekście kreowania tożsamości kulturowej koncepcja ta jest o tyle ważna, że choć nadal traktowała kultury w kategoriach narodowych i w ich ramach kształtowała nowy obraz ich wzajemnych relacji, o tyle pokazała heterogeniczność kultur i starała się tłumaczyć mechanizm procesów zapośredniczenia a nie wpływu. Umożliwiła także otwarcie dyskusji nad tym, czy tożsamość narodowa powstaje w wyniku przyjmowania wzorców z niejednej

[17] Omówienie ich programu badawczego autorstwa Michela Espagne'a i Michaela Wernera ukazało się na łamach czasopisma „Francia" w 1985 roku (Prykowska-Michalak 2012, s. 35).

kultury i czy obce zapożyczenia po przeniknięciu do kultury narodowej odegrają rolę w procesie rozwijania tożsamości narodowej. Idea ta nie odwoływała się do szerszego kontekstu zmian wpływających na społeczeństwa ponowoczesne, wielokulturowości, mimo, że zakładała wytwarzanie się „nowej jakości" w kulturze przyjmującej. W koncepcji Espagne'a i Wernera istotną rolę pełnili pośrednicy (niem. *Vermittler*) – osoby, grupy społeczne czy instytucje – którzy, zgodnie ze swoimi potrzebami, dokonywali zapośredniczenia konkretnych treści czy elementów z kultury obcej poprzez naśladownictwo, stanowiąc początek procesu ich zakorzeniania w kulturze przyjmującej, pokazując przez to także wagę relacji międzyludzkich i komunikacji w procesie nieustannego kreowania kultury. Dzięki określeniu warunków otwartości recepcyjnej lub trwałości tradycji, panujących w kulturze przyjmującej, które wpływały na sposób i moment wpływu oraz ciągu przyczynowo-skutkowego wymiany międzykulturowej, możliwe było określenie konkretnych potrzeb, które stanowiły jego podstawę. Efektem badań prowadzonych tą metodą miało być określenie, czy i w jaki sposób doszło do akulturacji czy też recepcji, rozumianej – co należy podkreślić – jako zakorzenienie wpływu w kulturze przyjmującej. Wszystkie te zapożyczenia czynione przez członków danej kultury, będące efektem ich złożonych potrzeb, można odnieść w dalszym toku refleksji do ich przemian tożsamościowych, i wskazać, że wpływają one na modyfikowanie czy kreowanie własnej tożsamości kulturowej oraz swojej grupy.

Z perspektywą osłabiania idei odrębnych, narodowych społeczności, do których przypisana jest jedna konkretna kultura, związana jest także traktująca wprost problemy tożsamości kulturowej koncepcja Gordona Mathewsa opublikowana po raz pierwszy w 2000 roku w książce *Supermarket kultury: kultura globalna a tożsamość jednostki.* Badacz położył nacisk na rolę konsumpcjonizmu, wskazując, że globalizacja wpływa na znaczące zwiększenie dostępności elementów kultur w różnych zakątkach świata:

> Większość ludzi zwykła dzisiaj uważać, że kultury przynależą do konkretnych społeczeństw: Japończycy mają kulturą japońską, Francuzi – francuską, Amerykanie – amerykańską i tak dalej. Taki sposób myślenia jest jednak mylący: choć każdy z nas utożsamia się ze specyficzną kulturą narodową, to wielu ludzi w dzisiejszym zasobnym świecie wybiera – lub przynajmniej sądzi że wybiera – pewne elementy swojego życia w globalnym supermarkecie kultury (Mathews 2005, s. 7).

Zdaniem Mathewsa człowiek nie może wybierać ze wszystkich kultur świata i równocześnie zachować odrębność kulturową. Autor w rozważaniach podkreśla, że nastąpiło przejście od wielości, czy też różnorodności kulturowej, do supermarketu kultury, w którym wszystko jest pozornie dostępne. Człowiekowi wydaje się – o czym pisze badacz – że ma bezpośredni dostęp do różnych kultur oraz że wybiera to, co najbardziej go satysfakcjonuje. Nie oznacza to jednak, że zmiany te prowadzą do przemian na poziomie

tożsamościowym, które zachodzą na innym, głębszym poziomie. Zdaniem Mathewsa dokonując wyboru dana osoba nie zauważa ograniczenia własnych wyborów, zależnych od przynależności, uwarunkowań demograficznych, możliwości finansowych czy gustu oraz dostępności na „marketowych półkach". Jednostka wyobraża sobie, że staje się turystą czy nawet tubylcem, nie wychodząc z domu, nie zdając sobie sprawy z historii i obyczajów danej kultury. „Chcąc być nowoczesnym, odrzucamy tradycyjne wartości i poszukujemy czegoś nowego" (Suchocka, Królikowska 2014, s. 74). Jest to jednak ułuda, gdyż jedzenie ryżu i picie zielonej herbaty nie zmieni człowieka w Chińczyka, podobnie jak rozpoznając i spożywając nawet wszystkie gatunki sera, nie będzie się Francuzem. W ofercie każdy znajdzie coś dla siebie, ale zwykle nie prowadzi to do zmiany identyfikacji. Istnieją zamknięte sfery kultury, do których dostęp mają tylko osoby pozostające w kręgu „wtajemniczonych". Zachowania konsumpcyjne zdeterminowane są przez wewnętrzne „warunki supermarketu". Badacz odrzuca założenia, że odejście od bezpiecznego zamkniętego kręgu kulturowego zgodnym z herderowską ideą na rzecz supermarketu prowadzi do wytworzenia się jednej kultury globalnej. Już na poziomie nauki języka przykazywane są kody kulturowe, a system kształcenia dzieci i młodzieży wpływa na formowanie ich sposobu myślenia, postrzeganie wartości, wprowadzając człowieka do wnętrza „wyobrażonej wspólnoty" (Mathews 2005, s. 17-21). Jak pisze badacz:

> Kultura rozumiana jako sposób życia pewnego ludu istnieje jednak nadal we współczesnym świecie (…) niemal cała powierzchnia lądów na Ziemi znajduje się dziś pod kontrolą państw. (…) [Kultura] jest w dzisiejszym świecie kształtowana przez państwa narodowe (…) bywa manipulowana, a być może nawet została wynaleziona przez państwo dla jego własnej legitymizacji (Ibidem, s. 21).

Mathews nie odrzuca zatem roli państwa i narodu w ponowoczesności. Co więcej, podkreśla, że „pod powierzchnią" pozornej dostępności na rynku produktów charakterystycznych dla poszczególnych kultur, kryją się prawdziwe relacje międzykulturowe, a odrębność nie zanikła. Można tu mówić o postawie patriotycznej, czy też nacjonalistycznej, którą widać choćby w nastrojach politycznych panujących w Europie (jak choćby wyjście Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej) i na świecie – szerzej o tej kwestii w podrozdziale o tożsamości europejskiej. Jednocześnie, w tym kontekście odrębność kulturową można rozumieć inaczej. Kulturowy eklektyzm, o którym dziś można mówić, sprawia, że człowiek ma do czynienia z „tożsamością oferowaną przez rynek" (Ibidem, s. 24). Jej podstawą zdaniem autora jest to, że ojczyzną każdego człowieka (w mniejszym lub większym stopniu) staje się cały świat: „O ile tożsamość kulturowa kształtowana przez państwo jako sposób życia ludzi wydaje się wytworem dwóch ostatnich stuleci, o tyle

tożsamość kulturowa umiejscowiona na rynku – rozumiana jako informacje i tożsamości dostępne w supermarkecie kultury – jest w swej obecnej, rozwiniętej postaci produktem kilku ostatnich dziesięcioleci" (Ibidem, s. 24).

Koncepcja Mathewsa pozwala w pewnym zakresie uchwycić specyfikę współczesności, dostępności dóbr różnych kultur na rynkach. Wyznacza istotny kierunek w refleksji nad tożsamością kulturową., zauważając potrzebę mówienia o jej procesualnym charakterze, kreowanej również przez czynniki ekonomiczne, gospodarcze, społeczne etc., nie wykluczając istnienia tożsamości regionalnej, narodowej, ale także tej budowanej w wymiarze instytucjonalnym. Tożsamości te nakładają się i wzajemnie na siebie oddziałują. W refleksji Mathewsa nie pojawia się wątek oddziaływania innych aparatów niż rynek i państwo narodowe.

Najistotniejszym z perspektywy współczesnego badacza przełomem w dyskusjach naukowych nad tożsamością kulturową, sposobem jej postrzegania, analizowania, było przejście od pojmowania kultur jako pewnych całości, zamkniętych i homogenicznych, bądź częściowo skłonnych do przemian przy zachowaniu swojej odrębności, o nadal ujednoliconych wzorcach obyczajowych, których ciągłość zapewniają jednostki żyjące w ramach danej wspólnoty, do szerokiego pojmowania kultury, jako sieci powiązań, przenikających się wzorców, w złożoności procesów i czynników wpływających na tożsamość.

Thomas Hylland Eriksen w artykule *In which sense do cultural islands exist?* odnosił się do zaczerpniętych z herderowskiej koncepcji kultur narodowych w kontekście metafory wyspy, zauważając, że:

> wielokrotnie podkreślano, że żadne społeczeństwo nie jest całkowicie odizolowane, że granice kulturowe nie są absolutne, a sieci komunikacji i wymiany łączą społeczności wszędzie, bez względu na to, jak pojedyncze mogą się wydawać na pierwszy rzut oka. Niemniej jednak idea społeczeństw, grup i kultur – podmiotów, które można sensownie wyizolować w celach analitycznych, nie została odrzucona w praktyce (Eriksen 1993, s. 134).

Jego zdaniem błędem było przyjęcie metafory, zgodnie z którą kultury są pojmowane jako zintegrowane i samoutrzymujące się systemy. Argumentował, że nie można postrzegać ich w kategorii wyspy, a świata jako archipelagu kultur (Ibidem).

W tym kontekście duże znaczenie mają koncepcje Ulfa Hannerza i Wolfganga Welscha opublikowane po raz pierwszy kolejno w 1996 i 1997 roku, w których badacze poddają refleksji przenikanie się kultur. Welsch zauważa, że tożsamość człowieka jest formowana nie tylko przez elementy rodzimej kultury, ale także kultur obcych, wpływających na jego światopogląd, sposób myślenia i działania, podejmowane wybory itd. Transkulturowość trwa

od dawna, gdyż „tradycyjne kultury nosiły w rzeczywistości znamiona kultur mieszanych" (Welsch 2004, s. 33), jednak w czasach współczesnych trend ten przybiera na sile. Jako przykład Welsch podaje Albrechta Dürrera, uznawanego za wzór niemieckiego artysty, który nie w Niemczech, ale w Wenecji poznawał tajniki myśli i technik malarskich. Tam ukształtował się więc jego sposób pojmowania relacji przestrzennych, barw, tak charakterystycznych dla niemieckiego malarstwa. Welsch wskazuje, że historyczne ruchy artystyczne na terenie Europy miały charakter europejski, nie zaś narodowościowy. Zauważa jednak, że człowiek nadal postrzega świat oraz kultury w wymiarze narodowym. Model ten jest silnie zakorzeniony, mimo że może odnosić się tylko do układów politycznych i odmienności językowej:

> […] jesteśmy w błędzie, jeśli nadal mówimy o niemieckiej, francuskiej, japońskiej, indyjskiej itd. kulturze – tak, jak gdyby były one jasno zdefiniowanymi i zamkniętymi bytami. W rzeczywistości, posługując się tymi terminami, mamy na myśli społeczności polityczne i językowe, nie zaś formacje kulturowe (Ibidem).

Można zatem dostrzec, że choć Welsch otwarcie i stanowczo odrzuca rozumienie Herdera co do zamkniętości odrębnych kręgów kulturowych, nie neguje całkowicie istnienia różnych „kultur", choć nie jest to przez niego mocno akcentowane. Swoją uwagę poświęca kulturze i tożsamości azjatyckiej, głównie japońskiej, w których dostrzega odmienne metody przyjmowania za swoje tego co obce, w stosunku do kryteriów zakorzenionych w mentalności ludności europejskiej (badacz podkreśla znaczenie bliskości, a nie pochodzenia przejawów kultury). Mimo to badacz posługuje się terminem „kultura japońska", podając ją jako przykład wewnętrznie transkulturowej, co wskazuje na istnienie możliwych do wyodrębnienia „kultur", określenia ich cech oraz stopniowania ich wymiaru transkulturowego.

W kontekście prac nad metodologią badawczą tożsamości kulturowej istotne znaczenie ma to, że w jego ujęciu transkulturowe przemiany tożsamości należy rozpatrywać na poziomie mikro (jednostki) i makro (społeczności). Jego zdaniem jednostka coraz częściej celowo i świadomie przyswaja sobie nową wiedzę spoza własnego kręgu kulturowego, wykorzystując ją do kształtowania własnych poglądów poszukiwania możliwych perspektyw, kreowania opinii o sobie i świecie. Tego rodzaju uwarunkowanie dotyczy nie tylko ludzi wykształconych. Welsch opisuje „nową różnorodność wynikającą z transkulturowości" (Ibidem, s. 35). Zwraca uwagę na to, że dwoje ludzi korzystających z tego samego zestawu elementów kulturowych będzie wartościować je w inny sposób, dlatego odrzuca twierdzenie o możliwości całkowitej unifikacji kulturowej. Jak uzasadnia:

> transkulturowe tożsamości, choć różne w wielu aspektach, posiadają także często pewne elementy wspólne. To pokrywanie się elementów zapewnia podstawę do wymiany, rozumienia i przekazywania wzajemnie poglądów. Stąd jednostki o tożsamości transkulturowej są

> zdecydowanie bardziej zdolne do wzajemnego przenikania się i do tolerancji niż jednostki monokulturowe były kiedykolwiek (Ibidem, s. 35).

Transkulturowość jest dla niego formą przedstawiania kulturowych relacji: wzajemnych oddziaływań, przemieszczeń, przenikań, powiązań o dynamicznym charakterze, będąc procesem polegającym na ciągłym dialogowaniu i negocjowaniu.

Zagadnienie kształtowania poczucia tożsamości kulturowej można uznać za szczególnie istotne w czasach postępującej globalizacji kultury, której wynikiem – jak twierdzi Ulf Hannerz – jest „globalna ekumena kulturowa" (Hannerz 2006, s. 19). Jego idea całkowicie kontestuje tradycyjny paradygmat w naukach o kulturze oparty na aksjomacie funkcjonowania wielu odmiennych od siebie kultur:

> Idea kultur, w liczbie mnogiej, jest problematyczna; niewątpliwie trudna do zarzucenia z powodów historycznych, ideologicznych czy naukowych, ale często stanowiąca niewiele więcej niż tylko niepewne i ograniczone intelektualne narzędzie organizacyjne (Ibidem, s. 39).

Badacz wskazuje, że granice i odległości zmieniły swoje znaczenie, a powstałą jedną, ogólnoludzką kulturę wzajemnych współzależności określa – za Alfredem Louisem Kroeberem – greckim słowem „*oikouméně*", jako „cały zamieszkany świat" (Ibidem, s. 19). Podkreśla procesualny charakter przyswajania wartości, poznawania kultury, przyjmując jej szerokie, antropologiczne rozumienie, a zatem i kreowania tożsamości kulturowej. Opiera swoje rozumienie na założeniach, że „kultura jest czymś, czego uczymy się lub też czymś, co nabywamy w życiu społecznym (…) jest to system zintegrowany, a jego elementy są ściśle połączone". Autor nie odrzuca występowania różnic kulturowych i będących ich efektem relacji międzykulturowych, nie zgadzając się z przyjętą przez McLuhana koncepcją „globalnej wioski", podkreślając, że pojęcie to sugeruje idylliczną współzależność i poczucie więzi, wspólnoty w skali całego świata, co jednak nie jest zgodne z rzeczywistością, a raczej przyjęte *a priori*.

Co znaczące, w kontekście kultur, Hannerz pisze o „pakietach znaczeń" i „znaczących formach" (Ibidem, s. 21), określonych dla grup ludzi i terytoriów, które człowiek nabywa i kształtuje w życiu społecznym, a które choć pozornie mogą przemieszczać się gdziekolwiek, to ta nieograniczona mobilność jest pozorna:

> Pojęcie kultury w liczbie pojedynczej, jako globalnej puli znaczeń i form znaczących sugeruje, że z zasady przynajmniej, wszystko, co kulturowe, może się przemieszczać skądkolwiek gdziekolwiek, od kogokolwiek do kogokolwiek innego. A jednak, (…), owa mobilność rzeczy kulturowych może w niektórych przypadkach być rzadka, utrudniona za sprawą różnorakich przeszkód i niezupełnie pożądana. Można więc spróbować odnaleźć reguły, które sprawiają, że następuje taka organizacja różnorodności, według której „wszystko" nie znaczy „wszędzie" (Ibidem, s. 79).

Akapit ten wskazuje, że istnieją pewne bariery uniemożliwiające przyjęcie zjawisk kulturowych przez ludzi z innych kręgów kulturowych. Zatem przyjąć należy, że przemieszczają się niektóre zasoby czy treści kulturowe, i tylko w określonych kierunkach, a w innych nie. W tym miejscu nawiązać można do omawianych koncepcji transferu kultury i supermarketu kultury, które wskazywały możliwe powody takich przepływów. Trzeba też podkreślić, że w zależności od potrzeb, możliwości transmisji i wielu czynników kulturotwórczych i społecznych „transfer" ten staje się intensywniejszy, bądź słabszy. Różnorodność kulturowa w obrębie globalnej ekumeny może stanowić potencjał, być uznawana za zasób alternatywnych rozwiązań czy ulepszeń, które warto wprowadzać w życie człowieka, w zależności od tego co akurat w danym czasie jest dostępne w jego własnej kulturze. Można nawet traktować ją jako zbiór potencjalnych działań, umożliwiających pokonywanie indywidualnych i zbiorowych problemów, obecnie lub w przyszłości, czy warunek dalszego rozwoju, mimo, że zdaniem badacza ma to swoje wady (Ibidem, s. 97-99).

Autor tłumaczy te różnice, korzystając z wcześniejszych refleksji Immanuela Wallersteina, który koncepcją centrum i peryferii oraz relacji między nimi, wyjaśniał naturę kapitalistycznego systemu światowego, opartego na nierównościach ekonomicznych i politycznych: „W nowoczesności przynajmniej właściwe rzeczy mogą się przedostać skądkolwiek gdziekolwiek (chociaż to zwykle oznacza, że przedostają się z centrum na peryferie)" (Ibidem, s. 80). Zatem zgodnie z tymi założeniami asymetryczny przepływ kultury wyznacza i definiuje funkcjonowanie struktur światowych. Badacz zwraca jednocześnie uwagę na wyraźne podkreślanie różnic kulturowych i odmienności każdego człowieka, jego założeń kulturowych. Jego zdaniem ludzie wykazują się nowym poziomem świadomości kulturowej, mimo, że w pewnych względach są do siebie podobni, czym wskazuje na wyraźną potrzebę człowieka odróżnienia się od innych i zachowania – choć w pewnym stopniu – przekonania o istnieniu opozycji my-oni (nie mam tu na myśli homogenicznego zamknięcia się we własnej kulturze, jak to widział Herder, ale jako jednego z poziomów kreowania tożsamości w wielokulturowym świecie).

Hannerz pisze także, że kultura zachodnia jest dla nas czymś oczywistym (Ibidem), co wskazuje na zakorzenienie w mieszkańcach Europy idei posiadania własnej „kultury europejskiej", stwarzającej podstawę do budowania wspólnoty, zarówno w wymiarze społecznym, jak i polityczno-gospodarczym. Potwierdzeniem tego założenia może być utrzymywanie się poparcia społecznego dla funkcjonowania Rady Europy czy Unii Europejskiej (nawet jeśli mierzą się one z wewnętrznymi problemami), kreujących politykę

kulturalną w ramach wspólnoty. Wskazane przez Hannerza czynniki mają wpływ na kulturę, a omawiane przez niego zasoby nazywa „dobrem transnarodowym" (Ibidem).

Przyjmując w pełni założenia Hannerza trzeba by uznać, że relacje międzykulturowe są tak naprawdę wewnątrzkulturowymi, a treści kulturowe należą do wspólnego, transnarodowego zbioru, którą przyrównać można do kolażu. Jeden z kluczowych – w perspektywie kreowania tożsamości – wniosków płynie z jego refleksji w odniesieniu do różnorodności kulturowej. Jak zauważa, znacząca część odmienności kulturowych nie jest elementem przeszłości ugruntowanej w teraźniejszości, inaczej „dawnej różnorodności", ale jest to nowa jakość, powstała w globalnej ekumenie (Ibidem, s. 100). Zdaniem badacza globalizacja i powolne zanikanie wybranych treści kulturowych nie oznacza zubożenia kultury i całkowitej homogenizacji, ale nieustannego jej rozwoju i przekształcania, odpowiadającego potrzebom kolejnych pokoleń. Zdaniem Hannerza kultura ma charakter kreolski, a termin ten rozumie w kategoriach kreatywności i bogactwa ekspresji, wzajemnych powiązań i innowacji w odmiennych tradycjach (Ibidem, s. 102-103). W tym zakresie wniosek Hannerza ponownie łączy się z założeniem koncepcji transferu kultury. Niniejsze rozważania w żadnym stopniu nie mają na celu twierdzenia, że badacz świadomie nawiązywał do tez stawianych przez Espagne'a i Wernera, jednak zauważalna w pewnym zakresie zbieżność w postrzeganiu kultury i jej treści, które można byłoby nazwać dziedzictwem, stanowiła z perspektywy autorki swego rodzaju punkt zwrotny w myśleniu o procesach kreowania tożsamości kulturowej w czasach współczesnych.

Kultury należące do globalnej ekumeny są zdaniem Hannerza kształtowane przez ludzi z różnych społeczności w czterech ramach organizacyjnych, do których zalicza:

a) formę życia – obejmującą swobodny, wzajemny obieg treści w codziennym życiu, w tym zarówno w bliskich, osobistych związkach, jak i w ramach wszelkich spotkań z innymi ludźmi i doświadczeniach zbieranych przez człowieka. Proces kulturowy nie jest zawsze prowadzony intencjonalnie, często na określonym, ograniczonym terytorium;
b) państwo – w jego ramach badacz wskazuje przepływ treści i dóbr między aparatem państwowym, a obywatelami. Rama ta związana jest z działalnością instytucji i mediów, proces kulturowy w dużej mierze zamierzony i asymetryczny, najczęściej przebiega poprzez różne formy edukacji, oparty zostaje na sile historii i tradycji. Z założenia powinien prowadzić do rozszerzania kompetencji kulturowych i horyzontów myślowych, rozwijania umiejętności prowadzenia przez aparaty państwa narracji, i przełamywania barier w relacjach wewnątrzkulturowych;

c) rynek – przepływ treści i utowarowionej kultury między sprzedającymi, a kupującymi, dochodzi tu do produkcji i dystrybucji dóbr. Ramę charakteryzuje celowość, ekspansywność, podejmowanie działań transnarodowych;
d) ruchy (w kulturze) – charakteryzuje je perswazyjny, zdecentralizowany, dobrowolny charakter działań, mających na celu podnoszenie świadomości społecznej oraz dokonanie zmian obowiązujących systemów znaczeń (Ibidem, s. 106-107).

Z perspektywy badań opisywanych w niniejszej dysertacji szczególnie istotne są pierwsze dwie ramy, wskazujące zakresy kreowania narracji o kulturze. Trzecia z nich, rynek, choć istotna w rozwoju kultury, to jednak w procesie kreowania tożsamości łączy się z formą życia, gdyż zarówno to jakie człowiek ma potrzeby, co wybiera i kupuje, w jakie miejsca się udaje, celem dokonania wymiany dóbr i treści, co wytwarza, jakie motywacje nim kierują etc. nie są zależne tylko od praw rządzących na rynku, ale także od indywidualnych preferencji i doświadczeń kulturowych oraz sytuacji życiowej.

Należy w tym miejscu nawiązać do koncepcji supermarketu kultury, w której Mathews zwracał uwagę na pozorne dokonywanie wolnych wyborów, zależnych od różnego typu ograniczeń, dostępności produktów, przynależności, uwarunkowań demograficznych, możliwości finansowych czy gustu, jednak wszystkie te elementy zaliczyć można także do formy życia. Jednocześnie Mathews, podobnie jak Hannerz, podkreślał rolę państwa jako instytucji kształtującej życie kulturalne, pisząc o możliwości kontrolowania, manipulowania kulturą, a nawet jej wykorzystywania celem własnej legitymizacji. W ramie „państwo" umieszczona jest działalność instytucjonalna, polityka kulturalna prowadzona na poziomie krajowym. Za niefortunną w koncepcji Hannerza można uznać nazwę tej ramy. Gdzie umieścić działania organizacji utworzonych oddolnie, jako inicjatyw prywatnych, federacji, stowarzyszeń? Co, jeśli prowadzą one działalność komercyjną (bądź jej członkowie), czy to już rynek? Jak w tym kontekście badać wpływ europejskich, międzynarodowych, a może właśnie transnarodowych instytucji etc., a w konsekwencji kreowanych przez nie narracji na tożsamość obywateli państw narodowych, należących do szerszych układów społeczno-polityczno-ekonomicznych? Jak klasyfikować prowadzoną przez nie narrację o dziedzictwie? W tym przypadku uwydatnia się potrzeba zaproponowania szerszej perspektywy, łączącej te aspekty, w zakresie badania procesów tożsamości kulturowej.

Hannerz w swojej idei powiązań transnarodowych stara się udowodnić osłabienie narodu jako wspólnoty wyobrażonej i źródła tożsamości, gdyż można zaobserwować różne typy ludzi, dla których nie stał się on źródłem „rezonansu kulturowego". Wcześniej wspólnoty ludzkie powstałe w wyniku trwałych kontaktów bezpośrednich, zawierały się

wewnątrz granic jednostek, które z powodzeniem można było zaliczać do narodów. Jak podkreśla Hannerz:

> Obecnie ogromna liczba prawdziwych związków z ludźmi i miejscami przekracza te granice. Może tutaj chodzić o kameralne kręgi i niewielkie sieci; to, co transnarodowe, nie zawsze ma olbrzymią skalę. Takie związki nie pasują idealnie do ustanowionych idei narodu, a tym samym naród prawdopodobnie przestaje być wszechogarniający, a być może staje się nawet zagrożony. Poczucie głębokiego zakorzenienia historycznego może być zastąpione równie intensywnym doświadczeniem rozłamu i braku ciągłości (…) Nie powinniśmy też zakładać, że tego rodzaju osobiste doświadczenia pojawiają się jedynie w kilku odmianach. Wydaje się raczej, że w obecnej fazie globalizacji jedną z głównych cech charakterystycznych jest rozmnażanie się rodzajów powiązań, które mogą być transnarodowe: powiazania z krewnymi, przyjaciółmi, współpracownikami, wspólnikami i inne (Ibidem, s. 133).

Z pewnością dostrzec można rosnącą liczbę ludzi o coraz bardziej zróżnicowanych doświadczeniach i powiązaniach, którzy budują swoją tożsamość w odmiennych kategoriach niż tylko narodowe, co nie oznacza, że odrzucają oni przynależność narodową, którą mogą definiować według określonych przez siebie wartości. Czy można założyć, że każdy człowiek umiejscawia siebie w świecie i kulturze, jako globalnej ekumenie? Sam Hannerz we wprowadzeniu do książki *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca* pisze, że istnieje ironia w stosowanym przez niego terminie „transnarodowy", gdyż zwraca uwagę na to, co sam neguje, „na ciągłe znaczenie tego, co narodowe" (Ibidem, s. 18).

Współcześnie związki z ludźmi i miejscami przekraczają granice, tworząc transnarodowe sieci, nie zawsze o dużym zasięgu. Hannerz celowo – i jak można przyjąć słusznie – posługuje się terminem przepływów „transnarodowych", nie zaś „międzynarodowych", aby nie sugerować, że powiązania dotyczą narodów czy państw: „na arenie transnarodowej aktorami mogą być jednostki, grupy, ruchy, przedsięwzięcia biznesowe i tę właśnie różnorodność organizacyjną musimy w niemałym stopniu wziąć pod uwagę" (Ibidem, s. 18). Ten wniosek z perspektywy kulturoznawczej, antropologicznej i społecznej ma kluczowe znaczenie w kontekście badań nad tożsamością kulturową i stanowi odniesienie dla opracowanej i przedstawionej w dalszej części rozdziału metodologii badawczej. Przyjmuje ona założenie, że w badaniach poświęconych tej problematyce powinno się uwzględniać nakładanie się na siebie różnego rodzaju wpływów (zarówno tych, o których pisze Hannerz, jak i innych, o których nie wspomina lub je odrzuca). Dlatego terminem „tożsamości transnarodowych" określane będą tożsamości społeczne, które powstają i rozwijają się w wyniku wielorakich powiązań, interakcji ludzi i wybranych grup społecznych, wykraczających poza wspólnoty narodowe (także o nie w pełni zidentyfikowanych strukturach, np. społeczności pasterskie) i granice konkretnych państw.

Pozostaje jednak otwarte pytanie, dlaczego badacz całkowicie odrzuca rolę narodów i państw, mimo że to drugie uwzględnia w ramach organizacyjnych. Odnosząc się do tej

problematyki argumentuje, że to elity starają się wyznaczać granice państw narodowych, wykorzystując kulturę do celów ideologicznych, aby wykazać, że utożsamiają się z masami, z czym – w sensie legitymizacji funkcjonowania struktur krajowych – trudno się nie zgodzić. Jednak nawet jeżeli prowadzona przez nie narracja jest, tak jak twierdzi, budowana dla osiągnięcia swoich celów przez elity, nie można negować, że wywiera ona wpływ na proces budowania się tożsamości społecznej. Ponadto nadal jedną z ról państw narodowych jest ochrona i budowanie narracji o dziedzictwie kulturowym – materialnym i niematerialnym – zlokalizowanym na należącym do nich obszarze oraz stwarzanie możliwości do jego dalszego rozwoju.

Obecnie widoczne są przemiany zachodzące zarówno na poziomie kultywowania tradycji narodowych, ale także – w zależności od sposobu prowadzonej polityki – w zacieśnianiu bądź rozluźnianiu współpracy na poziomie państw i ich systemów prawnych, jako struktur nadal porządkujących funkcjonowanie ludności na świecie. Różne procesy uzyskały współcześnie charakter globalny, przez co wiele wspólnot staje się coraz silniej związanych rozbudowaną siecią zależności, nie tylko kulturowych i społecznych, ale także ekonomicznych, gospodarczych i politycznych. Ich efektem było pojawienie się przed laty różnych form organizacji, posiadających częściowe uprawnienia do podejmowania decyzji wiążących kraje członkowskie, których rozwój można obserwować. Wśród nich wymienić można Organizację Narodów Zjednoczonych z UNESCO, Radę Europy czy Unię Europejską. Nie oznacza to jednak całkowitego podporządkowania się polityce integralnej przez wszystkie państwa, nawet europejskie. Jak zatem rozpatrywać takie zjawiska jak Brexit, czyli proces opuszczania przez Wielką Brytanię struktur Unii Europejskiej zapoczątkowany referendum w czerwcu 2016 roku, w którym obywatele wypowiedzieli się za opuszczeniem wspólnoty[18], o czym, zdaniem badaczy[19], zdecydowało wzmożenie nastrojów nacjonalistycznych w Anglii. Ostatecznie Wielka Brytania opuściła Unię w 2020 roku. Coraz silniejsze tendencje nacjonalistyczne widoczne są już od pewnego czasu między innymi na Węgrzech.

Poza tym zastawiająca jest kwestia, jak ocenić ogólnonarodowe aktywności służące określaniu swojej tożsamości narodowej? Przykładem może być debata z przełomu 2009-2010 roku nad tym, co oznacza być Francuzem, która choć istotnie zapoczątkowana na

[18] W referendum w sprawie przyszłości Wielkiej Brytanii w Unii Europejskiej frekwencja wyniosła 72,2 %. 51,9 % obywateli opowiedziało się za opuszczeniem wspólnoty, a 48,1% za pozostaniem.
[19] Wśród nich m.in. Tak Wing Chan, socjolog z University College London [za:] Newsweek www 2019.

poziomie rządowym, zaktywizowała rzesze obywateli[20] (Pugacewicz 2011, s. 71-72). Należy przy tym także dostrzegać rolę oddolnych ruchów, mających na celu aktywizację społeczną, podtrzymywanie i pogłębianie poczucia wspólnoty w wymiarze regionalnym, lokalnym, ale również i narodowym. Nie można jednoznacznie zanegować potrzeby przynależności narodowej człowieka. Nie musi ona dotyczyć każdego, ale pewnej części społeczeństwa światowego, w tym europejskiego, na co wskazują choćby powyższe przykłady.

Można stwierdzić, że procesy kreowania tożsamości są dziś jeszcze bardziej niż kiedykolwiek zależne od jednostki, jej świadomości, wiedzy, gustu, wyborów, wychowania, doświadczeń życiowych etc. Badacze podążający nawet w pewnym stopniu za myślą Herdera często przyjmowali, że narodowość to atrybut wrodzony i kultura tego narodu staje się dla niego podstawą tożsamości. Każdy człowiek pragnie poczucia przynależności, jednak współcześnie pochodzenie jednostki może być niejednoznaczne. Nierzadko bowiem zdarza się, że należy ona jednocześnie do kilku kręgów kulturowych. Przynależność do grupy narodowej może ewoluować do postawy poczucia wspólnoty z kilkoma kręgami kulturowymi. Jest to kwestia subiektywna, zależna od indywidualnego postrzegania samego siebie w otaczającym świecie. W takiej sytuacji dezaktualizuje się dychotomia budowania tożsamości w opozycji „my – oni".

Jak wskazują niektórzy badacze, pomimo przemian transkulturowych, od pewnego czasu w historii „narodowe" stało się „synonimem elementarnej dumy i poczucia godności zbiorowej, przekształcając się w nowy czynnik masowej integracji w obrębie jednostek politycznych" (Wojakowski 2011, s. 160). Region i naród tworzyć mają kategorię szczególnych „kreatorów tożsamości" (Świątkiewicz-Mośny 2015, s. 145), które choć wymagają redefinicji, pozostają nadal istotne, jednak już w odmiennych konfiguracjach względem siebie. Andrzej Bukowski podkreśla, że pomimo nowej wizji przemian współczesnego świata i paradygmatu – „geografii przepływów" – w sferze politycznej, kulturowej czy społecznej, rozwój regionalny stanowi ważną perspektywę badawczą, bowiem struktura podziału terytorialnego, granice obowiązywania władz politycznych, wymiana między regionami są nadal podstawami współczesnego świata (2011, s. 15-16). Dlatego też nie można przyjmować, że kultura narodowa zostaje wyparta przez transnarodową, ale że są to dwie, wzajemnie się nie wykluczające, a nawet komplementarne, możliwe do identyfikacji

[20] Debata ta była także pokłosiem zmian społeczno-kulturowych, zachodzących w społeczeństwie francuskim, wywołanych napływem migrantów, szczególnie muzułmanów. Według oficjalnych danych w 2008 roku Francja liczyła ponad 5 milionów 300 tysięcy imigrantów z różnych regionów świata, z czego 42,5% stanowiła ludność przybyła z Afryki (Moreno-Kamińska 2019, s. 197). „Według analiz we Francji żyje 5-6 mln muzułmanów, a ich populacja nad Sekwaną cały czas się powiększa. Z kolei Jean-Paul Gourévitch w badaniach z 2007 roku szacował, że wyznawców islamu jest około 7 mln" (Gajlewicz-Korab 2011, s. 41).

i wykorzystywania w badaniach kategorie. Życie i funkcjonowanie jednostek czy całych zbiorowości nadal strukturalnie opiera się na systemie terytoriów narodowych i mimo zauważalnego rozwoju niestabilności kulturowej w różnych aspektach nie są widoczne oznaki przemiany w tej kwestii.

Warto także uwzględnić perspektywę, jaką przyjął Hannerz, odnośnie roli terytorium w życiu człowieka i jego wpływu na kulturę, a w konsekwencji na poczucie tożsamości kulturowej. Badacz wskazuje, że mobilność i działanie mediów zachwiały związkami kultury z terytorium, a zatem powiązaniem tożsamości z przestrzenią, bowiem rozszerzyły zasięg ekspansji treści kultury. Trzeba jednak postawić pytanie, czy mobilność, łatwość w podróżowaniu i transporcie produktów kultury naprawdę osłabia znaczenie terytorium w procesie kreowania tożsamości. Przyjmując założenie Mathewsa, że człowiek pozostaje z różnych względów ograniczony w swoich wyborach, należy wskazać, że podobnie dzieje się w zakresie mobilności, która jest zależna od wielu czynników m.in. sytuacji życiowej, zawodowej, powodów, dla których jednostka bądź grupa udaje się w podróż (np. cele służbowe, turystyczne), stopnia zamożności. Jednocześnie w zakresie podróżowania „dla przyjemności" trzeba wziąć pod uwagę preferencje spędzania czasu wolnego, gust, wykształcenie, świadomość walorów danej destynacji turystycznej, rodzaju preferowanych doświadczeń, ciekawości odmienności kulturowej etc. Za samym Hannerzem (ale i Welschem) powtórzyć można, że jednostka coraz częściej świadomie przyswaja sobie wiedzę spoza własnego kręgu kulturowego, wykorzystując ją do realizacji założonych celów. W podobnym tonie pisała Wieczorkiewicz w odniesieniu do szans dla „nowej" tożsamości:

> Wydaje się, że turystyczne reklamy mogą zachęcać do czegoś więcej niż jedynie do przyjemnego spędzania wakacji (…) Eksperci wskazują jednostce drogi samorealizacji, podsuwają programy samodoskonalenia – a ona powinna wybrać coś, co wydaje się jej odpowiednie. Dzieje się to w imię tworzenia poczucia indywidualnej tożsamości człowieka (Wieczorkiewicz 2012, s. 250-251).

Mając na uwadze powyższą opinię, nie jest właściwe generalizowanie roli mobilności w czasach współczesnych. Nie bez uzasadnienia – w przeciwieństwie do opinii badacza – można zaryzykować stwierdzenie, że często to właśnie terytorium staje się jednym z głównych czynników przywiązania jednostki bądź społeczności do danej kultury. Nie każdą praktykę da się odbywać na dowolnie wybranym terenie. Hannerz zauważa, że przebieg procesu kulturowego najczęściej odbywa się na ograniczonym terytorium, choćby we wspólnocie sąsiedzkiej czy domu rodzinnym, dostrzegając funkcjonowanie kultur terytorialnych. Co więcej, jak pisze: „kultury transnarodowe są też zwykle bardziej nacechowane przez niektóre, wybrane kultury terytorialne, a mniej przez inne z nich"

(Hannerz 2006, s. 160). Rzeczywiście, pewne sytuacje kulturowe są możliwe do realizacji tylko w określonych miejscach, na co wpływ mają uwarunkowania geograficzne, klimatyczne, historyczne, kulturowe itd. Są to miejsca, do których ludzie podróżują, aby doświadczać danej specyfiki. Wątek ten zostanie rozwinięty w kontekście opisu poszczególnych szlaków kulturowych.

Jolanta Muszyńska zauważa, że jedną z form reakcji na postępującą globalizację jest:

> coraz częstsze myślenie w kategoriach wspólnot lokalnych, narodowych, kształtowanie się tożsamości regionalnych (…) renesans pojęcia lokalności jest zatem jedną z form reakcji społecznej. Zwrot ku małym ojczyznom jest formą odkrywania źródeł własnej tożsamości (Muszyńska 2005, s. 113).

Hannerz, co niezwykle istotne w kontekście analizowania procesów kreowania tożsamości kulturowej, odnosi lokalność do doświadczenia zmysłowego. Podkreśla, że to, co lokalne, zwykle jest także „bezpośrednie, składające się z celowych spotkań oraz pojemnych, długotrwałych związków" (2006, s. 44). Ludzie współcześnie poszukują „prawdziwego" doświadczenia, za które uznają takie, które zaistniało w kontakcie bezpośrednim, fizycznym, za sprawą wszystkich zmysłów, w lokalnej scenerii. Są nie tylko gotowi słuchać i patrzeć, ale także dotykać, smakować, wąchać:

> Mamy do czynienia z uczuciem bezpośredniości, naoczności, a nawet zanurzenia, bycia otoczonym. To, co jest doświadczane, jest również umieszczane w szerokim kontekście. Przynajmniej częściowo na tym polega poczucie „prawdziwości" (…) większe zainteresowanie ciałem i zmysłami w ich kontekstach może pomóc nam w zrozumieniu tego, czym jest idea miejsca (Ibidem, s. 44).

W swoich rozważaniach Hannerz odnosi się do sytuacji miast, które nazywa „światowymi", jak Londyn, Paryż czy Nowy Jork. Uznaje, że wiele miejsc cechuje wyraźniej zauważalna różnorodność kulturowa, a one same mogą zatracać swój lokalny charakter. Nie można jednak współcześnie całkowicie umniejszać znaczenia lokalności w miastach, idea deterytorializacji nie implikuje bezpośrednio jej destrukcji, zwłaszcza, że „lokalna kultura jest wystarczająco silna na swoim terytorium (posługując się tymi antagonistycznymi pojęciami), aby zmusić ekspansywną kulturę centrum do kompromisu, a na tym właśnie polega kreolizacja" (Ibidem, s. 118). Miasto dzieli się na dzielnice, czy osiedla i to one mogą przejmować rolę lokalnego centrum. Zmienia się zatem perspektywa w postrzeganiu miasta, wyznaczając nową „miejską lokalność", która nie przestała mieć znaczenia w procesach kreowania tożsamości kulturowej.

Odnosząc się do przemian współczesności w przeciwieństwie do wielu innych badaczy Hannerz w swojej ocenie pozostaje powściągliwy. Jak pisze, „dzisiejsza współzależność w świecie jest zbyt skomplikowana i zróżnicowana, by ją w całości potępiać lub oklaskiwać" (Ibidem, s. 17), nie opowiada się po jednej ze stron w opozycji globalne –

lokalne. Co więcej podkreśla, że dąży do apelu na rzecz pluralizmu i większego poczucia złożoności w procesie nabywania kultury (Ibidem, s. 66). Koncepcja powiązań transnarodowych i globalnej ekumeny stanowi znaczące ujęcie rzeczywistości kulturowej i wiele z przedstawionych przez badacza wniosków można przyjąć za zasadne i wciąż aktualne, choć pojawiają się i takie, które wprowadzają dylematy badawcze i z którymi należy polemizować. Spośród różnych teorii kultury ta wydaje się uwzględniać stosunkowo najwięcej czynników istotnych z perspektywy prowadzenia badań nad procesami kreowania tożsamości kulturowej. Z tego względu ostatecznie właśnie koncepcja Hannerza stała się punktem wyjścia do podjęcia dyskusji nad postępującymi zmianami i pozwoliła wyprowadzić własne wnioski do prowadzenia dalszych rozważań.

I.1.3. Zjawiska w czasach powiązań transnarodowych

Obserwowane w ostatnich latach dynamiczne, wielowymiarowe zmiany kulturowe i społeczne, przemiany w układach sił politycznych i ekonomicznych, rozwój technologiczny i nowomedialny, ewolucja stylu życia człowieka, jego wartości i priorytetów, szczególnie zauważalna w Europie, wywierają istotny wpływ na procesy tożsamościowe. Do kluczowych zjawisk wpływających na przeobrażenia w zakresie kultury, a w konsekwencji na poczucie tożsamości kulturowej w czasach powiazań transnarodowych zaliczyć należy zmianę znaczenia lokalności, w kontekście wzrostu roli miejsca w dookreślaniu przestrzeni, mediatyzację kultury i rozwinięcie się zróżnicowanych form turystyki.

Nowa lokalność a miejsce i przestrzeń

Dynamika zmian zachodzących w relacjach człowieka i terytorium ma znaczący wpływ na kształtowanie się wszelkiego typu wspólnot z końcem pierwszego dwudziestolecia XXI wieku. Szczególną rolę odgrywa w procesie przemian znaczenia struktur narodowych, państwowych i transnarodowych. Maria Świątkiewicz-Mośny w ciekawy sposób ukazuje przemiany ponowoczesności i konieczność redefinicji pojęć takich jak ojczyzna, naród, państwo, patriotyzm, zestawiając ze sobą *Katechizm polskiego dziecka* Władysława Bełzy z początku XX wieku, zaczynający się słowami: „Kto ty jesteś? Polak mały (…) Czym twa ziemia? Mą ojczyzną" z publikacją Elizy Piotrowskiej *A ja jestem Polak mały, moim krajem jest świat cały* (Świątkiewicz-Mośny 2015, s. 145).

Współcześnie, w efekcie reorganizacji struktur społeczno-kulturowych, nie można postrzegać świata jedynie jako zbioru autonomicznych kulturowo przestrzeni, oddzielonych granicami, przypisanych do poszczególnych narodów. Pojęcie deterytorializacji odnosi się do

złożonego procesu, polegającego na odkotwiczeniu się „poszczególnych elementów kulturowych i całych systemów bądź konfiguracji kultur od tych geograficznie rozumianych miejsc czy układów miejsc, do których dotychczas wydawały się one w zasadzie przypisane, i w konsekwencji swobodnego ich dryfowania w przestrzeni ludzkiego świata" (Pucek 2007, s. 14). Zakłada, że w miejsca, w których funkcjonują dane społeczeństwa, za sprawą nowych form transmisji, wnikają zewnętrzne, zapożyczone z innych kultur treści na zasadzie transferu kultury. Są one przede wszystkim wynikiem migracji i globalizacji, w tym przepływu ludności, informacji, ideologii, zasobów finansowych oraz zjawisk takich jak turystyka masowa oraz ekspansja mediów. W zależności od wielu czynników transmisja ta może być mniej lub bardziej znacząca. W konsekwencji różnego rodzaju procesy kulturowe przekraczają granice rozumiane tradycyjnie jako narodowe etc.

W tym miejscu należy jednak wskazać, że deterytorializacja nie wpływa na redukowanie znaczenia lokalności wyznaczanej granicami geograficzno-społeczno-kulturowymi, nie prowadzi także do uniformizacji, a stwarza nowy wymiar wzajemnych relacji z jednostką. Silniejsza niż wcześniej lokalność daje poczucie równowagi przy coraz ściślejszej integracji państw, społeczeństw, gospodarek i kultur. Tak jak podkreślał Hannerz, przebieg procesu kulturowego najczęściej odbywa się na ograniczonym terytorium, zatem w określonym czasie i przestrzeni. Nie oznacza to jednak w ściśle zamkniętych granicach, ale w pewien sposób zawężonych. Lokalność łączy w sobie dwa konteksty, z jednej strony skonkretyzowaną, zredukowaną pod względem zasięgu treść kulturową, możliwą do uchwycenia, z drugiej jest formą bliskości z otoczeniem, zapewniającą bezpieczeństwo, dzięki jej stosunkowo dobrej znajomości, poczuciu kontroli społecznej, w której wspólnota nabiera większej podmiotowości. Jest pojęciem normatywnym i wartościującym. W znaczeniu geograficznym „lokalność" jest terminem nieodłącznym od miejsca i jego roli w przestrzeni, a w szerszym kontekście nawet regionu. Łączy się jednocześnie z pamięcią jednostkową i zbiorową. Dzisiejsza lokalność jest zatem formą współczesnej odpowiedzi na globalizację i sposobem ustanawiania skupionych przestrzennie wspólnot na stałej bazie terytorialnej, metodą na osadzenie siebie w przestrzeni.

W kontekście lokalności, która staje się centralnym ośrodkiem oddziaływującym w pewien sposób na zamieszkującą go społeczność, ale i metaforą „bezpiecznej odmienności" w świecie, to znaczy takiej, w której możliwy jest subiektywizm odczuć i ich interpretacji, należy także mówić o znaczeniu miejsca i przestrzeni. Przestrzeń jest pojęciem szerszym, bardziej abstrakcyjnym niż miejsce, odnosi się do jakiegoś obszaru, niosąc konotacje otwartości. Tym samym sprawia, że jego granice mogą być dość płynne, wręcz niemożliwe

do konkretnego wydzielenia, co współcześnie jest szczególnie istotne. Przestrzeń odnosi się do terytorium ustanowionego pomiędzy dwoma lub więcej miejscami. O ile za ważny należy uznać jej kontekst geograficzny, to w dużej mierze kluczowe znaczenie ma jej charakter mentalny. Bycie wewnątrz niej lub na zewnątrz kształtuje odmienne typy wrażliwości kulturowej, tożsamości i poczucie przynależności do danego kręgu kulturowego. Jej granice mogą być konstruowane przez poszczególne jednostki i stale negocjowane, przesuwane, ich ustanawianie ma raczej wymiar konceptualny, ułatwiający budowanie tożsamości w odniesieniu do terytorium. Również sposoby oswajania przestrzeni są charakterystyczne dla lokalnych wspólnot i związane z wykonywanymi przez nie praktykami. Kształtowanie obrazu przestrzeni ma charakter procesualny, gdyż nie należy jej rozumieć jako wytyczonego obszaru, ale przede wszystkim jako zakres terytorialny oddziaływania na nią danej społeczności i danego porządku sytuacyjnego.

Szczególnie bliska tej refleksji o relacji przestrzeni i miejsca jest koncepcja Yi-Fu Tuana, opublikowana w Polsce w 1987 roku. Jak podkreśla autor, „terminem-kluczem tej książki jest «doświadczenie»" (Tuan 1987, s. 18), rozumiane jako kombinacja uczucia i myśli, odpowiedzialnych za sposób poznania. Doświadczanie to zapuszczanie się w nieznane, przełamywanie niebezpieczeństw, eksperymentowanie, konfrontowanie się z otoczeniem, to odbieranie za pomocą wszystkich zmysłów docierających do człowieka bodźców, wreszcie to także moment zetknięcia się obiektywizmu i subiektywizmu w konstruowaniu obrazu świata. Zdaniem badacza, to dzięki zmysłom człowiek jest w stanie zidentyfikować, zrozumieć miejsca, z kolei za poznawanie przestrzeni odpowiada ruch, musi nastąpić penetracja terenu. Można definiować ją jako obszar rozciągłości, odrębności, ale i łączności poszczególnych miejsc w terenie, tworzących swoistą sieć powiązań (Ibidem, s. 22-24). Percepcja miejsc w przestrzeni oparta jest na wiedzy zdobytej za sprawą obcowania z nią, przebywania na jej obszarze, zarówno w procesie wzrastania i socjalizacji, jak i w późniejszych okresach życia, w tym w czasie podróżowania, celem poznawania i pogłębiania wiedzy o danej kulturze. Znamienną kwestią jest poświęcenie dużej uwagi doświadczeniu zmysłowemu zarówno miejsca, jak i przestrzeni przez Tuana. Badacz w swoich rozważaniach omawia rolę każdego ze zmysłów i wskazuje na ich możliwości w kontekście poznawania, oswajania, kreowania własnego wyobrażenia o przestrzeni, sam stosował też takie określenia jak „przestrzeń zmysłowa", „przestrzeń wizualna", „przestrzeń dźwiękowa" podkreślając, że ludzkie przestrzenie są odbiciem jakości zmysłów. Jednocześnie Tuan podkreśla, że ludzki umysł jest w stanie ująć, przyswoić i przetworzyć te dane, których nie mogą posiąść zmysły, jak choćby głębia oceanu, czy przestrzenna organizacja otoczenia.

Znacząca w tym kontekście jest aktywna, refleksyjna myśl. W inny sposób człowiek poznaje przestrzeń (i miejsca) w zależności od sytuacji, okresu, okoliczności, od poznania intymnego, po pobieżne, odrealnione, np. poznanie mieszkańca, a turysty (Ibidem, s. 31). Jak zaznacza Tuan, liczą się tu też przywiązanie do danego miejsca, czy terytorium, także kulturowe sposoby i techniki rozumowania, klasyfikowania, określania przestrzeni etc. Przestrzeń to także naturalne bogactwo, a więc wszelkie aspekty geograficzne, klimatyczne, przyrodnicze, które jako krajobraz naturalny często zawierający w sobie przejawy ludzkiej działalności tworzą krajobraz kulturowy.

W kontekście zintensyfikowanej mobilności, w tym migracji i rozwoju turystyki, warto zwrócić uwagę na poruszane przez badacza kwestie przestrzenności, związanej z poczuciem wolności, wygody, swobody, przestrzennej ekspansywności i stłoczenia, które oddziałują na odbiorców tych przestrzeni. Na poczucie przestrzenności wpływają m.in. chęć aktywnego jej pokonywania, czy postęp technologiczny, umożliwiający przemieszczanie się na dużym obszarze. Poczucie przestrzenności wiąże się też z otwartością przestrzeni, możliwości poruszania się własnymi, niewydeptanymi ścieżkami, bez narzuconej kolejności eksploracji miejsc bądź sposobu podróżowania np. pieszo, rowerem, konno, samochodem etc.

Kontekstualizacji przestrzeni dokonują miejsca, które budują szerszy kontekst narracyjny. Czym zatem jest miejsce? Posłużyć się tutaj należy definicją Tuana, który pisze, że miejsce stanowi zamkniętą, „uczłowieczoną" przestrzeń (Ibidem, s. 75). Aleksander Wolski podkreśla, że „w procesie uczłowieczania społeczność nadaje jej nie tylko nie tylko ścisły związek z historiami poszczególnych osób, lecz czasem obdarza się je również własnym życiem" (Wolski 2014, s. 79). Lokalizacja w przestrzeni staje się miejscem, gdy człowiek nadaje jej określoną wartość, wyróżnia z otoczenia, łączy z wydarzeniami historycznymi, społecznymi, gdy nabiera ono wagi ze względu na zdobywane tam doświadczenia, związane z nimi praktyki kulturowe, rytuały, powtarzające się codziennie, cyklicznie, jak i spontanicznie czy nawet jednorazowo. Niektóre miejsca można uznać za takie tylko z perspektywy jednostki, dla której są z jakiś względów ważne, znajome. Inne stają się „miejscami" dla całych społeczności, nigdy nie są anonimowe. Wiążą się z nimi skojarzenia i symboliczne konotacje, przez co są wyróżniającymi, charakterystycznymi elementami przestrzeni, które można odróżnić od innych, wskazać na mapie czy w terenie (Augé 2008, s. 128-130; Jałowiecki 2011, s. 10). Ludzie poszukują miejsc, z którymi się identyfikują i które ich identyfikują. Na ich wizerunek, szczególnie ten budowany w kontekście zbiorowości lokalnej, wpływa wiele czynników naturalnych i kulturowych, takich jak percepcja krajobrazu kulturowego, lokalne tradycje i dziedzictwo. „Miejsce jest

wyjątkowe, ponieważ często wytwarza się tam specyficzna kultura, która z kolei ugruntowuje wyjątkowość miejsca" (Jałowiecki 2011, s. 12). Podejmowane w nim praktyki kulturowe są wyrazem jego tożsamości i funkcjonujących w nim jednostek bądź społeczności, a zarazem formą jej umacniania. Miejsca i tworzona wokół nich narracja oddziałują na kształtowanie się poczucia przynależności lokalnej i pozwalają interpretować przestrzeń, pomagają poznawać otoczenie, adaptować się do niego, wspierają proces odnajdywania siebie w określonej rzeczywistości. Choć wskazane przez Yi-Fu Tuana założenia wydają się być tak proste w swej istocie, że aż oczywiste, to jednak współcześnie, gdy niejako każdy element należy traktować w jego złożoności, a intensyfikacja doznań i bezpośrednie zmysłowe doświadczenie stają się jednymi z głównych potrzeb człowieka, refleksja ta zdaje się przeżywać swój renesans. Kwestia roli miejsc i przestrzeni powróci w dalszej części dysertacji.

Mediatyzacja kultury

W kształtowaniu współczesnego obrazu świata znaczącą rolę odgrywają media i nowoczesne sposoby komunikacji. Badacze zauważają zarówno negatywne, jak i pozytywne przejawy postępującej mediatyzacji, rozumianej jako serii transformacji zaistniałych pod wpływem innowacji medialnych, będącej procesem zapośredniczenia różnych działań i czynności, które przenoszą się z rzeczywistości realnej do obszaru cyfrowego oraz stopniowego tworzenia rozwiązań i projektów inicjowanych *stricte* na potrzeby rzeczywistości wirtualnej. Jedna ze zmian kulturowych dotyczy sposobu pozyskiwania informacji oraz budowania kontaktów społecznych. W jej ramach różni użytkownicy i konsumenci w sposób indywidualny wyszukują interesujące ich treści. Za sprawą mediów masowych (głównie telewizji i Internetu) treści kulturowe docierają do mieszkańców wielu zakątków świata, tubylców, turystów, migrantów, przedstawicieli różnych społeczności etc. Aby poznawać nowe kultury, pozornie nie trzeba wstawać z fotela. Kiedyś ta „stacjonarna podróż" mogła odbywać się choćby z książką w ręku. Dziś wielość cyfrowych form komunikacji sprawia, że niektórym wydaje się, iż pośrednie doświadczenia, które umożliwiają im różnego typu programy podróżnicze, kulinarne, lifestylowe, blogi – w tym także vlogi (video blogi), aplikacje na smartfony i inne rozwiązania technologiczne dające możliwość „kolekcjonowania przeżyć" poprzez medialne przekazy, mogą zastąpić bezpośrednie formy kontaktu kulturowego. Nie zauważają jednak, że media ukazują zapożyczony, zapośredniczony obraz rzeczywistości, dokonując wieloaspektowej selekcji prezentowanych treści, form przekazu, dyktując odpowiadające im wartości, budując

pożądaną dla ich wizerunku narrację, przyjmując za właściwy określony sposób postrzegania świata, kształtując inny rodzaj wrażliwości, zmieniając horyzonty społeczne. Dostępność i szybkość uzyskania informacji, możliwość poszerzania wiedzy, stwarzają perspektywę wolności wyboru zestawu elementów służących autoidentyfikacji, wykorzystywanych w rekonstrukcji własnej tożsamości kulturowej na bazie połączenia określonych norm, wartości i wzorów, a w konsekwencji wykształcania tożsamości wyobrażonych, opartych na tym, co zasłyszane, zweryfikowane przez innych. W tym kontekście mediatyzacja jawi się jako zjawisko negatywne, odbierające człowiekowi chęć głębszego, a przede wszystkim realnego doświadczania kultury.

Jednak coraz więcej ludzi, żyjąc w epoce postępującej cyfryzacji, zauważa, że doświadczenie pośrednie nie może zastąpić bezpośredniego, odbywającego się w zupełnie innym wymiarze, będącego dla jednostki indywidualnym i realnym kontaktem kulturowym, formą umożliwiającą poczucie „na własnej skórze" specyfiki kulturowej, wynikającej z odmiennej historii, tradycji, wierzeń etc. Trzeba podkreślić, że media – jako kanały komunikacji – funkcjonują bardzo dynamicznie, wpływając pozytywnie na zmianę sposobów komunikowania międzykulturowego, przełamując bariery komunikacyjne, ułatwiając promowanie różnorodności kulturowej, będąc sposobem na uatrakcyjnienie przekazu o dziedzictwie kulturowym (i nie tylko). Kultura w czasach mediatyzacji zyskuje zatem nowe ścieżki rozwoju, zmieniając możliwości promowania dziedzictwa materialnego i niematerialnego, w tym zabytków, miejsc naznaczonych historycznie czy kulturowo, także muzeów, galerii, jak i praktyk kulturowych, prezentowania zasobów kultury, uatrakcyjniania przekazu, celem dotarcia do kolejnych grup odbiorczych. Pojawiają się coraz to nowe urządzenia, funkcje, aplikacje i nowe zastosowania.

Technologia medialna, coraz częściej mobilna, jest obecnie personalizowana, dostosowywana do indywidualnych potrzeb jednostki na podstawie jej wyborów, wyszukiwanych treści, odwiedzanych stron internetowych, programów i wbudowana w otoczenie. Dostępne algorytmy sprawiają, że nadawcy komunikatów mogą poznawać potrzeby swoich odbiorców i kreować własną narrację w sposób ciekawy, przyciągający innych. Do coraz popularniejszych działań zaliczyć można wykorzystywanie animacji, nowych form przekazu i narzędzi multimedialnych, digitalizację i cyfrowe upowszechnianie zbiorów, poprzez tworzenie elektronicznych katalogów, baz danych, czy form wirtualnych encyklopedii, zastosowanie w ekspozycjach gier komputerowych i aplikacji, a to jedynie niewielka część stosowanych na świecie rozwiązań. Jak podkreślają Ewa i Marian Niezgoda, nowe media „są, szczególnie dla ludzi młodych, podstawowym kanałem rozprzestrzeniania

treści kulturowych" (Niezgoda, Niezgoda 2017, s. 37). Dzięki nowym kanałom komunikacyjnym, mediom społecznościowym można dotrzeć do szerszego grona odbiorców, rozbudzić ich ciekawość, nawet tych z drugiego końca globu, zachęcając do eksplorowania nieznanych terenów, poszukiwania bezpośredniego doświadczenia, nawet celem porównania rzeczywistości realnej z cyfrową demonstracją. Motywacją do odbycia podróży jest często chęć sprawdzenia, na ile zbieżny jest wykreowany medialny przekaz z obrazem zastanej na miejscu rzeczywistości i chęć pokazania swojej obecności w danej lokalizacji. Tym samym wyobraźnia turystyczna tworzona jest dziś nie tylko przez tubylców czy operatorów turystycznych, ale także przez samych turystów.

Nowe media tworzą tym samym przestrzeń komunikacyjną, gdzie granica między odbiorcą a nadawcą staje się mniej wyraźna – ten sam człowiek w jednej chwili jest twórcą własnych komunikatów, aby za chwilę komentować treści innych. Komunikacja ta ma zatem często charakter dwustronny, szczególnie ważną rolę w tej kwestii odgrywają media społecznościowe. Rozwój technologiczny i przekazy medialne umożliwiają zaangażowanie w różne działania tzw. zwykłego użytkownika. Choćby włączanie zwiedzających w działania muzealne, współtworzenie poszczególnych projektów dzięki własnym pomysłom, budowanie relacji z odbiorcą jest także jedną z cech charakterystycznych dla tzw. nowej muzeologii, której celem jest położenie nacisku na umożliwienie publiczności uczenia się poprzez aktywne uczestnictwo, dające przyjemność poszukiwania i odkrywania, atrakcyjnej i przystępnej formuły edukowania. Dostępne w sieci zdjęcia miejsc z różnych zakątków świata stały się początkiem nieustannego procesu reprodukowania obrazów widzianych wcześniej, często za sprawą mediów społecznościowych czy aplikacji (jak np. Google Maps, gdzie użytkownicy mogą wstawiać własne zdjęcia z danych lokalizacji). Cyfryzacja wkroczyła w obszar dziedzictwa kulturowego, prowadząc do akceptowanej społecznie zmiany odbioru zjawisk i obiektów (Broński 2013, s. 222). Rzeczywistość cyfrowa dąży do rozszerzania tej realnej, stanowiąc niejako jej kontinuum, uzupełnienie, szczególnie dla tych, których zaangażowanie i aktywność zatacza szersze kręgi niż przeciętnego odbiorcy, którzy spragnieni są pogłębionej wiedzy, czasem wręcz specjalistycznej.

Zapewne rację mają badacze twierdzący, że przynajmniej część (jeśli nie wszystkie) tego typu rozwiązań nie jest pozbawiona wad, oraz że część odbiorców przestaje uczestniczyć w kulturze realnie na rzecz podejmowania aktywności wirtualnych. Jednak biorąc pod uwagę wiele czynników, takich jak rozwarstwienie społeczne, brak możliwości przełamywania różnego typu barier, nadal w pewnym stopniu ograniczających mobilność np. odbywania dalekich bądź kosztownych podróży przez wielu ludzi, zmianę sposobu postrzegania świata,

która wynika z nieodwracalnych przemian cywilizacyjnych i wpisania na stałe nowych mediów w model partycypacji człowieka w świecie, warto podkreślić, że mediatyzacja kultury niesie znaczny potencjał, od którego także zależne będą metody budowania, prezentowania, upowszechniania interpretacji dziedzictwa kulturowego, a w konsekwencji procesy kreowania tożsamości kulturowej w różnych jej zakresach.

Turystyka doświadczeń a turystyka kulturowa

Turystyka jest nie tylko sposobem spędzania wolnego czasu, ale także poznawania świata, przeżywania specyfiki kulturowej, wchodzenia w bezpośredni kontakt z naturą, budowania własnej tożsamości, formą dialogu międzykulturowego. We współczesnym, mobilnym świecie człowiek uzyskał możliwość praktycznie nieograniczonej zdolności podróżowania – powstrzymywać go mogą głównie czynniki zdrowotne, ekonomiczne, bądź osobiste pragnienia i styl życia. Opisywany wyżej postęp technologiczny bezsprzecznie ułatwia rozwój turystyki, gdyż to właśnie Internet stanowi dziś główne źródło informacji turystycznej, umożliwia dokonywanie rezerwacji i zakupu biletów, noclegów itd., pozwala nawiązywać i utrzymywać kontakty z przedstawicielami innych kultur, także za granicą. Ponadto w związku z rozpowszechnieniem się nowych wartości, które wpływają na stosunek do czasu wolnego, typów pożądanych aktywności, skala zasięgu i zróżnicowania w jakiej rozwija się turystyka jest niewspółmierna w stosunku do tej we wcześniejszych okresach historii. Stała się ona już nie tylko cechą charakterystyczną dla wąskich grup społecznych, lecz zyskała charakter masowy. Jest ona jednym z najbardziej wyróżniających elementów obecnych społeczeństw, podróżowanie stało się „nakazem społecznym; każdy musi gdzieś wyjechać, by wydać pieniądze w cudzym miejscu zamieszkania" (MacCannell 2002 [za:] Niezgoda 2013, s. 41). Tym samym można je nazwać immanentnym czynnikiem składowym życia współczesnego człowieka.

Przemiany turystyki w dzisiejszych społeczeństwach są przedmiotem pogłębionej refleksji socjologów w Polsce i na świecie. Z pewnością na jej przeobrażenia i ogólne trendy duży wpływ ma konsumpcyjny styl życia, który w dużej mierze traktuje podróżowanie jako źródło przyjemności i rozrywki, oderwania się od tego co codzienne, częściowo dążąc do utowarowienia przejawów dziedzictwa kulturowego, aby w ten sposób wykorzystywać je do stworzenia jedynych w swoim rodzaju atrakcji turystycznych. W tym kontekście objawia się potrzeba uwzględnienia jednego z głównych zjawisk współczesności, jakim jest dynamiczny rozwój turystyki doświadczeń.

Termin „doświadczenie" jest pojęciem wieloznacznym. W słowniku języka polskiego PWN wymieniono aż cztery jego definicje, spośród których na potrzeby badań opisywanych w niniejszej dysertacji wykorzystano następującą: „ogół wiadomości i umiejętności zdobytych na podstawie obserwacji i własnych przeżyć" (PWN www 2022). Można zatem uznać, że doświadczenia łączą się bezpośrednio ze sferą doznań, emocji, przeżyć, a człowiek gromadzi je w ciągu całego swojego życia. Składają się na nie elementy nazwane przez Monikę Boguszewicz-Kreft wskazówkami, które dzieli na negatywne (obniżające wartość doświadczenia), neutralne (oczywiste lub oczekiwane przez turystę) oraz pozytywne (budujące wartość i oryginalność doświadczenia, ułatwiające zapamiętanie i wyróżnianie spośród innych) (Boguszewicz-Kreft 2010, s. 18). Proces doświadczania odgrywa obecnie niezwykle ważną rolę, jako czynnik motywujący do odbywania podróży turystycznych, stał się on kluczowym elementem w kształtowaniu oferty turystycznej. Trzeba bowiem wskazać, że niezależnie od rodzaju uprawianej turystyki i motywów podróżowania, w tym rozrywkowych, kulturowych, poznawczych czy edukacyjnych, turysta chce cieszyć się przebywaniem w innym otoczeniu, klimacie, kulturze, uczestnictwem w wydarzeniach kulturalnych, sportowych, towarzyskich itd., zwiedzaniem czy odwiedzaniem interesujących z jego perspektywy miejsc. Ponadto „doświadczenie jest jednym z najważniejszych, jeśli nie głównym komponentem motywacji w turystyce religijnej" (Niezgoda 2013, s. 39).

Rozwój turystyki doświadczeń w różnych jej zakresach przynosi zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje. Tych pierwszych należy upatrywać w zaangażowaniu turysty, poszukiwaniu i podejmowaniu prób zrozumienia przez niego esencji danej kultury, przestrzeni, krajobrazu, poszerzaniu własnej wiedzy itd. To nabywane doświadczenia kształtują człowieka, który uczy się nowych rzeczy, poszerza swoją wiedzę, rozwija umiejętności, realizuje swoje cele, pogłębia zainteresowania. „Dzięki rzeczywistemu i bezpośredniemu kontaktowi ze zwiedzanym światem turysta może porównać swoje uprzednie wyobrażenia z tym, czego doświadcza w realnym świecie" (Dominik 2017, s. 103). W poszukiwaniu określonych, w tym nowych wartości dzisiejsi turyści postępują zgodnie z własnymi potrzebami, wcześniejszymi doświadczeniami, sympatiami i antypatiami. Korzystając z szerokiego wachlarza usług i możliwości dostępnych na rynku wiele osób decyduje się gospodarować swoim czasem samodzielnie i, nie wybierając utartych ścieżek, planować podróż dostosowaną do własnych kompetencji, aby w ten sposób nawet częściowo świadomie wykorzystywać szanse na przeżywanie nowych doznań. Dla wielu bowiem poznawanie obyczajów, sposobu życia, mieszkania, spędzania czasu, kultury, wręcz próbowanie życia innych staje się głównym celem wyprawy.

Turystom nie wystarczają już zaaranżowane przejawy kultury, szukają głębokich i cennych doznań, gdyż chcą przede wszystkim doświadczyć autentyczności, którą na początku wieku Joseph Heath i Andrew Potter utożsamiali z brakiem utowarowienia, etnicznością, pierwotnością, pisząc, że „rzeczy naprawdę autentyczne robione są ręcznie, z naturalnych materiałów i mają tradycyjne (tj. niekomercyjne) przeznaczenie. Współczesna masowa produkcja jest z konieczności nieautentyczna i prowadzi do alienacji" (Heath, Potter 2010, s. 331-332). Dziś, biorąc pod uwagę postęp technologiczny, zmiany w przetwórstwie, rolnictwie, trudno tak jednoznacznie postawić granicę pomiędzy autentycznością i jej brakiem. Dokonując oceny, trzeba też wziąć pod uwagę choćby motywy, jakimi kierują się praktycy czy organizacje oraz cele, jakie im przyświecają. W różnych regionach i okresach historycznych proces ewolucji wyglądał inaczej i doprowadził do odmiennych efektów. Dziś termin „autentyczny" bardziej odpowiada takim synonimom jak „realnie istniejący", „niekłamany", „oryginalny". Niezależnie od tego „pragnienie autentyczności" – klasycznie rozumiane za Deanem MacCannellem – jest wciąż niezwykle silne. Rzeczywiście wielu turystów wybiera podróżowanie w miejsca, w których jest możliwe (lub wydaje się takie) poznawanie odmienności w jej oryginalnym, prawdziwym kształcie, w przestrzeni niezmienionej, nie przystosowanej do potrzeb masowych turystów. Coraz częściej wybierają oni możliwość wynajęcia prywatnego mieszkania czy apartamentu na nocleg, dającego większe poczucie swobody i niezależności, również od gospodarza, bez konieczności wykorzystywania specjalnie przygotowanej, zwykle ustandaryzowanej oferty hoteli:

> Bardzo duże znaczenie, zwłaszcza dla rozwoju rynku apartamentów wypoczynkowych, miał również wzrost atrakcyjności i popularności serwisów internetowych jak Booking.com czy AirBnB, dzięki którym oferta prywatnych inwestorów stała się konkurencyjna nawet wobec najlepszych pokoi hotelowych w danych lokalizacjach (Emmerson Evaluation 2018, s. 19).

Nie oznacza to jednak, że sami gospodarze i wspomniani inwestorzy nie są bardziej świadomi ukrytych oczekiwań swoich gości, preparując rzeczywistość, a „prawdziwe życie" chowają za kulisami, co należy zaliczyć do negatywnych konsekwencji turystyki doświadczeń. Działalność ta, będąc wynikiem zjawiska pozytywnego jakim jest coraz większa aktywność turysty, prowadzi zatem do indywidualizacji i personifikacji oferty proponowanej przez rynek, aby umożliwić odbiorcy zdobycie niepowtarzalnych, unikalnych, a zarazem intensywnych i łatwo zapamiętywalnych doświadczeń. Najlepiej, by gromadzić je w sposób efektywny, w dużym natężeniu, przekształcając się w sztuczną formę kultury, spreparowaną celem jej konsumowania przez turystę masowego. MacCannell (2002) – wykorzystując metaforę teatru – stwierdza, że turyści są widzami, teren turystyki to scena, a świat rzeczywisty to kulisy. Tubylcy mogą być aktorami na scenie i odgrywać własne role.

> Turyści zdają sobie sprawę z tych „mistyfikacji" i próbują na różne sposoby dostać się za kulisy. Tę potrzebę autentyczności MacCannell wiąże z pragnieniem bliskości, czyli z autentycznością gorącą. Jednym z podstawowych sposobów na przekraczanie granic teatru ma być więc „bratanie się z tubylcami" – spontaniczne nawiązywanie rozmów, wchodzenie w kontakt fizyczny, a zwłaszcza wspólne spożywanie posiłków, które pozwala przezwyciężyć bariery językowe ([Anna]Wieczorkiewicz nazywa to smakiem turystycznym, czyli doświadczaniem autentyczności przez inny zmysł niż tylko wzrok). Bycie zaproszonym do domu jest tutaj cenione bardzo wysoko – to akt dopuszczenia turysty do intymnej przestrzeni prywatnej, ale i akt dopuszczenia przez turystę inności do siebie, do własnego wnętrza, poprzez spożywanie dziwnych, często postrzeganych przez niego jako „obrzydliwe" potraw (Bloch www 2013).

To, czy turyście uda się wejść za kulisy, przełamać bariery kulturowe i poznać istotnie autentyczny, prawdziwy świat tubylców zależy od wielu czynników, w tym jego kompetencji, zaangażowania, poświęconego czasu, wykazania się wiedzą i zorientowaniem na problemy innych, otwartością, umiejętnością pozyskania zaufania, ale także od chęci ujawnienia się swoich rozmówców. Trzeba jednak pamiętać, że nawet wtedy turysta pozostaje poza poznawanym kręgiem kulturowym, co sprawia, że nie przejmie on norm i przekonań, których może pośrednio doświadczyć. Poznanie podczas wyjazdu turystycznego, mające charakter bezpośredni, dostarcza silnych doznań, formułując wrażliwość odbiorczą, rozwijając kompetencje kulturowe i wpływając na budowanie tożsamości kulturowej.

Turystyka masowa prowadzi do transformacji, standaryzacji usług, schematyzacji dziedzictwa, ukazując tylko kulturowe reprezentacje, które zwykle mają niewiele wspólnego z rzeczywistością, są swego rodzaju ułudą wprowadzającą turystę w przekonanie, że doświadcza realiów miejsca, w którym się znajduje. Prowadzi to do ujednolicania doświadczeń. Z drugiej jednak strony tego typu działania aranżowania kultury na potrzeby turystyki zdają się coraz mocniej skłaniać bardziej świadomych turystów do poszukiwania prawdziwych, autentycznych jej przejawów, tj. takich, które przynoszą wewnętrzne korzyści danej wspólnocie, a nie są projektowane celem zadowolenia turystów, i odkrywania ich w sposób spontaniczny, niezorganizowany. „Kultura i tradycja pozwalają zachować tożsamość, dlatego w dobie globalizacji coraz częściej człowiek odczuwa potrzebę sięgania do tradycji. Coraz mniej dziwi wzrost zainteresowania dziedzictwem przeszłości" (Dominik 2017, s. 107).

Trzeba zwrócić uwagę na to, że już od lat badacze wyróżniają różne klasyfikacje typów turystów, wskazując jakiego rodzaju potrzeby dana grupa stara się zaspokoić, poznawcze, społeczne, wypoczynku czy rozrywki. Jednym z twórców takich koncepcji był Erik Cohen, który początkowo wyróżniał cztery typy turysty, tj. zorganizowanego turystę masowego, indywidualnego turystę masowego, podróżnika-odkrywcę i dryfującego (Cohen [w:] Niezgoda 2013, s. 41; Szromek 2010, s. 301-302), gdzie dwa pierwsze wskazywały

ciągle aktualne cechy turysty masowego, sposoby postępowania, motywacje odbywania przez niego podróży, towarzyszące mu ciągłe chęci przeżywania emocji i pogoń za nowością, zaskoczeniem, zachwytem, multiplikowanie wrażeń kosztem powierzchowności, jakości doznań. W toku dalszych badań Cohen modyfikował tę typologię, budując ją na podstawie celu wyjazdu turystycznego, doświadczeń turystycznych. Wśród nich wyróżnił typy turysty:

- rekreacyjnego – wyjeżdżającego celem regeneracji organizmu, jego „duchowe centrum" jest płytkie,
- rozrywkowego – podróżującego celem zabawy, pragnącego odmiany od codzienności, typowy turysta masowy, dla którego tworzone są sztuczne reprezentacje i liczne atrakcje,
- poszukiwacza doświadczeń (dążącego do poznawania prawdziwego życia innego społeczeństwa, obserwatora, poszukującego autentyczności, ale zachowującego pewien dystans do odwiedzanych miejsc i ludzi),
- eksperymentującego (poszukującego odmienności, integrującego się z nowym otoczeniem i jego kulturą, nie bojącego się bezpośrednich kontaktów, dla którego podróż staje się sposobem „wypróbowywania" innych sposobów życia i budowania własnej tożsamości),
- egzystencjalnego (posiadającego ukształtowaną rolę w społeczeństwie, egzystującego w dwóch środowiskach: życia codziennego (miejsce pracy, zamieszkania) i alternatywnego w okresie urlopowo-wakacyjnym (np. drugi dom na wsi).

Typologie Cohena zwracają uwagę na rolę doświadczenia w postrzeganiu odmienności przez turystę. Tym samym należy spodziewać się różnic w odczytywaniu znaczeń, symboli i rozumieniu doświadczeń zdobytych w czasie interakcji międzykulturowych lub interkulturowych. Warto podkreślić, że w kontekście świadomego podróżowania po szlakach kulturowych szczególnie znaczące są dwa typy turysty wskazane w niniejszej koncepcji, tj. poszukiwacz doświadczeń i turysta eksperymentujący. Podróżowanie szlakiem wymaga bowiem większej aktywności, a czasem i samozaparcia w dążeniu do osiągnięcia kolejnego etapu trasy. Warto już na tym etapie zauważyć, że indywidualne doświadczenie zdobyte samodzielnie przez te dwa typy turysty będzie miało wartość niewspółmiernie większą od pozostałych, mogąc oddziaływać na poczucie tożsamości kulturowej. Jednocześnie sposób odczytywania i rozumienia określonych treści kulturowych będzie zależny od tych, którzy umożliwią ich poznanie turystom i którzy – ujmując je w danych kontekstach – dokonają interpretacji tych treści. W tym miejscu zasygnalizować należy rolę interpretacji dziedzictwa

dla kolejnych zachodzących procesów poznawczych, a nawet tożsamościowych, które omówione zostaną w dalszej części wywodu.

Pomimo znaczącej standaryzacji działań w sektorze turystycznym współcześnie coraz większą popularnością cieszą się różne formy tzw. turystyki sformatowanej, będącej wynikiem postępującej segmentacji rynku i specjalizacji oferty m.in. geoturystyki, agroturystyki, ekoturystyki, turystyki aktywnej, turystyki krajoznawczej czy wreszcie turystyki kulturowej (Pawlak 2015, s. 125). Szczególnie ważną rolę w kontekście kreowania tożsamości kulturowej, indywidualnej i grupowej, odgrywa ta ostatnia.

Turystyka kulturowa stanowi jeden z najstarszych, stale rozwijający się segment turystyki. Służy konfrontacji z kulturą i jej osobistemu doświadczaniu, indywidualnemu poznawaniu specyfiki danego kręgu kulturowego. Ukierunkowuje aktywność turysty na samodoskonalenie, wchodzenie w interakcje z obcą kulturą i zestawienie jej ze swoją własną. Podejmowana jest jako wyraz chęci przeżywania, odkrywania najróżniejszych aspektów i elementów odmienności w stosunku do konkretnego przedmiotu zainteresowań turysty kulturowego, celowo wybierającego te właśnie treści, jako odpowiadające jego zainteresowaniom. W trakcie przemieszczania wykorzystywane są przez niego często specyficzne formy podróżowania, dostosowane do sytuacji, możliwości terenowych, dystansu do pokonania etc. Ten rodzaj turystyki przeznaczony jest dla konkretnej grupy osób, podróżujących w sposób świadomy, zaangażowanych w budowanie dialogu z miejscowymi, którzy stanowią dla nich reprezentantów kultury, którą chcą poznać. Duże znaczenie mają wypowiedzi ludzi, ich zachowania i artefakty materialne, będące wytworami kultury. Oczywiście już na tym etapie należy podkreślić, że „celem turystyki nie może być wprost sama kultura: w zasięgu bowiem «obcego» turysty nie są przecież normy i przekonania (których on sam wewnętrznie nie doświadcza i przez to nie jest w stanie podzielać)" (Mikos von Rohrscheidt 2016, s. 20). Zatem przyjąć należy, że poznanie i zrozumienie kultury zależne jest od formy napotkanych reprezentacji, przekazywanej treści i budowanej wokół niej narracji oraz dostępnych sposobów zbierania doświadczeń – im bardziej autentycznych, oryginalnych, tym bardziej zapadających w pamięć i zbliżających do osiągnięcia celu, jakim jest zrozumienie wartości danej kultury.

Ze względu na różne czynniki, w tym dynamiczny rozwój oferty turystycznej, różnorodność perspektyw dyscyplin naukowych oraz wielowymiarowość turystyki kulturowej powstał szereg definicji precyzujących to pojęcie. Najpełniej – z perspektywy badacza turystyki i dość ogólnie pod względem całościowym – jej cel i motywacje określa definicja

Armina Mikos von Rohrscheidt, która umożliwia rozstrzygnięcie, jak kwalifikować różnego typu działania na rynku turystycznym:

> Nazwą turystyki kulturowej możemy określić te wszystkie grupowe lub indywidualne wyprawy o charakterze turystycznym, w których spotkanie uczestników podróży z wytworami kultury albo powiększenie ich wiedzy o zorganizowanym przez człowieka świecie otaczającym jako jej wytworze jest zasadniczą częścią programu podróży lub stanowi rozstrzygający argument dla indywidualnej decyzji o jej podjęciu lub wzięciu w niej udziału (Ibidem, s. 47).

Badacz jako podstawowe kryteria kwalifikacji ustalił motywację samego turysty oraz faktycznie zrealizowany przez niego program wyprawy. Spośród innych definicji kładących nacisk na rolę dziedzictwa kulturowego istotna jest ta, zaproponowana przez Bernarda Barbiera z Uniwersytetu Prowansalskiego (Aix-Marseille):

> Niewątpliwie pojęcie to [turystyka kulturowa] obejmuje podróżowanie, którego podstawowym motywem jest dziedzictwo kulturowe, które może być jednak pojmowane w dwojaki sposób. Dziedzictwo kulturowe *sensu stricto* obejmuje zabytki (…) oraz dzieła sztuki (...) gromadzone w muzeach. Kultura w tym sensie jest ściśle związana z historią ogólną i historią sztuki. Szeroko pojmowane dziedzictwo kulturowe zawiera ponadto wiele elementów: życie codzienne, naukę i technikę (…), środowisko geograficzne (krajobrazy i ich interpretacje, ludzie i ich sposoby użytkowania przestrzeni dawniej i dziś itd.), literaturę poświęconą różnym regionom, kuchnię traktowaną jako sztuka życia itd. (Barbier 2005, s. 96).

Oczywiście to dwojakie podejście do dziedzictwa kulturowego należy odnieść do podziału na dziedzictwo materialne i niematerialne (o czym w dalszej części dysertacji), jednak badacz wskazuje kluczowe elementy umożliwiające poznanie z perspektywy turysty poszukującego doświadczenia odmienności, który ma odkryć, poczuć specyfikę danej kultury i przyrównać ją do swojej własnej sytuacji kulturowej, tego gdzie i jak żyje, kim jest, a co za tym idzie do własnej tożsamości kulturowej, stawiając nacisk nie na zabytki i dzieła sztuki, ale na:

- życie codzienne, zatem praktyki kulturowe, sposób życia i myślenia, rytuały i tradycje, wierzenia, sposoby spędzania czasu wolnego, wykonywane prace etc.,
- naukę i technikę, w której badacz wyszczególnia fabryki i urządzenia. Można je rozszerzyć o posiadaną wiedzę, umiejętność jej wykorzystania, stosowane rozwiązania technologiczne itd.,
- środowisko geograficzne, w tym krajobraz kulturowy i jego interpretację, przestrzeń i jej rolę w życiu mieszkańca, praktyka kultury, dawne i współczesne sposoby jej wykorzystywania,
- literaturę poświęconą regionom i ich historii, tradycji, sztuce. Skoro badacz podnosi tutaj rolę literatury, warto rozszerzyć ją o muzykę, teatr, film etc.
- kuchnię jako sztukę życia, uwzględniając zarówno świeże produkty danej ziemi, wyroby i specjały regionalne, przepisy, kulturę jedzenia, sposoby przyrządzania i serwowania, obyczaje z nimi związane itp. (Ibidem, s. 96).

Wskazane przez Barbiera elementy poznawane są wielozmysłowo, doświadczenie staje się możliwie jak najpełniejsze i dzięki temu może przynieść długotrwały efekt poznawczy, edukacyjny, ale i wpłynąć na sposób widzenia siebie i swojej kultury wobec możliwości ich porównania ze sobą. Innymi słowy „turysta kulturowy może (i zapewne także powinien) chcieć więcej niż tylko «poznać» miejsca, obiekty i wydarzenia, które są celem jego podróży – może on także uczynić owo spotkanie okazją do głębiej idącego dialogu między kulturą własnego kręgu a zwiedzanego środowiska kulturowego" (Mikos von Rohrscheidt 2016, s. 55).

W turystyce kulturowej wyróżnia się poszczególne rodzaje, aby zwrócić uwagę na zakres tematyczny, rodzaje destynacji odbywanych podróży oraz pożądane do właściwego poznania kompetencje turystów. Warto zaznaczyć, że niejednokrotnie poszczególne rodzaje przecinają się ze sobą, a ich granice przyjmowane są dość umownie:

- klasyczne podróże kulturowe – traktowane w kategoriach turystyki elitarnej, o najwyższych wymaganiach intelektualnych, zazwyczaj dla osób z wyższym wykształceniem, w średnim wieku i z dużą świadomością kulturową. Do nich zalicza się turystykę dziedzictwa kulturowego (zorientowaną na powszechnie uznane dziedzictwo, często tematyzowaną, o jednolitych programach, zawierających tematycznie uporządkowane serie obiektów np. na szlakach kulturowych, czy wg formalnego kryterium wyboru np. zwiedzanie obiektów z listy UNESCO czy Pomników Historii), także turystykę muzealną, literacką, czy elitarną eventową;
- turystyka edukacyjna – podróż ukierunkowana zostaje na rozszerzenie wiedzy turystów w określonej dziedzinie lub temacie, najczęściej dla osób z wykształceniem wyższym, które chcą poszerzać swoją wiedzę z określonej dziedziny, jest planowana przez nich świadomie. Zaliczane są do niej podróże studyjne, tematyczne (często korzysta ze sprawdzonych schematów, które tworzone są dla niej w postaci szlaków tematycznych i biograficznych), językowe, seminaryjne;
- powszechna turystyka kulturowa – posiada najszerszą ofertę i najliczniejszy krąg odbiorców, turystom stawiane są niższe wymagania intelektualne niż w turystyce edukacyjnej i w przypadku klasycznych podróży kulturowych. Można jednak wyodrębnić grupy osób z wyższym wykształceniem, które świadomie wybierają ten rodzaj podróżowania, aby nie tyle poszerzać wiedzę, co doświadczać specyfiki kulturowej. Zaliczane są tu: turystyka miejska, obszarów wiejskich, etniczna, militarna, industrialna, historyczna z archeologiczną (w tym żywej historii), popularna turystyka eventowa, kulturowo-przyrodnicza, egzotyczna, religijna i pielgrzymkowa,

kulinarna, hobbystyczna, regionalna. Co najistotniejsze, to właśnie za jej sprawą turysta ma posmakować kulinariów, poczuć charakterystyczne zapachy, posłuchać gwary czy muzyki regionalnej. Większość turystów (szczególnie młodsi i z rodzinami) planuje wyjazd indywidualnie. W zależności od typu i tematu podróży turyści mocno zróżnicowani pod względem wieku, wykształcenia, zainteresowań i potrzeb. Turystyka ta spełnia także funkcję edukacyjną, a osoby wybierające ten rodzaj podróżowania są choć w podstawowym zakresie zorientowane w historii, tradycji miejsca, oczekują spotkania z autentycznymi świadectwami regionalnej kultury i odrębności, miejscowymi, szukają możliwości dialogu międzykulturowego (Ibidem, s. 76-77, 107, 114, 130, 138, 189,199, 212).

Turystyka kulturowa stała się dziś jedną z dróg do budowania tożsamości kulturowej, zachowywania różnorodności kulturowej, budowania poczucia przynależności czy też przywiązania do wspólnoty „małej ojczyzny" i dumy z własnego dziedzictwa, którą obserwować można u mieszkańców regionów umożliwiających turystom odbywanie podróży kulturowych. Coraz silniejsze staje się zaangażowanie pracowników instytucji kultury i praktyków dbających o ochronę zabytków w kreowanie komunikacji nastawionej na odbiorcę, dostrzegającej potrzebę doświadczania odmienności, aktywnego poznawania różnych kręgów kulturowych. Fundamentalne znaczenie mają korzyści pozaekonomiczne, takie jak docenienie roli zasobów kulturowych i wykorzystania ich do budowania społeczności opartych na wiedzy, świadomych własnej tożsamości, swoich korzeni. Nie można oczywiście pomijać faktu, że za sprawą turystyki kulturowej powstają nowe miejsca pracy dla tubylców, którzy praktykując dziedzictwo, mają możliwość uzyskania korzyści finansowych, pozwalających im na godne życie. Połączenie tych dwóch aspektów może stanowić zachętę do podtrzymywania różnorodności i ożywiania praktyk kulturowych, a tym samym także wpływać na kreowanie tożsamości – zarówno turystów, jak i mieszkańców danego regionu świata. Z drugiej strony rodzi uzasadnioną (do pewnego stopnia) obawę, czy nie wpłynie na przysłonięcie zbyt wielu fenomenów i wartości kultury, poddając się rygorom rynku.

I.1.4. Wielowymiarowe koncepcje tożsamości kulturowej – wybrane przykłady

Zjawiska w czasach powiązań interkulturowych i transnarodowych, nieustanna interakcja kultur na różnych ich poziomach, wpływ mediów i rozwój środowiska cyfrowego, kompresja czasu i przestrzeni, niestała, a często niepewna i wielopoziomowa struktura

organizacyjna funkcjonowania społeczeństw czy nasilenie wartości pluralizmu kulturowego, oddziałują na wzrost dynamiki przeobrażeń tożsamości.

Niezależnie od przyjętej koncepcji należy zauważyć, że pierwsze dwudziestolecie XXI wieku było okresem nieustannych przemian politycznych (rozwój struktur UE i przyspieszony proces integracji krajów europejskich), ekonomicznych, społecznych i kulturowych. W ich wyniku doszło do sytuacji, w której w każdym społeczeństwie narodowym, mającym już za sobą stan ugruntowania i osadzenia w historii czy tradycji, gdzie rzeczywistość wydaje się uporządkowana przez wspólnotę dziejów, tożsamość jednostki jest nieustannie konstruowana oraz poddawana wpływom wewnętrznym i zewnętrznym, prowadzącym do przemian transnarodowych. Współcześnie badacze mają do czynienia z analizami prowadzonymi w stosunku do złożonych tożsamości kulturowych, sytuacyjnych, powstających na bazie zgłębiania kultury wychowania, własnej codzienności, doświadczania i uczestnictwa w kulturach obcych, identyfikacji wyobrażonych, kształtowanych przez dyskursy, docierających do odbiorcy narracji, doświadczeń medialnych itd. Wyzwaniem staje się zrozumienie i opisywanie świata, w którym ustawicznie dochodzi do jego interpretowania i negocjowania w dialogu z partnerami życia społecznego. Problematyka ta zachęca do refleksji nad wielowymiarowymi, wielozakresowymi koncepcjami tożsamości kulturowej i jej w XXI wieku, próbującymi wskazać dzisiejsze źródła tożsamości bądź podmioty odpowiedzialne za jej kreowanie. Poniżej zaprezentowane zostały tylko te, które wpłynęły znacząco na zaproponowany w dalszej części wywodu model trzech tożsamości.

I.1.4.1. Tożsamość wielopłaszczyznowa

W odniesieniu do społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo, wielokulturowego, swoją koncepcję tożsamości kulturowej obejmującej modelowo trzy zakresy rozwija Jerzy Nikitorowicz. Jego refleksja zostaje wyprowadzona w odniesieniu do konfliktów społecznych, które zdaniem autora są częściowo efektem różnic tożsamościowych i kulturowych.

Jak podkreśla, w społeczeństwach wielokulturowych „jednostki i grupy oczekują zauważenia i potwierdzenia wartości własnej kultury, własnej odrębności" (Nikitorowicz 2003, s. 54). W jego przekonaniu społeczeństwa są i będą coraz bardziej wielokulturowe, także z powodu ciekawości innych kultur, większej otwartości, podróżowania motywowanego poznawczo, edukacyjnie. Sprzeczność potrzeb i interesów oraz kształtowanie się nowych odniesień identyfikacyjnych są równolegle powodami nasilenia się konfliktów społecznych, podobnie jak wzmożenia funkcjonowania ruchów etnonacjonalistycznych. Zdaniem badacza

tożsamość jest zbiorem „charakterystycznych właściwości o różnej jakości, układających się w zachodzące na siebie i uzupełniające się wzajemnie płaszczyzny, pomiędzy które wkracza kultura i edukacja" (Ibidem, s. 56-57). W procesie wzmacniania własnej indywidualności i kreowania siebie Nikitorowicz proponuje wyróżnienie trzech dominujących typów tożsamości, traktowanych jako tożsamość wielopłaszczyznowa:

1. tożsamość dziedziczona (społeczno-kulturowa) – nabywana nieświadomie, w wyniku socjalizacji, jest efektem wpisania we wspólnotę pochodzenia, należą do niej wszelkie wyuczone elementy kulturowe, umożliwiające rozpoznawanie wyróżników grupy;
2. tożsamość jednostkowa (osobowa) – odpowiedzialna za wykształcenie się indywidualizmu, daje wewnętrzne poczucie stałości pomimo zmian zewnętrznych, należą do niej elementy stałe uświadomione i zdefiniowane przez jednostkę
3. tożsamość ustawicznie kształtowana (kulturowa, wielokulturowa, międzykulturowa) – wytwarzana i podtrzymywana w wyniku aktywności poznawczej, podejmowanych inicjatyw, doświadczeń.

Idea ta zakłada istnienie powiązań pomiędzy tymi zakresami i przechodzenie od tożsamości naturalnie danej, bezrefleksyjnie przejmowanej w rodzinie, opartej na emocjonalnym przywiązaniu do tożsamości podmiotowej, dzięki której dokonuje się proces budowania autonomii jednostki, a świat zewnętrzny ulega reifikacji (Nikitorowicz 2005, s. 36). Tożsamość traktowana jest tym samym jako „twórczy wysiłek podmiotu łagodzący napięcia i sprzeczności pomiędzy elementami stałymi (…) a zmiennymi, nabywanymi, wynikającymi z interakcji i doświadczeń uczestnictwa w kulturze i strukturach społecznych" (Ibidem, s. 35-36). Ponadto im wyższa świadomość dziedzictwa kulturowego kształtującego tożsamość dziedziczoną, im lepsza znajomość jego przejawów, tym częściej – zdaniem badacza – tożsamość nabywana ma szerszy zakres, „definiowanie tożsamościowe z jedną kulturą nie wyklucza, a nawet wspomaga identyfikację z kolejną" (Ibidem, s. 44). Aktywność i wolność jednostki w kreowaniu tożsamości prowadzić ma do zaistnienia zmiany społecznej, rezygnacji z etnocentryzmu, dokonać zmiany zasad i wartości. Etnocentryzm w nowym kształcie ma odnosić się do chęci pielęgnowania i podtrzymywania kultury, ale przy poszanowaniu różnorodności, uznaniu innych kultur za równoprawne, odrzuceniu monokultury. W osiąganiu tego celu na poziomie społecznym ma pomagać edukacja międzykulturowa ukierunkowana na tożsamość otwartą kulturowo, uznawanie i rozumienie nowych tożsamości hybrydowych, wychodząca poza kulturę rodzimą tak, aby wykształcić w kolejnych pokoleniach umiejętność prowadzenia dialogu międzykulturowego. Otwarty pozostaje postulat propagowania wielości kultur w ramach jednostki, aby nikt nie musiał

rezygnować z własnej tożsamości (bądź jej części) w różnych wymiarach funkcjonowania (Nikitorowicz 2017, s. 18).

I.1.4.2. Tożsamość społecznie konstruowana

Manuel Castells w swojej książce *Siła tożsamości* poddaje refleksji źródła i podmioty odpowiedzialne za konstruowanie współczesnych tożsamości w czasach tzw. społeczeństwa sieci (rozumianej jako stale rozprzestrzeniająca się bez ograniczeń struktura, funkcjonująca równolegle na wielu polach m.in. politycznych, gospodarczych, finansowych, międzynarodowych etc.). Dowodzi, że mimo iż mają one charakter refleksyjny, mogą zostać narzucone, o ile będą zinternalizowane przez aktorów społecznych (Castells 2009, s. 23). Badacz podkreśla, że to tożsamości nadają sens ludzkiemu życiu i odgrywają rolę w sposobie doświadczania. Nadawanie znaczenia wiąże się jego zdaniem z przyznaniem pierwszeństwa określonym atrybutom kulturowym, a tożsamość konstruowana jest poprzez przetwarzanie przez jednostki i grupy źródeł kulturowych, zaczerpniętych z historii, ukształtowania geograficzno-przestrzennego, z pamięci zbiorowej, osobistych marzeń, czy aparatów władzy. Castells wyróżnia trzy formy tożsamości kulturowej, które dookreślił na podstawie zależności kto i w jakim celu je tworzy:

1. tożsamość legitymizująca – zostaje narzucona przez dominujące instytucje państwowe i społeczne celem racjonalizowania oraz rozszerzania ich strukturalnej dominacji wobec aktorów społecznych. Umożliwia zawładnięcie państwowego aparatu władzy nad społeczeństwem, wytwarzając jego formę obywatelską, która staje się narzędziem przemocy symbolicznej. Tożsamość ta powstaje w oderwaniu od codziennego życia jednostek;
2. tożsamość oporu – w przeciwieństwie do zasad przenikających instytucje społeczeństwa tworzona na podstawie innych tożsamości, opartych na tradycyjnych wartościach, jak mniejszość etniczna, religia, terytorium, naród, rodzina i stosunkowo nowych idei jak ekologia, feminizm. Powstaje zatem na bazie m.in. tożsamości etnicznej, religijnej, terytorialnej etc., przez ludzi znajdujących się w gorszym położeniu lub w warunkach stygmatyzacji i dewaluacji. Stanowi formę oporu, obrony przed naciskami i przetrwania w „usieciowionym" świecie, prowadzi do kształtowania wspólnot;
3. tożsamość projektu – powstaje na bazie tożsamości oporu, budowana przez aktorów społecznych za sprawą dostępnych im materiałów kulturowych, celem redefinicji własnej pozycji we wspólnocie i przemiany w jej strukturze, jako postać nowych,

> oddolnych ruchów społecznych. Wytwarza podmioty utożsamiane ze zbiorami aktorów – chcące być jednostkami, tworzące osobiste historie. Badacz jako przykład podaje feminizm wychodzący „z szańców oporu tworzonych przez tożsamość kobiecą i prawa kobiet, by zakwestionować patriarchalizm" (Ibidem, s. 23-24).

Dwie ostatnie z przedstawionych tożsamości są zdaniem badacza najbardziej charakterystycznymi dla współczesnego społeczeństwa.

Dostrzeżenie i zwrócenie uwagi na rolę instytucji, układających ramy prawne, programy rozwoju w ustalonych przez siebie zakresach i – w odniesieniu do przyjętych celów – tworzących wizje przyszłości, budujących narracje historyczne i kulturowe dla reprezentowanej wspólnoty, finansujących podejmowane działania czy współodpowiedzialnych za kreowanie wizerunku społeczności wewnątrz niej jak i na zewnątrz, stanowi cenny walor koncepcji Castellsa, znaczący także z perspektywy problematyki podejmowanej w tej dysertacji.

Socjolog w swoim wywodzie podkreśla także, że dla aktorów społecznych fundament konstruowania istnienia w społeczeństwie stanowią „komuny kulturowe o religijnych, narodowych lub terytorialnych podstawach" (Ibidem, s. 73). Jego zdaniem są one wynikiem reakcji przeciwko dominującym trendom i stanowią siłę oporu, są tożsamościami obronnymi, udzielającymi schronienia i budującymi poczucie solidarności, chroniąc przed światem zewnętrznym. Komuny te wyróżniają się zorganizowaniem wokół zbiorów wartości i związanych z nimi specyficznymi kodami samoidentyfikacji, nie mają jednak charakteru arbitralnego:

> wytwarzany jest on z surowca czerpanego z historii, geografii, języka i środowiska. Są one więc konstruowane, ale konstruowane w sensie materialnym, wokół reakcji i planów wyznaczanych historycznie/geograficznie. Fundamentalizm religijny, nacjonalizm kulturowy, komuny terytorialne są, ogólnie rzecz biorąc reakcjami obronnymi (…) przeciwko trzem zasadniczym zagrożeniom dostrzeganym we wszystkich społeczeństwach przez większość ludzkości na przełomie tysiącleci. Są buntem przeciwko globalizacji (…), usieciowieniu i elastyczności (…) kryzysowi rodziny patriarchalnej (…). Kiedy świat staje się zbyt wielki, by móc go kontrolować, aktorzy społeczni starają się zmniejszyć go z powrotem do swych wymiarów i zasięgów (Ibidem, s. 73).

Przedstawiona przez Castellsa diagnoza stanu społecznego w kontekście potrzeby podtrzymywania istnienia narodów, wspólnot terytorialnych czy religijnych jako komun kulturowych tłumaczy, dlaczego jak dotąd nie nastąpił zapowiadany przez Lyotarda upadek wielkich narracji. Hiszpański badacz nie odrzuca zatem paradygmatu zakładającego wciąż istotną rolę narodu, co może stanowić kolejny argument na współistnienie kategorii „narodowy" i „transnarodowy".

I.1.4.3. Tożsamość europejska jako transnarodowa – w procesie integracji

Tożsamość europejska często wymieniana jest jako czynnik jednoczący ludzi i narody Europy. Jej definiowanie jest jednak problematyczne z wielu względów, a realne istnienie bywa przez wielu zaliczane do „pobożnych życzeń". Innymi słowy badacze spierają się co do jej istoty i rozumienia, źródeł jej powstawania, czynników formotwórczych etc. Literatura przedmiotu ukazuje ten problem jako zasobu o dużej złożoności, rozpatrywanego z różnych pozycji metodologicznych, często interdyscyplinarnych, podlegającego znaczącej instrumentalizacji politycznej i ideologizacji. Brakuje zgody co do atrybutów europejskości, zakresu jej badania. Jednoznaczne rozstrzygnięcia na tym etapie rozwoju Europy wydają się nie być w ogóle możliwe, a tym samym nie są celem tego podrozdziału. Jego rolą jest wskazanie określonych perspektyw rozwoju idei tożsamości europejskiej oraz zarysowanie dotychczasowych i bieżących problemów jej identyfikowania. W pierwszej kolejności trzeba zaznaczyć, że może być ona rozumiana co najmniej dwojako, tj. jako tożsamość cywilizacyjna Europy, wynikająca z geografii, historii, wartości, przekonań, w określonej mierze bliskiej „Europejczykom", bądź jako konstrukt czy też narracja prowadzona w ramach procesów integracji europejskiej przez Unię Europejską i Radę Europy.

Europa stanowiąca część kontynentu euroazjatyckiego, posiada wyraźne granice od zachodu, północy i południa, jak i umowną od wschodu. Jednak poczucie europejskości zdecydowanie mniej związane jest z położeniem geograficznym, co z wielowarstwową strukturą europejskiej przestrzeni symbolicznej oraz mentalnym przekonaniem o jej ciągłości, wynikającym z dziejów, polityki, układu demograficznego czy wspólnych (w pewnym zakresie) kodów kulturowych. Odwołując się do kart historii, Europa określa siebie poprzez kryteria kulturowe (Bachryj-Krzywaźnia 2014, s. 299-302), sięgające m.in.

- czasów starożytnej Grecji, wraz z jej osiągnięciami filozoficznymi, intelektualnymi, artystycznymi, formami praktyk społecznych, politycznych (podstawami demokracji) etc.,
- epoki rzymskiej i racjonalistycznego podejścia do zasad organizacji społecznych, gospodarki, systemu prawa, wzorców funkcjonowania państwa, w tym republiki,
- chrześcijaństwa średniowiecznego oraz zjednoczenia przeciwko pogaństwu i religii islamu, powołania sieci klasztorów szerzących postęp cywilizacyjny, intelektualny, dążących do ponownego docenienia roli nauki,

- czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i zmiany sposobu myślenia o roli państwa, w tym wzmocnienia roli państw narodowych, szerzenia się wartości wolności, równości i braterstwa etc.

Wpływy te wywarły skutki w postaci przemian cywilizacyjnych, pozycjonując w centrum myśli europejskiej określone wartości demokratyczne, wolnościowe, poszanowania praw człowieka, religii, przestrzegania standardów życia społecznego i publicznego, aktywnego kształtowania struktur państwowych, potrzeby prowadzenia działalności naukowej na rzecz wspólnego interesu społecznego etc. Tożsamość europejska jako cywilizacyjna jest sumą identyfikacji jednostek funkcjonujących w grupach społecznych, dla których podstawowym czynnikiem spajającym są wyobrażenia o posiadaniu wspólnych cech, celów dążenia i podzielanych wartości. Jako kulturowe korzenie Europy stanowią one podstawę do zachowania poczucia ciągłości, które można przyrównać do „rdzenia tożsamości zbiorowej" (Szwed 2003, s. 45), istniejącego w wymiarze symbolicznym. Tożsamość ta jako efekt oddziaływań społeczno-przestrzennych jest przekazywana na drodze socjalizacji, z większym lub mniejszym naciskiem na różne aspekty, obejmując także przywiązanie do przestrzeni europejskiej. Jej rozumienie:

> opiera się na założeniu, że kulturowe fundamenty Europy trwają niezmienione, ponieważ są zrozumiałe dla jej mieszkańców i przekazywane z pokolenia na pokolenie, tworząc tożsamości dzięki swej uporczywej niezmienności w czasie. W takim ujęciu badawczym tożsamości są skryptami, których się naucza i których się uczymy, by następnie odgrywać je w praktyce" (Ostrowska 2016, s. 124).

Tożsamość europejska może być także konstruktem, transnarodowym projektem, mającym na celu legitymizację funkcjonowania Unii Europejskiej i przywiązanie obywateli państw członkowskich do wspólnoty, które leżą u podstaw procesu integracji. Badacze są dość zgodni twierdząc, że ten typ tożsamości jest tworzony, negocjowany, reprodukowany, a następnie przekazywany w narracjach prowadzonych przez organizacje polityczne, instytucje społeczne i kulturowe, a Europa w tym dyskursie funkcjonuje przede wszystkim jako idea. Trzeba podkreślić, że kreowanie tożsamości europejskiej jako spoiwa łączącego obywateli państw europejskich nie było od początku współpracy tych krajów oczywiste. Do lat siedemdziesiątych XX wieku zagadnienia kultury nie pojawiały się w działaniach Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, a procesy integracji rozumiano głównie w kategoriach ekonomicznych. Wraz z kryzysem walutowym, gospodarczym i energetycznym oraz osłabieniem legitymizacji działań na rzecz pogłębiania integracji europejskiej w 1973 roku ministrowie spraw zagranicznych państw tworzących Wspólnoty Europejskie przyjęli w Kopenhadze *Deklarację o tożsamości europejskiej*, w której zapisano, że u genezy

wzajemnej współpracy leży świadomość siły tkwiącej w jedności: „[państwa Wspólnoty] przezwyciężyły one swoją dawną wrogość i zdecydowały, że jedność jest podstawową koniecznością dla Europy, gwarantującą przetrwanie wspólnej im cywilizacji" (art. 1 [w:] Prutsch 2017, s. 19). Sama tożsamość europejska nie została jednak w tym dokumencie zdefiniowana, wpisano jedynie, że państwa te zamierzają „stopniowo określać swoją tożsamość w odniesieniu do innych krajów lub grup krajów" (Ibidem). W historii procesów integracji deklaracja ta zawierała bodaj najsilniejsze wskazanie, że zasada jedności przeważa nad zasadą różnorodności, nadając ton polityce na kolejnych dwadzieścia lat w ramach paradygmatu „jedności w wielości". Istotnym w tamtym okresie momentem było przyjęcie w 1985 roku przez Wspólnotę Europejską symboli w postaci hymnu Europy i flagi europejskiej, które od 1972 w ramach uczczenia wspólnych wartości zatwierdzone były przez Radę Europy. Stały się one także oficjalnymi symbolami Unii Europejskiej od momentu jej powołania w 1993 roku. Wtedy też zaczęto zmieniać akcenty w dyskursie o identyfikacji mieszkańców kontynentu.

W Traktacie o Unii Europejskiej z Maastricht, w art. 128 ust. 1 zapisano, że „Wspólnota przyczynia się do rozkwitu kultur Państw Członkowskich w poszanowaniu ich różnorodności narodowej i regionalnej, równocześnie podkreślając znaczenie wspólnego dziedzictwa kulturowego" (Traktat o Unii Europejskiej, 1992). Tym samym prawnie usankcjonowano rolę różnorodności kulturowej państw członkowskich, przyznając Unii kompetencje do podejmowania działań na rzecz ochrony i promowania wspólnego dziedzictwa kulturowego Europy, jednocześnie po raz pierwszy włączając działania na polu kultury do polityk wspólnotowych. Centralną kategorią stało się także wprowadzone z szeregiem praw pokrewnych „obywatelstwo europejskie", które stawiając na pierwszym planie „obywateli", stanowiło zmianę kierunku postrzegania Unii w kategorii organizacji politycznej. Narrację o „poszanowaniu i popieraniu różnorodności kultur" wzmocniono w Traktacie z Amsterdamu z 1997 roku, rozbudowując art. 128 ust. 4 Traktatu z Maastricht (Jurkiewicz-Eckert 2015, s. 69).

W 2000 roku na sesji Parlamentu Europejskiego ogłoszono dewizę Unii „Zjednoczona w różnorodności", potwierdza ją też obecnie obowiązujący Traktat o Unii Europejskiej przyjęty w Lizbonie w 2009 roku. Zapisano w nim, że Unia „szanuje swoją bogatą różnorodność kulturową i językową oraz czuwa nad ochroną i rozwojem dziedzictwa kulturowego Europy" (Traktat o Unii Europejskiej 2009). W Traktacie o funkcjonowaniu Unii Europejskiej w art. 167 pojawiły się zapisy jeszcze bardziej ukierunkowujące politykę

unijną na wzmacnianie kultur narodowych, a także zwracające uwagę na znaczenie różnorodności kulturowej w regionach:

> Unia przyczynia się do rozkwitu kultur Państw Członkowskich, w poszanowaniu ich różnorodności narodowej i regionalnej, równocześnie podkreślając znaczenie wspólnego dziedzictwa kulturowego. Działanie Unii zmierza do zachęcania do współpracy między Państwami Członkowskimi oraz, jeśli to niezbędne, do wspierania i uzupełniania ich działań w następujących dziedzinach: pogłębiania wiedzy oraz upowszechniania kultury i historii narodów europejskich, zachowania i ochrony dziedzictwa kulturowego o znaczeniu europejskim (…) (Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej 2012).

Warto też wspomnieć, że w 2007 roku Europejska Agenda dla Kultury określiła trzy główne priorytety UE, z których pierwszy dotyczy „promowania różnorodności kulturowej i dialogu międzykulturowego" (Jurkiewicz-Eckert 2015, s. 76-77). Są one realizowane do dziś, a do działań prowadzonych w tym zakresie należy zaliczyć m.in. od 2011 roku program Znaku Dziedzictwa Europejskiego (Gierat-Bieroń 2019a, s. 109), czy ustanowienie Europejskiego Roku Dziedzictwa Kulturowego 2018[21]. Szerzej o roli dziedzictwa kulturowego w integracji europejskiej i legitymizacji struktur międzynarodowych w rozdziale trzecim.

Z kolei działania Rady Europy prowadzone w porozumieniu z Komisją Europejską UE zaowocowały powstaniem m.in. w 2008 roku „Białej Księgi Dialogu Międzykulturowego" zawierającej propozycje promocji idei dialogu międzykulturowego oraz wzajemnego poszanowania w odniesieniu do wartości europejskich, czy Programu Miast Międzykulturowych, mającego na celu wykorzystanie potencjału różnorodności oraz wspieranie miast w realizowaniu międzykulturowych strategii rozwoju, które pomogą im poradzić sobie z różnorodnością (wynikającą także z migracji) w sposób kreatywny.

Podejmowane przez organizacje międzynarodowe, szczególnie Unię Europejską, ale i Radę Europy działania są dowodem przeprowadzenia próby realizacji przyjętych założeń i przeniesienia ciężaru w kontekście kreowania tożsamości europejskiej z „jedności" na „różnorodność", czyniąc ją w całokształcie transnarodową. Trzeba jednak podkreślić, że motto przewodnie UE jest w równym stopniu cenione co krytykowane, szczególnie za brak konkretnej treści i podkreślanie różnic pomiędzy państwami członkowskimi. Jak podnoszą

[21] W styczniu 2021 roku Parlament Europejski przyjął rezolucję w sprawie zapewnienia długotrwałych efektów politycznych Europejskiego Roku Dziedzictwa Kulturowego. W sprawozdaniu *Komisja Kultury i Edukacji Parlamentu Europejskiego* zachęca państwa członkowskie do zintensyfikowania w epoce cyfrowej działań na rzecz ochrony i promowania różnorodności językowej, włączenia dziedzictwa kulturowego mniejszości obecnych w Europie (m.in. migrantów) do wszelkich dyskusji na temat dziedzictwa europejskiego oraz wspierania tradycyjnych europejskich i ogólnoeuropejskich wydarzeń kulturalnych. Powszechna popularność języka angielskiego, którym obecnie dobrze jest umieć się posługiwać przynajmniej w sposób komunikatywny, sprawia, że dziś zaczyna stawać się on nie tylko dominującym językiem w komunikacji międzyludzkiej, w nauce, turystyce, technice, biznesie, a formy skrótowe, pojawiające się w środowisku cyfrowym w dłużej perspektywie mogą wpływać na zanikanie różnych form językowych i stylistycznych.

krytycy, potęgowanie poczucia odrębności nie jest Unii potrzebne, zwłaszcza gdy do jej fragmentaryzacji przyczyniają się inne czynniki, w tym polityczne, gospodarcze, religijne, zwyczaje oraz języki społeczności narodowych, regionalnych, etnicznych, ale także utrwalone wyobrażenia o podziałach wynikających z burzliwych dziejów konfliktów i wojen, które już same w sobie utrudniają ściślejszą integrację w Europie. Zwraca się też uwagę na ugruntowany w dyskursie europejskim podział na Europę Zachodnią, Środkową i Wschodnią (tudzież Europę Środkowo-Wschodnią), z której każda z nich znajduje się w innym stadium rozwoju, a jej historia i położenie geograficzne zmienia, często diametralnie, sytuację danych państw i narodów (Rudnicki 2016, s. 267-268). Nie trudno też dostrzec zróżnicowanie typów integracji, które prowadzi do wydzielonego i geometrycznie zmiennego obszaru: rynek wewnętrzny stanowi dwadzieścia siedem państw, do unii gospodarczej i walutowej przystąpiło dziewiętnastu członków, do strefy Schengen należą z kolei dwadzieścia dwa państwa członkowskie, ale i cztery stowarzyszone itp. Tego rodzaju zróżnicowanie prowadzi do problemów z czytelnością zakresu wspólnoty europejskiej, a co za tym idzie, problemów z legitymizacją. Wszystkie te podziały wzmagają jeszcze inne problemy takie jak kryzys migracyjny, gospodarczy, Brexit, czy wzrost popularności środowisk konserwatywnych, prawicowych i nasilanie się idei narodowościowych.

Na pytanie, czy obecnie realizowany kierunek budowania tożsamości europejskiej wzmocni współpracę w ramach Unii, czy może ją osłabi, nie można udzielić dziś jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się jednak, że w chwili obecnej nie ma lepszej drogi do uzyskania politycznego konsensusu w tym zakresie, zwłaszcza, że nie powinno się jej traktować jako konkurencji dla tożsamości narodowej i budować ją na tych samych zasadach:

> Czy tożsamość europejska musiałaby zastąpić tożsamości narodowe? Niekoniecznie. Na pewno stanowiłaby ich dopełnienie. Trudno wyobrazić sobie tożsamość europejską, która nie będzie stanowić nowatorskiego rodzaju tożsamości „post-narodowej", mając na uwadze ekskluzywny charakter większości form przynależności narodowej, ze względu na który niemożliwe jest proste przeniesienie powszechnych modeli „prymordialistycznej" tożsamości narodowej na poziom europejski. Ponieważ jednak tożsamość ponadnarodowa to właściwie niezbadane terytorium, zwłaszcza w zakresie praktyki politycznej. A przy tym rozpala ona głęboko zakorzenione namiętności i przekonania, brakuje oczywistego wzorca, na którym europejscy decydenci mogliby się oprzeć, czy to pod względem empirycznym, czy normatywnym (Prutsch 2017, s. 25).

W kontekście pielęgnowania różnorodności w dokumentach oraz w konkretnych programach i działaniach Unii oraz Rady Europy pojawia się kluczowy zwrot, jakim niewątpliwie jest „wspólne dziedzictwo kulturowe". Odwołuje się on do tego, co tak naprawdę wspólne historycznie, a więc do korzeni kulturowych Europy, sumy identyfikacji opartej na dziedzictwie antycznym, średniowiecznym, judeo-chrześcijańskim etc., wskazując, że różnorodność kulturowa i regionalna wyrosła na gruncie wspólnych doświadczeń

budowania „kultury europejskiej". Tym samym organizacje międzynarodowe zachęcają do tworzenia sieci współpracy, aby rozwijać i wykorzystywać potencjał tradycji podzielanych przez niektóre narody oraz wszelkich przejawów dziedzictwa kulturowego rozmieszczonego w różnych częściach Europy o tożsamych tematach przewodnich na rzecz budowania tożsamości transnarodowych w ramach tożsamości europejskiej.

Podążając tym tropem trzeba wskazać, że podwalinami dla niej – konstruowanej w wymiarze instytucjonalnym – ma stać się tożsamość cywilizacyjna Europy. Na efekty tych działań trzeba będzie jeszcze poczekać, bowiem od przyjęcia Traktatu z Lizbony minęło dopiero nieco ponad piętnaście lat, a wiele rozwojowych projektów jest dopiero tworzonych lub wdrażanych. Jak zauważa Maciej Bachryj-Krzywaźnia (co potwierdzają też opisywane w dalszej części dysertacji badania): „tożsamość europejska rozwija się przede wszystkim w tych grupach społecznych, które są w największym stopniu beneficjentami procesów integracyjnych, które w codziennym życiu doświadczają korzyści, jakie daje wspólny rynek, zintegrowany system edukacji czy otwarte granice narodowe" (2016, s. 309).

Od 2007 roku Parlament Europejski prowadzi serie badań opinii publicznej pod nazwą Eurobarometr, skupiając swoją uwagę na postrzeganiu Unii przez obywateli, starając się uzyskać informacje o ich oczekiwaniach oraz śledząc poglądy społeczne. Dane zebrane w latach 2004-2019 pokazują znacznie silniejsze (o ok. 30%) przywiązanie do narodu (jako jedynej grupy przynależności), niż do wspólnoty, jednak ze wzrostem na korzyść Europy po 2014 roku. Liczby nie pokazują też wzrostu przywiązania do własnego kraju, nawet w następstwie kryzysu migracyjnego z 2015 i zauważalnych tendencji antyimigranckich, co wskazuje, że utrzymują się one na stabilnym poziomie (Hadler, Chin, Tsutsuic 2020, s. 7-8). Do stosunkowo podobnych wniosków doprowadziły badania przekrojowe prowadzone w latach 1992-2017, gdzie po 2014 roku zauważono osłabianie się poczucia tożsamości narodowej (jako jedynej, z krótkotrwałym wzrostem w 2015), a następnie jego wzrost wraz z identyfikacją europejską do poziomu ponad 55% (wśród respondentów) w 2017 roku (Ciaglia, Fuest, Heinemann 2018, s. 16).

Tożsamość europejska jest też szczególnie ważna dla tych, którzy w jakiś sposób są związani z więcej niż jednym kręgiem narodowym. Rosnący odsetek ludzi sytuuje się bowiem w dwóch lub większej liczbie grup kulturowych, co jest wynikiem amalgamacji albo ulokowania w następstwie migracji, aneksji, podboju czy kolonizacji, lub od urodzenia jest efektem podwójnego lub wielokrotnego pochodzenia etnicznego bądź/i rasowego. Przynależność ta nie może być utożsamiana z posiadaniem bądź nie więcej niż jednego obywatelstwa, które oznacza jedynie uprawnienia i obowiązki wobec państwa narodowego

(Sadowski 2007, s. 39), co ilustruje przykład autorki opisany we wstępie. Warto dodać, że za sprawą mobilności, migracji, turystyki czy mediatyzacji jednostka może utożsamiać się z przedstawicielami kolejnych narodów czy regionów (bądź wyobrażeniami o nich, reprezentacjami) w kontekście innego rodzaju wspólnot i ich narracji:

> Jest to wielopoziomowa, niezwykle złożona sieć różnego typu związków społecznych (…): od bezpośrednich interakcji w diadach, triadach i poliadach w rodzinie, poprzez grupy rówieśnicze, koleżeńskie, sąsiedzkie i zespoły pracowników, instytucje i organizacje (np. stowarzyszenia) po wspólnoty, społeczności lokalne, społeczeństwa, państwa, cywilizacje (Brzezińska 2006, s. 49).

Odwołując się do refleksji Jolanty Miluskiej (2007, s. 59) wymienić warto trzy aspekty, które wpływają na poczucie tożsamości europejskiej:

1) wiedza o przynależności do europejskiej cywilizacji i jej kręgu kulturowego, świadomość wspólnych korzeni kulturowych oraz wyznawanych wartości – aspekt deskryptywny;
2) skłonność wykazywania postaw, zachowania, celem podkreślenia swojej tożsamości europejskiej (umiejętność docenienia osiągnięć mieszkańców Europy, podkreślanie historycznej roli tej cywilizacji, wskazywanie własnych związków z jej przedstawicielami itd.) – aspekt proceduralny;
3) emocjonalne i wartościujące podejście, akceptacja i poczucie dumy z różnorodności kulturowej regionu Europy, swojej własnej kultury i wspólnego dziedzictwa kulturowego – aspekt ewaluatywny.

Uczenie się innej kultury prowadzi do interpretowania świata w jej języku, zrozumienia sensu, jaki ten świat ma dla żyjących w nim ludzi. Sytuacja wielokulturowości, mieszanego środowiska społecznego narzuca syntezę różnych aspektów tożsamości i prowadzi do powstawania kolejnych jej typów transnarodowych, które w pewnym sensie może spajać tożsamość europejska, chociażby przez przywiązanie obywateli do przestrzeni europejskiej, wspólnoty politycznej umożliwiającej odczucie pozytywnych skutków integracji.

Z tych względów nie należy klasyfikować jej do tej samej kategorii co tożsamości narodowych, bowiem europejska wyrasta na ich gruncie, charakteryzując się inną jakością, kontekstem, większą dozą „otwartości", która często błędnie rozumiana jest w kategorii kosmopolityzmu. Instytucje europejskie dostrzegają wagę wspólnego dziedzictwa i w poszanowaniu różnorodności – w odniesieniu do tożsamości cywilizacyjnej Europy oraz identyfikacji narodowych – starają się pogłębiać integrację europejską, zachęcając swoich obywateli do poszukiwania własnych narodowych, transnarodowych tożsamości spajanych

tożsamością europejską. Nie można zatem podać współczesnej definicji Europejczyka, gdyż będzie ona brzmieć inaczej, w zależności od tego kto, gdzie, kiedy ją stworzy i na jakiej podstawie. „Europejczycy istnieją, jednak wciąż jeszcze są wymyślani/ odkrywani i wciąż jeszcze wymyślają i odkrywają samych siebie" (Bachryj-Krzywaźnia 2014, s. 314).

I.2. Trzy tożsamości – metodologia badawcza rozwoju tożsamości kulturowej

Wypracowane przez badaczy, szczególnie antropologów i teoretyków kultury, sposoby badania tożsamości kulturowych, dawniej odnoszone były głównie do stabilnych pod względem terytorialnym i kulturowym społeczeństw. Od końca ubiegłego wieku, a z większą intensywnością po roku 2000 tworzone były koncepcje odnoszące się do zglobalizowanego, usieciowionego społeczeństwa światowego. Niektórzy badacze skłaniali się ku kulturowej homogenizacji, inni dostrzegali możliwość zachowania heterogeniczności. Wreszcie pojawiły się refleksje przyjmujące, że tożsamość kulturowa może być pogłębiana, czy rozwijana na różnych poziomach i w odmiennych zakresach, jednak przy założeniu, że nowy paradygmat w mniejszej lub większej mierze musi odrzucać wcześniejszy.

Być może kluczem do odnalezienia adekwatnych kierunków dla nauki w badaniach tożsamości kulturowej współczesnego człowieka jest uzyskanie efektu synergii osiągnięć badawczych różnych dyscyplin. Obecnie potrzebne są narzędzia umożliwiające badanie uwzględniające różnego rodzaju grupy, ale także, a może przede wszystkim jednostki w kontekście mobilności kulturowej, prób narzucania tożsamości, jak i sposobów jej kreowania uznających różnorodność, transnarodowość, wielość możliwości identyfikacji. Z tego względu na kolejnych kartach dysertacji zaprezentowana zostanie koncepcja trzech tożsamości, inspirowana refleksją trzech ekologii Félixa Guattari'ego, która stanowi swego rodzaju propozycję dla obecnych i przyszłych badaczy tożsamości kulturowej i próbę uchwycenia jej problematyki w alternatywny sposób. Jej celem jest, poprzez eksperymentalne zastosowanie opracowanej metodologii, dokonanie diagnozy procesów rozwoju tożsamości kulturowej oraz sposobów jej kreowania w oparciu o wieloaspektową analizę prowadzoną w odniesieniu do wybranych podmiotów kreujących i kreatorów dziedzictwa kulturowego. Ich znaczenie zostanie omówione w dalszej części tego rozdziału.

I.2.1. Trzy ekologie Félixa Guattari'ego

Félix Guattari[22] w swoich badaniach przejawiał podejście interdyscyplinarne, łączące filozoficzne koncepcje z osiągnięciami nauk o życiu, sztuką rozumianą jako kreacją artystyczną oraz własne doświadczenia życiowe. Jego wieloletnie działania w pracy naukowca i praktyka zaowocowały opublikowaniem w 1989 roku w Paryżu eseju zatytułowanego *Les trois écologies*, będącego manifestem relacyjnego i kompleksowego rozumienia pojęcia „ekologia", rozpoczynającego najnowszy nurt refleksji nad jej problematyką. Badacz odwoływał się do etymologii przedrostka „eko-", a więc greckiego rzeczownika *oikos* oznaczającego dom czy miejsce zamieszkania. Jego rozważania nad zagadnieniami ekologii miały na celu wskazanie, że myślenie ekologiczne jest bezpośrednio powiązane z budowaniem relacji społecznych i ludzkiej podmiotowości (Chaberski 2021).

W latach pięćdziesiątych XX wieku Guattari szkolił się u psychoanalityka Jacquesa Lacana, którego koncepcja przewartościowania centralnej roli „nieświadomości" w teorii psychoanalitycznej przyciągała wielu uczniów. Wtedy też rozpoczął pracę w eksperymentalnej klinice La Borde pod Paryżem, w której odrzucono hierarchiczny podział obowiązków, kompetencji i relacji między terapeutami i pacjentami. Zastosowano terapię mającą na celu uwolnienie twórczych możliwości pacjentek i pacjentów[23]. Doświadczenia zbierane przez lata pracy przyczyniły się do powstania koncepcji trzech ekologii, szczególnie w zakresie podmiotowości, przemian, rozwoju jednostki i jej roli w społeczeństwie. W połowie lat sześćdziesiątych Guattari, wypracowując własne stanowisko, zerwał z ideami Lacana, którego myślenie pozostawało zbyt ściśle związane z nauką Freuda, stając się przywódcą ruchu antypsychiatrycznego, podważającego ugruntowane myśli psychoanalizy, filozofii i socjologii. Badacz współtworzył Towarzystwo Psychoterapii i Socjoterapii

[22] Félix Guattari (1930-1992), francuski psychoterapeuta, psychiatra, filozof oraz semiolog.

[23] Klinika La Borde znana z innowacyjnych praktyk terapeutycznych założona została w 1953 roku przez Jeana Oury'ego, psychiatrę i psychoanalityka, wywodzącego się z paryskiego środowiska skupionego wokół Jacquesa Lacana:

> Klinika La Borde wszczęła minirewolucję. Zaproponowano tam, by personel niemedyczny udzielał się w obowiązkach medycznych oraz by pracownicy medyczni zajęli się sprzątaniem, gotowaniem, utrzymywaniem ośrodka czy ogrodu. (…) Po kilku miesiącach funkcjonowania klinika zmieniła charakter swojej działalności. Lęk pokojówek i księgowych przed podawaniem zastrzyków ostatecznie zaniknął. Niektórzy pracownicy odkryli swoje nowe talenty. Guattari wspomina między innymi przypadek praczki, która wielokrotnie udowodniła swoją kompetencję w zakresie tworzenia gazety lub przypadek metalurga, który wykazał się dużymi zdolnościami pantomimicznymi (Guattari 2009, 178). Jak się okazało, wprowadzenie grafiku decydującego o okresowych zmianach profesji umożliwiło odrzucenie prawa seryjności opartego na tym, co powtarzalne, a także zakwestionowanie szablonowej oraz biernej praktyki (Guattari 2009, 178). Było ono wymierzone w skostniały podział obowiązków i – tym samym – w rutynę codzienności. (…) Z kolei za główny cel działalności w klinice obrano tzw. instytucjonalną produkcję subiektywności (Mrówka 2017, s. 333).

Instytucjonalnej (fr. *Groupe de travail de psychothérapie et de sociothérapie institutionnelles*, 1960-66), następnie założył Centrum Studiów i Badań Instytucjonalnych (fr. *Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles*) , działające w latach 1967-87. Zainspirowany powstaniem studenckim w Paryżu w maju 1968, nawiązał współpracę z innym francuskim filozofem, Gillesem Deleuzem (1925-95).

W pismach Guattari'ego widoczne jest przekonanie o pęknięciach w porządku społecznym i poszukiwanie twórczych sposobów na podważenie ugruntowanych, „skostniałych", ustalonych idei i odziedziczonych prawd. Filozof stał się orędownikiem „molekularnych rewolucji" w życiu i myśleniu. Do najważniejszych osiągnięć Guattari'ego zaliczyć należy pojęcia „schizoanalizy" (wraz z Deleuze'em) i „ekozofii", „jako narzędzi do badania złożonych relacji poszerzonej podmiotowości wobec dynamiki środowiska (interakcji przyrodniczych, społeczno-gospodarczych, kosmicznych, jednostkowych)" (MSL www 2018, s. 16). Należy podkreślić, że choć dla koncepcji trzech tożsamości podstawowe odniesienie stanowią trzy ekologie mieszczące się w teorii ekozofii, to jednak trzeba pamiętać, że były one pokłosiem rozważań dotyczących schizoanalizy, systemowej teorii dochodzenia do prawdy ludzkiej natury, unieważniającej wszystkie władające człowiekiem struktury edypalne i podporządkowanie władzy, badającej siły pragnienia/pożądania bez ich uprzedmiotowiania. Z tego względu uwzględniona została w opisie, stawiając jako punkt wyjścia dla ekozofii.

Deleuze i Guattari zaproponowali radykalne, wręcz rewolucyjne przebudowanie modelu freudowskiej psychoanalizy, występując przeciwko „opresywnej formacji teoretycznej i terapeutycznej, jaką stanowi kompleks Edypa, ich zdaniem będący agresywną formą kolonizacji psychiki, mającą na celu zamknięcie podmiotu w trójkącie «mama, tata i ja» (Zając 2017). Schizoanaliza zrywała ze sztywnymi, binarnymi opozycjami, wykluczającymi się wzajemnie typu: kobieta – mężczyzna, rodzic – dziecko. Konstytuowała sposób obecności w mnogości, negując istnienie granic nie do zniesienia, wskazując na płynność, a wręcz rozproszenie ukutych naukowo kategorii. Przyjmowała możliwość ich równoczesnego, nomadycznego funkcjonowania. Przyznawała prymarność różnorodności perspektyw, nieustannym transformacjom w świecie, mówiąc o nieustannej modyfikacji różnych form życia i subiektywnemu produkowaniu nowych jakości istnień. W założeniu schizoanalizy odrzucony został tzw. „refren", który stanowił trzon, rdzeń tożsamości jednostki, przypominający jej kim jest, a który może być rozumiany jako kultura, do której jest przypisana, tudzież kod kulturowy. Innymi słowy jednostka może tworzyć siebie jak chce, w sensie afirmatywnym, nie musi pilnować swojego „nienaruszalnego" miejsca

w świecie. Uczeni w toku badań przyjęli założenie, iż natura ludzka, a zatem i jej pragnienia, jest jednocześnie indywidualna i kolektywna. Schizoanaliza stała się sposobem tworzenia związku pomiędzy jednostką, a jej kreacjami – pojęciowymi, politycznymi, psychicznymi, relacyjnymi, artystycznymi czy językowymi (Berardi 2008, s. 113-114). Człowiek może się więc wczuć w każdą rolę, ma dostęp do każdej pożądanej przez siebie tożsamości, za sprawą układów transwersalnych, zmierzających do „maksymalnej łączności na różnych poziomach i, nade wszystko, w różnych znaczeniach (Guattari 1984 [za:] Mrówka 2017, s. 337). Transwersalność nie podąża jednoznacznie drogą myślenia hierarchicznego, wertykalnego, czy horyzontalnego, prowadząc do ustalonych kategoryzacji, ale – uzupełniając o perspektywy skośne – pozwala brać pod uwagę jednocześnie różne układy kompozycyjne, wykorzystuje wszelkie możliwości ich łączenia, przenikania się, przekształcania itd.

Dwutomowe dzieło Guattariego i Deleuza o antypsychoanalitycznej filozofii społecznej, *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie* (1972), pl. *Kapitalizm i Schizofrenia*: *Anty-Edyp* i *Mille Plateaux* (1980), pl. *Tysiąc plateau*, choć do dziś przez niektórych uznawane za kontrowersyjne, ma znaczący wkład w naukową dyskusję o charakterze wolnej myśli i podmiotowości. Trzecia i ostatnia praca Guattariego, napisana wspólnie z Deleuzem, *Qu'est-ce que la philosophie?* (pl. *Czym jest filozofia?*), została opublikowana w 1991 roku.

Wracając jednak do idei ekologicznych, postulowanych przez Guattari'ego w eseju *Les trois écologies*[24], trzeba na wstępie podkreślić, że badacz bardzo negatywnie oceniał zmiany dokonujące się we współczesnym mu świecie, traktowanym całościowo jako wynik wzajemnego oddziaływania różnego typu czynników i zachodzących przepływów. Zaznaczał, że imperialnemu rynkowi światowemu poddane zostały dobra „kultury-natury". Jako problem wskazywał np. sytuację nadmiernej eksploatacji ludzi w ośrodkach przemysłowych w Chinach, na Tajwanie, czy w Korei w odniesieniu do bezrobocia i marginalizacji młodych osób w krajach Europy Zachodniej. Dostrzegał postępującą degradację wielu aspektów codziennego życia. W cytowanym eseju podkreślał, że Ziemia przeżywa okres intensywnych transformacji techno-naukowych, w wyniku których dochodzi do zachwiania równowagi ekologicznej. Wśród nich wymieniał m.in. rewolucję komputerową, rozkwit mass-mediów przyczyniających się do standaryzacji i wytworzenia globalnych wzorców, podporządkowanie człowieka kompleksom militarno-przemysłowym. Podkreślał, że największym paradoksem jego czasów jest to, że mimo iż powstają nowe środki techniczne i naukowe, które potencjalnie mogłyby służyć rozwiązywaniu problemów ekologicznych i przywracaniu

[24] Esej nie został przetłumaczony z języka francuskiego na język polski. Z tego względu wszystkie jego cytowania stanowią tłumaczenia własne autorki rozprawy.

równowagi społecznej, zachęcając ludzi do podejmowania pożytecznych działań na rzecz planety, to jednak społeczeństwa i ośrodki władzy nie potrafią zorganizować się w sposób, który umożliwiłby ich operatywne wykorzystanie (Guattari 1989a, s. 17). Wraz z tymi niebezpieczeństwami styl życia człowieka, indywidualny i zbiorowy, ewoluuje i stopniowo pogarsza się. Sieci więzi rodzinnych zmniejszają się i rozluźniają w wyniku standaryzacji zachowań, życie domowników osłabia konsumpcja i środki masowego przekazu. Jak zaznaczał, absurdem byłoby niejako próbować cofnąć się w czasie, by odtworzyć stare sposoby życia, zwłaszcza że po rewolucji komputerowej i robotycznej, powstaniu inżynierii genetycznej i globalizacji wszystkich rynków, wzrostu współzależności ośrodków miejskich, za sprawą których nastąpiły nieodwracalne zmiany w relacjach na wszystkich poziomach komunikacyjnych i strukturalnych. Musi to oznaczać reorganizację celów i metod postępowania całego ruchu społecznego na świecie (Ibidem, s. 33).

Guattari proponował zmianę podejścia do ekologii i postrzegania jej w złożoności kontekstów. Wskazywał, że w dalszym rozwoju człowieka coraz większego znaczenia nabierać będą struktury i problemy łączące wiele aspektów indywidualnych, społecznych, politycznych, gospodarczych. Jego idea zakładała konieczność podejmowania działań zarówno w skali makro, jak i mikro, odrzucając hierarchiczne modele, sytuujące jedne wartości przed drugimi, dane kultury przed innymi, określone państwa przed pozostałymi (często odnosił się do krajów Afryki) etc. Zamiast nich nowa inspiracja miałaby czerpać z walk o równe prawa dotychczas marginalizowanych grup, w tym homoseksualistów, ekologów, migrantów czy więźniów, w zachowaniu wobec których brakuje „ludzkich odruchów". Celem miałoby być wykorzystanie drzemiącego w nich potencjału: „Znikają nie tylko gatunki, ale słowa, zdania, gesty ludzkiej solidarności. Robi się wszystko, aby zmiażdżyć pod kocem milczenia walki o emancypację kobiet i nowych proletariuszy, których stanowią bezrobotni, zmarginalizowani, imigranci…" (Ibidem, s. 35). Badacz dostrzegał dużą rolę i możliwości rozwoju kobiet, domagając się równości płci, powierzania im istotnych ról we władzach, w organach przedstawicielskich. Wzmocnienie represji i segregacji społecznych tłumaczył egzystencjalnym napięciem, którego doświadczają wszystkie podmioty społeczne.

Jednak w jego przekonaniu nawet wdrażanie programów, czy realizowanie projektów legislacyjnych na szczeblach władzy nie będzie wystarczające, by doprowadzić do znaczących zmian na świecie. Jak podkreślał, konieczne jest pobudzenie, aktywizowanie społeczne, tak, aby transformacja była efektem działania każdego człowieka z osobna. Wskazywał, że istotną rolę odgrywa wrażliwość, inteligencja i przejawy pożądania jednostek:

> Prawdziwej odpowiedzi na kryzys ekologiczny nie będzie inaczej, jak tylko na skalę całej planety i pod warunkiem, że nastąpi prawdziwa rewolucja polityczna, społeczna i kulturalna, zmieniająca cele produkcji dóbr materialnych i niematerialnych. Ta rewolucja powinna więc dotyczyć nie tylko widzialnych relacji władzy, na dużą skalę, ale także molekularnych pól wrażliwości, inteligencji i pożądania. Finalizacja pracy socjalnej, regulowanej w sposób jednoznaczny przez ekonomię zysku i stosunki władzy, nie może już prowadzić obecnie do niczego innego, jak tylko w dramatycznie ślepe zaułki (Ibidem, s. 13-14).

Uważał, że konieczne jest umożliwienie ludziom młodym rozwijania świata, zgodnie z ich nieograniczoną kreatywnością, pomysłowością, otwartością na drugiego człowieka, na zmiany, umiejętnością indywidualnego myślenia i tworzenia, odrzucającego schematyczność, kopiowanie istniejących wzorców, zachęcając do poszukiwania nowych, nieodkrytych rozwiązań. Jak pisał, „młodzież, chociaż zmiażdżona w dominujących stosunkach ekonomicznych, które dają jej coraz bardziej niepewne miejsce i zmanipulowana mentalnie przez produkcję kolektywnej podmiotowości środków masowego przekazu, jednak rozwija własne dystanse singularyzacji w odniesieniu do znormalizowanej podmiotowości" (Ibidem, s. 20). Co znaczące, w tym kontekście powoływał się na przykład kultury rockowej, która ze względu na swój „transnarodowy charakter" pełniła w tamtym okresie rolę „kultu inicjacyjnego, nadającego sporym rzeszom młodych ludzi pseudotożsamość kulturową, pozwalającą na ukonstytuowanie się minimum terytoriów egzystencjalnych" (Ibidem). W tym miejscu należy zauważyć, że Guattari wykorzystywał kategorię transnarodowości, odnosząc ją do tego, co nazywał „pseudotożsamością", wskazując na rolę szczególnych powiązań, tworzących się choćby z powodu określonych treści, upodobań, gustów, czy danego stylu życia. Wątek ten, choć bez posługiwania się tym terminem pojawia się w koncepcji francuskiego badacza w odniesieniu do budowania państwa, roli władzy, o czym w dalszej części wywodu.

Ze względu na dążenie Guattari'ego do myślenia syntetycznego oraz jego krytykę wobec binarnych opozycji, należy zwrócić uwagę na łączące się z nimi pojęcia *agencement* oraz „asamblażu", odnoszące się do nowego modelu opisywania rzeczywistości. Co ciekawe, wykorzystanie tych terminów związane jest z pierwszą anglojęzyczną publikacją fragmentu pracy Guattari'ego i Deleuza *Mille plateau*[25] w 1981 roku tłumaczonego przez Paula Fossa i Paula Pattona oraz ich przekładem francuskiego rzeczownika *agencement* w pisowni oryginalnej na język angielski *assemblage* (Chaberski 2019, s. 22-23). Później termin ten został wykorzystany także przez Chrisa Turnera, dokonującego translacji na angielski eseju *Les trois écologies* (Guattari 1989b). Różnice semantyczne francuskiego i angielskiego rzeczownika wpłynęły na popularyzację tego drugiego, a pojęcie to szybko usamodzielniło się

[25] DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix (1981). *Rhizome*, przekł. Paul Foss, Paul Patton, „Ideology and Consciousness", 8, s. 49-71.

w kontekście metodologii badawczej, nazywanej w humanistyce nowym materializmem, traktującym o bytach, których tożsamość określają materialno-dyskursywne, wytwarzające się nieustannie na nowo relacje między ludźmi i nie-ludźmi, łączące ich ze światem (Ibidem). Jako, że asamblaż nie rozróżnia świata fizycznego i duchowego, rzeczy mogą być traktowane jak istoty ożywione (MSL www 2018). Jest to sposób myślenia o rzeczywistości, w którym binarne opozycje obiektywnie nie istnieją, także pomiędzy podmiotem a przedmiotem, lecz są wytwarzane performatywnie, a tak naprawdę zacierają się granice między poszczególnymi jej elementami. Zgodnie z tym założeniem cechy danych zjawisk nie są sumą właściwości poszczególnych ich części, ale łączą się w nową jakość (tak jak w przypadku żywych organizmów, które nie są wyłącznie zbiorem komórek). Inaczej mówiąc, to układ zjawisk powstających dzięki płynności i współzależności tworzących go części. W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na znaczenie oryginalnego słowa *agencement*, tłumaczonego także na język polski jako układ (Deleuze, Guattari, 2015), które opisuje rzeczywistość w ciągłym działaniu, poddawaną coraz to nowym aranżacjom w układach społecznych, politycznych, technologicznych, systemowych, organizacyjnych, w kontekście wzajemnego oddziaływania na siebie heterogenicznych elementów, w tym ludzi i nie-ludzi, wizerunków, krajobrazów etc. wpływającą na zachowania jednostek (Guattari 1989a, s. 29, 36). *Agencement* to określenie, które charakteryzuje ciągły ruch cząstek, które poruszają się nieprzewidywalnie, wręcz chaotycznie, oddziałują na siebie wzajemnie, w różnych układach:

> Z ich koncepcją agencement wiąże się bowiem bardzo konkretny typ ruchu, właściwy dla cieczy. Cząsteczki cieczy, w przeciwieństwie do ciał stałych, nieustannie się poruszają, oddziałując na siebie siłami spójności, a siłami przylegania na otaczające je środowisko. Dzięki temu ciecze są amorficzne, a dopiero wypadkowa wymienionych sił decyduje o kształcie, jaki przyjmują w danym naczyniu. Z tej perspektywy agencement nie posiada jednego, jasno określonego aktanta, który wykonuje określoną czynność, lecz jego aktywność wynika ze współdziałania wszystkich elementów. Deleuze i Guattari przekonują, że tak rozumiany ruch amorficznej substancji charakteryzuje nie tylko ciecze, lecz wszelkie elementy rzeczywistości (Chaberski 2019, s. 137).

W efekcie zastosowania przez Guattari'ego koncepcji *agencement* i odrzucenia wszelkich dychotomii, w jego obrazie świata zniknął podział na kategorie natura – kultura. Znamiennym przekładem, na który się powoływał, był telewizyjny eksperyment Alaina Bombarda. W ramach doświadczenia francuski biolog pokazał na antenie dwie szklane misy: jedną wypełnioną zanieczyszczoną wodą, jaką można pobrać z portu w Marsylii z żywą ośmiornicą wewnątrz, drugą, także z wodą morską, ale wolną od zanieczyszczeń. W krótkim czasie po przełożeniu do czystej wody, zwierzę zmarło (Guattari 1989a, s. 34). Tym przykładem twórca ekozofii wskazywał, że nastąpił moment wieńczący posługiwanie się tradycyjnymi, dualistycznymi opozycjami, które kierowały myślą społeczną i kartografiami geopolitycznymi. Kultura przeniknęła naturę i stała się jej elementem składowym

ze wszystkimi skutkami swojej ekspansji. Nie można oddzielać tego, co jest już nierozerwalnie złączone, niegdyś odrębne warstwy rzeczywistości zmieszały się. To właśnie w pękaniu dotychczasowych wzorców, ugruntowanych struktur i społeczeństw, decentralizacji, w mnożeniu antagonizmów i procesów singularyzacji zdaniem Guattari'ego powstają nowe problemy ekologiczne. Ekologia w tym sensie staje się metaforą, którą przenieść można na grunt relacji społecznych, instytucjonalnych, państwowych. Jak pisał, „mniej niż kiedykolwiek naturę można oddzielić od kultury i musimy nauczyć się myśleć «transwersalnie» o interakcjach między ekosystemami, mechanosferą oraz społecznymi i indywidualnymi wszechświatami odniesienia. Tak jak zmutowane potworne glony nawiedzają lagunę wenecką, tak ekrany telewizyjne są przesycone populacją «zdegenerowanych» obrazów i wypowiedzi" (Ibidem, s. 34).

Dążenie do myślenia transwersalnego, przecinającego dotychczasowe podziały, kategoryzacje, ujmującego je w nowe układy, uwzględniające różnego typu sploty i oddziaływania, dotyczyło w koncepcji Guattari'ego także pola badawczego i nauki, która winna łączyć różnego rodzaju obszary, wiedzę z wielu dziedzin, uwzględniając bogactwo i złożoność procesów zachodzących w świecie. Filozof, poświęcając temu znaczną uwagę w opisywanym eseju, chciał nakłonić odbiorców – w tym naukowców – do przyjmowania możliwie otwartej perspektywy zakładającej interdyscyplinarność, która przyczyni się zarówno do poszerzenia horyzontów naukowych, jak i rozwoju wiedzy potrzebnej do praktycznego zastosowania. Rewolucja w postrzeganiu świata i podejmowanie konkretnych działań nie powinna jego zdaniem dotyczyć jedynie widocznych, realizowanych na dużą skalę przedsięwzięć, ale winna się odbywać na poziomie „molekularnych pól wrażliwości, inteligencji i pożądania" (Ibidem, s. 14). Jak twierdził, człowiekowi brakuje sposobów i inwencji w prowadzeniu analizy. Postulował, aby każda dyscyplina nieustannie problematyzowała swój język i narzędzia, łącząc stare i nowe zasady, narzędzia i techniki, które rozwijane pozwoliłyby na dostosowanie ich do aktualnych, stale zmieniających się potrzeb. Podkreślał, że naukowcy zbyt mocno przywiązują się do prymatu myślenia strukturalnego, a ich sposób działania powinien być bliższy artyście niż „profesjonaliście, którego zawsze nawiedza przestarzały ideał naukowości" (Ibidem, s. 23). Duży nacisk badacz położył na rolę podmiotowości jako kategorii subiektywnej, wskazując, że w imię prymatu struktur i systemów naukowcy podchodzą do niej z nieskończoną ostrożnością, natomiast wolą odnosić się do ugruntowanych paradygmatów naukowych, najlepiej tych, których wyniki maja charakter obiektywny. „Aby zrozumieć to, co subiektywne, musimy porzucić pseudonaukowe paradygmaty i zaproponować nowe paradygmaty etyczno-estetyczne"

(Prignot www 2010). Co ciekawe, był przekonany, że wraz z rozwojem nowoczesności, globalną produkcją znaków, obrazów, tworzeniem sztucznej inteligencji, coraz częściej podnoszona będzie kwestia podmiotowości. Subiektywizacja jako wykładnik wielowymiarowych procesów czyni ludzi podmiotami, zatem konieczne jest odtworzenie mitów, wykorzystanie siły wyobraźni i fantazji. Poszukując nowych dróg rozumienia wielości w podmiotowości i kierunków rozwoju badań humanistycznych odnosił się do literatury, jako jednej z form sztuki:

> W takich warunkach nie dziwi fakt, że nauki humanistyczne i społeczne skazały się na przeoczenie nieodłącznie ewolucyjnych, twórczych i samopozycjonujących się wymiarów procesów upodmiotowienia. W każdym razie wydaje mi się pilne, aby pozbyć się wszelkich naukowych odniesień i metafor, aby wykuć nowe paradygmaty, które będą bardziej inspiracją etyczno-estetyczną. Zresztą, czyż nie najlepsze mapy psychiki, albo, jeśli kto woli, najlepsze psychoanalizy, nie były dziełem Goethego, Prousta, Joyce'a, Artauda i Becketa, a nie Freuda, Junga i Lacana? (Guattari 1989a, s. 25).

Badacze zajmujący się nowym materializmem, odwołującym się do pojęcia *assemblage*, realizują w pewnym stopniu postulaty Guattari'ego, łącząc jego filozofię (wypracowaną częściowo z Deleuze'm) z osiągnieciami współczesnych nauk przyrodniczych oraz technonauk, zaś termin, mimo że nie pojawia się w oryginalnych, francuskojęzycznych tekstach obu filozofów, zaczęto wykorzystywać do opisywania nowych sposobów myślenia o rzeczywistości w różnych aspektach i kategoriach m.in. o doświadczeniu jako asamblażu (Chaberski 2019).

Warto zauważyć, że pojęcie „asamblażu" w humanistyce XX i XXI wieku zyskało wiele znaczeń, określana jest nim m.in. technika artystyczna obecna w sztuce współczesnej od lat sześćdziesiątych XX wieku. Początków tej sztuki szukać należy w pracach kubistów i dadaistów, a jej rozpowszechnienie nastąpiło po wystawie Sztuka Asamblażu (ang. *The Art Of Assamblage*) w 1961 roku w Nowym Jorku, na której pojawiły się między innymi dzieła Marcela Duchampa, Willema de Kooninga, czy Pabla Picassa. W Polsce za pioniera asamblażu uznaje się Władysława Hasiora, który choć stworzył kilkaset tego typu obiektów narracyjnych, wolał nazywać je „montażami obrazopodobnymi" (MSN www 2021). Z tej techniki artystycznej korzystali przedstawiciele różnych rodzajów sztuki, od malarstwa i rzeźby, po działania performatywne, teatr itd., dając drugie życie niepotrzebnym na pozór przedmiotom i odpadom oraz pozwalając im odegrać rolę w określonej czaso-przestrzeni:

> Artyści, tacy jak Robert Rauschenberg, Kurt Schwitters czy Tadeusz Kantor, łączyli różnego typu obiekty znalezione (*objets trouvés*) w jedną malarsko-przestrzenną kompozycję w konkretnym celu ideologicznym. Chodziło im o zerwanie z modernistycznym modelem sztuki dla sztuki i próbę odzyskania dla odbiorcy „autentycznego" doświadczenia kontaktu z materialnym przedmiotem. Tak rozumiany asamblaż jest jednak głęboko zakorzeniony w charakterystycznym dla kontrkultury lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych esencjonalistycznym paradygmacie rzeczywistości, w której możliwy staje się bezpośredni fizyczny kontakt między człowiekiem a istniejącymi niezależnie od niego przedmiotami oraz osobami (Chaberski 2017, s. 24).

Technikę tę wykorzystują do dziś artyści różnych dziedzin sztuki, których celem jest często zwrócenie uwagi na problemy ekologii środowiskowej, konieczność przetwarzania tego, co już zostało wyprodukowane w imię ochrony planety przed destrukcją środowiska, spowodowaną zanieczyszczeniami czy zmianami klimatycznymi. O tym, że technika asamblażu nadal jest formą wykorzystywaną przez kolejne pokolenia artystów, również w kontekście rozpowszechniania idei Guatari'ego, które są dla nich inspirujące i mogą stać się polem dalszych eksploracji (a nawet ich wymagają), świadczyć może choćby realizacja audiowizualnego projektu badawczego *Asamblaże*, z warsztatami, seminarium i wykładem, autorstwa Angeli Melitopoulos i Maurizio Lazzarato, który prezentowany był w formie wystawy kuratorowanej przez Joannę Sokołowską w Muzeum Sztuki w Łodzi od lutego do kwietnia 2018 roku. Jej centrum stanowiły dwie instalacje wideo, *Asamblaże* i *Życie cząstek,* obie w formie pionowego tryptyku złożonego z różnej wielkości ekranów, ukazujących fragmenty filmów dokumentalnych, esejów filmowych, wywiadów etc. Wykorzystany materiał audio-wizualny poświęcony został głównie praktyce psychiatrycznej Guattari'ego w klinice La Borde, aktywizmowi politycznemu, koncepcji ekozofii i zainteresowaniom badacza animizmem, nazywanym przez twórców projektu maszynistycznym, osadzony został głównie w kontekście kulturowym Brazylii i Japonii. Rozważania autorów skłaniają do refleksji nad podmiotowością oraz przedmiotowością, zwracając uwagę na rolę sztuki jako formy przekazu tych treści społeczeństwom (Melitopoulos 2018, s. 1, 3; Melitopoulos, Lazzarato 2018, s. 5,8,14).

Sztuka jako forma twórczości, poszukiwania indywidualizmu, innowacyjności, sposobów do kreowania tego, co nieoczywiste, wyjątkowe, oryginalne, miała szczególne znaczenie dla Guattari'ego, który w niej upatrywał drogowskazu dla rozwoju człowieka, jego podmiotowości, tożsamości:

> Powinno więc iść w parze z tymi kartografiami, tak jak w malarstwie czy w literaturze, dziedzinami, w których każde konkretne przedstawienie ma powołanie do ewolucji, innowacji, inauguracji przyszłych otwarć, bez możliwości wykorzystania przez ich autorów ugruntowanych podstaw teoretycznych lub autorytetu grupy, szkoły, konserwatorium czy akademii... Work in progress! (Guattari 1989a, s. 30).

W myśli Guattariego sztuka i artyzm miały dwa znaczenia. Z jednej strony bycie artystą traktować można było jako swoistą metaforę, w której każdy człowiek miał wcielić się w rolę twórcy, a jego dziełem stawało się kreowane przez siebie życie oraz otaczający jednostkę świat, konstruowany zgodnie z jej własnymi przekonaniami, ideami, pomysłami na siebie i swoje otoczenie. Podmiotowość jest efektem kreacji artystycznej. Ujmując to inaczej, każdy miał być „kowalem swojego losu" w myśl zasady, że nowa logika ekozoficzna jest podobna

do logiki artysty, który być może będzie musiał przekształcić swoje dzieło pod wpływem nagłej inspiracji, przypadkowego szczegółu czy zdarzenia, które nagle oddali pierwotny projekt od finalnego efektu (Ibidem, s. 47). Z drugiej strony sztuka jako forma artystyczna, kulturowa, stanowiła nie tylko przejaw twórczości, ale i dziedzictwo, które łączyło społeczeństwa. Guattari podkreślał, że przez wieki sztuka podobnie jak religia stawała się formą azylu, chroniącego podmiotowość, stwarzającego poczucie ciągłości i dającego oparcie formowaniu egzystencji w społeczeństwach. Innymi słowy to sztuka i religia dawały podstawy do budowania tożsamości zbiorowej poszczególnych społeczności. Jednak ze względu na postępujący konsumpcjonizm, dominację zasad rynku światowego oraz nadprodukcję dóbr i idei ich rola osłabia się, utrudniając zachowywanie ciągłości tożsamości. Zauważał też widoczny spadek przywiązania do religii, z wyjątkiem Islamu, a za to rozkwit powrotu do totemizmu i animizmu:

> We wszystkich miejscach i epokach sztuka i religia były ostoją egzystencjalnych kartografii, opartych na założeniu pewnych „egzystencjalizujących" pęknięć znaczeniowych. Ale współczesna epoka, nasilając produkcję dóbr materialnych i niematerialnych, ze szkodą dla spójności indywidualnych i zbiorowych terytoriów egzystencjalnych, stworzyła ogromną pustkę w podmiotowości, która staje się coraz bardziej absurdalna i bez wyjścia. Nie tylko nie widzimy związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy wzrostem zasobów technicznych i naukowych a rozwojem postępu społecznego i kulturowego, ale wydaje się oczywiste, że jesteśmy świadkami nieodwracalnej degradacji tradycyjnych operatorów regulacji społecznej (Ibidem, s. 39).

Oznaki pęknięć powstających we współczesnym mu świecie stały się dla Guattari'ego powodem ich problematyzacji, aby podejmowane działania były rozpatrywane w układzie transwersalnym, a główne pole badawcze objęło interakcje. Zaproponowane przez francuskiego naukowca odniesienie ekozoficzne wskazuje kierunki rekompozycji praktyk człowieka w najróżniejszych dziedzinach, w skalach zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, począwszy od sposobów konstruowania państwowości, społeczności, po działalność artystyczną, czy sport. Kluczowe znaczenie ma postawione przez niego pytanie o to, co mogłoby stać się narzędziami do produkcji podmiotowości idącej w kierunku indywidualnej i/lub zbiorowej resingularyzacji, nie poddawanej medialnej obróbce (Ibidem, s. 21).

Guattari konstruował ekozofię w trzech komplementarnych kategoriach (Ibidem, s. 12-13):

- ekologii społecznej (fr. *l'écologie sociale*),
- ekologii mentalnej (fr. *l'écologie mentale*)
- ekologii środowiskowej (fr. *l'écologie environnementale*).

Trzy ekologie można porównać do soczewek, przez które świat ogląda się i bada z innej perspektywy, ale w całokształcie składającym się z wielości przepływów. Zdaniem badacza

stosunki społeczne, psychika i natura ludzka w rzeczywistości ulegają coraz większemu pogorszeniu, także z powodu braku wiedzy i bierności jednostek oraz władz, które błędnie dokonują podziału rzeczywistości. Nie rozpatrują problemów w wielości ich aspektów jako całość, tylko rozbijają je na elementy składowe, co nie służy ich rozwiązaniu.

Paradygmat ekologii społecznej opierał się na produkowaniu ludzkiej egzystencji w nowych kontekstach historycznych. Polegał na rozwijaniu konkretnych praktyk, zmierzających do modyfikowania i ponownego odkrywania sposobów bycia z drugim człowiekiem – w parze, rodzinie, wśród sąsiadów, w grupie współpracowników, w społeczności miejskiej itp. Badacz podkreślał, że nie należy myśleć w tym kontekście o powrocie do poprzednich formuł, odpowiadających okresom, kiedy zarówno gęstość demograficzna była mniejsza, a jakość relacji społecznych wyższa, ale i zupełnie inna niż w czasach jemu współczesnych. Konieczne było jego zdaniem dokonanie rekonstrukcji sposobu funkcjonowania w grupie, uwzględniając zmieniające się formuły egzystencji, które mają wpływ na istotę podmiotowości (Ibidem, s. 22). Rolą ekologii społecznej miała być praca nad formułą relacji międzyludzkich na wszystkich poziomach społeczeństwa opartej na podmiotowości. Szczególne znaczenie w jego koncepcji miało promowanie mniejszości, walka o równe prawa grup marginalizowanych, podejmowania „inwestycji" na rzecz poszanowania różnorodności.

Z kolei idea ekologii mentalnej odpowiadać miała za planowanie, konstruowanie, identyfikowanie na nowo relacji podmiotu z jego ciałem, myślami, marzeniami i fantazjami, w odniesieniu do upływającego czasu czy tajemnicy życia i śmierci. Jej zadaniem było odnalezienie odpowiedzi na standaryzację środków masowego przekazu i ochronę jednostki przed jej oddziaływaniem, podobnie jak przed bezkrytycznym przyjmowaniem poglądów innych, w tym konformistycznym dostosowywaniem się do panujących mód i przekonań, podatnością na manipulację (Ibidem, s. 23) itp. Kluczowym elementem myślenia ekozoficznego miało być uwolnienie podmiotowości od różnych ograniczeń i jej konstruowanie. Zdaniem Guattari'ego nie wystarczy „myśleć, aby być" (jak głosił Kartezjusz), ponieważ wszelkiego rodzaju inne sposoby istnienia ustanawiane są poza świadomością, właściwa psychika nie istnieje, nie jest dana, trzeba ją zbudować. Terytoria istnienia badacz przyrównywał do płyt tektonicznych pod powierzchnią kontynentów, które dryfują względem siebie. Ekologia mentalna to obszar, który Guattari najchętniej zgłębiał poprzez swoją codzienną pracę w klinice La Borde, poświęcając się badaniom podmiotowości jednostki oraz odgrywanych przez nią ról społecznych.

Ekologia środowiskowa odnosiła się do tradycyjnego rozumienia pojęcia „ekologii" jako dbałości o środowisko. Zdaniem Guattari'ego, który właściwie niewiele o niej pisał, jedynie zapoczątkowała i zapowiedziała właściwą ekologię uogólnioną, bowiem choć Francuz dostrzegał zalety działających w jego czasach ruchów ekologicznych, to uważał, że jest ona zbyt ważna, aby jej konotacje wiązały się z wizerunkiem nielicznej grupy miłośników przyrody czy specjalistów z tej dziedziny i kojarzyły się z archaicznym, folklorystycznym nurtem. Był przekonany, że z czasem ludzie dostrzegą w szerszym wymiarze zagrożenia niedoboru tlenu na Ziemi związanego m.in. z efektem cieplarnianym, masową wycinką drzew i suszą (szczególnie w Amazonii) etc. Natura w jego rozumieniu jest mechaniczna: nie należy myśleć o niej w kategoriach neutralnego faktu istnienia, odkrycia, ale jako połączenia heterogenicznych, nieustannie ewoluujących elementów. Jego zasadą było to, że wszystko jest możliwe, zarówno to co najgorsze, jak i co najlepsze. Przyjmował za możliwe techniczne rozwiązywanie kryzysów ekologicznych, pod warunkiem odzyskania umiejętności wykorzystania tych technik, a tym samym odrzucenia reżimu stosowanego przez grupy większościowe i ekspertów – nie dyskwalifikowania ich *a priori*, ale poprzez tworzenie nowej jakości (Prignot www 2010).

Ekozofia stanowi etyczno-polityczną ideę, kładącą nacisk na intensywność procesów ewolucyjnych, zachęcającą do ponownego odkrywania demokracji. Guattari zakładał współistnienie różnych form sytuacji kulturowych i obywatelskich. Jak podkreślał, nie ma powodu, aby prosić imigrantów o porzucenie przez nich cech kulturowych, które zależne są od ich bytu lub przynależności narodowej. Należy pozwolić na rozwój określonych kultur, w tym transnarodowych, podczas wymyślania innych „umów obywatelskich".

> Wynalezienie nowych sposobów życia, jeśli wiąże się z deterytorializacją, nie deterytorializuje wszystkiego i nie zapomina o reterytorializacji samego siebie. Ale chodzi o dokonanie tego w sposób otwarty i procesowy, kreatywny i wyzwalający. Aby „otworzyć się na socius", napisał Guattari. Dochodzi do złych reterytorializacji, na przykład w walce o napiętą, zamkniętą w sobie tożsamością terytorialną, która nie chce się otworzyć. Nie chodzi o deterytorializację Basków, Irańczyków itp. ale o zezwolenie tym zlokalizowanym tożsamościom, aby przestały się bać o siebie i wkroczyły w procesy wynalazczości z jednego stosunku do drugiego, w procesy, w których można zachować to, co właściwe, czego nie można nam odebrać, bez zabicia nas (Ibidem).

To co osobliwe, wyjątkowe, rzadkie powinno być hołubione, także przez struktury państwowe. Działalność podejmowana w tym zakresie na różnych poziomach władzy nie mogłaby być ujednolicana, ale zróżnicowana i dostosowana do potrzeb. „W tym obszarze nie będziemy ograniczać się do ogólnych zaleceń, ale wdrożymy skuteczne praktyki eksperymentalne zarówno na poziomie mikrospołecznym, jak i na większą skalę instytucjonalną" (Guattari 1989a, s. 22). Przyjęta perspektywa nie skłania jednak do

całkowitego wykluczenia wspólnych, jednoczących celów (jako przykłady podaje walkę z głodem na świecie czy zakończenie wylesiania), ale do integracji prawdziwie zaangażowanej w interes społeczny, odrzucającej puste slogany wykorzystywane przez liderów do kreowania wizerunku medialnego. Innymi słowy, jednostki muszą się zjednoczyć i coraz bardziej różnić. Trzeba zauważyć, że choć z jednej strony wydaje się to pewnym sposobem myślenia idealistycznego, to z drugiej zbieżne jest z kierunkiem wcześniej opisywanej przeze mnie obecnej polityki Unii Europejskiej i Rady Europy. Jednocześnie badacz wskazywał, że dokonanie rekonstrukcji układów społecznych wymaga jednak mniej reform na najwyższym szczeblu, praw, dekretów, programów biurokratycznych, za to efektywniejszego promowania innowacyjnych praktyk, alternatywnych doświadczeń, skupionych na poszanowaniu jednostkowości i stałego zaangażowania reszty społeczeństwa: „Oczywiście, aby ukierunkować naukę i technologię na bardziej ludzkie cele, potrzebne jest większe zbiorowe wsparcie i zarządzanie. Nie możemy ślepo polegać na technokratach z aparatów państwowych, którzy kontrolują rozwój i zapobiegają zagrożeniom w tych obszarach, które w większości rządzą się zasadami ekonomii zysku" (Ibidem, s. 33, 57).

Uwzględnić należy, że Guattari nie proponował konkretnego wzorca, tudzież modelu społeczeństwa, jak sam pisał „pod klucz", który musiałby zastąpić stare formy zaangażowania religijnego, politycznego, stowarzyszeniowego. Potencjał dostrzegał w utworzeniu wieloaspektowego ruchu, który powołałby instancje i skonstruował narzędzia, które są jednocześnie analityczne i wytwarzają podmiotowość – indywidualną i zbiorową, mozaikową, otwierając się we wszystkich społecznych kierunkach (Ibidem, s. 70-71). Jego zdaniem zmiana sytuacji społeczno-polityczno-ekologicznej powinna być ukierunkowana celem przejęcia kontroli nad wszystkimi wskazanymi przez niego komponentami ekozoficznymi i ustanowienia nowych systemów waloryzacji. Miarą społecznie uznanej działalności człowieka nie powinny być finansowe i prestiżowe nagrody wzmagające chęć zysku. Wyzwaniem pozostało wprowadzenie logiki upodmiotowienia, która nie poddaje się logice zysku i ponowne docenienie wartości ludzkich. Kolejne pokolenia dziedziczą świat zdominowany przez jeden sposób wartościowania, tworzący uogólniony ekwiwalent: wszystko można przekształcić, nic nie ma znaczenia. Jak pisał, „należy wziąć pod uwagę wiele innych systemów wartości (społeczną i estetyczną „opłacalność", wartości pożądania itp.). Jego zdaniem dotychczas tylko państwo jest w stanie rozstrzygać o obszarach wartości, które nie wchodzą w zakres zysku kapitalistycznego, co pokazuje aprecjacja dziedzictwa (Ibidem, s. 65). W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na przytoczony przez Guattari'ego wątek docenienia roli dziedzictwa, które staje się podstawą podtrzymywania państwowości

(nie oznacza to, że należy w pełni zgodzić się z jego tezą, zwłaszcza w odniesieniu do zysku). Warto jednak dostrzec, że budując ekozofię uczony był świadomy wyjątkowego statusu dziedzictwa, jego wartości i możliwości zastosowania o nim narracji, w kontekście budowania ludzkiej podmiotowości, uwzględniając wytwarzanie nowej postawy obywatelskiej. W swoim eseju odniósł się do znaczenia narracji. Podkreślił, że w przeciwieństwie do informacji, opowieść nie stanowi formy przekazywania samego wydarzenia, ale włącza je w życie narratora, który stara się przedstawić ją słuchaczowi jako własne doświadczenie. „W ten sposób narrator zostawia tam [w tym przekazie] swój ślad, jak dłoń garncarza na glinianym wazonie" (Ibidem, s. 69-70). Pojawiające się w myśli Guattari'ego wątki dziedzictwa i narracji, jakkolwiek tylko przez niego zasygnalizowane, stanowiły warte zgłębienia elementy wytwarzania podmiotowości, a co za tym idzie tożsamości. Stały się przyczynkiem do nakreślenia pola badawczego przedstawionego w niniejszej dysertacji.

Koncepcja trzech ekologii (ekozofii) Guattari'ego poruszała wiele istotnych kwestii z perspektywy problemów świata, w którym przyszło żyć badaczowi. Analizując przytoczone przez niego przykłady, starając się uchwycić główne oraz jedynie zasygnalizowane wątki, nie można oprzeć się wrażeniu, że jego myśl po upływie trzydziestu lat pozostaje w dużej mierze aktualna. Z całą pewnością doszło w tym okresie do nasilenia lub osłabienia się niektórych poruszanych kwestii, pojawiły się także kolejne, a relacje współczesnego świata każdego dnia poddawane są transformacjom. Z drugiej jednak strony, oprócz zakresu przemian w refleksji zawartej w omawianym eseju, widoczne jest zarysowanie perspektywy, która w pozytywnym tego słowa znaczeniu może mieć charakter uniwersalny. Filozof widział kwestie ekologiczne, jako wykraczające zdecydowanie poza tradycyjne rozumienie ochrony środowiska, bowiem nie można – opierając się na binarnych kategoriach – oddzielać natury od kultury. Trzeba szukać nowych rozwiązań postrzegania i kreowania podmiotowości, opartej na doświadczeniu, subiektywnym odbieraniu świata, korzystać z potencjału ludzi marginalizowanych, budować jedność społeczną w imię pobudzania różnorodności, wykorzystując możliwości, jakie stwarza dziedzictwo i kreowanie o nim narracji. Nadanie głębi rzeczywistości, doświadczeniu, w złożoności zagadnień, musi integrować kwestię subiektywizacji.

W ostatnich zdaniach eseju *Les trois écologies* Felix Guattari jeszcze raz położył nacisk na kształtowanie się podmiotowości, co można odnieść w tym kontekście bezpośrednio do kreowania tożsamości kulturowej. Zwrócił uwagę na elementy wpływające na jej rozwijanie, które w zaproponowanej metodologii nazwane będą kreatorami. Podkreślił rolę każdego

działania, nawet najdrobniejszej aktywności, która może przyczynić się do rekonstrukcji układów społecznych i poszanowania poczucia odrębności, indywidualności każdego człowieka, jakie by ono nie było:

> Podmiotowość, poprzez transwersalne układy, ustanawia się jednocześnie w świecie środowiska, wielkich układów społecznych i instytucjonalnych oraz symetrycznie w pejzażach i fantazjach skrywanych w najbardziej intymnych sferach jednostki. Odzyskanie pewnego stopnia autonomii twórczej w określonej dziedzinie wymaga dalszych odbić w innych dziedzinach. W ten sposób, krok po kroku, a czasem nawet z najmniejszych środków ma zostać wykuta cała kataliza odzyskania zaufania ludzkości do samej siebie. Takich jak ten esej, który, jakikolwiek by nie był, chciałby powstrzymać szarość i bierność otoczenia (Ibidem, s. 72-73).

W propozycji Guattari'ego człowiek jest silnie „sfabrykowany", ale istnieje natura pożądania, dzięki której poprzez działanie na rzecz zaspokojenia pragnienia, można wykorzystać siłę jednostki (tudzież zbiorowości) i uwolnić ją, otworzyć w kierunku nowej jakości. Badacz podjął próbę „interwencji" w świecie i epoce, której efekty współcześnie jako jednostki i społeczeństwa dziedziczymy. Namawia do porzucenia podziałów i zaszeregowań oraz odnalezienia na nowo heterogenicznych związków, których brakuje w dotychczas budowanych strukturach. Innymi słowy zachęca do traktowania życia jako całości we wszystkich jego przejawach. Wykorzystywane techniki, technologie, narzędzia, artefakty, snute narracje nie są zatem prostymi rzeczami, dodawanymi, urozmaicającymi życie, ale mają rzeczywiście charakter aktywny, będąc częścią indywidualnej lub grupowej podmiotowości.

Przedstawione założenia koncepcji Guattari'ego stanowiły inspirację do opracowania nowej metodologii badawczej kierunków rozwoju tożsamości kulturowej w jej trzech rejestrach, która – z perspektywy antropologa kultury – pozwalałaby naukowcom mierzyć się z badawczymi wyzwaniami dzisiejszych procesualnych tożsamości i diagnozowaniem procesów ich rozwoju. Co istotne, koncepcja trzech tożsamości nie jest formą przeniesienia idei Guattari'ego i zakorzenienia jej w obszarze nauk o kulturze, ale eksperymentalną próbą odpowiedzi na jego postulaty. Należy choćby wziąć pod uwagę, że w swojej filozofii dokonał on decentralizacji podmiotowości, która stała się właściwością nie tylko ludzką, tracąc swój wyjątkowy status, oddzielający ją od środowiska: „W dziele Guattari'ego, w taki sam sposób jak w społeczeństwach animistycznych, podmiotowość traci swój transcendentny i transcendentalny status, właściwy dla jej zachodniego paradygmatu" (Melitopoulos, Lazzarato 2018, s. 6). W ten sposób filozof chciał uciec od opozycji podmiot-przedmiot, która czyni z człowieka centrum wszechświata, odróżniając go od zwierząt, roślin, maszyn etc. Rdzeniem rzeczywistości jest dusza, która przenika wszelką materię. Proponowana w niniejszej dysertacji koncepcja tak daleko nie sięga i w tym zakresie nie odrzuca

klasycznych założeń, traktujących człowieka podmiotowo, jednocześnie dążąc do tego, by nie miały one charakteru idealistycznego, czy antropocentrycznego.

I.2.2. Koncepcja trzech tożsamości

W dotychczasowych rozważaniach wskazane zostały założenia wybranych ideologii badaczy, zajmujących się problematyką tożsamości i stanem kultury oraz trzech ekologii, które wywarły wpływ na proponowaną koncepcję trzech tożsamości. Komentowane były kolejne wątki tych refleksji oraz podejmowane próby polemiki tam, gdzie było to wskazane. Tym samym częściowo ujawnione zostały kierunki kształtowania metodologii, jednak propozycja badawcza wymaga szczegółowego doprecyzowania.

Podobnie jak w czasach Guattari'ego, współczesny świat mierzy się z wieloma wyzwaniami, ekologicznymi i klimatycznymi, narastającymi napięciami politycznymi i niepokojem społecznym związanym z konfliktami zbrojnymi, ciągłą aktywnością grup terrorystycznych, masową migracją etc. Na zachodzące przemiany z pewnością wpływ mają także opisywane już mediatyzacja kultury, wzmożona mobilność, czy ewoluowanie ugruntowanych pojęć, takich jak „naród", „państwo narodowe", „lokalność". Koncepcja trzech tożsamości, odnosząca się do tożsamości kulturowej, wykorzystuje część założeń zaproponowanych przez francuskiego uczonego, w tym to, że funkcjonowanie w ramach zamkniętych binarnych opozycji nie ma obecnie racji bytu. Nie oznacza to ich całkowitego odrzucenia (jak było sygnalizowane), bowiem niniejsze badania dotyczą ludzkiej podmiotowości. Sprzeciw dychotomii tyczy się nie tylko kategoryzacji natura – kultura. Dezaktualizuje się zatem jako podstawa kreowania tożsamości opozycja „my – oni", gdyż niejednokrotnie okaże się, że „my" to „oni", a „oni" to „my".

Guattari, ale i Hannerz, dostrzegali potencjał różnorodności kulturowej, zachęcając do jej akceptowania, a nawet pobudzania. W ocenie autorki stanowi ona nieograniczony zasób alternatywnych sposobów funkcjonowania, metod rozwiązywania problemów, które człowiek może wykorzystywać dla poprawy swojej sytuacji życiowej oraz w poszukiwaniu własnego miejsca w świecie, co za tym idzie własnej tożsamości. Z tego względu już wcześniej było sygnalizowane, że tożsamość nazywana narodową nie może stanowić alternatywy dla tożsamości europejskiej czy transnarodowej. Jeden komponent identyfikacji nie wyklucza innych. Komponenty te, o których szerzej w dalszej części podrozdziału, nazywane będą kreatorami dziedzictwa kulturowego.

Rozwijanie tożsamości kulturowej, choć w dużej mierze wynikające ze specyfiki i kontekstualizacji kreatorów, jest zależne od podmiotów kreujących (inaczej

interpretatorów), którzy wykorzystują je do budowania narracji. Kluczowe znaczenie w procesie kreowania tożsamości ma to, kto, gdzie, kiedy i w jakim okresie, w jaki sposób, w jakim kontekście i sytuacji kulturowej, z naciskiem na jakie wartości, części składowe, z pomocą jakich środków itd. wykorzysta i przedstawi wybrane elementy kreatora. Jak pisał Guattari, każdy narrator pozostawia swój ślad w opowieści, starając się ją przedstawić jako własne doświadczenie. Żaden opis nie jest w pełni obiektywy, a przyjęta przez narratora perspektywa kreuje obraz danego kreatora i wpływa na jego sposób percepcji. Dlatego „trzy tożsamości" stanowiące nawiązanie do „trzech ekologii", będące manifestem relacyjnego i kompleksowego rozumienia pojęcia „tożsamości kulturowej" ujawniają się w trzech komplementarnych rejestrach, które wskazują podmioty kreujące:

- tożsamość społeczna,
- tożsamość środowiskowa,
- tożsamość mentalna.

Nie istnieje „samotna jednostka", dlatego, że każdy człowiek żyje w społeczeństwie, przez co jest powiązany z innymi. Tożsamość społeczna tworzona jest w kontekście relacji zbiorowych, we wszelkich kreowanych przez ludzi narracjach, zarówno w komunikacji pomiędzy jednostkami, jak i w relacjach jednostka – grupa. Dotyczy wyrażanych wartości i obiegu treści prowadzonego przez bliskich, w osobistych relacjach, z rodziną, przyjaciółmi, współpracownikami, współmieszkańcami osiedla, miasta czy wsi, regionu, ale także członkami społeczności etnicznej, własnego i innego narodu, Europy, świata, ludźmi obcymi, napotykanymi po raz pierwszy etc. Opiera się zarówno na bezpośrednich relacjach międzyludzkich, spotkaniach z drugim człowiekiem, w życiu codziennym, w szkole, pracy, na ulicy, w czasie podróży, jak i zapośredniczonych, odbywających się w wirtualnym, cyfrowym świecie np. w mediach społecznościowych, na stronach, forach internetowych etc. Jest efektem doświadczania i postrzegania podobieństw oraz różnic międzykulturowych, wyrażania emocji, odczuwania związków pomiędzy życiem swoim i innych, umiejętności spojrzenia na otoczenie w wielości kontekstów i perspektyw oraz komunikowania ich w kontaktach międzyludzkich. Procesy prowadzące do wytwarzania się i transformowania tożsamości społecznej zazwyczaj są wynikiem działań prowadzonych nieintencjonalnie, bez celowego dążenia do modyfikacji tożsamości (choć mogą być także zamierzone), a ich efektu często nie da się przewidzieć, ze względu na wielość zmiennych. Przyjąć należy, że każde zachowanie wywołuje mniej lub bardziej znaczące konsekwencje.

Wykorzystując jako swoistą bazę metodologiczną przytaczane wcześniej refleksje badaczy, trzeba podkreślić, że tożsamość społeczna w dużej mierze jest efektem produkcji

i społecznego obiegu kultury, a szczególnie oddziaływania tych wszystkich czynników, które Hannerz zaliczał do formy życia, jako jej ramy organizacyjnej o najwyższej wadze: „będąc obok siebie i obserwując siebie nawzajem, słuchając bieżących komentarzy innych na temat życia, chłoniemy przepływ kultury formy życia" (Hannerz 2006, s. 106). Ma ona bowiem duże znaczenie w budowaniu relacji międzyludzkich, pokonywaniu barier, prowadzeniu różnych form komunikacji, w tym szczególnie istotnego dialogu międzykulturowego. Odwołując się do koncepcji Nikitorowicza, do tożsamości społecznej zaliczać powinno się przejawy tożsamości ustawicznie kształtowanej, wytwarzanej w kontaktach z innymi w wyniku aktywności poznawczej, jak i dziedziczonej, wynikającej ze wspólnoty pochodzenia, uwzględniającej wpływ wychowania na jednostkę i grupę. Badacz zakładał, że ta ostatnia jest trwałym rdzeniem identyfikacji, jednak w proponowanej metodologii dopuszcza się możliwość jej transformacji lub częściowego/całkowitego odrzucenia. Z kolei nawiązując do koncepcji zaproponowanej przez Castellsa, tożsamość społeczna może (nie musi) stać się efektem przeciwstawiania się tożsamości narzucanej przez środowisko instytucjonalne i wytwarzania na nowo pozycji społecznych, przemian w strukturach międzyludzkich (wewnątrz i na zewnątrz wspólnot), ale także konsekwencją formowania się oddolnych ruchów i grup społecznych, jednoczących się wokół określonych celów, wartości, praktyk etc. Tym samym możliwe jest włączenie do niej dwóch kategorii wyodrębnionych przez badacza, tj. tożsamości oporu i projektu.

Tożsamość środowiskowa kreowana jest w wymiarze politycznym (przez przedstawicieli władz i organizacji politycznych, począwszy od lokalnych, regionalnych, po państwowe, rządowe, europejskie np. Unii Europejskiej, Rady Europy, światowe m.in. NATO, ONZ, UNESCO itd.), instytucjonalnym (przez podmioty prawne o różnym zakresie działalności i zasięgu, takie jak urzędy, instytucje publiczne i prywatne, szkoły, uczelnie wyższe, instytucje kultury itp.), organizacyjnym (przez różnego typu organizacje, w tym fundacje, zrzeszenia, stowarzyszenia), rynkowym (w wyniku konsekwencji mechanizmów rynkowych, działań korporacji, komunikacji marketingowo-biznesowej etc.) i medialnym. W odniesieniu do aparatów władzy, jest ona efektem komunikacji prowadzonej do wewnątrz i na zewnątrz, np. na linii państwo – jego obywatele/ obywatele innych krajów, państwo – instytucje publiczne i prywatne w kraju/ za granicą np. w krajach Inicjatywy Trójmorza, w krajach Grupy Wyszehradzkiej, krajach Unii Europejskiej itd. Sposób budowania narracji jest ukształtowany zgodnie z przyjętymi wcześniej priorytetami tak, aby osiągać wymierne, pożądane efekty. Działania na różnych szczeblach politycznych, organizacyjno-instytucjonalnych tudzież rynkowych podejmowane są celowo, często prowadzone

w układzie pionowym (hierarchicznym), asymetrycznie tj. z dominacją komunikacji jednostronnej, prowadzonej w kierunku od instytucji do odbiorcy. Warto podkreślić, że tożsamość ta jest nieustannie wytwarzana, kształtowana, modelowana w wyniku kolejnych aktywności, programów wsparcia i finansowania, zmian priorytetów w zakresie polityki etc., przez co łączyć ją należy z trzecim dominującym typem tożsamości wielopłaszczyznowej Nikitorowicza. Można mówić o swoistym katalogu działań prowadzonych na różnych szczeblach politycznych, nakierowanych na budowanie tożsamości w jej różnych zakresach, m.in. poprzez określanie celów i dążeń polityki kulturalnej, działania legislacyjne, tworzenie różnego rodzaju mechanizmów, w tym programów wsparcia i finansowania wybranych typów aktywności, projektów, wydarzeń o określonej tematyce, sposobie realizacji zbieżnym z wizją rozwoju państwa czy regionu przyjętą przez władze etc.

Z zagadnieniem tym wiąże się też kwestia stabilności aparatu państwa, legitymizacji władzy i bezpieczeństwa narodowego, rozumianego w kategoriach ukształtowania pożądanych postaw społecznych, służących utrzymaniu porządku wewnętrznego w kraju, bowiem we współczesnych państwach zmieniają się wektory aktywności administracji. Jest to zależne zarówno od modelu polityki kulturalnej przyjętego w danym kraju (scentralizowanego, poprzez stopniową dekoncentrację, po model mieszany, czy zdecentralizowany, zakładający przekazanie większych kompetencji władzom lokalnym, samorządowym, które kierować się mogą innymi priorytetami niż władze szczebla centralnego), jak i programu politycznego oraz osobistych przekonań przywódców. Wynikiem tych i innych czynników może być dla przykładu wzmożenie lub osłabienie dążeń nacjonalistycznych, polityka otwartości na różnorodność międzykulturową, położenie nacisku na partycypację obywatelską i demokratyzację uczestnictwa w kulturze, wspieranie dziedzictwa narodowego, regionalnego, lokalnego, bądź europejskiego czy światowego, pielęgnowanie tradycji, rozwijanie postaw patriotycznych i poczucia przynależności do ojczyzny, popularyzacja sztuki i nauki będącej dorobkiem kolejnych pokoleń rodaków i/lub Europejczyków etc., ale niekiedy także niestety instrumentalne wykorzystywanie kultury i jej przejawów do działań politycznych, co – jak pokazuje historia – w perspektywie czasu wywołuje negatywne skutki. Legitymizacja władzy jest nieodłącznym elementem sprawowania czynności politycznych, bowiem opinia publiczna domaga się uzasadnienia działań rządzących, wprowadzanych praw i rozwiązań legislacyjnych, jak i konieczności dostosowania się do wynikających z nich zmian. Niezbędne jest jednak wpierw uznanie samego jej istnienia i przekonanie o konieczności sprawowania rządów. Jego budowanie opiera się na poczuciu obywatelskiej przynależności do państwa, które ukonstytuowało się

w wyniku zaistnienia potrzeby stworzenia struktur prawno-organizacyjnych dla członków wspólnoty narodowej. W efekcie kluczowe znaczenie ma zachowanie i pobudzanie narodowej tożsamości kulturowej oraz poczucie przywiązania do narodu. Same systemy państwowe czy gospodarcze nie są w stanie jednak dostarczyć wartości koniecznych do integracji społecznej i kulturowej reprodukcji. Dlatego starają się swoimi działaniami wspierać pożądane z ich perspektywy działania, które służą rozwijaniu tożsamości kulturowej i wzmacnianiu więzi pomiędzy narodem i jego dziedzictwem a strukturami państwa. Odwołując się do koncepcji Castellsa, do tożsamości środowiskowej w proponowanej metodologii zalicza się jego tożsamość legitymizującą, powstającą w oderwaniu od życia aktorów społecznych, narzucaną celem dominacji struktur państwa i przedstawicieli władzy nad nimi. Sama legitymizacja władzy, ale nie tylko, jest bezpośrednio powiązana z bezpieczeństwem narodowym i częściej używanym niż jeszcze kilkanaście lat temu terminem „bezpieczeństwa kulturowego":

> Pojęcie „bezpieczeństwa kulturowego" zaczęto odnosić do zagrożeń dla tożsamości kulturowej, a tym samym do zagrożeń dla bezpieczeństwa narodu. Uwagę na zagrożenia tego typu zaczęły zwracać także oficjalne doktryny bezpieczeństwa państw. Specjaliści od teorii bezpieczeństwa klasyfikują bezpieczeństwo kulturowe na podstawie kryterium przedmiotowego jako jeden z typów bezpieczeństwa, obok takich rodzajów tego stanu, jak: bezpieczeństwo polityczne, militarne, ekonomiczne, społeczne, ideologiczne, ekologiczne (…) Większość definicji, jeśli nie *expressis verbis*, to w sposób pośredni wiąże bezpieczeństwo kulturowe z bezpieczeństwem narodowym. Niektóre z nich łączą bezpieczeństwo kultury symbolicznej z ochroną dziedzictwa kulturowego narodu. Wiele z definicji odnosi bezpieczeństwo kulturowe zarówno do praw jednostki, jak i grup etnicznych oraz narodu, zorganizowanego w państwo narodowe (Czaja 2013, s. 80).

Obawy wynikają z rzeczywistych z perspektywy władzy zagrożeń, takich jak kryzys wartości, dezintegracja trwałych struktur społecznych, stanowiących trzon silnego państwa, masowa migracja i inne zjawiska kulturowe, które (z perspektywy polityczno-organizacyjnej) negatywnie wpływają na tożsamość kulturową społeczności lokalnych i narodowych, rodząc różne reakcje i przekonania u obywateli (Ibidem, s. 73). Z tego względu instytucje państwowe starają się utrzymywać nastroje społeczne na określonym poziomie i wykorzystując różne narzędzia oraz sposoby działania dążą do pobudzania, podtrzymywania, rozwijania postaw propaństwowych, pronarodowych, zabiegając o poparcie dla swoich aktywności politycznych. W zależności od tego, kto w danym okresie sprawuje władzę, z której strony sceny politycznej się wywodzi oraz do jakich wyborców się zwraca, inne są priorytety polityki kulturalnej, które realizuje, a zatem i rozwijane narracje.

Podobnie dzieje się w przypadku narracji kreowanych w wymiarze instytucjonalnym i organizacyjnym. Instytucje państwowe, samorządowe, ale także i prywatne organizacje, realizując określone działania, często kierują się priorytetami państwa, samorządu czy innych jednostek, aby spełniać wymogi formalne i zachować, bądź otrzymać wsparcie ze środków

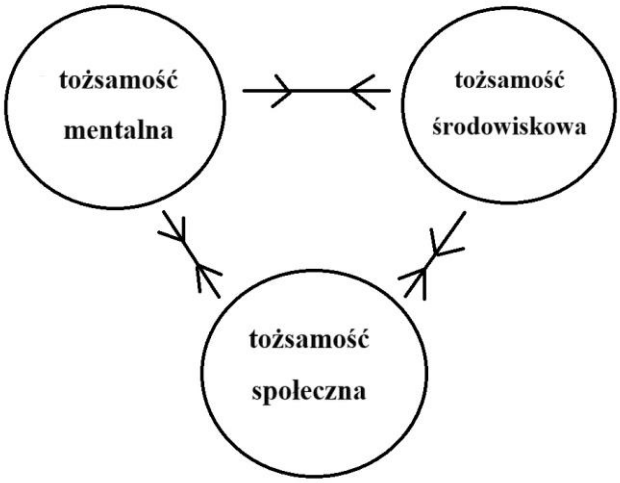
publicznych. Ponadto w zależności od odgrywanej roli i organizatora zakres ich działań nierzadko bywa ściśle powiązany z zapisami umieszczonymi w dokumentach strategicznych dla miasta, województwa, regionu, departamentu itd.

W zakres tożsamości środowiskowej wpisuje się także tożsamość kreowana w wymiarze rynkowym, korporacyjnym. Zalicza się tutaj wszelkie przejawy działalności komercyjnej, marketingowej, rynkowej, której celem jest modyfikacja tożsamości kulturowej odbiorców, klientów tak, aby osiągnąć określone cele biznesowe, ekonomiczne, gospodarcze etc. Odnosząc się do koncepcji supermarketu kultury Mathewsa (2005) należy wskazać, że nie każda metaforycznie rozumiana decyzja przy „półce sklepowej" czy zakup prowadzi do przemian na poziomie tożsamościowym. Jednak dostępność dóbr różnych kultur w odległych częściach świata, chęć ekspansji rynkowej, szczególnie zagranicznej, ale także międzyregionalnej, przez korporacje i średnie przedsiębiorstwa z biegiem czasu wpływa na świadomość społeczną, modyfikując potrzeby określonych grup docelowych i wpływając na zmiany w autoidentyfikacji jednostek i grup. Działania na rynkach oddziałują na szeroko rozumiane otoczenie kulturowe i biznesowe przedsiębiorców, pracowników różnych sektorów, jak i potencjalnych oraz obecnych odbiorców. Dlatego tak ważne jest dostrzeżenie ich znaczenia nie tylko w kontekście dostępności towarów i usług oraz ich modyfikacji w zależności od potrzeb konsumentów i popytu na nie w danej części globu, ale także w wymiarze kulturowym. Przejawia się to w poszerzaniu świadomości odbiorców, wpływaniu na gusta, zainteresowania, pobudzaniu chęci poznawania i odkrywania nowych jakości etc.

Tożsamość mentalna w proponowanej metodologii jest odbiciem tego, jak kształtuje się podmiotowość jednostki. Własne przekonania, sympatie i antypatie, poczucie wspólnoty i więzi z innymi, wartościowanie punktów w przestrzeni, które stają się dla jednostki miejscami to tylko wybrane elementy ją współtworzące. Ujawniają się w osobistych wypowiedziach, kreowanych przez poszczególne osoby interpretacjach dziedzictwa etc. Jak było sygnalizowane wcześniej, jedną z form reakcji na postępującą w czasach ponowoczesnych globalizację jest coraz bardziej widoczny renesans pojęcia lokalności (Muszyńska 2005, s. 113). Tożsamość mentalna objawia się też w poczuciu przynależności do terytorium, indywidualnym postrzeganiu swojego miejsca w świecie, w tym dumie z „małej ojczyzny" i jej opisywaniu przez pryzmat osobistych preferencji oraz wydarzeń mających miejsce w danej przestrzeni. Tożsamość mentalna ewoluować w zależności od czynników wewnętrznych, takich jak zmiana przekonań, priorytetów życiowych, systemu wartości, i zewnętrznych, szczególnie w bezpośrednim kontakcie z przejawem innej kultury.

Doświadczenie czegoś nowego stanowić może inspirację do modyfikacji toku myślenia, skłaniać do refleksji i prowadzić do redefiniowania postrzegania swojego „ja" w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Dlatego w badaniach opisywanych w niniejszej dysertacji poddano analizie rolę subiektywnych doświadczeń i kontaktu z różnymi formami interpretacji dziedzictwa kulturowego oraz roli miejsc i przestrzeni w obrębie szlaków kulturowych. Jednostka przyswaja te wartości i elementy zawarte w interpretacjach, które z jakiejś przyczyny są jej bliskie, odgrywają dla niej znaczenie w procesie budowania swojej tożsamości (bądź gdy jest przekonana, że powinno tak być), pozwalają jej w danym momencie odnaleźć swoje „ja". Jednostka sama dla siebie może stać się pośrednikiem treści, może także opierać się na działaniach i przekonaniach innych osób, autorytetów społecznych czy całych grup. Pozornie ma dostęp do każdej treści i formy, aby eksplorować nowe elementy identyfikacji, poszerzać jej zakresy. Jednak w tej otwartej perspektywie pojawiają się bariery, przeszkody inne dla każdej jednostki. Tak, jak pisał Mathews, człowiek jest ograniczony, nie ma pełnej wolności wyboru, bowiem ze względu na różne czynniki nie ma nawet szans poznać wszystkich możliwych źródeł identyfikacji (choćby i dlatego, że cały czas powstają nowe, a zbiór ten jest nieskończony i stale się rozrasta). Trzeba wziąć też pod uwagę, że to jakie doświadczenia jednostka zdobędzie, zależne jest nie tylko od jej samej, jej wyborów, gustów, przekonań, wyznawanych wartości, ale także od czynników zewnętrznych.

W kontekście kreowania tożsamości kulturowej należy podkreślić, że jej wszystkie trzy rejestry są równie istotne i oddziałują wzajemnie na siebie, w różnych sytuacjach i okresach z mniejszą lub większą intensywnością. Dokonując uporządkowania zebranego materiału dla celów badawczych, i odwołując się przy tym do indywidualnych doświadczeń oraz opowieści o nich, za punkt wyjścia obrana została tożsamość mentalna. Oddziałuje ona na tożsamość społeczną i środowiskową, które wpływają wzajemnie na siebie, a w konsekwencji znów na mentalną, co obrazuje umieszczona poniżej grafika, przedstawiająca model tożsamości kulturowej w trzech komplementarnych rejestrach. Nie należy jednak wskazywać jednego z nich jako początku, od którego jedna przemiana rozpoczyna następną w łańcuchu modyfikacji, pamiętając że procesy rozwoju zachodzą nieustannie w różnych wymiarach i układach.



Rycina 1. Model tożsamości kulturowej w trzech komplementarnych rejestrach.

Znaczącą rolę w kreowaniu tożsamości kulturowej pełnią kreatory dziedzictwa kulturowego, które zdefiniować można jako elementy składowe kultur, pozwalające na jej konstruowanie, rozwijanie, przekształcanie i które wykorzystywane są w interpretacjach dziedzictwa do budowania przekazu. Mogą (choć nie muszą) wywoływać różnego rodzaju emocje, pełnić funkcję spajającą lub osłabiającą wybrane kultury, mieć charakter realny lub symboliczny. Są czynnikami charakterystycznymi dla kultury danej społeczności w różnych wymiarach i typach. Wszystkie te elementy bezpośrednio lub pośrednio powiązane są z określonymi wartościami, różnymi dla poszczególnych jednostek i grup, bowiem każdy postrzega je inaczej. Zaliczyć do nich należy m.in. przejawy „kultury-natury" rozumianej jako jedność, dziedzictwa o silnej wartości naturalnej od raf koralowych, wodospadów, skalnych formacji, po gorące źródła, układy geograficzne, przestrzenie i krajobrazy, etc. oraz kulturowej (kulturalny i artystyczny dorobek ludzkości, materialny i niematerialny, który wywiera wpływ na współczesnych i przyczynia się do kulturalno-społecznego rozwoju). Mieszczą się tutaj zabytkowe budowle, artefakty, dzieła sztuki, przedmioty codziennego użytku, treści, symbole, języki, dialekty, normy, wiedza, obyczaje, wierzenia i religie, tradycje i przekazy kulturowe, wartości duchowe i estetyczne, przejawy różnorodności, pamięć kulturowa, dawne i obecnie tworzone opowieści, historie, narracje etc. Co istotne, szczególnie w przypadku kreatorów dziedzictwa istotną rolę odgrywają formy jego ochrony, upamiętnienia, rozwijania, klasyfikowania.

Wyróżnić można co najmniej pięć typów (funkcji) kreatorów dziedzictwa, po to by prowadząc analizy procesów rozwoju tożsamości wskazywać ich możliwy zakres, określać ich wzajemne relacje oraz rolę pełnioną w życiu człowieka. Nie oznacza to jednak, że dany kreator ma być przyporządkowany tylko do jednego typu, przeciwnie, może należeć do kilku

naraz. Jest to zależne od wielu czynników, w tym określonej sytuacji kulturowej. Jednocześnie trzeba zasygnalizować, że zbiór możliwych kreatorów jest otwarty (wręcz nieograniczony) i z założenia musi być rozszerzany, dostosowywany do aktualnych problemów i zjawisk w rozwijającym się świecie. Dostrzec należy w tym względzie rolę badaczy zajmujących się omawianą problematyką, zarówno tych którzy obecnie podejmują się badań nad tymi zagadnieniami, jak i tych, którzy dopiero wstąpią na tę ścieżkę. We wspomnianej typologii w odniesieniu do prowadzonych badań na szlakach wyróżnione zostały następujące kreatory dziedzictwa kulturowego:

1. kreatory więzi społecznych,
2. kreatory osobiste,
3. kreatory prawno-instytucjonalne,
4. kreatory przestrzenne,
5. kreatory historyczne/symboliczne.

Kreatory więzi społecznych to wszelkie elementy związane z dziejami społeczeństw, wspólnot lokalnych, ważnymi dla nich wartościami i historią wzajemnych relacji, wszelkie przejawy praktyk społecznych, cechy odróżniające od innych grup, elementy budujące i wzmacniające przynależność grupową (realną i wyobrażoną), pojęcia, ich interpretacje i konotacje dotyczące formy wspólnotowej bytności, więzi łączące jednostki w ramach grupy oraz związki pomiędzy wspólnotami, pełnione role społeczne i pozycje w grupie. Kreatorami więzi społecznych są takie „kategorie" i wszelkie łączące się z nimi wartości, jak m.in. rodzina, wspólnota lokalna, regionalna, europejska, łodzianie, naród, Polacy, Francuzi, tubylcy, imigranci, zakonnicy, górale, pasterze, rolnicy, wytwórcy, artyści, filmowcy, bacowie, juhasi etc. Mogą być to kreatory w formie ról społecznych, w skali makro i mikro, tzn. górale w znaczeniu mieszkańcy obszarów górskich i podgórskich na świecie, górale europejscy, mieszkańcy Karpat Zachodnich, górale szkoccy, polscy, śląscy, małopolscy, istebniańscy, orawscy, pienińscy, podhalańscy, Bojkowie, Łemkowie, Huculi, górale zakopiańscy itd., jak i spajające grupę praktyki np. szopkarstwo krakowskie, serowarstwo, pasterstwo etc.

Kreatory osobiste to wszystkie elementy związane z jednostką, kolejnymi okresami jej życia, wychowaniem, edukacją, dziedzictwem osobistym, rodzinnym, osobistymi zainteresowaniami, potrzebami, wiedzą i umiejętnościami, wykonywanym zawodem. Należą do nich elementy fizyczności i kategorie mentalne, płeć, wiek, ciało, strój, osobiście wyznawane wartości, wierzenia, cechy osobowości, zdolności, wykształcenie, idee, pomysły, koncepcja siebie, wydarzenia z życia, osobiste doświadczenia, wspomnienia, przekonania,

zaangażowania, własny stosunek do ludzi, zwierząt, instytucji, ale także rzeczy osobiste, pamiątki i zdjęcia, miejsca i przestrzenie ważne dla człowieka takie jak miejsce urodzenia, zamieszkania, grób rodzinny, miejsce pracy, dom, pracownia artystyczna etc.

Do kreatorów prawno-instytucjonalnych zaliczyć należy elementy związane z identyfikacją, upamiętnieniem, rozwojem dziedzictwa na poziomie legislacyjnym i organizacyjnym, funkcjonowaniem instytucji na wszystkich szczeblach władzy (lokalnej, regionalnej, państwowej, międzynarodowej, europejskiej, światowej), prowadzonych przez nie programów, działaniem organizacji publicznych i prywatnych, urzędów, instytucji kultury, organizacji tzw. trzeciego sektora, w tym stowarzyszeń, fundacji, wszelkich placówek edukacyjnych, szkół, przedszkoli, uczelni wyższych. Kreatorami prawno-instytucjonalnymi są takie kategorie i łączące się z nimi wartości, jak m.in. obywatelstwo, państwo narodowe, jak Rzeczpospolita Polska, Republika Francuska, województwo łódzkie, Pomnik Historii, Lista Światowego Dziedzictwa UNESCO, Miasto Kreatywne UNESCO, Chroniona Nazwa Pochodzenia, Miejsca Kluniackie, Lista Produktów Tradycyjnych, oznaczenia obiektów, identyfikacje wizualne, oficjalnie wykorzystywane symbole, ale także strefy wyrobu produktów zarejestrowanych jako ChNP, ChOG etc.

Kreatory przestrzenne związane są z pojęciami „przestrzeń", „miejsce", „terytorium", „krajobraz" itp. Zaliczyć można do nich obszary geograficzne, określone terytoria, regiony i departamenty, miasta, wsie, osiedla, miejsca pamięci, miejsca istotne z perspektywy historycznej, kulturowej dla narodów, wspólnot lokalnych, miejsca święte, trasy pielgrzymkowe, szlaki kulturowe, kontynenty, krainy, góry, pogórza, niziny, morza, oceany, rzeki, jeziora, doliny, wybrzeża, pola, łąki, lasy, pustynie, etc. Kreatory przestrzenne mogą przejawiać wartość symboliczną, być miejscem odbywania określonych praktyk, ośrodkiem treści kulturowych i religijnych jak muzea, teatry, zamki, pałace, fabryki, wytwórnie, świątynie, farmy, bacówki itd. Podobnie jak wszystkie inne typy, także ten może dotyczyć jednostki, małej zbiorowości np. rodziny, jak dom rodzinny, miejsce urodzenia, zamieszkania, grób, lub większych wspólnot czy całych społeczeństw[26].

Kreatorami historycznymi nazywanymi także symbolicznymi są te przejawy kultury, dziedzictwa, które zanikają lub zanikły i nie są już praktykowane, ale pamięć o nich jest wciąż żywa. Należą do nich tradycje pasterskie w wielu częściach Europy (poza Polską np. we Francji), nieobecność kobiet na bacówkach w okresie wypasu itd. Są to także kwestie

[26] Znaczący przykład może stanowić określenie miejsca ostatniego starcia wojsk Napoleona Bonaparte z armią Arthura Wellesley'a, księcia Wellington, które odbyło się 18 czerwca 1815 roku. Brytyjczycy (podobnie jak Polacy) określą ją bitwą pod Waterloo, podczas gdy na kartach francuskiej historii zapisała się jako bitwa pod Mont-Saint-Jean.

związane z pochodzeniem, etnosem etc., takie jak odniesienia do dawnych ludów, przodków np. wikingowie, Frankowie, Wołosi, do postaci m.in. dawnych władców, odkrywców, naukowców, bohaterów historycznych, artystów jak Jan III Sobieski, Kazimierz Odnowiciel, Michał Anioł Buonarotii i innych. Zaliczyć do nich należy także symbole, oznaczenia, obrazy, znaki literowe, cyfrowe i inne jednostki komunikacyjne, wpisujące się w uniwersalne lub charakterystyczne dla określonych społeczności wartości w danym kontekście kulturowym.

Przy prowadzeniu badań konieczne jest odrzucenie wszelkiej hierarchizacji kreatorów dziedzictwa, wszystkie powinny być postrzegane na równi, z tym, że ich siła jest zależna od poszczególnych jednostek oraz sposobu ich wykorzystania w procesie interpretowania dziedzictwa. Trzeba podkreślić, że ich wyróżnianie jest w pewnym zakresie umowne, bowiem nie zawsze można pomiędzy nimi postawić nienaruszalną granicę. Często przenikają się wzajemnie, czego muszą być świadomi kulturoznawcy, tudzież antropolodzy, nim rozpoczną swoje badania. Kreatory dziedzictwa są źródłem wytwarzania tożsamości kulturowej, rozumianej całościowo, tak jak postulował Guattari, aby podmiotowość człowieka postrzegać jako całokształt, traktując ją jako jedność w różnorodności. Kreatory mogą stanowić formę azylu, stwarzać człowiekowi poczucie bezpieczeństwa, jednak możliwe jest ich narzucenie (szczególnie prawno-instytucjonalne), z czym związany będzie ich charakter opresyjny. Różnego typu cechy kreatorów dziedzictwa i powiązane z nimi wartości stanowią dla jednostek czy zbiorowości punkty odniesienia i oparcia, które pozwalają im osiągać relatywną psychospołeczną stabilność w złożonej, transnarodowo powiązanej rzeczywistości. To właśnie od rodzajów kreatorów, siły ich oddziaływania, sposobu ich wykorzystania, podmiotów z nich korzystających zależne jest konstruowanie i rozwijanie tożsamości kulturowej. Jej kształt – określony tu i teraz – już w kolejnej chwili znów poddany może być kolejnym przeobrażeniom. Trzeba pamiętać, że tożsamość charakteryzuje się procesualnością, a w zależności od czynników wewnętrznych i zewnętrznych każdy kolejny bodziec przyczynia się do jej dalszej transformacji.

Tożsamość kulturową postrzegać można przez pryzmat wspomnianych już pojęć *agencement* oraz asamblażu, tak jak w proponowanej metodologii. Procesualny charakter jej wytwarzania i modelowania, wynika z samej jej istoty, którą znakomicie opisuje francuskie określenie. Przy konstruowaniu metodologii nacisk położony został nie na to, czym jest tożsamość, ale czym się staje – jakie typy przybiera – gdy poszczególne elementy ją tworzące multiplikują się i przearanżowują, tworząc różnego rodzaju konfiguracje czy nowe znaczenia. Oddziaływanie na nie różnych czynników zewnętrznych, prowadzi do rozwijania się

kolejnych typów tożsamości. Innymi słowy, wytwarzana jest ona wtedy, gdy jednostka obcuje i współdziała z innymi, ludzkimi i nie-ludzkimi aktantami, aktorami społecznymi, przedmiotami o znaczeniu kulturowym, interpretacjami dziedzictwa.

Parafrazując metaforę Guattari'ego, człowiek staje się artystą, kreując samego siebie. Co do mechanizmu wskazać można tu paralelę w odniesieniu do koncepcji transferu kultury i przyjmowania wybranych elementów kultury obcej jako swojej z pewnymi modyfikacjami. Jednostka w sposób subiektywny, zindywidualizowany, korzysta z kulturowej różnorodności na zasadzie transferu kultury, wybierając z przejawów kultury te, które są dla niej znaczące i stają się jej kreatorami.

Ocena wpływu kreatorów i ich wzajemnych powiązań stanowi punkt wyjścia dla określenia, w jakich rejestrach i zakresach najsilniej rozwijana jest tożsamość kulturowa. Jak było wspomniane, proponowana metodologia nie rezygnuje z klasycznego wyodrębniania poszczególnych jej zakresów, takich jak tożsamość lokalna, regionalna, narodowa, europejska, religijna itp., ale zakłada, że ich katalog powinien być modyfikowany w zależności od potrzeb i cały czas aktualizowany. Jednocześnie badane podmioty mogą wykazywać cechy tożsamości kulturowej jako transnarodowej, tj. wykraczającej poza dotychczasowe rozumienie „odseparowanych" typów tożsamości i w jej ramach możliwe jest opisywanie łączących je przepływów. Dla przykładu, jeżeli dana osoba utożsamia się z więcej niż jedną grupą etniczną, a te przypisywane są innym narodom, badać należy wpływ każdej z nich jako kreatora tożsamości, ze świadomością, że tożsamość ta będzie stanowić formę tożsamości transnarodowej. Jeżeli inna osoba będzie wykazywać związki z tylko jednym narodem, ale już nie z Europejczykami, czy ze społecznością transnarodową (choćby ludźmi żyjącymi zaraz za granicą na tym samym geograficznym obszarze) wówczas definiować ją należy jako narodową. Kiedy jednak ta sama jednostka odczuwa przywiązanie do wartości europejskich, będzie można wskazać, że jednocześnie cechuje ją powiązanie tożsamości narodowej i europejskiej. W tym przypadku także jej tożsamość kulturowa określona powinna zostać transnarodową. Postawienie takiej diagnozy wymaga od badacza przeprowadzenia gruntownych badań jakościowych, odbycia rozmów z badanymi, a także dobrej intuicji. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że badania te charakteryzuje duża doza subiektywności, traktowana jednak nie jako wada, ale jako zaleta. Odnosząc się do Guattari'ego mocną stroną takiego badania jest możliwość przeprowadzania różnych eksperymentów badawczych i podążania nieschematycznymi ścieżkami, w imię pewnej podejrzliwości i krytycyzmu wobec ustandaryzowanych, utartych, wyeksploatowanych metod naukowych. Badacze mogą badać tożsamość kulturową, poprzez wyszukiwanie w interpretacjach dziedzictwa

kulturowego wyróżniających się kreatorów o różnym stopniu natężenia ich wpływu oraz sposobów ich prezentowania przez różne podmioty kreujące, w odniesieniu do wielości perspektyw, dynamicznie zmieniających się kontekstów oraz specyficznych kulturowo ram odniesienia i na ich podstawie określać, które typy tożsamości mają dla danego przypadku kluczowe znaczenie.

Możliwe jest także badanie tożsamości kulturowej w odniesieniu do wybranych wcześniej kreatorów, znajdujących się w kręgu zainteresowań badawczych. W tym przypadku istnieje możliwość, że w trakcie badań naukowiec odkryje wzajemne powiązania z innymi kreatorami, bądź istotną rolę jeszcze innych, początkowo nie branych pod uwagę, ale jednak mających kluczowe znaczenie dla przeprowadzanych analiz i wyciągania na ich podstawie wniosków. W tego typu badaniach konieczne jest wcześniejsze rozpoznanie aktorów społecznych, specyfiki danej grupy, dogłębne ich poznanie i zrozumienie, aby na ich przykładzie nie podejmować prób badania wpływu kreatorów, które nie oddziałują na ich tożsamość, chyba że ma to szczególne uzasadnienie w przyjętej strategii i zarysowanej problematyce badawczej. Wybierając tę ścieżkę analizy należy być świadomym, że zawężenie obszaru badawczego nie wynika z arbitralnego wyboru badacza, ale ze wcześniej zgromadzonego materiału badawczego. Tym samym, choć proces badawczy może zostać skrócony w związku z zawężeniem, to jednak należy uwzględnić także czas poświęcony na wcześniejsze etapy rozpoznania terenu.

I.2.3. Procesy rozwoju tożsamości kulturowej

Jako że wpływ podmiotów kreujących w interpretacjach dziedzictwa może być mniej lub bardziej znaczący konieczne jest:

1. określenie, jakiego typu procesy prowadzące do rozwoju tożsamości kulturowej mogą zachodzić w odniesieniu do danego podmiotu,
2. wskazanie możliwego przebiegu tych procesów, ich kolejności następowania po sobie,
3. ustalenie, na jakiej podstawie badacz może dokonać diagnozy ww. sposobów i kierunków rozwoju tożsamości, a także przyjąć, że w wyniku podejmowanych działań i interakcji na szlakach możliwe jest dokonanie przemian tożsamości kulturowych.

Przyjęta perspektywa inicjowania kolejnych procesów rozwoju tożsamości kulturowej, zachodzących zarówno na poziomie jednostki, jak i określonej zbiorowości ma charakter modelowy, gdyż jest próbą stworzenia pewnej ogólnej linii czy „osi", w odniesieniu do której

badacze mogą dokonywać analiz rozwoju tożsamości. Należy podkreślić, że możliwość wykorzystania zaproponowanej metodologii i opisanych w niej kategorii do rozpatrywania efektów jakie przynieść mogą procesy rozwoju tożsamości kulturowej jest próbą znalezienia sposobu na prowadzenie pogłębionych badań nad transnarodowością i przemianami tożsamości kulturowej, adekwatnego do potrzeb dzisiejszej humanistyki, w szczególności nauk o kulturze. Jednak w ocenie autorki niemożliwe pozostaje ustalenie jednego, zamkniętego modelu jako narzędzia badawczego, co także mijałoby się z postawionym celem. Trudno przewidywalny przebieg tych procesów w zależności od sytuacji, kontekstu i innych czynników kulturowych ma swoje konsekwencje teoretyczne i metodologiczne. Dlatego wskazana oś ma stanowić jedną z możliwości zastosowania w badaniach, wskazując na istotne, a także wybrane problemowo aspekty obszaru badawczego, jakkolwiek oczywiście nie wyczerpując go całkowicie. Proponowany model w zależności od potrzeb może być modyfikowany, a z czasem zapewne potrzebować będzie dalszych „aktualizacji", być może także rozszerzania. Jego sformułowanie jest efektem zarówno wieloletnich obserwacji i badań w tym zakresie, zainicjowanych przez autorkę już na etapie studiów kulturoznawczych, jak i pogłębionej analizy teorii czy refleksji badaczy zajmujących się problematyką tożsamości, m.in. Eriksona (1997), Mamzer (2002), Szweda (2003), Nikitorowicza (2003), Welscha (2004), Hannerza (2006), Castellsa (2009), Bokszańskiego (2015) itd.

I.2.3.1. Model procesów rozwoju tożsamości kulturowej

Do zmian tożsamościowych – zgodnie z przyjętym eksperymentalnym modelem procesów rozwoju tożsamości kulturowej, który prezentuje grafika w dalszej części wywodu – prowadzić mogą cztery kolejne procesy, będące efektem mniej lub bardziej świadomych wyborów jednostki lub zbiorowości:

1. Interpretowanie: dokonywanie interpretacji dziedzictwa kulturowego wraz z jej komunikowaniem/ demonstrowaniem/ upublicznianiem (przez podmiot kreujący).
2. Poznawanie: odbieranie wraz z odkodowaniem interpretacji i jej rozumieniem/ rozumieniem częściowym/ niezrozumieniem oraz/lub doświadczenie (przez odbiorcę).
3. Negocjowanie poprzez interakcję podmiotu kreującego z odbiorcą (proces nieobligatoryjny).
4. Przyjmowanie (poprzez redefiniowanie i/lub potwierdzanie) lub odrzucanie (przez odbiorcę).

W koncepcji trzech tożsamości w kontekście stosowania kreatorów dziedzictwa przez podmioty kreujące pierwszym i najważniejszym procesem, traktowanym jako swoisty obszar badań, jest dokonywanie interpretacji dziedzictwa kulturowego. Kiedy człowiek komunikuje swoje doświadczenia, tworzy treści odnoszące się do przejawów „natury-kultury", we właściwy sobie sposób je tłumacząc, wartościując, pozycjonując wobec innych znanych mu elementów tego zasobu. Poszukuje, ustala i/lub nadaje znaczenia oraz buduje konteksty dla określonych treści. Dąży do odnalezienia i przedstawienia odbiorcy zależności pomiędzy nimi, wskazuje określone ciągi przyczynowo-skutkowe, odnosząc je do posiadanej wiedzy, stanu faktycznego, własnych wcześniejszych doświadczeń, ale także w odniesieniu do celów, w jakich kreuje daną komunikację. Innymi słowy dokonuje interpretacji określonych treści, aby przekazać je swoim odbiorcom. Te, które wywierają wpływ na tożsamość kulturową, wykorzystują kreatory dziedzictwa kulturowego. W proponowanej metodologii interpretacją określa się zatem sposoby prezentowania kultury i jej zjawisk czy właściwie szeroko rozumianego dziedzictwa przez podmioty kreujące, w tym indywidualnych aktorów społecznych, jak i przedstawicieli władz, struktur międzynarodowych, instytucji państwowych, regionalnych, zbiorowości etc., obejmujący treści, formy i dobór kanałów komunikacji, sposób wykorzystania kreatorów dziedzictwa, rozmieszczenie akcentów, słownictwo, konteksty, formuły prezentowania przejawów dziedzictwa kulturowego, wykorzystujące wszelkie możliwości jego doświadczenia przez odbiorcę.

Przyjęte rozumienie interpretacji dziedzictwa kulturowego opiera się na wspomnianej już koncepcji Freemana Tildena poświęconej interpretacji dziedzictwa i jej kanonowi sześciu zasad, która zdobyła bardzo szerokie uznanie, zarówno w Ameryce, jak i Europie, wyznaczając jeden z kierunków rozwoju heritologii (Purchla [w:] Brama Poznania www 2019). Głównym założeniem autora było doprowadzenie odbiorcy przez interpretatora do osobistego potraktowania dziedzictwa, by zainspirować go do samodzielnego odkrywania związków między faktami i odnoszenia ich do siebie, swojej sytuacji kulturowej, wcześniejszych doświadczeń. Kluczowe znaczenie dla skutecznej interpretacji ma z jednej strony przekonanie odbiorcy do tego, że dany przejaw „natury-kultury" ma dla niego osobiste znaczenie, wpływa na jego życie lub innych, z którymi łączą go jakieś więzi, z drugiej zaś wywołanie emocji, ułatwiających zapamiętywanie i redefiniowanie pojęć, tworzących osobistą wizję świata. Interpretacja ma wykazać sens poznania, bezpośrednio powiązany z samym odbiorcą, skłonić go do dalszych poszukiwań, rozszerzania wiedzy, zainteresowania daną kwestią. W ten sposób interpretacja winna oddziaływać na tożsamość kulturową odbiorcy, umożliwić partycypację w określonych praktykach, zmieniając jego perspektywę

widzenia siebie, świata i innych wokół, a także innych kultur, ułatwiając przełamywanie barier poznawczych i komunikacyjnych oraz wspieranie budowania dialogu międzykulturowego.

Koncepcja Tildena jest rozpowszechniana w wielu zakątkach świata, czemu służy choćby działalność międzynarodowych stowarzyszeń, takich jak Interpretować Europę (ang. *Interpret Europe:* IE) zrzeszającego członków z blisko pięćdziesiąt państw świata, którego celem jest ustanowienie do 2030 roku interpretacji dziedzictwa jako powszechnie akceptowanego i stosowanego, profesjonalnego podejścia do tworzenia publicznych dyskursów prowadzących do zrozumienia i docenienia dziedzictwa naturalnego i kulturowego w całej Europie (IE www 2021). W Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i trzydziestu innych krajach działa natomiast Narodowe Stowarzyszenie Interpretacji (ang. *The National Association for Interpretation:* NAI), którego misją jest rozwój zawodu interpretatora dziedzictwa (NAI www 2021). IE szczególny nacisk położyło na „ustanowienie powiazania między zwiedzającymi, a tym, co mogą odkryć w miejscach dziedzictwa" (IE [za:] Nowacki 2020, s. 13). Podobnie interpretację definiuje stowarzyszenie NAI: „interpretacja jest procesem komunikacji opartym na misji, który tworzy emocjonalne i intelektualne powiązania między zainteresowaniami odbiorców a znaczeniami tkwiącymi w zasobach dziedzictwa" (NAI [za:] Ibidem).

W Polsce metoda Tildena została dostrzeżona, jednak polskie wydanie publikacji *Interpreting Our Heritage* pod tytułem *Interpretacja dziedzictwa* ukazało się, jak było wcześniej wspomniane, dopiero po ponad sześćdziesięciu latach. Szczególnym zainteresowaniem cieszy się wśród uczonych zajmujących się zagadnieniami turystyki kulturowej (m.in. Mikos von Rohrscheidt 2019, 2020, 2021; Nowacki 2020), a także muzealnictwa (Hajduk, Piekarska-Duraj, Idziak, Wacięga 2013). Koncepcja Tildena wywodzi się z amerykańskich doświadczeń obcowania z przyrodą, a celem interpretacji miało być zrozumienie, a następnie ochrona poznawanego dziedzictwa. Działania, zgodnie z koncepcją, miały być podejmowane na poziomie instytucjonalno-organizacyjnym przez pracowników parków narodowych, potem instytucji kultury, przewodników, muzealników, edukatorów, animatorów etc. Samą interpretację amerykański badacz definiował jako „działania edukacyjne, mające na celu odkrycie znaczeń i powiązań między poszczególnymi treściami dzięki wykorzystaniu zachowanych obiektów, bezpośredniego doświadczenia oraz środków ilustrujących, a nie poprzez samo przekazywanie faktów słowami" (Tilden 2019, s. 42). Sygnalizował jednak, że definicja ta jest wynikiem jego starań, aby interpretatorzy mogli być zgodni, co do podstawowych kwestii rozumienia interpretacji. Jego koncepcja opiera się tak

naprawdę na sześciu fundamentalnych zasadach, które wyznaczają kierunek myślenia o tak pojmowanej interpretacji i mają wskazać interpretatorowi, w jaki sposób kreować przekaz, aby pomóc odbiorcy zrozumieć historię, środowisko kulturowe i jego dziedzictwo:

1. Interpretacja tego co prezentowane, opisywane, wyjaśniane, opowiadane, musi łączyć się z osobistymi doświadczeniami odbiorcy, tym, co jest już znane odbiorcom.
2. Interpretacja nie polega tylko na przekazaniu informacji, lecz jest skonstruowana w taki sposób, by zwiedzający mogli samodzielnie odkrywać fakty lub związki między zjawiskami, odnajdywać ukryte znaczenia.
3. Interpretowanie może czerpać z wielu dyscyplin naukowych oraz artystycznych, można się jej nauczyć.
4. Celem interpretacji jest *prowokowanie* – inspirowanie do samodzielnego myślenia, nie zaś nauczanie.
5. Interpretacja stara się odnosić do życia człowieka jako całości, szuka takich ujęć tematu, dzięki którym można zrozumieć czy odkryć złożone, szerokie zjawiska związane z życiem człowieka, a nie tylko poznać rzeczy i ich właściwości.
6. Interpretacja skierowana do dzieci do ok. dwunastego roku życia prowadzona powinna być w inny sposób niż interpretacja dla osób dorosłych (Ibidem, s. 42-44; Hajduk, Piekarska-Duraj, Idziak, Wacięga 2013, s. 11-12).

W założeniu interpretacja dziedzictwa prowadzona z wykorzystaniem różnego rodzaju technik, uwzględniająca wiek i kompetencje odbiorcy, umożliwia wywołanie jego emocji, zebranie przez niego doświadczeń, poszerzenie wiedzy, angażowanie, prowadząc do zmiany postaw w stosunku do dziedzictwa kulturowego i naturalnego oraz kształtowania ich tak, aby sprzyjały ochronie tego dziedzictwa. „Interpretacja to sposób opowiadania historii, ożywiania treści, umiejętnego prezentowania ich odbiorcom po to, by oprócz przekazania im konkretnej informacji przede wszystkim ich zaciekawić, zainspirować i pomóc zrozumieć" (Zarzycka 2016, s. 107). Dobrze skonstruowana interpretacja, dążąca do osiągnięcia efektu w postaci wpłynięcia na tożsamość kulturową odbiorcy, musi posiadać właściwości perswazyjne (przekonujące, zachęcające, nakłaniające)[27].

Metoda Tildena odrzuca uniwersalizację narracji o dziedzictwie, ale zakłada tworzenie alternatywnych interpretacji, które wzajemnie się uzupełniają i dostosowane są do potrzeb ludzi z wielu kręgów kulturowych, ich systemów wartości, perspektyw widzenia świata. W centrum swojej refleksji badacz stawia odbiorcę, nie zaś przejawy dziedzictwa.

[27] Perswazję traktować należy w tym względzie jako cechę komunikowania.

Postulowane przez niego zasady przyczynić się mają do zwiększenia świadomości nim zarządzających, na co zwrócić uwagę, aby to dziedzictwo stało się nie tylko zrozumiałe, ale i bliskie, ważne osobiście dla każdego obcującego z nim człowieka. Innymi słowy założenia Tildena mają prowadzić do zbudowania osobistego związku odbiorcy z dziedzictwem, wyjaśniając je w sposób, który przyczyni się do wykształcenia emocjonalnej więzi z prezentowanymi treściami.

Idąc krok dalej można przyjąć, że tak rozumiana interpretacja może być prowadzona nie tylko na poziomie instytucjonalno-organizacyjnym, ale tak naprawdę każdy człowiek jest interpretatorem, który tworzy komunikację o sobie i o innych. Opisywana przez badaczy i organizacje zajmujące się problematyką dziedzictwa kulturowego koncepcja Tildena doczekała się wielu kolejnych definicji, które uwypuklają nieco silniej wybrane aspekty jej oddziaływania.

W definicji ICOMOS, tj. Międzynarodowej Rady Ochrony Zabytków i Miejsc (ang. *International Council on Monuments and Sites*; fr. *Conseil international des monuments et des sites*) afiliowanej przy UNESCO z siedzibą we Francji, zwrócono uwagę na to, że „interpretacja odnosi się do pełnego zakresu potencjalnych działań mających na celu zwiększenie świadomości społecznej i lepszego zrozumienia miejsc dziedzictwa kulturowego" (2008, s. 4). Z jednej strony podkreślono raz jeszcze rolę, jaką w przekazie odgrywa różnorodność działań, a zatem wybór sposobu i formy przekazywania treści, kanału komunikacji, zastosowania technik dostępnych współczesnym odbiorcom dla uzyskania określonego celu przez nadawcę komunikatu czyli interpretatora. Trzeba oczywiście pamiętać, że istnieje ryzyko związane z nadmiernym wykorzystywaniem technologii, dlatego należy korzystać z niej z umiarem w sposób rozważny, uzasadniony. Z drugiej strony mowa jest o zwiększeniu świadomości społecznej, co wskazuje na możliwość bardzo szerokiego zastosowania interpretacji, a przez to wykorzystywanie jej zarówno w skali mikro, jak i makro, aby kreować komunikację wspierającą rozwój tożsamości kulturowej w każdym z trzech jej rejestrów. Neil Asher Silberman pisze, że „interpretacja dziedzictwa jest dyskursem publicznym na temat tożsamości zbiorowych, norm społecznych i możliwości indywidualnej wolności od ciężaru dziedzictwa. (…) Proces a nie produkt; współpraca, a nie prezentacja «tylko dla ekspertów»; społeczność pamięci, a nie tradycyjna publiczność" (2013 [za:] Nowacki 2020, s. 13). Badacz bezpośrednio wskazuje nierozerwalną więź łączącą interpretację i tożsamość – w tym kontekście zbiorową. Tym istotniejsze wydaje się zwrócenie przez niego uwagi na procesualny charakter interpretacji, która nie jest produktem samym w sobie, ale prowadzi do realnych konsekwencji w rozumieniu pewnych kwestii,

będąc wynikiem współpracy pomiędzy interpretatorem a odbiorcą. Dzięki temu tworzy się swego rodzaju „społeczność pamięci", o której pisze Silberman. Interpretację można w odniesieniu do jego refleksji nazwać dyskursem o tożsamości, a parafrazując badacza przyjąć założenie, że także dyskursem kreującym tożsamość. Należy w tym miejscu zauważyć, że pewien rodzaj interpretacji, także dobrze skonstruowanej, pojawia się w każdym komunikacie. Tylko od interpretatora zależy, jaka będzie jej jakość, forma i jakie dzięki temu odniesie skutki. Jak podkreślał Tilden, „jeśli chodzi o poziom, jaki tu można osiągnąć, na pewno wiele będzie zależało od zastosowanych technik i od osobowości interpretatora" (2019, s. 44). Zalecał także, aby:

> każdy przewodnik pamiętał, że to właśnie styl stanowi bezcenny składnik interpretacji. „Czym jest styl?" – spytał ktoś kiedyś znanego francuskiego filozofa. Odpowiedź brzmiała: *Le style, c'est l'homme* [Stylem jest sam człowiek]. To od osoby interpretatora zależy więc właściwy styl (Ibidem, s. 45).

Larry Beck i Ted T. Cable dokonując własnego opisu interpretacji dziedzictwa, podobnie jak Tilden wyszczególnili jej zasady, z tą różnicą, że wskazali ich aż piętnaście, porównując działania interpretatora do artysty, który tworzy dzieło sztuki: „Prezentacja interpretacyjna – jako dzieło sztuki – powinna być zaprojektowana, jako opowieść, która informuje, bawi i oświeca" (Beck, Cable 1998 [za:] Nowacki 2020, s. 14). Sam Tilden wskazywał, że „interpretacja jest sztuką obejmującą wiele dziedzin. Każdej zaś sztuki do pewnego stopnia można się nauczyć" (2019, s. 44).

Należy przyjąć, że w tej perspektywie widział rolę interpretatora – narratora Guattari, pisząc o pozostawianiu osobistego, oryginalnego śladu w swojej narracji. Francuski uczony nazywał ją dziełem sztuki, nad którym każdy indywidualnie pracuje, cyzelując najdrobniejszy szczegół i pozostawiając w nim cząstkę siebie, emocje, refleksje, wybierając sposób prezentacji oraz dostosowując ją do określonych celów etc. Narrację można traktować jako kategorię uzupełniającą dla interpretacji, nie zaś ją definiującą. Jej pojęcie pojawiające się niezwykle często w humanistyce i naukach społecznych, szczególnie od drugiej połowy XX wieku, wykorzystywane było przez badaczy, początkowo w ramach nauki o literaturze, a później w innych dyscyplinach. Upodobana została szczególnie przez m.in. strukturalistów, fenomenologów, hermeneutów, zaś narratologia stała się wręcz „subdyscypliną". Pozostawiając kwestię wielości definicji narracji i różnic w jej rozumieniu na potrzeby proponowanej metodologii przyjęto założenie, że każdy tekst czy wypowiedź ma charakter narracyjny, bądź też można go za taki uznać. Jak wskazuje Mieke Bal, którą cytuje Piotr Kulas (2014, s. 113), „nie wszystko «jest» narracją, ale w zasadzie wszystko w kulturze ma narracyjny aspekt lub przynajmniej mogłoby być odbierane czy interpretowane jako

narracyjne". Sposób dobierania słownictwa, wyróżnienie, podkreślenie pewnych kwestii, postawienie nacisku na jedne elementy, a osłabienie znaczenia innych, tudzież nawet ich kamuflowanie, jest zależne od wielu czynników, osobistych, politycznych celów, wyznawanych wartości, specyficznych kulturowo ram odniesienia etc. Sposób budowania narracji oraz wykorzystanie wszelkich dostępnych technik i form jej komunikowania nazywać należy interpretacją. Podmiot kreujący przyjmuje funkcję interpretatora, który w procesie interpretowania wykorzystuje znane sobie narracje i konstruuje określone interpretacje, nadając im nowe sensy, rozumiejąc i tłumacząc pewne procesy, używając języka, dialektu, terminów charakterystycznych dla specyfiki regionu, metafor, porównań, wybierając różne style odniesienia, kanały komunikacji oraz metody przekazu.

Inaczej interpretacja dziedzictwa kreowana jest przez jednostkę w odniesieniu do samego siebie, w procesie rozwijania tożsamości mentalnej, będąc wyrazem osobistego doświadczenia, własnych poglądów i refleksji, bowiem częściej są one tworzone spontanicznie, bez zamierzonego celu, który charakteryzować będzie szczególnie podmioty kreujące w wymiarze środowiskowym. Jednostka dużo swobodniej może konstruować treści, korzystać z różnych istotnych dla niej zasobów symbolicznych (Ibidem, s. 116), snuć unikalne opowieści, w zależności od perspektywy rozumienia świata, indywidualnych motywów postępowania, także sposobów interpretacji, gdyż, jak przed laty pisał Norman Denzin:

> Jedną i tę samą historię można opowiedzieć na pięć tysięcy różnych sposobów. Ponieważ życie to różnorodność przekazywanych doświadczeń, zintegrowanych biograficzną tożsamością danej osoby, każdy staje się narratorem swej własnej historii życia" (za: Ibidem, s. 117).

Warto zaznaczyć, że niezależnie czego dotyczy interpretacja, istotne znaczenie ma perspektywa przyjęta przez podmiot kreujący i sposób budowania interpretacji z wykorzystaniem kreatorów dziedzictwa, jej treść i prezentacja, oddziałujące bezpośrednio na zainicjowanie lub nie kolejnych procesów rozwoju tożsamości kulturowej. Formami interpretacji dziedzictwa kulturowego mogą być zarówno działania typowe dla instytucji kultury, szeroko wykorzystywane i implementowane, w zależności od potrzeb odbiorców, w tym elementy ekspozycji, opisy obiektów i artefaktów, prezentacje, działania edukacyjne jak lekcje, spotkania wykłady, warsztaty, projekty partycypacyjne, praktyki charakterystyczne dla marketingu kultury i ofert turystyki kulturowej, w tym eventy turystyczno-kulturowe (np. święto szlaku), wycieczki, indywidualne i grupowe oprowadzania tematyczne, gry terenowe oraz sprzedaż pamiątek, publikacji, przewodników, jak i nadal jeszcze mniej powszechne narzędzia cyfrowe, jak tematyczne aplikacje czy platformy cyfrowe. Armin Mikos von Rohrscheidt wyróżnił warstwy turystycznej interpretacji świadectw dziedzictwa,

zaliczając do nich identyfikację (tablice, inskrypcje, opisy artefaktów przy obiektach i w kodach QR czy mobilnych aplikacjach turystycznych), eksplanację czyli sposoby objaśniania zjawisk i ich zależności (oprowadzanie, przewodniki, publikacje, ustalona kolejność zwiedzania na trasie), dydaktyzację obejmującą programy edukacyjne (lekcje, warsztaty, pokazy), multimedializację wykorzystującą narzędzia cyfrowe (filmy, udźwiękowienie ekspozycji, rzeczywistość rozszerzona) oraz multisensoryzację obejmującą wielozmysłowe oddziaływanie (wykorzystuje dźwięk, dotyk, smak, zapach, np. degustacje kulinarne), ekscytację (wydarzenia tematyczne o charakterze rozrywkowym, jak inscenizacje, spektakle, zwiedzanie fabularyzowane), aktywizację służącą utrwalaniu doświadczenia (zachęta do zadawania pytań, warsztaty kreatywne, pobyty tematyczne, kursy) oraz grywalizację jako wprowadzenie aktywności grupowej (gry stacjonarne, terenowe, typu LARP) etc. (Mikos von Rohrscheidt 2019, s. 85-96), do której będę odnosić się w opisach interpretacji w drugiej części rozprawy.

Należy wskazać, że niektóre przyjęte założenia nawiązują do socjologii fenomenologicznej Alfreda Schütza, koncentrującej uwagę na badaniu świadomości i odrzucającej pogląd o obiektywnym charakterze rzeczywistości społecznej, którą należy traktować jako wytwór myślenia i działania uczestniczących w niej ludzi. Jednostka opisuje swoje doświadczenie zgodnie z posiadaną wiedzą o świecie, która zależna jest od wielu czynników, w tym obrazu świata kreowanego w wymiarze społecznym i środowiskowym, i który systematyzuje w pewnym zakresie punkt widzenia jednostki. Jak zauważają Anna Kopczak-Wirga i Borys Cymbrowski:

> Ten „społeczny zasób wiedzy" dostępny jest właściwie każdemu. Jest zbiorem ustaleń stypizowanych, które schematyzują nasze myślenie o świecie. Jednak zaufanie do tych doświadczeń trwa tylko tak długo, jak długo jest niezawodne, jak długo działa i dostarcza określonych rezultatów. Schütz nie zapomina o indywidualnej biografii jednostki. Zauważa, że prócz społecznego zasobu wiedzy o sposobie doświadczania świata decyduje także indywidualna trajektoria losu (2014, s. 174).

Schütz wskazuje, że jednostka nie odkrywa rzeczywistości od nowa, ale interpretuje wszelkie zdarzenia, sytuacje, wypowiedzi i zachowania innych ludzi, odnosząc je do swoich własnych przeżyć, ale także spostrzeżeń istotnych dla niej osób, osobistych autorytetów m.in. rodziców, dziadków, nauczycieli, którzy przekazywali jej wiedzę w procesie socjalizacji. Nawiązać w tym miejscu warto do opisywanego przez Nikitorowicza mechanizmu powstawania tożsamości dziedziczonej, który w tym aspekcie wykazuje kierunki zbieżne z założeniami Schütza. Opiera się na trwałym rdzeniu tożsamości, wytwarzanym przez „społeczny zasób wiedzy" w formie narracji przekazywanych przez społeczność w okresie wychowania i edukacji. W tym kontekście należy jeszcze raz zaznaczyć, że w proponowanym w tej

dysertacji ujęciu metodologicznym możliwe jest odejście od całkowitego schematyzmu w działaniu jednostki, a więc także transformowanie czy odrzucenie pewnych dostępnych wcześniej interpretacji i odkrywanie elementów rzeczywistości „od podstaw", czego nie przyjmują koncepcje Nikitorowicza i Schütza.

Drugim z procesów rozwoju tożsamości jest zachodzące po stronie odbiorcy poznawanie, do którego może dojść na dwa sposoby występujące pojedynczo lub razem. Jeden dotyczy odbierania komunikatów, uzyskiwania informacji na dany temat, zaznajomienia z określoną treścią w formie, tzw. „suchej wiedzy", poznania teoretycznego np. z filmu, podręcznika, także w codziennym życiu w każdym przekazie zapośredniczonym przez różne typy mediów, np. oglądając codzienne newsy, słuchając radia w czasie jazdy samochodem, czytając gazetę czy strony internetowe, zapoznając się z materiałami promocyjnymi etc. Kiedy człowiek odbiera treści, dzieje się to w określonej formie i bezpośrednio w wyniku poznawania interpretacji dokonanej przez nadawcę komunikatu, czyli interpretatora czy inaczej podmiot kreujący. Poznawanie interpretacji polega na odkodowaniu przekazywanych treści, samodzielnym odkryciu możliwie jak największej liczby elementów składowych interpretacji (od najważniejszych po najmniej istotne z perspektywy dotarcia do jej sensu oraz znaczenia, włączając w to kreatory dziedzictwa kulturowego). Poznawanie tyczy się także właściwego odczytywania sposobów wartościowania, pozycjonowania wobec innych znajomych elementów tego zasobu, uchwycenia ukrytych znaczeń, metafor, intencji podmiotu, ustalenia zakodowanych informacji i przypisanych określonym treściom kontekstów, odnalezienia powiązań pomiędzy nimi oraz możliwości odpowiedzi na nasuwające się odbiorcy pytania, wątpliwości. Sukces komunikacyjny i właściwe zrozumienie zależy zarówno od interpretatora, jak i samego odbiorcy, ich wiedzy, umiejętności, kompetencji kulturowych, osobistych doświadczeń każdego z nich, z nieco większym jednak naciskiem na interpretatora, gdyż tak jak wskazywał Tilden, właściwa interpretacja to taka, która została w odpowiedni sposób dostosowana do odbiorcy czy grupy odbiorczej, budząc pożądane skojarzenia i niejako „prowadząc do określonego celu". W zależności od tego jaki kształt przybierze interpretacja, jakie pojawią się w niej odniesienia, jakim/i kanałem/ami komunikacji zostanie „przekazana" odbiorcy oraz przez kogo tj. kto będzie podmiotem kreującym, inaczej przebiegnie poznanie i tym samym wpłynie bezpośrednio na kolejne etapy tego procesu, zachodzące w ramach proponowanego modelu osi kreowania tożsamości od odkodowania interpretacji po jej rozumienie lub niezrozumienie.

Drugi sposób poznawania polega na bezpośrednim doświadczeniu lub obserwacji w określonym czasie oraz przestrzeni, samodzielnym spostrzeżeniu, domyśleniu się, przekonaniu się o czymś, doznaniu chwili – bezpośredniości bycia „tu i teraz", będąc aktywnym obserwatorem czy też uczestnikiem sytuacji kulturowej, w przygodnych kontaktach z innymi, zawierając z kimś znajomość i wchodząc z nim w relację, kreując międzykulturowy dialog, w podróży czy w trakcie zwiedzania np. przez czytanie opisu ekspozycji, podpisów pod artefaktami w muzeum, ale w momencie przebywania w jego przestrzeniach, a zwłaszcza korzystając z możliwości obserwacji czy partycypacji w praktykach kulturowych itd.

Człowiek doświadcza świata w zmiennych formach życia indywidualnego i społecznego, w środowisku przekształcanym kulturowo, technologicznie, mechanizmami rynkowymi, mając poczucie „zanurzenia" w ciąg zdarzeń. Jak zostało wskazane w poprzednim rozdziale, doświadczenie to kluczowa forma poznawania tego co nieznane, obce kulturowo, łączy się często z przełamywaniem barier i oporów, konfrontowaniem się z otoczeniem, eksperymentowaniem. Doświadczenie immersyjne, wielozmysłowe, jak najbardziej bogate, wywołujące feerie wrażeń, emocji, będące wynikiem partycypacji w określonych praktykach kulturowych ma kluczowe znaczenie w kontekście rozwoju tożsamości kulturowej. Każdy człowiek – odnosząc się do refleksji Yi-Fu Tuana – poznaje i doświadcza inaczej, w zależności od sytuacji, roli społecznej, tego co mu obce i znajome itd.

Poznawanie poprzez jednoczesne odbieranie i doświadczenie staje się bardziej efektywne, dlatego jego forma ma istotne znaczenie w kontekście rozwijania tożsamości. W dużej mierze zależna jest od procesu interpretowania dokonującego się po stronie podmiotu kreującego i czy pozwoli/zaproponuje on odbiorcy poznawanie także poprzez doświadczenie, możliwie jak najbardziej bezpośrednie. Proces poznawania będzie tym skuteczniejszy, im trafniejsze będą interpretacje, im bardziej bodźce w nich zostaną zróżnicowane, aby zaciekawić i zaktywizować odbiorcę, skłonić do myślenia i umożliwić mu odczuwanie jak największą liczbą zmysłów. Forma przekazu powinna wykorzystywać umiejętności jednostki, zachęcać ją do pełnego zaangażowania się w pogłębienie tego doświadczenia.

Może jednak dojść do sytuacji, w której podmiot kreujący w sposób niedostateczny dostosuje swoją interpretację do możliwości odbiorczych jednostki czy grupy, co w konsekwencji prowadzić będzie do rozumienia częściowego lub niezrozumienia. W przypadku tego ostatniego interpretacja zostanie odrzucona przez odbiorcę, w wyniku czego nie nastąpią kolejne procesy i nie przyczyni się ona do kreowania tożsamości

kulturowej odbiorcy. Jej dalszy rozwój może nastąpić dopiero w kolejnym akcie komunikacyjnym. W przypadku rozumienia częściowego możliwe są dwa warianty: 1. zmiany mogą się dokonać na podstawie tego, co odbiorca odczytał, w oderwaniu od sensu interpretacji, 2. w pierwszej kolejności dojdzie do następnego procesu, jakim jest negocjowanie, dzięki któremu odbiorca w pełni zrozumie intencje podmiotu kreującego i jego interpretację lub – pomimo zainicjowania tego procesu – nie wpłynie on na sposób rozumienia odbiorcy i tym samym kolejne procesy będą przebiegać jak w wariancie pierwszym.

Trafna interpretacja także może prowadzić do kolejnego (nie występującego obligatoryjnie) procesu, jakim jest wspomniane negocjowanie, zachodzące w interakcji pomiędzy podmiotem kreującym a odbiorcą. Dochodzi do niego wtedy, kiedy możliwa jest wymiana zdań, rozmowa, forma wzajemnej, dwustronnej komunikacji, a korzystają z niej obie strony. Występuje wtedy, gdy odbiorca zostanie zaintrygowany, będzie chciał wiedzieć więcej, pogłębić swoją wiedzę, porównać z posiadaną dotychczas i odnieść do własnych doświadczeń. Oczywisty wydaje się fakt, że konstruowanie interpretacji i jej prezentacja przez podmiot kreujący ma charakter jednostronny, jednokierunkowy, od podmiotu do odbiorcy. Można przyrównać tę formę do monologu. Negocjowanie zachodzi w formie dialogicznej, gdy dochodzi do zamiany ról, a odbiorca zaczyna komunikować, rozmawiać, pytać, polemizować, zwracać uwagę podmiotowi na określone kwestie, a więc dąży do uzupełnienia interpretacji przez podmiot kreujący lub sam wchodzi w jego rolę, zaś dotychczasowy podmiot staje się – nawet na chwilę – odbiorcą. Nie każdy dialog pomiędzy nimi wywoła proces negocjowania. Aby mogło do niego dojść, musi istnieć przesłanka, jakaś niezgodność, wątpliwość, spostrzeżenie po stronie odbiorcy, które skłoni go do próby pogłębienia swojego rozumienia interpretacji lub przyjęcia roli podmiotu kreującego.

Negocjowanie jest procesem szczególnie istotnym, pokazującym zaangażowanie odbiorcy, jego skłonność do poszukiwania, dochodzenia „prawdy", próby właściwej oceny sytuacji kulturowej, co z większą intensywnością przekłada się na kreowanie jego tożsamości kulturowej. Co więcej, negocjowanie odgrywa także kluczową rolę w perspektywie rozwoju tożsamości kulturowej podmiotów kreujących. W momencie występowania przez nich w roli interpretatorów jest to jedyna możliwość wpłynięcia na ich sposób rozumienia świata czy oceny określonej sytuacji kulturowej ze strony odbiorców. Można posłużyć się porównaniem, aby dokładnie zilustrować ten zamysł.

Wiele mówi się w kontekście zarządzania instytucjami kultury w środowiskach teoretyków i praktyków o znaczącej roli odbiorcy, publiczności, osoby odwiedzającej,

zwiedzającej, dla tworzenia programu, oferty i sposobu funkcjonowania danej instytucji. Prekursorem myślenia włączającego widownię do mechanizmów zarządzania organizacjami kultury był amerykański ekonomista i specjalista w dziedzinie marketingu, Philip Kotler. Jak zgodnie twierdzą specjaliści, nadrzędnym celem instytucji kultury powinno być dziś otwarcie się na dialog z publicznością. Ponadto odbiorca już nie tylko korzysta z oferty instytucji, ale staje się jej aktywnym współtwórcą. Zgodnie z zasadami projektowania skoncentrowanego na użytkowniku, głównym celem działań jest zaspokajanie realnych potrzeb odbiorców. Tym samym w proces projektowy angażowani są jego interesariusze – zarówno przedstawicie organizacji, dla której usługa jest projektowana, jak również użytkownicy, którzy będą jej ostatecznymi odbiorcami. Wszelkie formy dialogu z publicznością i jego wpływu na sposób zarządzania instytucją, funkcjonowania, kreowania oferty, doboru tematyki, która staje się motywem przewodnim kolejnych projektów tworzonych w ramach programu instytucji oraz prowadzenie badań i diagnozowanie potrzeb odbiorców zaliczane są dziś do działań realizowanych w ramach koncepcji *audience development,* nie do końca dokładnie tłumaczonej na język polski jako „rozwój publiczności", która jest dziś jedną z kluczowych i mających znaczący potencjał form zarządzania instytucjami kultury. Innymi słowy należy stwierdzić, że publiczność wpływa na tożsamość instytucji kultury. W ten sam sposób można postrzegać rolę odbiorcy w rozwoju tożsamości kulturowej podmiotu kreującego. Dzięki zaangażowaniu tego pierwszego, który inicjuje proces negocjowania, wciela się w rolę interpretatora, podmiot ma możliwość dostrzeżenia tego, w jaki sposób jego środowisko kulturowe, specyfikę kultury, określone praktyki etc. postrzegają inni ludzie, wywodzący się z innych kręgów kulturowych, mówiący różnymi językami, prowadzący inny tryb życia, zajmujący się podobną lub inną działalnością, którzy mogą dzielić się swoimi spostrzeżeniami i zwrócić uwagę na pewne aspekty, dotychczas niedostrzegane przez podmiot lub nieuznawane za znaczące, a przez to wpłynąć na poczucie tożsamości kulturowej podmiotu, wnieść także cenne elementy do jego kolejnych interpretacji.

Ostatnim procesem rozwoju tożsamości kulturowej jest przyjmowanie (poprzez redefiniowanie i/lub potwierdzanie) lub odrzucanie, polegające – jak wskazuje nazwa – na przyjmowaniu lub odrzucaniu znaczenia pewnych treści w kontekście swojego widzenia świata, wcześniejszych doświadczeń, posiadanej wiedzy, przeżytych wydarzeń, odczuwanych emocji i wrażeń, a także poczucia własnej tożsamości kulturowej oraz ich dopasowywaniu do całokształtu osobistego oglądu świata. Człowiek indywidualnie i zbiorowo świadomie wybiera pewne wątki, treści, rozwiązania, które do niego przemawiają, stają się dla niego

istotne. Dlatego także tak znacząca jest rola właściwej interpretacji i tego, by nie była ona „jałowa", nie łącząc tego co opisuje z osobowością, doświadczeniem odbiorcy, ukazywaniem związków przeszłości z teraźniejszością i jej realnego wpływu na współczesnych ludzi, ale aby prezentowała treści w sposób, który przekona odbiorcę, że są one ważne dla niego osobiście z jakiś określonych względów, zwrócą jego uwagę, zaciekawią, w konsekwencji zmieniając jego perspektywę w oglądzie otaczającej go rzeczywistości. Proces przyjmowania i potwierdzania posiadanej wiedzy lub jej redefiniowania odgrywa ważną rolę w kontekście kreowania tożsamości kulturowej, bowiem kiedy pewne określone treści stają się dla odbiorcy istotne, wpływają na jego ogląd rzeczywistości, pozwalają docenić pewne aspekty kultury, praktyki etc. Mogą być uznana za „własne" punkty odniesienia, budujące osobisty świat. Odbiorca wybiera elementy z interpretacji i dopasowuje je w określonych kontekstach do własnej perspektywy[28].

Prócz redefiniowania w opisywanym ostatnim ujętym w metodologii procesie rozwoju tożsamości może zachodzić także potwierdzanie, które dotyczy ponownego rozpatrzenia posiadanej wiedzy, sposobu postrzegania wartości, odmienności i podobieństw praktyk

[28] Odwołać się w tym miejscu można do przykładu z przeprowadzonych na Szlaku Oscypkowym badań. Rozmówca nie pochodził z obszarów górskich, ale z Polski centralnej, wcześniej nie łączyły go żadne związki ze społecznością górali, nie znał i nie interesował się tradycją góralską. Przyjeżdżając po raz pierwszy na Podhale ze znajomymi dotarł przypadkiem do bacówki położonej na uboczu, z dala od „turystycznego zgiełku". Dowiedział się tam, czym jest prawdziwy oscypek i jaki jest sposób jego wytwarzania. Z interpretacji prowadzącego ją wytwórcy sera, nazywanego w gwarze bacą, zapamiętał (jak się później okazało) najlepiej jednak informacje dotyczące sposobu życia i obowiązków związanych w wykonywaniem tego zawodu. Zdziwiło go, jakiego wysiłku wymaga praca przy owcach. W czasie kolejnych wizyt w bacówkach na szlaku zaskoczyło go także, że cały proces wytwarzania oscypka odbywa się ręcznie, podczas gdy dotychczas sądził, że proces jest zmechanizowany, a sery mają wielki rynek zbytu. Odkrył, że jego (jak sam uznał) dobrze płatna praca w małej, prywatnej firmie nie wymaga aż tyle poświęcenia, dostrzegł jej zalety, których nie traktował w ten sposób, bo wydawały mu się oczywiste np. dwa wolne dni w tygodniu (badania własne 2019). Opisywana przez rozmówcę seria doświadczeń i interakcji była tak silna, że pomogła mu docenić własne położenie zawodowe, pozycję, stopień zamożności. Jak podkreślał, zmieniła się jego perspektywa, bowiem porównał zakres swoich obowiązków, liczbę dni wolnych, warunki pracy itd. Można przyjąć, że na tym etapie dokonał redefinicji swojej sytuacji życiowej, także jej ogólnej oceny, co wpłynęło m.in. na jego poziom zadowolenia z życia, a także pozwoliło prawdziwie docenić zaangażowanie bacy w kultywowanie praktyk kulturowych, związanych z wypasem owiec oraz wytwarzaniem produktów tradycyjnych i podtrzymywaniem istnienia tego zawodu. Ponadto dokonał redefinicji posiadanej wiedzy, choćby związanej w procesem wytwarzania oscypka, który uważał za zmechanizowany, prowadzony przez przedsiębiorstwa w fabrykach, nie zdając sobie sprawy, że wszystkie praktyki określone zostały szczegółowo w dokumentach, na podstawie których wydawana jest certyfikacja oscypka zarejestrowanego w Unii Europejskiej od 2008 roku jako Chroniona Nazwa Pochodzenia. Opowieść napotkanego bacy była dla niego tak interesująca, że stałą się impulsem do dalszego działania. Postanowił odwiedzić inne bacówki i poznać góralskie zwyczaje oraz specjały. Zaczął dostrzegać różnice, odkrywać smaki, rozmawiać z wytwórcami i zrozumiał, że tradycja góralska jest dla niego kopalnią inspiracji, a spacery po dolinach i zakątkach tego regionu sposobem na zrozumienie siebie. Dzięki temu pojedynczemu doświadczeniu, które zapoczątkowało całą ich serię, w wolnym czasie, szczególnie w okresie sezonu bacowskiego, hobbystycznie powraca w te rejony, by dalej pogłębiać swoją wiedzę, ale także dzielić się nią z rodziną, przyjaciółmi. Stało się to jego nieskrywaną pasją. W rozmowie podkreślał, że to jedno wyjątkowe doświadczenie zaprowadziło go do miejsca, w którym jest obecnie (badania własne 2019). W tym przypadku widać było także redefinicję znaczenia praktyk kulturowych, pewnego zrozumienia specyfiki kultury górali podhalańskich, szczególnie tych trudniących się wyrobem serów.

kulturowych przez odbiorcę. W przypadku zgodności w części lub w całości odkodowanej interpretacji, także jako konsekwencji ewentualnego negocjowania, z jego aktualnym stanem wiedzy, dochodzi do ponownego uznania za właściwe, prawdziwe, treści ją obejmujących, które identyfikowane są jako tożsame. Innymi słowy potwierdzone zostają te treści, które nie podlegają redefiniowaniu. Oba omawiane procesy mogą zachodzić jednocześnie w stosunku do odkodowanych z interpretacji określonych, różnych od siebie treści. Może także zachodzić na tym poziomie tylko jeden z wymienionych procesów tzn. w oparciu o odkodowaną interpretację całkowita redefinicja, gdy treści są niezgodne z dotychczasową wiedzą, lub całkowite potwierdzanie w przypadku, gdy interpretacja nie wnosi żadnych zmian do dotychczasowego obrazu świata jednostki.

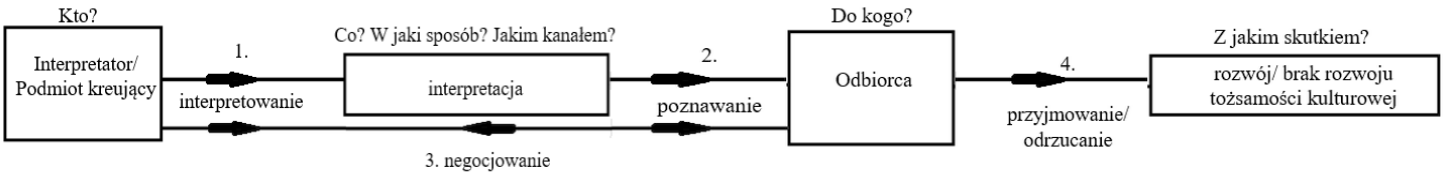
Przyjmowanie łączy się z przyswajaniem, które polega na zapamiętywaniu, uczeniu się, przyjęciu względnie na trwałe pewnych treści, uznaniu za własne. Przyswajanie nie jest ostatnim w kolejności zachodzącym procesem, ale wynikiem wszystkich wcześniejszych, efektem synergii ich wzajemnego oddziaływania na jednostkę lub grupę. Przyswajane wiadomości od momentu zainicjowania sytuacji kulturowej są integrowane z całym systemem skojarzeń i dotychczasowej wiedzy odbiorcy, zostają ugruntowane wraz z innymi, wcześniej dostępnymi, a wywołanymi w danym momencie treściami, co powoduje zmianę istniejącej konstrukcji mentalnej w zakresie postrzegania poszczególnych kultur i oddziaływania mechanizmów pamięciowych. W ten sposób wszystkie omówione procesy przyczyniają się do modyfikacji struktury tożsamościowej, zmieniając – mniej lub bardziej znacząco – elementy identyfikacji, punkty odniesienia, perspektywy wpływające na obraz świata i siebie wobec niego. Korzystniej, kiedy dzieje się tak w odniesieniu do różnych kontekstów, co sprzyja poszerzaniu perspektyw odbiorczych przyswajających. Należy podkreślić, że proces ten może przebiegać mniej lub bardziej efektywnie (im bardziej, tym silniej przyczynia się do rozwoju tożsamości kulturowej). Przyswajanie zależne jest zarówno od intensywności wcześniejszych procesów, a także aktywności i zaangażowania jednostki czy grupy w każdy z nich, z tym ostatnim włącznie. Ponadto znaczącą rolę odgrywa sytuacja, w której następuje poznanie poprzez odbieranie lub doświadczenie, gdzie jednostka się znajduje, w jakim otoczeniu, czy ma kontakt z drugim człowiekiem, jak wiele i jak różnorodne bodźce oddziałują na odbiorcę etc. Nie można także zapominać o osobistych właściwościach, predyspozycjach i kompetencjach jednostki czy grupy, charakterystycznych dla danego odbiorcy sposobach rozumowania, klasyfikowania, określania, które przyczyniają się do „ostatecznego” – w danym momencie – rozwoju poszczególnych wymiarów i typów

tożsamości kulturowej. Liczy się tu także nieznajomość, jak i znajomość, czy wręcz przywiązanie do danego otoczenia.

Opisane powyżej procesy rozwoju tożsamości kulturowej wskazują na znaczącą rolę, jaką w kontekście rozwijania tożsamości w jej rejestrach i zakresach odgrywają:

- podmioty kreujące, będące interpretatorami treści związanych z kreatorami tożsamości,
- sposób przedstawiania, prezentowania, opisywania kreatorów dziedzictwa w interpretacjach wykorzystujących różnorodne formy komunikowania, trafiających do określonych odbiorców, dostosowanych do ich możliwości i potrzeb, budujących narracje o dziedzictwie kulturowym,
- odbiorca indywidualny lub grupowy, jego kompetencje kulturowe, specyficzny sposób postrzegania świata, aktywność poznawcza, które przekładają się na chęć osobistego wybierania, konstruowania, przetwarzania własnej tożsamości różnych typów etc.

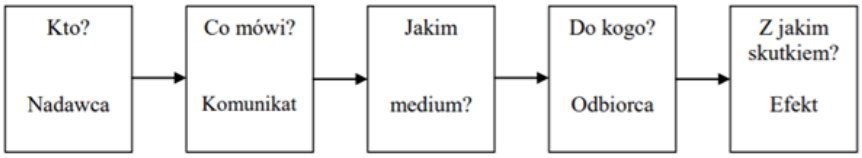
W proponowanym modelu czterech procesów rozwoju tożsamości kulturowej, podmiot kreujący – wcielający się w rolę interpretatora – jest nadawcą, interpretacja stanowi formę komunikatu, mogącego stanowić rodzaj aktu perswazyjnego zawierając jako nieodłączny element interpretacji kanał komunikacji, jako sposób jej przekazywania, m.in. słowny, pośredni/bezpośredni, wykorzystujący różnego rodzaju technologie itd., odbiorca to pojedyncza osoba lub grupa, zaś efekt to zmiana (lub jej brak) zachodząca na poziomie tożsamości. Odwrócenie kierunku komunikacji następuje wtedy, gdy dochodzi do negocjowania pomiędzy podmiotem kreującym a odbiorcą, oraz gdy ten drugi przyjmuje rolę podmiotu kreującego. Obieg ten trwa do momentu zakończenia negocjacji i rozpoczęcia procesu przyjmowania. Za kreowanie tożsamości kulturowej odpowiada podmiot kreujący, jednak równie istotne znaczenie mają procesy zachodzące po stronie odbiorcy. W oparciu o przyjęte założenia metodologiczne poniżej prezentowany jest proponowany model:



Rycina 2. Model procesów rozwoju tożsamości kulturowej.

Zaproponowany model inspirowany jest głównie modelem aktu perswazyjnego Harolda Lasswela z 1948 roku. Model Lasswela zakładał komunikację jednokierunkową,

a w proponowanym ujęciu może (nie musi), za sprawą procesu negocjowania, zachodzić dialogowanie w układzie dwukierunkowym. Według Keratysza model Lasswela „wskazuje na instrumentalny charakter procesu komunikowania. W modelu tym rolą nadawcy jest realizacja jasno określonego celu – wpływu na postawy, przekonania lub zachowania" (2017, s. 25). W proponowanym modelu interpretator może, ale nie musi celowo i świadomie wykorzystywać środków perswazyjnych do wpływania na tożsamość kulturową odbiorcy.



Rycina 3. Model aktu perswazyjnego Harolda Lasswela.

Przedstawiony eksperymentalny model oraz wyodrębnione w jego ramach procesy mogą być efektem działań podejmowanych zarówno w świecie realnym, jak i wirtualnym (pomimo znaczących różnic jakie charakteryzują te dwa obszary badawcze), choć w niniejszej dysertacji szczególną uwagę skupiono na tym pierwszym. Badacz ma możliwość postawienia diagnozy procesów rozwoju tożsamości kulturowej odbiorców lub podmiotów kreujących, a więc wskazać, że nastąpiła transformacja tożsamości w jej trzech wymiarach i typach na podstawie obserwacji i dogłębnej analizy sytuacji kulturowych oraz na podstawie wiedzy deklaratywnej, uzyskanej od podmiotów kreujących i odbiorców. W środowisku cyfrowym możliwe jest badanie tożsamości poprzez reakcje, komentarze umieszczane w mediach społecznościowych m.in. serwisach społecznościowych, blogach, forach dyskusyjnych i innych kanałach komunikacji dwustronnej.

Każdy z opisanych powyżej procesów ma znaczący wpływ na rozwój tożsamości, niektóre trwają krócej lub dłużej, inne mogą nie zostać przeprowadzone w zależności od sytuacji kulturowej. Kluczowe znaczenie odgrywa jednak interpretowanie, które jest procesem inicjującym wszystkie pozostałe następujące po sobie i tym samym warunkującym rozwój tożsamości kulturowej. Z tego względu w dalszej części wywodu to właśnie na ten pierwszy proces i jego efekty – tj. interpretacje dziedzictwa kulturowego – zostanie położony szczególnie nacisk. Jednocześnie należy podkreślić, że warunkiem celowości i efektywności ww. interpretacji jest ich poznawanie przez odbiorców. Nie ma bowiem możliwości zainicjowania zmian tożsamościowych poprzez interpretowanie dziedzictwa przez podmioty kreujące, jeżeli odbiorcy nie będą świadomi ich istnienia i nie będą mieli sposobności się z nimi zapoznać. Dlatego pierwszy proces w modelu jest nierozerwanie powiązany z drugim,

co potwierdziły badania na wybranych do skompletowania materiału badawczego szlakach kulturowych dotyczących malarstwa i filmu, o czym szerzej we wprowadzeniu do części drugiej rozprawy.

W odniesieniu do metodologii badań warto podkreślić, że w przypadku prowadzenia badań terenowych kluczowe znaczenie ma zarówno zarejestrowanie wszelkich interpretacji przejawiających się w treściach, formach przekazu etc. i dokonanie ich analiz pod względem doboru kreatorów, sposobu budowania o nich opowieści, ukazywania ich wzajemnych powiązań i wpisania w określone konteksty, wykorzystanych elementów symbolicznych, odniesień, powiązań z innymi kreatorami, z uwzględnieniem wykorzystywanego przez podmiot kreujący języka czy dialektu, słownictwa, charakterystycznych terminów i określeń, także zastosowanych konkretnych kanałów komunikacji. W przypadku badań prowadzonych w środowisku realnym obserwacja obejmuje sposób zachowania podmiotu, wykonywanych przez niego czynności, praktyk (przejawów dziedzictwa niematerialnego), ale także otoczenia, elementów stroju, wystroju wnętrza, w którym prowadzi swoją działalność. Jednocześnie uwaga obserwatora musi być skierowana na odbiorcę/odbiorców, ich reakcje, zachowania, mowę ciała czy gestykulację, zadawane pytania, komentarze, zarówno pod względem językowym, jak i szukając kontekstów wypowiedzi, dążąc m.in. do ustalenia czy „rozmówcy" znali się wcześniej (czy łączą ich jakieś relacje, czy regularnie wracają do danego miejsca czy osoby), czy to ich pierwsze spotkanie, przyglądając się, na co zwracają uwagę w otoczeniu, co przykuwa jego/ich uwagę, co im się podoba/nie podoba/ intryguje itd., ile czasu poświęcają danej sytuacji kulturowej, czy wchodzą w rolę podmiotu kreującego, jakie elementy zawierają ich interpretacje, do czego się odnoszą, czy pojawiają się bariery komunikacyjne lub międzykulturowe, przejawy niezrozumienia po jednej lub obu stronach, jakie jest podejście do danego podmiotu kreującego itp. (na podstawie których można także wnioskować, jakie są kompetencje i wiedza podmiotu oraz odbiorcy). Ważne jest także dokonanie obserwacji tego, co dzieje się po zakończeniu danej sytuacji, czy wywołuje ona widoczne następstwa np. w formie odwiedzenia wcześniej nie planowanych miejsc lub takich deklaracji, nawiązania kontaktów personalnych wykraczających poza daną sytuację, zakupu produktu, skorzystania z dodatkowych usług.

W badaniach realizowanych na potrzeby niniejszej dysertacji istotne znaczenie mają także dane zebrane metodą autoetnografii. Tym samym autorka jako badacz wciela się w rolę odbiorcy, ale także podmiotu kreującego, wchodząc w interakcje, obserwując własne reakcje, zestawiając je z reakcjami innych napotkanych na trasie osób, notując spostrzeżenia, nie ujawniając na tym etapie realizacji badań, ale dopiero w ich późniejszych fazach.

Bezpośrednio po zakończeniu danej sytuacji kulturowej konieczne jest doprecyzowanie danych uzyskanych w wyniku obserwacji, potwierdzenia lub odrzucenia pewnych tez, poszerzenia dotychczas uzyskanej wiedzy za pomocą rozpytek i/lub wywiadów z konkretnymi osobami – podmiotami kreującymi i odbiorcami. Finalnie należy zestawić ze sobą wszystkie materiały, zgromadzone w formie notatek, fotografii, filmów, nagrań audio etc., dokonując szczegółowych opisów sytuacyjnych, z uwzględnieniem lokalizacji, czasu, okoliczności zdarzenia, uczestników interakcji, wszystkich wydarzeń towarzyszących danej sytuacji, możliwie jak najbardziej szczegółowego zapisu interpretacji i reakcji na nią, tematyki, poruszanych wątków, symboli, perspektyw, odniesień etc., starając się przyporządkowywać dane akcje i reakcje do poszczególnych etapów zaproponowanego modelu (badacz powinien na bieżąco, w trakcie uczestnictwa w danej sytuacji kulturowej dokonywać przyporządkowań i uwzględniać je w notatkach). Osobno powinny być badane sytuacje pojedynczego kontaktu, takie, w których odbiorca powraca kilkukrotnie czy wielokrotnie do podmiotu oraz te, w przypadku których podmiot i odbiorcę łączą bliższe relacje, uwzględniając wejście w rolę turysty, podróżnika czy mieszkańca, przedstawiciela lokalnej społeczności. Opisy sytuacyjne należy analizować każdy z osobna, jednak, szukając pewnego rodzaju tropów, trendów w danym środowisku społeczno-kulturowym w zakresie rozwoju tożsamości kulturowej, oddziaływania różnych interpretacji, należy dokonywać ich porównań, szukając podobieństw i różnic między nimi, aby poprzez pogłębione analizy doprowadzić do ustalenia konkretnych wniosków.

I.3. Szlaki kulturowe jako obszary badań empirycznych

Jednym z kluczowych pojęć z perspektywy badań prowadzonych nad rozwojem tożsamości kulturowej jest dziedzictwo kulturowe, będące podstawą stworzenia idei szlaków kulturowych. Równolegle do tworzenia metodologii trzech tożsamości dokonany został wybór obszaru badań empirycznych, które wyznaczyły wybrane zgodnie z przyjętymi kryteriami szlaki kulturowe, wyłonione spośród wielu tego rodzaju tras, ze względu na postawione cele i problemy badawcze. Poza naciskiem na kontekstualizację i dobór kreatorów dziedzictwa w interpretacjach dziedzictwa kulturowego oraz zróżnicowaniem podmiotów kreujących, istotne było także zwrócenie uwagi na wpływ zastosowania różnych kanałów i narzędzi komunikacji, jako integralnych elementów tych interpretacji służących do przekazywania ich odbiorcy przez podmioty kreujące.

W polskich badaniach dotyczących szlaków nie podjęto dotychczas próby analizy wieloaspektowej, odnoszącej się do procesów rozwoju tożsamości kulturowej, w kontekście

interpretacji dziedzictwa kulturowego na szlaku. Nie pojawiły się także badania dotyczące interpretowania przestrzeni i kreowanych miejsc. Szlaki kulturowe wpisane są w określone przestrzenie, obejmujące poszczególne miejsca na trasach, dlatego mogą być one także czynnikami inicjującymi zmiany tożsamościowe i społeczno-kulturowe. Jak dotąd nie podejmowano także prób zestawienia i wspólnego badania szlaków polskich i francuskich. Dlatego ideą niniejszego rozdziału jest uzasadnienie wyboru szlaków kulturowych jako tras doświadczania i interpretacji dziedzictwa oraz przedstawienie ich potencjału w zakresie kreowania tożsamości kulturowej.

I.3.1. Dziedzictwo kulturowe w dokumentach i stosunkach międzynarodowych w kontekście utworzenia koncepcji szlaków kulturowych

„Dziedzictwo kulturowe" jest terminem niezwykle złożonym, wielopłaszczyznowym i różnorodnie rozumianym. Zakres ten zmienia się, w zależności od tego, kto je identyfikuje, a definiowanie nie ustaje w niekończącym się procesie negocjowania znaczeń. Termin „dziedzictwo kulturowe" składający się z dwóch członów – „dziedzictwo" oraz „kultura" – odwołuje się do zasady dziedziczenia po przodkach, podkreślając w ten sposób ciągłość międzypokoleniową w przekazywaniu dóbr i wartości o znaczeniu kulturowym, a także rolę spadkobiercy – „dziedzica" – przedłużającego ich istnienie. Z tego względu w literaturze przedmiotu można odnaleźć liczne dyskusje na temat dziedzictwa, wielu badaczy zgodnie twierdzi, że nierealnym byłoby wskazać granice między tym, co nim jest, a co nie. Peter Howard pisze, że dziedzictwem może być wszystko, co chcesz (Howard 2003, s. 6), zaś Gregory Ashworth stwierdza, że:

> Dziedzictwo nie jest przypadkowym zbiorem elementów przeszłości, które cudem przetrwały, lub zestawem zapamiętanych wydarzeń. Nie jest zasobem o określonej zawartości, który czeka, aż ktoś zacznie z niego korzystać, i ostatecznie zostanie wyczerpany. Dziedzictwo powstaje poprzez proces, w którym się użytkuje, i tym samym nie można go wyczerpać. Jest zatem współtworzone przez swoich spadkobierców, ale jego treść jest również określana przez tych, którzy są jego użytkownikami (2015, s. 61).

Należy stwierdzić, że dziedzictwo jest konstruowane społecznie i kulturowo, kształtując relacje pomiędzy jego interesariuszami, ludźmi działającymi na rzecz jego zachowania, teoretykami i praktykami, w tym twórcami, a odbiorcami dziedzictwa. Nie można jednak wskazać żadnych obiektywnych kryteriów, które określałyby zakres dziedzictwa. Jak podkreśla Jacek Purchla, ono „należy do nas wszystkich, a dostęp do dziedzictwa to jedno z podstawowych praw człowieka, (…) stanowi dziś przy tym nie tylko przedmiot ochrony, ale i potencjał, który winien zostać wykorzystany dla przyszłego rozwoju" (Purchla 2014, s. 21). Z tego względu część decyzji o uznaniu przejawów kultury, zabytków, artefaktów, zbiorów

etc., a także praktyk kulturowych za dziedzictwo podejmowana jest arbitralnie przez organizacje i instytucje zajmujące się jego problematyką, ochroną czy zarządzaniem, a część jest efektem osobistych wyborów każdego człowieka, gdyż „w wymiarze indywidualnym dziedzictwo kulturowe to sfera całkowitej wolności" (Gaweł 2018, s. 18). Należy zatem przyjąć, że choć nie można dookreślić dziedzictwa, to ono zawsze do kogoś należy, ktoś je dziedziczy, nim zarządza, komuś przekazuje. Ciągłość jego istnienia zależy od tego, czy znajdzie się ktoś, kto będzie chciał je przyjąć. Dlatego znawcy tematu podkreślają, że dziedzictwo nie jest jedynie formą odwoływania się do przeszłości, ale także sposobem na znalezienie dla wybranych wartości oraz dóbr kultury miejsca i roli w kreowaniu teraźniejszości, a także przyszłości.

Ewolucja pojęcia „dziedzictwa kulturowego" widoczna jest także wraz z upływem lat i zwiększeniem się zainteresowania jego potencjałem w zakresie kreowania tożsamości kulturowej, rozwoju turystyki kulturowej i wykorzystania go do rozwoju ekonomiczno-gospodarczego, które zaobserwować można, analizując dokumenty UNESCO (ang. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation*, pol. Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury), powstałej w 1945 roku wyspecjalizowanej, multilateralnej agendy ONZ, której zadaniem jest promowanie pokoju na świecie, poprzez koordynację działalności służącej rozwojowi międzynarodowej współpracy kulturalnej, oświatowej oraz naukowej na rzecz różnorodności kulturowej. Za implementację aktów prawnych tworzonych przez UNESCO do krajowych systemów prawnych odpowiadają narodowe komitety.

Za początek trwającego nadal procesu systematyzowania wiedzy o dziedzictwie kulturowym i budowania jego międzynarodowego systemu ochrony uważa się *Konwencję w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego*[29] *i naturalnego*, przyjętą w listopadzie 1972 roku w Paryżu przez Konferencję Generalną UNESCO w której zapisano pierwszą definicję dziedzictwa kulturowego, do którego zaliczono:

- zabytki: dzieła architektury, dzieła monumentalnej rzeźby i malarstwa, elementy i budowle o charakterze archeologicznym, napisy, groty i zgrupowania tych elementów, mające wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki,
- zespoły: budowli oddzielnych lub łącznych, które ze względu na swą architekturę, jednolitość lub zespolenie z krajobrazem mają wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki,
- miejsca zabytkowe: dzieła człowieka lub wspólne dzieła człowieka i przyrody, jak również strefy, a także stanowiska archeologiczne, mające wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historycznego, estetycznego, etnologicznego lub antropologicznego (UNESCO 1972).

[29] Pojęcie „dziedzictwa kulturalnego" jest traktowane synonimicznie dla terminu „dziedzictwa kulturowego", będąc efektem pierwszego tłumaczenia Konwencji UNESCO na język polski.

Powszechna wartość dziedzictwa, opisana w dokumencie, miała być określana przez specjalistów organizacji. W ten sposób powołana została Lista Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego UNESCO (wraz z Listą Światowego Dziedzictwa w Zagrożeniu) o ustanowionych kryteriach wpisu, obejmująca obiekty i miejsca istniejące materialnie, fizycznie w określonej przestrzeni. Warto nadmienić, że pojawił się w badaniach tzw. nurt krytyczny, wskazujący na niedopracowanie określonych programów UNESCO, upolitycznienie dziedzictwa przez przedstawicieli organizacji czy brak właściwej kontroli obiektów wpisanych na listy, w związku z np. komercjalizacją dziedzictwa oraz turystyką masową.

Kluczowa zmiana w myśleniu o dziedzictwie kulturowym nastąpiła po blisko trzydziestu latach w 2003 roku, wraz z uchwaleniem w Paryżu *Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, w której zapisano, że:

> niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności (UNESCO 2003).

Definicja ta zwraca uwagę na kluczowe znaczenie ciągle żywych praktyk, idei, przekazów ustnych, zachowań i obrzędów, systemów symbolicznych, które ewoluują i są kultywowane przez kolejne pokolenia. Niematerialne dziedzictwo kulturowe z jednej strony łączy się z przeszłością i ugruntowaną tradycją, z drugiej ze współczesnością oraz ewolucją, wynikającą z nieustannego przekształcania praktyk kulturowych, w których uczestniczą przedstawiciele różnych grup społecznych i kulturowych. Konwencja akcentuje szczególnie fakt, że to ludzie (indywidualnie i grupowo), decydują o tym, co za dziedzictwo uznają, stając się jednocześnie jego podstawowymi „nośnikami". Praktyki te wpisane w codzienne życie pojedynczych osób jak i członków danych wspólnot, przyczyniają się do podtrzymywania i rozwijania własnej tożsamości oraz spajają więzi społeczne. Niematerialne dziedzictwo kulturowe to także wiedza i umiejętności, które są wykorzystywane i udoskonalane (bez utraty istoty rzeczy). Do dziedzictwa niematerialnego zalicza się m.in. sztuki widowiskowe, tradycje muzyczne i taneczne, tradycyjne rzemiosło, przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa, przysłowia, pieśni, oracje, opowieści wspomnieniowe i wierzeniowe, historie, zawołania pasterskie i handlowe, praktyki społeczno-kulturowe, takie jak zwyczaje, rytuały i obrzędy doroczne, sytuacyjne i rodzinne, ceremoniały, pielgrzymki, gry i zabawy, folklor, sposoby składania życzeń, tradycyjne

wyobrażenia o wszechświecie, kuchnia regionalna itd. Składają się na nie wszystkie przekazane przez przodków nieuchwytne przejawy tego co – odpowiednio interpretowane i osadzone w kontekstach – tworzy indywidualną i zbiorową, regionalną, narodową, etniczną, transnarodową tożsamość, wzmacniając bądź osłabiając poczucie przynależności do określonych społeczności. Na mocy Konwencji z 2003 roku powołano Reprezentatywną Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Ludzkości (wraz z towarzyszącą jej Listą Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Wymagającego Pilnej Ochrony). Warto zaznaczyć, że za niematerialne dziedzictwo uznaje się nie tylko praktyki, wiedzę, wartości, umiejętności, ale też związane z nimi fizyczne artefakty, przedmioty czy też miejsca.

Poddając refleksji kwestie ochrony i rozwoju dziedzictwa kulturowego należy zauważyć, że wielu badaczy i praktyków dziedzictwa słusznie podkreśla niefortunność przyjęcia podziału wyodrębniającego dziedzictwo materialne i niematerialne, stanowiącego konsekwencje powierzenia ochrony nad nim dwóm odrębnym konwencjom UNESCO. O ile uwzględnienie dziedzictwa niematerialnego w dokumentach międzynarodowych na potrzeby ochrony szczególnych praktyk kulturowych, aby umożliwić stworzenie międzynarodowych rozwiązań legislacyjnych implementowanych m.in. w polityce europejskiej i krajowych systemach prawnych uznać można za zasadne, to jednak przyjęta forma (wynikająca z trudności wprowadzenia zmian w międzynarodowych systemach prawnych i ponownych implementacji w zmienionym zakresie do rozwiązań krajowych) przyczynia się do fragmentaryzacji w zakresie teoretycznych ujęć dziedzictwa i tworzonych definicji, podziału środowisk zajmujących się jego problematyką, działań podejmowanych na rzecz zachowania i wykorzystania jego potencjału:

> Budowane definicje „dziedzictw" obrastają we własne instytucje, procedury, kryteria i nawet w obrębie tej samej organizacji rzadko się ze sobą „komunikują". W ślad za tym dochodzi do fragmentacji środowisk: wspólnot, grup i jednostek, ekspertów, organizacji rządowych i pozarządowych. Mamy więc ekspertów: historyków (sztuki), konserwatorów, archeologów, architektów (krajobrazu), etnografów, językoznawców i innych, którzy dbają o własne poletko, chroniąc je przed wejściem intruzów z innych „reżimów" i organizacji stojących – dosłownie i w przenośni – „na straży" swoich dziedzictw kulturowych (zjawisko to określane jest mianem ekspertyzacji ochrony dziedzictwa kulturowego). Choć więc oficjalnie podkreśla się, że dziedzictwo kulturowe jest niepodzielne i należy traktować je w sposób holistyczny bądź zintegrowany, zwłaszcza zaś nie rozdzielać dziedzictwa na materialne i niematerialne, to istniejące odrębne rozwiązania prawne i odrębne instytucje sprzyjają utrzymywaniu sektorowości, przez co – jak w błędnym kole – nadal podtrzymywana jest fragmentacja prawna, organizacyjna i ekspercka, zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym (Schreiber 2016, s. 393).

Wielu naukowców podkreśla, że wyróżnionych kategorii nie można rozdzielać, bowiem to niematerialne wartości i idee, konteksty kulturowe „zakodowane" w miejscach i obiektach decydują o uznaniu ich za cenne, stanowiąc pierwotną wartość systemów kulturowych. Warto podkreślić, że na znaczenie obiektu fizycznego wpływa historia, kontekst, sposób jego

powstania i funkcjonowania, decydując o jego tu i teraz postrzeganych wartościach estetycznych i symbolicznych. „To dzięki świadomości społecznej i indywidualnej obiekt fizyczny staje się istotnym elementem życia tej społeczności i jednostek. To świadomość – a nie byt fizyczny – pozwala zbudować własną tożsamość społeczną i kulturalną" (Frankiewicz-Bodynek 2018, s. 201). Ujmowanie dziedzictwa kulturowego w wielości jego przejawów, form, treści, zakresów oddziaływania, traktując elementy materialne i niematerialne jako nierozerwalną całość, bez wprowadzania sztucznych podziałów, jest właściwym kierunkiem w podejmowaniu aktywności na rzecz dziedzictwa, a także w prowadzeniu badań nad jego teraźniejszą i przyszłą rolą. Warto także zwrócić, uwagę, że jest on zgodny z postulatami Guattari'ego w zakresie odrzucania binarnych opozycji i wykorzystywania transwersalnego myślenia m.in. w pracy naukowej. Problem fragmentaryzacji dostrzeżony został także przez UNESCO, które podejmuje kroki, celem wywołania efektu synergii konwencji, poprzez wprowadzanie dodatkowych zaleceń i wytycznych wykonawczych, w zakresie stosowania zapisów ujętych w dokumentach. Potrzeba współpracy między konwencjami została choćby wskazana w Wytycznych operacyjnych do Konwencji UNESCO z 1972 r. (WHC 2019). Punkt 41. wytycznych określa, że: „Komitet Światowego Dziedzictwa dostrzega korzyści płynące ze ścisłej koordynacji swojej pracy z innymi programami UNESCO oraz odpowiadającymi im konwencjami" (Ibidem, s. 17; tłum. własne) .

Mimo przedstawionych powyżej argumentów w literaturze zaznacza się podział na ochronę wartości miejsc i obiektów zabytkowych jako materialnych oraz dziedzictwa niematerialnego. Spośród innych znaczących z perspektywy dziedzictwa dokumentów przyjętych przez UNESCO należy wymienić *Konwencję w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego* z 2005 roku, poświęconą „różnorodności kulturowej stanowiącej wspólne dziedzictwo ludzkości", przejawiającej się w „niepowtarzalności i mnogości tożsamości" (UNESCO 2005), która była pierwszym dokumentem UNESCO podpisanym przez reprezentującą interesy wspólnoty Komisję Europejską, do czego upoważniła ją Rada Europejska w listopadzie 2004 roku. Stanowiła wyraźny sygnał wcielania idei regionalizmu w unijną politykę wewnętrzną, dostrzeżenia kultur lokalnych, regionalnych, razem z ich odmiennością, wyjątkowością, wzorcami i znaczeniami, docenieniem i wspieraniem inicjatyw instytucjonalnych, jak i oddolnych, indywidualnych, a w konsekwencji zwrotem w tej kwestii w stronę otwartego dialogu międzykulturowego, włączającego także prawa mniejszości. Potwierdza to także, że lokalność od początku XXI wieku ma szczególne znaczenie dla rozwoju społeczno-kulturowego człowieka, o czym była

mowa w rozdziale pierwszym. Poznawanie tego co lokalne jest łatwiejsze, ma ono mniejszy zakres i zwykle bardziej bezpośredni charakter (o czym pisał Hannerz). Za sprawą swej odmienności wpisuje się w nurt różnorodności kulturowej. Tym samym, nawiązując do Guattari'ego, widoczne jest zdezaktualizowanie kolejnej opozycji, tj. lokalność – globalność, gdyż w działaniach wszystkich opisywanych w tej części dysertacji organizacji międzynarodowych wyraźnie zaznacza się trend łączenia narracji lokalnych z europejskimi, a nawet światowymi. „Małe ojczyzny" stają się więc elementami tworzącymi i spajającymi „większe ojczyzny". Warto jednocześnie zasygnalizować, że sam regionalizm w pewnych obszarach może stawać się konstrukcją, bowiem nie da się dziś wyznaczyć granic wszystkich regionów, wiele z nich jest umownych, płynnych, część zostaje przesuniętych (dysonans np. między podziałem geograficznym, historycznym, kulturowym, etnologicznym i administracyjnym, czy jego kolejne zmiany, jak w 2016 roku we Francji, gdzie z dwudziestu dwóch regionów w europejskiej części kraju stworzono trzynaście).

Polityka UNESCO w zakresie kultury rozwijana jest nie tylko poprzez opracowywanie aktów prawnych i nadawanie certyfikacji w ramach list UNESCO w zakresie światowego dziedzictwa materialnego i niematerialnego. Istotne znaczenie ma też programy Pamięć Świata, mający na celu wspieranie dziedzictwa dokumentacyjnego m.in. w formie wpisu na Międzynarodową Listę Programu Pamięć Świata czy Program Sieci Miast Kreatywnych UNESCO utworzony w 2004 roku, aby wspierać współpracę miast, które jako strategiczny czynnik swojego rozwoju wybrały kreatywność i rozwój przemysłów kulturalnych w jednej z kategorii: literatura, muzyka, film, rzemiosło artystyczne i sztuka ludowa, wzornictwo, gastronomia oraz sztuka mediów. Każda taka certyfikacja to swego rodzaju prestiż i sposób na aktywizację w danej dziedzinie.

UNESCO jest organizacją zajmującą się problematyką dziedzictwa kulturowego, nie tylko w kontekście ochrony, ale także wykorzystania jego potencjału do tworzenia transnarodowych narracji. Prócz niego działania o charakterze koordynacyjnym prowadzi także wspomniana w rozdziale pierwszym Rada Europy. „Wspólne dziedzictwo" (ang. *common heritage*) stanowi podstawowy fundament tworzenia narracji o społeczeństwie europejskim, którego koncepcja rozwijana jest od momentu utworzenia w 1949 roku tej międzynarodowej organizacji, skupiającej rządy państw europejskich. Jej celem jest „osiągnięcie większej jedności między jej członkami, aby chronić i wcielać w życie ideały i zasady stanowiące ich wspólne dziedzictwo" (RE 1949, art. 1). Już pięć lat później Rada uchwaliła *Europejską Konwencję Kulturalną* (RE 1954), w której zobowiązała państwa do uznania obiektów o europejskiej wartości kulturalnej znajdujących się w jej dyspozycji za

integralne części wspólnego dziedzictwa kulturalnego Europy. Zachęciła jednocześnie do podjęcia działań na rzecz ich ochrony i zapewnienia do nich właściwego dostępu. Główną ideologiczną motywacją do aktywności w tej dziedzinie było zapisane w preambule konwencji przekonanie „że celem Rady Europy jest osiągnięcie większej jedności jej członków, aby między innymi chronić i realizować ideały i zasady, które stanowią ich wspólne dziedzictwo" (Ibidem). Uwagę zwracają także zapisy powstałej pięćdziesiąt lat później *Konwencji Ramowej Rady Europy o znaczeniu dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa* z 2005 roku, tzw. *Konwencji z Faro* (ratyfikowanej przez Polskę dopiero w 2021 roku), która wpisuje się w kontekst dziedzictwa przyjęty w Konwencji UNESCO z tego samego roku. W ramach polityki równościowej prowadzonej w stosunku do mniejszości traktuje ona prawo do wyboru dziedzictwa jako jedno z praw człowieka, uznając kultury mniejszościowe za wartościowe i warte zachowania. W artykule 3 zasygnalizowano, że za „wspólne dziedzictwo Europy" uznane zostanie to, co społeczeństwa będą chciały przekazać przyszłym pokoleniom z przeszłości i teraźniejszości. Innymi słowy kluczowe znaczenie ma proces selekcji, dokonanie wspólnego wyboru takich elementów, które zostaną uznane przez wszystkich i stworzą podstawy do wytworzenia wspólnego dziedzictwa:

> Strony zgadzają się promować rozumienie wspólnego dziedzictwa Europy, które obejmuje:
> a) wszelkie formy dziedzictwa kulturowego w Europie, które razem stanowią wspólne źródło pamięci, zrozumienia, tożsamości, spójności i kreatywności, oraz
> b) ideały, zasady i wartości wywodzące się z doświadczenia zdobytego wraz z postępem oraz z lekcji płynących z przeszłych konfliktów, które wspierają rozwój pokojowego i stabilnego społeczeństwa, oparte na poszanowaniu praw człowieka, demokracji oraz praworządności (RE 2005).

Konwencja zaznacza, że dziedzictwo pełni ważną rolę społeczno-kulturową nie tylko przez wzgląd na wartość historyczną, kulturową, artystyczną, naukową etc., ale również na znaczenia i zastosowania, jakie ludzie – każdy z osobna i w kolektywie – przypisują jego elementom oraz wartości, które reprezentują. Zwraca tym samym uwagę na różnorodność możliwych interpretacji, zachęcając do ich tworzenia. Co ciekawe, zapisy konwencji spajają także pamięć (zapisaną w dziedzictwie) jako źródło wiedzy o minionych czasach, z kreatywnością jako elementem odnoszącym się do tego, co dziś aktualne i do przyszłości, ukazując ciągłość trwania tego dziedzictwa pomimo jego nieustannych transformacji, wskazując na ich wspólny łącznik, jakim jest tożsamość. Ta, choć zależna od wielu czynników, mająca charakter procesualny, staje się więc podstawą dalszego rozwoju poszczególnych osób i społeczeństw. Co istotne, w definicji dziedzictwa w artykule 2 wskazano, że „to zbiór zasobów odziedziczonych po przeszłych pokoleniach, które ludzie identyfikują, niezależnie od praw własności, jako odzwierciedlenie i wyraz swoich stale

ewoluujących wartości, wierzeń, wiedzy i tradycji. Obejmuje ono także wszystkie aspekty środowiskowe wynikające z interakcji pomiędzy ludźmi i miejscem w czasie" (Ibidem), co zwraca uwagę na konieczność identyfikacji tych zasobów w kontekście budowania tożsamości i interpretacji dziedzictwa w ogóle oraz wzajemnej interakcji z każdym człowiekiem.

Biorąc pod uwagę zarówno zapisy UNESCO jak i Rady Europy, zarysowuje się trend w myśleniu o dziedzictwie w perspektywie jego relacji z interesariuszami indywidualnymi i zbiorowymi, wspólnotowymi. Dlatego należy odnieść te kwestie także do dziedzictwa o mniejszym zasięgu, nie tylko o statusie regulowanym na poziomie organizacji międzynarodowych, w tym indywidualnego, rodzinnego, lokalnego, regionalnego, ale i transnarodowego w różnych jego przejawach i formach. Przeniesienie akcentu na odbiorcę, jego potrzeby, sposób postrzegania, rozumienia, odkrywania dziedzictwa, z uwzględnieniem różnorodności kulturowej traktowanej jako swego rodzaju dobro wspólne, ma obecnie kluczowe znaczenie. Dziedzictwo przestaje być dobrem zamkniętym w skarbnicy, czymś chronionym, w znaczeniu niedostępnym, odległym, odseparowanym od człowieka, a staje się narzędziem o walorach poznawczo-edukacyjnych, umożliwiającym rozwój tożsamości kulturowej i budowanie narracji o wspólnocie – lokalnej, regionalnej, narodowej, transnarodowej, europejskiej i globalnej w poszanowaniu różnorodności kulturowej. W tym właśnie względzie kluczową rolę odgrywa interpretacja dziedzictwa, aby umożliwić odbiorcy jak najlepszy, najpełniejszy z nim kontakt, ułatwiając mu samodzielne jego odkrywanie, odkodowanie interpretacji i inspirowanie się nią dla rozwoju społeczno-kulturowego jednostek i zbiorowości.

Wykorzystywanie potencjału dziedzictwa do tworzenia transnarodowych narracji celem legitymizacji określonych działań, sygnalizowane było już w rozdziale pierwszym, we fragmencie dotyczącym budowania tożsamości europejskiej w procesie integracji krajów członkowskich Unii Europejskiej. W tym miejscu warto rozszerzyć podjęty tam wątek w odniesieniu do patrymonializacji. Pojęcie to wskazuje na istnienie określonego stosunku do dziedzictwa, polityki kulturalnej mającej na celu jego „tworzenie", wyodrębnianie i poddawanie transformacjom, nadając pożądane politycznie znaczenia i status: „nie ma sensu pytać, czy dziedzictwo można wykorzystywać jako narzędzie polityki, ponieważ jest ono bezsprzecznie wykorzystywane w tym charakterze przez różne instytucje podległe organom władzy o mniejszych lub większych uprawnieniach" (Ashworth 2007, s. 29). Patrymonializacja jest przedmiotem analiz specjalistów m.in. z zakresu stosunków międzynarodowych. Obejmuje:

> działania podejmowane wobec dziedzictwa kulturowego jako określonego zasobu, który musi zostać poddany procedurom legitymizacji i instytucjonalizacji, podejmowanym na różnorodnych forach międzynarodowych, na podstawie określonej polityki selekcji, klasyfikacji i hierarchizacji tych elementów owego zasobu, które uznane zostają za wartościowe z punktu widzenia określonej jednostki, grupy, wspólnoty, administracji samorządowej, państwowej czy międzynarodowej oraz spełniają kryteria stworzone i narzucone przez legitymizowane do tego gremia (rady, komisje, komitety, zespoły eksperckie) (Schreiber 2016, s. 387).

Patrymonializacja jest elementem polityki kulturalnej, prowadzonej przez organizacje międzynarodowe, takie jak omawiane już UNESCO, Unia Europejska w porozumieniu z Radą Europy, rządy poszczególnych państw, władze regionalne, lokalne i inne podmioty prawne.

Od momentu przyjęcia przez Radę UE wspomnianej wcześniej Europejskiej Agendy dla Kultury w 2007, dziedzictwo stanowi jeden z priorytetów w działaniach Unii, co widoczne było choćby w inicjatywie Europejskiego Roku Dziedzictwa Kulturowego 2018, ustanowionego decyzją Parlamentu Europejskiego i Rady UE na wniosek Komisji Europejskiej, jako drugiego tematycznego roku umieszczającego w centrum zainteresowania sprawy kultury po Europejskim Roku Dialogu Międzykulturowego 2008 i pierwszego poświęconego właśnie dziedzictwu. Jego intencją było zachęcenie społeczeństw europejskich do docenienia dziedzictwa jako dobra wspólnego, dzielenia się nim i poszerzania wiedzy społecznej dotyczącej wspólnej historii i łączących europejskie narody wartości, uwzględniając różnice i podobieństwa łączące Europejczyków, wzmacniając poczucie przynależności do wspólnoty i podkreślając jego znaczenie dla każdego człowieka:

> Coraz powszechniej uznawana na szczeblu międzynarodowym konieczność umiejscowienia ludzi i ludzkich wartości w centrum kompleksowej i międzydyscyplinarnej koncepcji dziedzictwa kulturowego uwyraźnia potrzebę zapewnienia szerszego dostępu do dziedzictwa kulturowego, między innymi w świetle jego pozytywnego wpływu na jakość życia (PE, RUE 2017, art. 13).

Szczególną uwagę zwrócono na inkluzywną rolę dziedzictwa jako „spoiwa społeczeństw, w czasie gdy rośnie różnorodność kulturowa europejskich narodów" (Ibidem, art. 11), wyraźnie zaznaczając, że jeżeli chcemy, aby nasze dziedzictwo było uznawane i akceptowane, sami musimy okazywać szacunek wszelkiej kulturowej różnorodności, aktywnie ją poznając i doceniając. Warto podkreślić, że ustanowienie Europejskiego Roku Dziedzictwa Kulturowego w 2018 roku było próbą intensyfikacji działań podjętych już wcześniej przez instytucje unijne.

Unia Europejska stara się podejmować konkretne działania, aby czerpiąc korzyści z promowania dziedzictwa, umacniać swoją pozycję w regionie i na świecie. Od 1985 roku

realizowany jest projekt Europejskiej Stolicy[30] Kultury, w ramach którego co roku dwa miasta w dwóch krajach UE[31] zamieniają się w centra kulturalne o rozbudowanym programie, a szczególnie promowane na arenie międzynarodowej, przyciągają więcej turystów. Dotyczy przede wszystkim promocji i wspierania działań państw członkowskich Unii Europejskiej na rzecz zachowania europejskiego dziedzictwa kulturalnego. Regularnie przyznawane są nagrody dziedzictwa europejskiego Europa Nostra. Warto wspomnieć o działaniach w ramach zainicjowanego przez europejską wspólnotę eksperymentalnego programu finansowego wsparcia dziedzictwa w zakresie konserwacji i renowacji zabytków o szczególnej wartości dla Europejczyków Raphael na lata 1997–2000, z którego trzydzieści milionów euro przeznaczono na wsparcie dziedzictwa architektonicznego, ale także muzeów, obiektów archeologicznych, archiwów i kolekcji o wartości ponadnarodowej (Madej, Madej 2015, s. 48-49). Program dawał możliwość dofinansowania projektów do 50% budżetu własnego, a w szczególnych przypadkach nawet do 100%. W 1998 roku dofinansowanie uzyskało konsorcjum VNE (Voices Navigablesd' Europe) łączące organizacje działające na rzecz zachowania wodnych szlaków śródlądowych, kanałów i śluz z Belgii, Irlandii, Finlandii, Niemiec, Holandii, Szwecji i Wielkiej Brytanii:

> Wspólnym projektem stowarzyszenia, przygotowanym dzięki wsparciu Komisji Europejskiej, było seminarium Metody konserwatorskie i rzemiosło artystyczne w historycznych wodnych szlakach śródlądowych w angielskim Warwick. (…) Organizatorzy podkreślali XIX-wieczne znaczenie dróg wodnych oraz sieci kanałów dla rozwoju handlu. Dziś te drogi komunikacyjne są częściowo zapomniane. W konkluzjach konferencji uznano, że hydrotechniczne obiekty wraz z kanałami rzecznymi z poruszającymi się po nich barkami, jachtami i statkami mogą zostać ponownie wykorzystane w ramach turystyki kulturowej i transportu (…) Organizatorzy szacowali, że na terenie Unii Europejskiej istnieje łącznie 40 tys. kilometrów historycznych szlaków wodnych wymagających rewitalizacji. Szlaki te stanowią nieodłączny element krajobrazu, są składnikiem lokalnej ekologii oraz symbolem historii budownictwa i inżynierii wodnej (Gierat-Bieroń 2016, s. 42)

Program Raphael przyczynił się do refleksji nad dziedzictwem kulturowym na forum europejskim, które uznano za posiadające znaczenie jednocześnie dla rozwoju lokalnego w państwach członkowskich i międzynarodowego w Europie.

Wyjątkową formą wyróżniania obiektów dziedzictwa kulturowego i artefaktów, które odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu historii oraz kultury Europy i Unii oraz wartości stanowiących fundament integracji europejskiej jest Znak Dziedzictwa Europejskiego. Jego powołanie miało służyć m.in. kultywowaniu pamięci o przeszłości, a także zwiększeniu ochrony i promocji „tej dziedziny kultury jako katalizatora rozwoju regionalnego i turystycznego w Europie. [Znak] Miał również wpływać inspirująco na tworzenie synergii

[30] Do 1999 roku funkcjonujący pod nazwą Europejskich Miast Kultury, zapoczątkowany przez grecką minister kultury Melinę Mercouri, wypracowany przy udziale Jacka Langa, ministra kultury Francji.
[31] Tytuł od 2007 uzyskują co najmniej dwa miasta, od 2021 trzy co trzy lata.

pomiędzy dziedzictwem, pamięcią a współczesną działalnością artystyczną" (Gierat-Bieroń 2019a, s. 110). W kontekście patrymonializacji i ustanowienia Znaku Dziedzictwa Europejskiego należy zwrócić uwagę na zapoczątkowany jeszcze przez Radę Europy i kontynuowany przez instytucje unijne proces europeizowania pamięci kulturowej, który za sprawą zintensyfikowanych, systemowych działań, przyczyniać się ma do przyjmowania przekonań i norm europejskich oraz podzielania wspólnych, europejskich wartości przez obywateli państw członkowskich. Dokonuje się redefinicji pojęć i przejawów dziedzictwa, definiując je jako fundament budowania narracji o europejskiej wspólnocie i tożsamości Europejczyków. Dziedzictwo:

> oddaje (…) przeszłość w ręce nowych koryfeuszy generujących coraz to nowe interpretacje przeszłości i legitymizujących coraz to nowe cele polityki kulturalnej regionów, miast, narodów, Europy. Pozycja dziedzictwa w obszarze społecznego konstruowania i przeżywania przeszłości wydaje się już ugruntowana, ale cele, które stawia się przed dziedzictwem, wyraźnie ulegają transformacji (…) Refleksja nad wpływem integracji europejskiej na interpretacje dziedzictwa, polityki historyczne i strategie komemoratywne w państwach członkowskich UE uwzględnia więc często trendy, które poza Europę wykraczają (Kowalski, Törnquist-Plewa 2017, s. 550, 552-553).

Podejmowane działania z zakresu dziedzictwa służyć mają budowaniu narracji historycznej w poczuciu ciągłości istnienia i rozwoju Europy oraz tożsamości europejskiej. Tym samym wiele interpretacji dziedzictwa w miejscach i instytucjach nim zarządzających wynika z wpisywania się w nurt europeizacyjny. Przypominane, odtwarzane i uzupełniane są te treści, które wpisać można we wspólną narrację. Nie oznacza to unifikacji przekazu i tworzenia jednej narracji historycznej, co sygnalizowane było w odniesieniu do polityki zachowania i pobudzania różnorodności kulturowej, ale na wpisywaniu pamięci lokalnej, regionalnej, narodowej, transnarodowej w szerszy kontekst, ukazywaniu dziedzictwa w ponadnarodowej perspektywie, by wskazać łączące je podobieństwa i różnice. Jak podkreśla Bożena Gierat-Bieroń, „podwójność komunikatu historycznego czy właśnie «zestrajanie» poziomów pamięci jest świadomym zabiegiem Unii Europejskiej zastosowanym w jej polityce kulturalnej, w szczególności wobec polityki historycznej. Unijne działanie pod nazwą Europejski Znak Dziedzictwa ma w tym kalejdoskopie przedsięwzięć realizować zadanie europeizowania pamięci" (2019b, s. 122), aby przypominać Europejczykom o wspólnych cywilizacyjnych korzeniach. Balansowanie pomiędzy interpretacjami wynikającymi z różnego typu dyskursów jest sposobem na tworzenie symultanicznych komunikatów, łączących wybrane treści w preferowanych przez podmioty kreujące kontekstach, rozwijając wielopoziomowe tożsamości. „Europeizacja objawia się również transnarodowymi zmianami i horyzontalną dyfuzją idei, która jest konsekwencją codziennej

aktywności jednostek i społeczeństw Europy i która wychodzi poza narodowe *limes*" (Kowalski, Törnquist-Plewa 2017, s. 553).

Uznanie dziedzictwa kulturowego za jeden z priorytetów organizacji międzynarodowych, a szczególnie tworzenie przez UNESCO list światowego dziedzictwa, znakowanie obiektów i odgórne narzucanie określonych norm i warunków, które musi ono spełniać, by uzyskać nobilitujący tytuł, wiąże się z kulturowym fenomenem rozbicia dziedzictwa na mainstreamowe i undergroundowe, na które uwagę zwraca Ewa Kocój. Stawia ona granicę pomiędzy dziedzictwem tzw. „głównego nurtu", znajdującym się na listach UNESCO, które nazywa „wysokim", a więc uznawanym za najcenniejsze oraz najbardziej reprezentatywne z perspektywy grup większościowych w danym społeczeństwie, i „niskim", które jest poza nimi (Kocój 2019, s. 30-31). Dziedzictwo mainstreamowe legitymizowane jest przez różnego rodzaju organizacje międzynarodowe, a szczególnie UNESCO, co daje mu pozycję uprzywilejowaną względem undergroundowego, w tym za sprawą częstszego dofinansowywania, będąc przedmiotem zainteresowania szerokich grup odbiorczych, zarówno w kraju, jak i poza jego granicami. Zwrócić warto uwagę na charakterystykę sposobu opowiadania o dziedzictwie z list UNESCO, co przekłada się na tworzenie przez różne podmioty kreujące interpretacji w jednym, dominującym nurcie na różnych poziomach i eksponowanie ich z pomocą zróżnicowanych kanałów komunikacji:

> niezwykle istotna dla tego dziedzictwa bywa odgórna narracja (czasem ideologia) tworzona przez różne podmioty – władze, polityków, organizacje i agendy danego państwa (w tym instytucje kultury), a także grupy religijne i kościoły, różnego rodzaju stowarzyszenia, zideologizowane ruchy regionalne itp.; narracja owa dzięki odpowiednim środkom finansowym i kanałom przekazu dominuje nad innymi, przyznając sobie przy tym prawo reprezentowania jednej jedynej, powszechnie obowiązującej prawdy (…) można też nierzadko zaobserwować specyficzną ideologizację różnych aspektów tego dziedzictwa w duchu „narodowym", mimo że dokładnie takie samo dziedzictwo występuje za granicami danego kraju lub regionu albo też w kilku innych krajach danego kontynentu (Ibidem, s. 31).

Można przyjąć, że w imię swego rodzaju interesu, związanego z popularyzowaniem tego dziedzictwa i wykorzystywaniem możliwości, jakie stwarza uzyskanie oznakowania, celowo wykorzystywane są jego najbardziej „nośne" elementy, ułatwiające promowanie i rozwijanie ruchu turystycznego. Autorka zwraca uwagę na negatywne konsekwencje tego działania, prowadzące do sztucznego kreowania interpretacji, pozbawiania ich głębszych znaczeń kulturowych i właściwych kontekstów, zatracając oryginalność i autentyczność (Ibidem). Tezy przedstawione przez badaczkę są kolejnym potwierdzeniem przyjętego założenia o kluczowym znaczeniu interpretacji dziedzictwa, dokonywanego przez różne podmioty kreujące, szczególnie te o charakterze polityczno-organizacyjnym. Jej refleksję odnieść można także do ewentualnych efektów tego typu interpretacji z wykorzystaniem

kreatorów dziedzictwa w perspektywie rozwoju – dokładnie określonej w proponowanej metodologii – tożsamości środowiskowej. Warto jednak zaznaczyć, że ważne jest jednocześnie dostrzeżenie także pozytywnych stron certyfikacji obiektów, związanych z rozbudzaniem świadomości społecznej o szczególnej roli dziedzictwa dla człowieka w wymiarze indywidualnym i zbiorowym.

Kluczowe znaczenie dla rozwoju tożsamości kulturowej, opartej na dialogu międzykulturowym, co w dłuższym czasie powinno przyczynić się do rozwijania się pozytywnych postaw społecznych, tolerancji, otwartości i wrażliwości na różnorodność kulturową ma radykalne podniesienie poziomu kompetencji kulturowych Europejczyków. Jest to jednak zadanie trudne do osiągnięcia w praktyce i żmudne, o charakterze procesualnym, wymagające lat intensywnych działań w wielu sferach, w tym edukacji kulturalnej. Dlatego celem aktywizacji odbiorców wymyślane są kolejne sposoby zwrócenia ich uwagi, zainteresowania, m.in. poprzez wartościowanie, intrygowanie, nadawanie szczególnego statusu wybranym przejawom dziedzictwa. Jak pisze Łucja Piekarska-Duraj:

> poszukuje się więc formuł, które umożliwiłyby doświadczanie Europy, wzmocniły partycypację w procesach jej tworzenia, wreszcie uczyniły z dziedzictwa cywilizacji nie tylko istotną część tożsamości zbiorowych, ale także indywidualnych. Jednym z obszarów, na których przeprowadza się europeizację jest turystyka kulturowa, która stwarza dobre możliwości przekazywania idei europejskich poprzez działania rozpoznawane przez konsumentów i obywateli, jako dobra inwestycja zarówno czasowa, jak i finansowa – zgodna z aktualnymi trendami konsumpcyjnymi (2013, s. 3-4).

Tym samym zakres dziedzictwa mainstreamowego można w pewnym zakresie rozszerzyć i jego cechy dostrzec nie tylko w działaniach prowadzonych wobec obiektów z list UNESCO, ale także uznanych za reprezentacyjne przez Unię Europejską (np. obiekty ze Znakiem Dziedzictwa Europejskiego), Radę Europy, czy poszczególne państwa, podnoszące rangę wybranych przejawów dziedzictwa w ramach krajowych programów ochrony (np. w Polsce Pomnik Historii – wątek ten powróci w dalszej części rozdziału). Spośród inicjatyw Rady Europy, cechy dziedzictwa mainstreamowego są możliwe do dostrzeżenia w projekcie Szlaków Kulturowych Rady Europy, którego zainaugurowanie w 1987 roku stało się początkiem praktycznego wdrażania koncepcji szlaków kulturowych, będącej efektem prób implementacji założeń wspomnianej już Europejskiej Konwencji Kulturalnej. Powołanie programu było próbą narzucenia modelu partycypacji w dziedzictwie kulturowym i konstruowania tożsamości europejskiej opartej na jedności w różnorodności, realizowanego z wykorzystaniem narzędzi charakterystycznych dla turystyki, szczególnie turystyki kulturowej, aby stworzyć satysfakcjonującą odbiorców formę spędzenia czasu wolnego, która umożliwi im zanurzenie się w dyskursie i doświadczenie udziału we wspólnocie europejskiej.

Projekt Rady Europy omówiony będzie bardziej szczegółowo w dalszej części wywodu, jednak już teraz należy wskazać, że w 2005 roku UNESCO wydało instrukcję dla usprawnienia wprowadzania zapisów konwencji, w której wskazało szlaki jako kandydatów do wpisu na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego.

Inicjatywy podejmowane na najwyższym szczeblu przez organizacje międzynarodowe starają się inicjować wykorzystywanie potencjału dziedzictwa kulturowego w polityce historycznej i kulturowej do budowania poczucia wspólnoty światowej jako cywilizacyjnej (UNESCO) oraz europejskiej (Rada Europy i Unia Europejska). Współpraca międzynarodowa na rzecz pogłębiania integracji oraz skuteczne zarządzanie wspólnym dziedzictwem europejskim zgodnie z zasadami zrównoważonego rozwoju powinny przyczyniać się do wykorzystywania jego znaczenia społeczno-ekonomicznego, umożliwiając rozwój gospodarczy krajów członkowskich i ich poszczególnych regionów. Kluczowe znaczenie ma jednak budowanie przez rządy państw i organizacje międzynarodowe wzorców interpretacyjnych dziedzictwa, które w dłuższej perspektywie mają owocować rozwojem pożądanych tożsamości środowiskowych. W prezentowany tutaj kontekst wpisują się różnego rodzaju działania podejmowane w odniesieniu do szlaków kulturowych.

I.3.2. Szlaki kulturowe – terminologia i klasyfikacja w dokumentach i literaturze

Koncepcję szlaków kulturowych można wiązać z poszukiwaniem ciekawych i angażujących odbiorców sposobów budowania narracji o dziedzictwie kulturowym, tożsamości kulturowej oraz terytorializacji. Wywodzi się ona od prób stworzenia takich form percepcji rzeczywistości, które umożliwiłyby odbiorcom bezpośrednie, autentyczne „wejście" w inną kulturę, poznawanie jej specyfiki w określonym czasie i przestrzeni, wychodzące poza „muzealne ramy", ale zapraszające do samodzielnego odkrywania, przeżywania, odczuwania, obserwowania różnorodnych przejawów dziedzictwa w ich naturalnym środowisku, zaś aktorom społecznym działającym w ramach szlaków stworzyłyby warunki do zachowania wykonywanych przez nich określonych praktyk kulturowych. Idea tworzenia szlaków jest odpowiedzią na zmieniające się (a przy tym coraz większe) potrzeby człowieka, rozwój techniki umożliwiający stworzenie atrakcyjnej i angażującej formy spędzenia czasu wolnego, dzięki której grono potencjalnych odbiorców skłonić można do uprawiania turystyki kulturowej. Kluczowe znaczenie w przypadku funkcjonowania szlaku ma fizyczny kontakt pomiędzy aktorami społecznymi i przejawami dziedzictwa na trasie, a odbiorcami, przyczyniający się do wytworzenia szczególnego modelu partycypacji w kulturze oraz motyw podróżowania, „pielgrzymowania" określoną drogą, spajającą zebrane na niej doznania

i umożliwiające zbudowanie jednej wspólnej, wielowątkowej opowieści o dziedzictwie danego regionu.

Starając się dokonać ujednolicenia przyjętej terminologii w zakresie szlaków kulturowych należy wskazać, że nie ma jednego, obowiązującego w Polsce nazewnictwa, ale także ogólnej, przyjętej odgórnie definicji. Jest ich co najmniej kilka, powstałych na gruncie badań nad potencjałem szlaków w kontekście turystyki kulturowej lub zarządzania dziedzictwem. Głównymi ośrodkami badawczymi w Polsce zajmującymi się problematyką szlaków kulturowych i dziedzictwa kulturowego są Instytut Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Wydział Turystyki i Rekreacji Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie, Gnieźnieńska Szkoła Wyższa Milenium, a w kontekście interpretacji dziedzictwa także Małopolski Instytut Kultury i Poznańskie Centrum Dziedzictwa. Znaczna część badań prowadzonych w Polsce nad szlakami kulturowymi dotyczy analizy potencjału turystycznego wybranych szlaków działających w Polsce oraz zagadnień organizacyjnych i zarządczych obiektów turystycznych na szlakach, związanych z planowaniem, finansowaniem, przewodzeniem, kontrolowaniem oraz rozwojem produktów i oferty turystycznej, ze szczególnym naciskiem na turystykę kulturową. Są to między innymi publikacje autorstwa Armina Mikos von Rohrscheidt (2008; 2009a; 2009b; 2010), Łukasza Gawła (2011a; 2011b; 2012), Zbigniewa Kruczka (2011, 2013). Znaczący wkład w rozwój myśli teoretycznej o szlakach kulturowych przyniósł także projekt Ewy Bogacz-Wojtanowskiej, Łukasza Gawła i Anny Góral pt. *Szlaki kulturowe jako medium zmian w kulturze* realizowany w latach 2015-2017, w ramach którego opublikowany został raport z badań polskich szlaków, dotyczący przestrzeni kulturowej oraz obszaru społeczno-ekonomicznego i obywatelskiego. Przedstawiono tam jednak najbardziej rozwinięte i prężnie funkcjonujące szlaki polskie, głównie Szlak Architektury Drewnianej, Szlak Zabytków Techniki i Szlak Piastowski. Inne badania poświęcone były także Szlakom Kulturowym Rady Europy i europeizacji dziedzictwa, m.in. Kazimiery Orzechowskiej-Kowalskiej (2003; 2009) i Łucji Piekarskiej-Duraj (2013).

Spośród terminów stosowanych przez polskich badaczy należy wymienić takie określenia jak „szlak turystyczny", „szlak kulturowy", „szlak dziedzictwa kulturowego", czy „szlak kulturowo-turystyczny", spośród których stosować będę drugi z wymienionych. Pierwszy z nich określa różnego rodzaju trasy w przestrzeni turystycznej, służące do odbywania wycieczek, zidentyfikowane, jednak nie zawsze oznakowane, przeznaczone dla potrzeb turystów i prowadzące do najbardziej atrakcyjnych obiektów (Kruczek, Cabaj 2007, s. 197). Pojęcie to jest o tyle istotne, że pojawia się w różnych obowiązujących w Polsce

dokumentach, także na przykład w opracowaniach Głównego Urzędu Statystycznego, m.in. raporcie *Turystyka w 2020 r.* (GUS 2020, s. 121), gdzie nie spotka się innych wymienionych przeze mnie określeń. Przymiotnik „turystyczny" wskazuje jednak, że w polskim systemie prawnym szlaki traktowane są nadal *stricte* jako produkty turystyczne, co nie uwzględnia ich aspektów kulturowych.

Ugruntowanie terminu „szlak kulturowy" na świecie związane jest bezpośrednio z działalnością ICOMOS, a szczególnie funkcjonującego w jej ramach od 1998 roku Międzynarodowego Komitetu Szlaków Kulturowych (ang. *International Scientific Committee on Cultural Routes*; fr. *Comité international des itinéraires culturels* – ICOMOS CIIC), którego potrzeba utworzenia związana była z pojawieniem się tras jako nowej kategorii dziedzictwa i wpisaniem w 1993 roku Drogi św. Jakuba (*Camino de Santiago*) na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. W trakcie 16. Walnego Zgromadzenia ICOMOS, które odbyło się w 2008 roku w Kanadzie Komitet przyjął *Kartę Szlaków Kulturowych* (ang. *The ICOMOS Charter on Cultural Routes*; ICOMOS 2008), zawierającą obszerną, wieloaspektową definicję szlaków kulturowych obowiązującą na świecie, zgodnie z którą jest to:

> każda droga komunikacyjna, lądowa, wodna lub jakiegokolwiek innego typu, która jest fizycznie ograniczona i charakteryzuje się własną, specyficzną dynamiką i historyczną funkcjonalnością, służąca ściśle określonemu celowi, spełniająca następujące warunki:
> a) musi być efektem interaktywnych działań ludzkich i odzwierciedlać je, jak również prezentować proces wielowymiarowej, wzajemnej wymiany dóbr, idei, wiedzy i wartości między narodami, krajami, regionami i kontynentami w długim okresie;
> b) musi promować interakcję kultur w przestrzeni i czasie, która znajduje odzwierciedlenie zarówno w ich materialnym, jak i niematerialnym dziedzictwie;
> c) musi odzwierciedlać związki między dynamicznym systemem relacji historycznych i będącymi ich efektem dobrami kulturowymi (ICOMOS 2008, s. 3).

Definicję dopełniają jeszcze inne wyszczególnione w dokumencie elementy, takie jak:

1. kontekst – szlaki kulturowe występują w naturalnym i/lub kulturowym kontekście [zarówno w tym, jak i innych dokumentach tworzonych przez ICOMOS czy UNESCO nadal obowiązuje podział na dziedzictwo naturalne i kulturowe, stąd także odniesienie do tych dwóch kontekstów z osobna], na który wywierają wpływ i pomagają scharakteryzować, wzbogacając o nowe wymiary w wyniku interakcji kulturowych;
2. treść – konieczna jest obecność materialnych i niematerialnych elementów na szlaku, które stanowią fizyczne i kulturowe potwierdzenie znaczenia dziedzictwa kulturowego oraz świadczą o jego realnym istnieniu. Niezbędnym elementem fizycznym, decydującym o istnieniu szlaku kulturowego, jest sam szlak komunikacyjny, droga powstała w wyniku działalności człowieka, dla realizacji

jego określonych celów, a także związane z jej funkcjonalnością jako trasą historyczną obiekty, m.in. miejsca postojowe, urzędy, magazyny, miejsca noclegowe i służące odpoczynkowi, szpitale, targi, porty, umocnienia obronne, mosty, środki komunikacji, zakłady przemysłowe, placówki handlowe, ośrodki miejskie, krajobrazy kulturowe, miejsca sakralne, miejsca kultu i pobożności i inne. Wszelkie elementy niematerialne świadczą natomiast o zachodzących procesach wymiany oraz dialogu między ludźmi i kulturami związanymi ze szlakiem;

3. międzykulturowy wymiar całości – idea szlaku zakłada, że trasa ta traktowana całościowo ma większą wartość kulturową, niż suma jej poszczególnych elementów składowych; zyskują one znaczenie za sprawą wzajemnych powiązań i interakcji. Tożsamość szlaku tkwi we wspólnych dla wszystkich miejsc na trasie wartościach, postrzeganych wieloaspektowo, uwzględniając znaczenie podtrzymywania różnorodności kulturowej, zapobiegając procesom homogenizacyjnym. Rozległość szlaku pod względem terytorialnym pozwala na tworzenie powiązań kulturowych pomiędzy ludźmi, państwami, regionami i kontynentami;
4. dynamiczny charakter – szlaki kulturowe zawierają dynamiczny pierwiastek, charakteryzuje je żywe funkcjonowanie, dzięki któremu działają jak kanały nieustannej wymiany kulturowej w kontekście materialnego i niematerialnego dziedzictwa. Traktując szlak kulturowy jako zespół dynamicznych elementów komunikacji kulturowej między ludźmi, można docenić walory jego dziedzictwa kulturowego w ich rzeczywistym wymiarze przestrzennym i historycznym, co pozwala na kompleksowe i zrównoważone podejście do ochrony szlaku jako całości;
5. położenie – szlak kulturowy ściśle związany jest z usytuowaniem geograficznym. Zróżnicowane krajobrazy naturalne i kulturowe, mające swoje własne charakterystyczne cechy i tożsamość (w zależności od zajmowanych obszarów czy regionów, przez które przechodzą), przyczyniają się do skontrastowania poszczególnych odcinków szlaku jako całości, wzbogacając go swoją różnorodnością, determinując jego rozwój, charakter np. miejski lub wiejski, nadając mu jednocześnie specyficznej, niepowtarzalnej atmosfery, która ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia dziedzictwa (Ibidem, s. 3-5).

Ponadto w preambule dokumentu zapisano m.in., że koncepcja powołania szlaków kulturowych związana jest z ewolucją znaczenia wartości dziedzictwa kulturowego, także w zakresie terytorialnym i ukazuje makrostrukturę dziedzictwa na różnych poziomach. Idea

ta wprowadza nowy model, traktujący określone dziedzictwo jako wykraczające poza granice państwowe i wymagające wspólnych, międzykulturowych wysiłków. Jak uznano, takie podejście stymuluje międzynarodową komunikację oraz zwiększa współpracę na rzecz zachowania dziedzictwa. Zwrócono także uwagę na konieczność zmiany podejścia, wymagającego ujmowania go w znacznie szerszym kontekście w celu opisania i ochrony jego relacji z jego naturalnym, kulturowym i historycznym otoczeniem. Szlaki kulturowe mają reprezentować dynamiczne i ewoluujące procesy ludzkich relacji międzykulturowych, odzwierciedlając bogatą różnorodność wkładu różnych narodów w dziedzictwo kulturowe (Ibidem, s. 1-2).

W kontekście niniejszej dysertacji i zaproponowanej metodologii kilka kwestii zapisanych w dokumencie ICOMOS wydaje się szczególnie interesujących.

Pierwszą z nich jest podkreślany przez ekspertów Komitetu dynamiczny charakter szlaku, traktowanego jako zbiór często nie mających z góry ustalonej hierarchii żywych elementów, których sposób oddziaływania w pewnym sensie można odnieść do asamblażu. Idea szlaku jest zatem kanałem ich wymiany. Wyjątkiem są trasy, w których określić można ośrodek centralny np. Katedra św. Jakuba Apostoła Starszego w Santiago de Compostela dla Szlaku św. Jakuba, gdzie według tradycji miał się zachować grób jednego z dwunastu apostołów Chrystusa, brata Jana Ewangelisty, czy Opactwo św. Piotra i Pawła w Cluny dla Szlaku Miejsc Kluniackich. Specjaliści ICOMOS podkreślili, że dziedzictwo materialne i niematerialne łączą się na szlaku, a szczególnie istotne znaczenie odgrywa niematerialne dziedzictwo, cały czas praktykowane przez określone grupy, dzięki któremu objawia się ono w postaci materialnej. Ma to istotne znaczenie w perspektywie myślenia o asamblażu, gdyż ten, jak było wspomniane wcześniej, nie rozróżnia świata fizycznego i duchowego, a binarne opozycje obiektywnie nie istnieją.

W przypadku szlaku relacje poszczególnych obiektów/miejsc/punktów na trasie, aktorów społecznych w ich ramach funkcjonujących i ich odbiorców (czyli interesariuszy wewnętrznych i zewnętrznych), także pomiędzy podmiotem a przedmiotem są wytwarzane performatywnie. Tym samym, zgodnie z założeniami asamblażu, relacyjny charakter przestrzeni na szlaku i zachodzących w nim interakcji przyczynia się do powstania nowej jakości pod względem m.in. konstruowania tej przestrzeni i wytworzenia struktury, w ramach której chronione, rozwijane, prezentowane, interpretowane, stale praktykowane i doświadczane jest dziedzictwo. W tym miejscu raz jeszcze warto nawiązać do stosowanego przez Guattari'ego słowa *agencement*. Określenie to jest adekwatne do opisywania funkcjonowania tras, podkreślając ich procesualny charakter, biorąc pod uwagę aspekty

społeczno-kulturowe, związane m.in. z kreowaniem interpretacji o dziedzictwie, ukazując obraz ich rzeczywistości w ciągłym działaniu, m.in. poprzez poddawanie ich nowym aranżacjom (jak choćby poprzez modyfikacje wystroju wnętrz miejsc na szlaku, zmiany ekspozycji, umieszczanie nowych artefaktów etc.), przemiany struktur systemowych (gdy np. do szlaku dołączają kolejne miejsca, obiekty, aktorzy społeczni lub gdy modyfikacji ulega jego formuła organizacyjna, co przekłada się na charakter interpretacji), a także sytuacji polityczno-organizacyjnych (np. wpisanie szlaku na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO lub wnioskowanie w tej prawie i rozpoczęcie procedury).

Agencement to także termin umożliwiający zobrazowanie wzajemnego oddziaływania na siebie heterogenicznych elementów na szlaku, w tym ludzi i „nie-ludzi", krajobrazów kulturowych (traktujących naturę-kulturę całościowo), symboli etc., które wpływają bezpośrednio na odbiór treści przez jednostki i grupy na szlaku oraz wszystkie omawiane wcześniej procesy rozwijania tożsamości kulturowej. Możliwe jest to także dzięki płynności, zmienności układu, który – przy dobrym zarządzaniu – cały czas się rozwija. W tym kontekście o szlakach kulturowych pisał już także Łukasz Gaweł, wskazując że szlaki „budują komponenty nabierające w systemie nowej jakości, poprzez wytworzenie efektu synergii. Tym sposobem znaczenie szlaku (w wymiarze kulturowym, społecznym) jest niepomiernie większe niż budujących go pojedynczych obiektów, postrzeganych indywidualnie" (Gaweł 2011a, s. 77). Tak wiec szlaki nie są sumą właściwości poszczególnych miejsc/obiektów, ale łączą się, umożliwiając budowanie wielowarstwowych i wielokontekstowych narracji o dziedzictwie danego regionu, dzięki współzależności wszystkich tworzących go elementów, a także siatki dróg je łączących – wyznaczonych i niewyznaczonych w terenie, widzialnych i niewidzialnych.

Jednocześnie każdy odbiorca inaczej odczytuje szlak, bowiem najczęściej sam wybiera miejsca do których się udaje i kolejność ich odwiedzania, co wpływa na proces percepcji, a zbierane doświadczenia nabierają szczególnego, indywidualnego wymiaru. Kluczowe znaczenie ma także sposób podróżowania, np. pieszo, komunikacją publiczną, samochodem, rowerem etc., a także wybór tras, którymi odbiorca podąża szlakami. Każdy krok może być przeżywany inaczej, traktowany odmiennie, w zależności od celów i motywów podróży, rodzaju szlaku, jego treści i ich interpretacji. Jak pisze Robert Macfarlane:

> Hiszpania dysponuje nie tylko rozległą i funkcjonującą siecią *cañada*, czyli dróg służących do pędzenia bydła, ale również tysiącami mil Camino de Santiago, szlaków pielgrzymkowych zbiegających się w sanktuarium Santiago de Compostela. Dla pielgrzymów przemierzających Camino każdy krok liczy się podwójnie: stawiają go jednocześnie na fizycznej drodze i na ścieżce wiary (2018, s. 20).

Kwestie relacyjności i interakcyjności poruszone zostały kilkukrotnie w całym dokumencie, ale i w samej definicji szlaków. Interakcje zachodzić mogą na różnych poziomach m.in. międzyludzkim, międzynarodowym, międzykulturowym etc.

Drugim istotnym aspektem poruszonym w definicji szlaku jest sama jego natura, a dokładnie utożsamienie szlaku z drogą oraz podkreślenie jej roli komunikacyjnej. Łączy ona punkty w przestrzeni, jest swego rodzaju mostem pomiędzy miejscami, do których niejednokrotnie odwiedzający nie udałby się, gdyby droga-szlak ich nie uwzględniała. Prowadzi podróżującego, umożliwiając mu poznawanie określonego terenu, doświadczanie charakteru i atmosfery przestrzeni, pokonywanie różnego typu przeszkód na jego trasie w dążeniu do celu jakim jest kolejny „przystanek" na szlaku. Szanując nieodłączną wartość każdego pojedynczego elementu, miejsca, obiektu, pomnika, miasta, krajobrazu kulturowego etc., szlak podkreśla wartość ich wszystkich jako istotnych części całości, włączając je we wspólny system, zmieniając i zwielokrotniając ich znaczenie, wpisując je w pełniejszy historyczno-kulturowy kontekst. Droga obecna na mapie, ale i wyznaczona w terenie, oznaczona specjalnymi symbolami określającymi jej przebieg, w zależności od kontekstu może być formą bezpiecznej przeprawy przez tereny obce, nieznane, łączyć terytoria różnych państw w pasach przygranicznych. Przekłada się to na warunki i odbiór wyprawy, jej międzykulturowy charakter, ukazanie makrostruktury na różnych poziomach, dziedzictwo wykraczające poza granice w tym państwowe, wymagające międzykulturowych działań. Droga, którą wymiennie nazywać można trasą, staje się osią podróży, stanowiąc jednocześnie łącznik pomiędzy ludźmi – różnymi grupami, wspólnotami, kulturami. Szlaki określane są na różne sposoby, może być to droga samochodowa główna, lokalna, dojazdowa, ale także ścieżka piesza, która jest jedyną możliwością dotarcia do kolejnego celu wyprawy: „Ścieżki łączą. To ich podstawowe zadanie i główny powód istnienia. W dosłownym rozumieniu tego słowa wiążą ze sobą różne miejsca, a co za tym idzie wiążą również ludzi" (Ibidem, s. 24).

Z motywem szlaku jako drogi, o którym napisano *w Karcie Szlaków Kulturowych* ICOMOS, związane jest znaczenie położenia geograficznego i krajobrazu. Eksperci zauważają nierozerwalny związek szlaku jako drogi i przestrzeni, w której jest zlokalizowany, wskazując na znaczącą rolę położenia geograficznego, warunkującego to, co otacza odbiorcę na trasie, przekładając się także na zakres możliwych doświadczeń i kierunki jego rozwoju. Określona lokalizacja objawia się nie tylko wielością kontekstów kulturowych czy historycznych, ale i specyfiką krajobrazów naturalnych oraz kulturowych (w dokumencie traktowanych rozdzielnie), wzbogacając trasę, nadając jej charakteru ułatwiając osiągnięcie wewnętrznego kontrastu na szlaku, który dodatkowo sprawia, że każde miejsce na nim staje

się wyjątkowe, ułatwiając odbiorcom odkrywanie dziedzictwa i jego zrozumienie. Wątek ten powróci jeszcze w kolejnym podrozdziale.

W polskiej literaturze definicję szlaku kulturowego, którego fundamentem jest dziedzictwo kulturowe, materialne i niematerialne, zaproponował Łukasz Gaweł:

> Szlak kulturowy to wytyczony i oznakowany szlak materialny, łączący obiekty i miejsca wybrane według ustalonego kryterium tematyzacji, będące unikatowym i reprezentatywnym przykładem ilustrującym szeroko pojęty dorobek kulturowy danego regionu, społeczności, grupy etnicznej, mniejszości narodowej czy narodu. Poprzez prezentację dziedzictwa materialnego szlak powinien umożliwiać poznanie i popularyzować dziedzictwo niematerialne, traktując oba te obszary jako nierozerwalną całość (Gaweł 2011a, 76).

Badacz zwraca uwagę na dziedzictwo jako szczególny dorobek określonej społeczności w różnych zakresach jej aktywności, który w równym stopniu oddziałuje na turystów i społeczności lokalne. Tym samym przykłada dużą wagę do znaczenia szlaku nie tylko dla interesariuszy zewnętrznych i wewnętrznych, a więc aktorów społecznych tworzących szlak, pracujących w jego ramach i mieszkańców, żyjących na jego obszarze. Szlak kulturowy wpływa tym samym na rozwój lokalny regionów, w których się znajduje, wzmacniając poczucie przynależności kulturowej, tożsamości, dzięki nieustannemu ożywianiu, praktykowaniu dziedzictwa i przeżywaniu, odkrywaniu go niejako za każdym razem od nowa za sprawą interakcji z innymi.

Ponadto jako uzupełnienie definicji Gaweł wprowadza podział typologiczny, w którym uwzględnił zasięg oddziaływania szlaków, dzieląc je na:

1. międzynarodowe (sięgające ponad obszar jednego państwa),
2. ponadregionalne (obejmujące obszar więcej niż jednego województwa),
3. regionalne (mieszczące się na terenie jednego województwa),
4. lokalne (biegnące przez obszar jednej lub kilku gmin) (Ibidem).

Z kolei pojęcie szlaków dziedzictwa kulturowego wynika z nazewnictwa przyjętego przez UNESCO w odniesieniu do szlaków, które mogą być wpisane na Listę Światowego Dziedzictwa i stosowanego w nomenklaturze anglojęzycznej jako *heritage trail* lub *heritage route.* Określenie to bywa traktowane synonimicznie z pojęciem szlaków kulturowych, mimo, że to drugie pod względem konotacji jest szersze, bardziej wielowymiarowe, kładąc nacisk na aspekty kulturowe, nie zaś tylko (czy aż) na samo dziedzictwo. Dlatego nie będą te pojęcia stosowane wymiennie.

Kategorię szlaku turystyczno-kulturowego zaproponował Armin Mikos von Rohrscheidt, który postulował, aby wprowadzić ten termin, celem „definiowania grupy szlaków eksploatujących wątki kulturowe a funkcjonujących poza oficjalnie uznanymi przez Radę Europy jako szlaków turystycznych o znaczeniu kulturowym" (Mikos von Rohrscheidt

2009a, s. 385). Badacz proponował, aby zarezerwować pojęcie szlaków kulturowych tylko do tych, które uznane zostały za takie przez Radę Europy, jednak z jego propozycją wprowadzenia pojęcia szlaków turystyczno-kulturowych związana jest także kwestia definiowania turystyki kulturowej, obejmująca tematykę poszczególnych typów wypraw wyróżnianych w jej ramach. Tym samym Mikos von Rohrscheid dokonał kategoryzacji tematycznej szlaków, dzieląc je na szlaki historyczne (militarne, archeologiczne, pielgrzymie i biograficzne), historyczne szlaki handlowe, szlaki kultury architektonicznej oraz budowlanej, techniki i przemysłu, etnograficzne, dawnych rzemiosł i inne (Mikos von Rohrscheidt 2008, s. 20). Pomimo zwrócenia uwagi przez niego na kwestie kulturowe, jego idea kładzie nacisk na turystyczny aspekt szlaku, podkreślając występowanie na nim licznych „atrakcji o charakterze kulturowym" (Ibidem).

Co istotne, szlaki kulturowe w polskiej literaturze (choć w znaczącej części także zagranicznej) przedstawiane i waloryzowane są w kontekście turystyki kulturowej, która w odniesieniu do turystyki doświadczeń opisana została w rozdziale pierwszym. Z pewnością szlak jest ważną formą budowania narracji o dziedzictwie, wykorzystywaną z powodzeniem w turystyce, jednak takie zastosowanie nie wyczerpuje znaczenia tras w aspekcie społeczno-kulturowym. Szlak w wielu miejscach Europy pozostaje produktem turystycznym, postrzeganym przez organizatorów jako sposób na ułatwienie turystom zwiedzania danego regionu i umożliwienie jego dalszego rozwoju ekonomicznego. Dla niektórych stał się pomysłem na opisanie przestrzeni bez konieczności przeznaczenia na to większego nakładu finansowego czy stworzenia koncepcji zarządczej, przez co wiele tras powstało w formie wirtualnej (przykład Szlaku Łodzi Filmowej). Ponadto część szlaków tworzona jest w ramach określonych czasowo projektów realizowanych dzięki wsparciu pozyskanych funduszy z krajowych i europejskich (unijnych) programów. Niektóre z nich funkcjonują w całości (Szlak Oscypkowy) lub częściowo (Szlak Lazurowego Wybrzeża Malarzy), pomimo zakończenia etapu projektu, jednak dla innych koniec wydatkowania środków jest równoznaczny z zakończeniem wcześniej realizowanych działań. Wiąże się to niejednokrotnie z brakiem pomysłu na to, jak stworzony już szlak dalej wykorzystywać i rozwijać. W efekcie możliwe są do zaobserwowania zjawiska porzucenia materialnych form dotychczasowej działalności (miejsca te i ich oznakowanie ulegają powolnej degradacji, częściowo przykład Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy) oraz wirtualizacji szlaku, przejawiającej się możliwością uzyskania większości informacji o nim jedynie w internecie. Często organizatorzy szlaków nie dostrzegają ich społeczno-kulturowej roli, integrującej

i spajającej grupy ich twórców, aktywizujących społeczności lokalne oraz przyczyniających się do kreowania, rozwijania tożsamości kulturowej mieszkańców regionu.

W tym miejscu należy jeszcze zaznaczyć, że badacze podkreślają wagę szlaków kulturowych właśnie ze względu na role pełnione przez nie w stosunku do różnych grup interesariuszy, a więc zarówno osób i organizacji, które przy nich pracują, tworzą je, organizują, zarządzają nimi w ramach sieć współpracy, jak i dla tych, którzy z nich korzystają. Wyróżnia się tym samym interesariuszy wewnętrznych i zewnętrznych szlaków. Do najistotniejszych z nich, w kontekście działań prowadzonych w ramach turystyki kulturowej, zalicza się właśnie mieszkańców i turystów. Często Ci pierwsi są nie do końca zauważani przez organizatorów, choć w przeciwieństwie do turystów nie przebywają oni w danym terenie gościnnie, ale ich obecność jest stała, a potencjał z tego płynący znaczący. Społeczność lokalna jest też w pierwszej kolejności związana z dziedzictwem kulturowym oraz przestrzenią, miejscami i krajobrazem danego regionu, zna je najlepiej, gdyż jest „prawowitym spadkobiercą dziedzictwa" (Gaweł 2017, s. 180). Aktywizacja tej grupy interesariuszy, pobudzanie i rozwijanie jej tożsamości kulturowej, wzmacnianie zainteresowania lokalnym dziedzictwem i poczucia dumy z „małej ojczyzny" stabilizuje funkcjonowanie wspólnoty, przyczyniając się do rozwoju zamieszkałego przez nią regionu:

> Ze wszystkich grup interesariuszy dziedzictwa kulturowego najważniejszymi w odniesieniu do procesu zarządzania turystyką kulturową są bez wątpienia mieszkańcy danego miejsca (społeczność lokalna) oraz turyści. Często popełnianym błędem jest koncentrowanie się wyłącznie na tych ostatnich, ich potrzebach i oczekiwaniach. W istocie można stwierdzić, że jednym z najważniejszych wyzwań stojących przed specjalistami zajmującymi się zarządzaniem w obszarze turystyki kulturowej jest ciągłe negocjowanie, poszukiwanie równowagi pomiędzy społecznością lokalną a turystami. Można powiedzieć, że społeczność lokalna jest głównym reprezentantem dziedzictwa kulturowego miejsca, jego prawomocnym spadkobiercą. W tym kontekście odpowiada za trwanie i rozwój dziedzictwa w jego niematerialnym i materialnym wymiarze, a więc tego, co było pierwotnym powodem zainteresowania się turystów danym miejscem. To dlatego troska o autentyzm miejsca jest tak ważna (Ibidem, s. 178).

Poza mieszkańcami i turystami wśród grup interesariuszy wymieniane są organizacje zarządzające szlakami, kadra zarządzającą miejscami na trasie, szkoły, urzędy, publiczne instytucje kultury, zespoły regionalne, organizacje pozarządowe, władze samorządowe, media, przedsiębiorcy, nieformalne grupy społeczne itd. W trakcie badań terenowych prowadzonych na szlakach szczególną uwagę zwróciła niejednolitość grupy wymienianej tutaj jako „kadra zarządzająca obiektami", w kontekście specyfiki szlaku i kreowania tożsamości kulturowej. Wiele zależy bowiem od jego rodzaju i miejsc, które go tworzą. Inaczej dziedzictwo będą rozumieli, interpretowali, prezentowali pracownicy muzeum czy obiektu zabytkowego, instytucji publicznej, należącej do szlaku (którym odgórnie, np. przez władze czy dyrekcję narzucone zostało przyłączenie instytucji do trasy), pracujący

w ustalonych godzinach, opuszczający następnie dany obiekt, dla których wykonywanie tych działań jest sposobem zarobkowania, których rodziny mogą nie być związane z tym dziedzictwem etc., inaczej zaś twórcy ludowi, wytwórcy produktów regionalnych, praktycy dziedzictwa, dla których jest ono formą życia, dla których miejsce na szlaku może być przynajmniej częściowo prywatną przestrzenią, domem, własną pracownią, którzy od pokoleń pielęgnują tradycje kulturowe, sprawiają, że są one wciąż żywe, którzy w swoje inicjatywy angażują całe rodziny i sami, dobrowolnie przyłączają się do szlaku, aby rozwijać możliwości swoich działań. Z tego względu tak istotne okazały się efekty badań prowadzonych na Szlaku Oscypkowym i Szlaku Serów Owernii ChNP.

Biorąc pod uwagę różnice terminologiczne i definicyjne należy wskazać, że w polskim piśmiennictwie nie pojawiła się definicja, w której uwzględniono istotną rolę szlaków we wpływaniu na odbiorców, celem wywołania u nich pożądanych postaw, zachowań i kreowania ich tożsamości, w czym znaczącą rolę odgrywa budowanie narracji o szlaku i interpretacja dziedzictwa. Mimo to, potwierdzenie tych założeń można znaleźć w przywołanych poniżej fragmentach refleksji Piekarskiej-Duraj, Gawła, Mikosa von Rohrscheidt czy Orzechowskiej-Kowalskiej dotyczących oddziaływania szlaków na mieszkańców terytoriów objętych przez szlak oraz turystów, a także społeczność europejską:

> zagadnienia składające się na tematykę szlaków kulturowych obejmują między innymi kwestie takie jak: aktywizacja społeczności lokalnych (w tym aktywizacja zawodowa), dynamika tożsamości lokalnych w kontekście relacji z turystami, interpretacja i konstrukcja dziedzictwa (Piekarska-Duraj 2013, s. 55);

> Nie dostrzega się (…) wymiaru korzyści pozaekonomicznych płynących dla społeczności lokalnej (takich jak duma z własnego dziedzictwa, budowanie czy wzmacnianie tożsamości kulturowej, wzrost przywiązania do małej ojczyzny, docenienie znaczenia zasobów kulturowych itd.) (…) Szlak może w istotny sposób (…) wpływać na ich [mieszkańców] samoświadomość, dawać możliwość samoidentyfikacji, budowania kulturowej tożsamości, czyli, najogólniej rzecz ujmując, umożliwiać osiągnięcie dobrostanu członków danej społeczności (Gaweł 2011a, s. 71, 85);

> Wyprawy krajoznawcze, odbywane po licznych szlakach kulturowych, w tym zwłaszcza historycznych, mogą w efekcie budzić w turystach poczucie patriotyzmu, dumę z kulturowych i cywilizacyjnych osiągnięć własnego państwa i narodu, wreszcie dążenie do naśladowania pozytywnych wzorów wybitnych jednostek. (…) Taka podróż może przecież – poprzez podążanie śladem ludzi i idei – stworzyć okazję do głębszej refleksji w odniesieniu do własnych korzeni. Podróż wzdłuż szlaku może stanowić także okazję do podjęcia osobistej refleksji nad kwestiami istotnymi dla kształtowania indywidualnej drogi życia i funkcjonowania w społeczności. W kontekście ich zwiedzania turysta (zwłaszcza człowiek młody, poszukujący jeszcze ukierunkowania w procesie rozwoju własnej tożsamości) może przecież uznać za właściwy wzorzec nie tylko heroiczne postaci z epoki walki o przetrwanie narodu lub niepodległość, inicjatorów ruchów narodowych lub społecznych albo znaczących literatów, lecz także wybitnych ludzi nauki, architektów i artystów, wynalazców, inżynierów i konstruktorów czy założycieli przedsiębiorstw (Mikos von Rohrscheidt 2009b, s. 392);

> Ich celem [Europejskich Szlaków Kulturowych] miało być: uświadomienie Europejczykom ich tożsamości kulturowej oraz obywatelstwa europejskiego (Orzechowska-Kowalska 2009, s. 6).

Celem usystematyzowania terminologii dotyczącej szlaków kulturowych, na potrzeby prowadzonych badań przyjęta została następująca ich definicja:

szlak kulturowy to wytyczony i opisany szlak tematyczny, łączący miejsca oraz wszelkie inne przejawy dziedzictwa kulturowego wpisane według ustalonego kryterium w określoną przestrzeń, krajobraz i kontekst kulturowy, którego kluczowym aspektem są interakcje kulturowe, umożliwiające interesariuszom zdobywanie doświadczeń w poczuciu unikalności i autentyczności dziedzictwa kulturowego, praktykowanego i poznawanego w jego naturalnym środowisku. Poprzez różne formy interpretacji dziedzictwa szlak powinien przyczyniać się do rozwijania tożsamości kulturowych indywidualnych i zbiorowych.

Dla teoretycznego uporządkowania problematyki szlaków kulturowych definicję należy uzupełnić o typologie służące opisowi tras, a te pojawiają się w publikacjach polskich badaczy. Szlaki kulturowe na potrzeby niniejszej dysertacji klasyfikowane były według następujących kryteriów (opracowanie własne, w części oparte na: Stasiak 2006, s. 13; Mikos von Rohrscheidt 2010, s. 23):

1. tematyka: rzeczywiste szlaki historyczne, tj. drogi przemierzane w przeszłości z różnych powodów (pielgrzymie, handlowe, militarne), szlaki tematyczne (biograficzne, religijne, etnograficzne, artystyczne, kulinarne, architektoniczne, przemysłu i techniki);
2. zasięg terytorialny: miejskie, regionalne, ponadregionalne, krajowe, międzynarodowe;
3. znaczenie: lokalne, regionalne, ponadregionalne, narodowe, transnarodowe, europejskie, światowe;
4. środek transportu: piesze, samochodowe, rowerowe, wodne, mieszane;
5. forma organizacji: materialne, wirtualne;
6. okres funkcjonowania: całoroczne, sezonowe;
7. stan wytyczenia: ciągły (linearny), oznakowany/ nieoznakowany w terenie (lub oznakowany tylko przy obiektach), niewytyczony (rozproszony – siatka dróg do wyboru dla podróżującego).

I.3.3. Szlak kulturowy w postrzeganiu miejsc, przestrzeni i krajobrazu

W literaturze występuje wiele definicji krajobrazu. Wiąże się to z szerokim wykorzystaniem tego pojęcia w różnych dziedzinach nauki, od geografii, gospodarki przestrzennej, przez antropologię, po estetykę, historię sztuki i inne, które przyjmują kolejne założenia.

> Estetyka jednoznacznie wiąże krajobraz z obrazem i artystyczną reprezentacją wycinka świata, zamykając go w granicach wyznaczonych przez realne lub wyobrażone ramy, podczas gdy inne dziedziny – geografia i antropologia – wiążą go z przestrzenią i środowiskiem, a zatem rozszerzają jego zakres do granic, których estetyka tradycyjna już nawet nie dostrzega. W tym kontekście, estetyka obcuje z krajobrazem zastanym, który zgodnie z zasadami *the picturesque* zmienić lub poprawić można jedynie w wyobraźni, w przeciwieństwie do geografii, zainteresowanej krajobrazem tworzonym, a więc podlegającemu ciągłemu procesowi (Frydryczak 2013, s. 8).

Zapoczątkowany przez Alexandra von Humboldta kierunek w geografii, poświęcony krajobrazowi utożsamianemu z walorami przyrodniczymi, wraz z upływem czasu ewoluował. Przez lata był synonimem środowiska naturalnego, przez co stanowił podstawę badań geograficznych, geologicznych, hydrologicznych, ekologicznych etc. Z czasem zaczęto dostrzegać znaczący wpływ działalności człowieka na jego przemiany i uznano go za równie istotny w perspektywie tworzenia krajobrazu, co siły natury. W *Europejskiej Konwencji Krajobrazowej* sporządzonej przez Radę Europy w 2000 roku zapisano definicję zgodnie z którą krajobraz to „obszar, postrzegany przez ludzi, którego charakter jest wynikiem działania i interakcji czynników przyrodniczych i/lub ludzkich" (RE 2000, art. 1), zaznaczając jego intersubiektywny wymiar oraz dostrzegając interakcję natury i kultury (nawiązuję tu ponownie do postulatów Guattari'ego m.in. w zakresie traktowania ich jako znaczeń opozycyjnych). Jest to pierwszy traktat międzynarodowy w całości poświęcony ochronie, zarządzaniu i planowaniu krajobrazów europejskich. Badacze krajobrazu (Frydryczak 2014, Schlögel 2007) wskazują, że nie ma już krajobrazów dziewiczych, naturalnych, są za to krajobrazy zapisane w historii, przeobrażone kulturowo przez człowieka. Jak pisze Beata Frydryczak, „krajobraz przynależy tak do kultury, jak i do natury – natura jest jego tworzywem, kultura przydaje mu sensów i znaczeń. Jest konstruktem kulturowym, wartościowanym przez to, co estetyczne i tworzonym z tego, co naturalne" (Frydryczak 2014, s. 15).

Krajobraz kulturowy powstał w wyniku rozwoju cywilizacyjnego i przekształceń antropogenicznych krajobrazu przyrodniczego. Definiować go można jako heterogeniczną syntezę, obejmującą elementy przyrodnicze i kulturowe wytwory kolejnych pokoleń. Równie ważne w kontekście jego kształtowania są efekty materialnej i duchowej działalności człowieka, a więc jego realna zawartość, mająca wpływ na wiele czynników, w tym na atrakcyjność obszaru. Krajobraz uczestniczy w kształtowaniu tradycji kulturowej, podlega ciągłym przemianom ze względu na rosnące potrzeby i możliwości człowieka. Wpływ na niego mają czynniki ekonomiczne, historyczne, technologiczne, czy społeczne, których siła oddziaływania zmienna jest w czasie i zależna od potencjału danego obszaru (Moreno-Kamińska 2020a). Tworzą one specyficzną strukturę charakterystyczną dla danej przestrzeni.

Jak pisze Urszula Myga-Piątek, „krajobraz kulturowy jest swoistym dziedzictwem poszczególnych regionów, gdyż dokumentuje działanie w przestrzeni geograficznej społeczeństw z wielu epok historycznych" (Myga-Piątek 2012, s. 13). Dzieje się tak z powodu szczególnego wpływu mieszkańców regionu na krajobraz, pozostawienie przez nich materialnych i niematerialnych śladów. Z tego względu krajobraz często utożsamia się z topograficzną, zróżnicowaną, geograficzną przestrzenią wraz z fizjonomią regionu, jako końcowym efektem działalności człowieka w określonym środowisku. Należy stwierdzić, że pojęcie to odnosi się w pewnym stopniu do określonej przestrzeni i uwzględnia wszystko to, co się w niej znajduje, m.in. ukształtowanie terenu, zieleń, wody, skały, góry, zabudowę i architekturę, systemy dróg i ścieżek, mosty, pomniki, miejsca kultu czy pamięci etc. O specyfice krajobrazu decyduje więc zarówno środowisko przyrodnicze, jak i stopień oraz sposób ingerencji człowieka poprzez jego użytkowanie, przeznaczenie przestrzeni, wykonywanie określonych praktyk kulturowych, tworzenie konotacji. Krajobraz jako dobro publiczne, sprzyja działalności, m.in. kulturalnej, turystycznej, rolniczej czy gospodarczej, ze względu na różnego rodzaju zasoby. Stanowią one walory, które wpływają na rodzaj krajobrazu i pełnione przez niego dominujące funkcje, takie jak estetyczna, kulturowa, poznawcza, użytkowa, podróżnicza czy rekreacyjna (Moreno-Kamińska 2020a). Można także (i w przekonaniu autorki należy) utożsamiać krajobraz z w pewnym stopniu wyodrębnioną, charakterystyczną w swojej strukturze przestrzenią, której wyróżniającym elementem jest materialne i niematerialne dziedzictwo, będące wartością regionu. Z tego względu do znaczących elementów krajobrazu zaliczyć należy nie tylko obiekty, założenia przestrzenne, ukształtowanie terenu itd. ale także tradycje, język czy wartości symboliczne (Myga-Piątek 2012, s. 24-25).

Zbierane w trakcie odbywanych podróży notatki i dokumentacje fotograficzne zwracają uwagę nie tylko na wizualny aspektu krajobrazu. Choć często we wspomnieniach człowiek powraca do zapamiętanych obrazów, przywołuje piękno czy brzydotę widoków, stawiając niejako na pierwszym miejscu kwestie wizualne, to jednak te powracające obrazy pociągają za sobą serie kolejnych łączących się z nimi elementów, takich jak choćby zapach, dźwięk, okoliczności przyrody, klimat. Inaczej zapamiętuje się otoczenie eksplorując je w palącym słońcu czy w czasie ulewy, ale także obserwując lub biorąc udział w określonych praktykach kulturowych itd. Krajobraz nie jest zatem statyczny, lecz dynamiczny, zależny od wielu czynników, to nie tylko widoki, ale środowisko w danym momencie czasoprzestrzeni. To co wizualne nabiera znaczenia bezpośrednio w danej chwili i przeobraża się, nierzadko w sposób znaczący, zarówno w trakcie podróży turysty, jak i codziennego życia mieszkańca regionu.

Krajobraz doświadczany jest zmysłowo, nie tylko za pomocą wzroku, ale wszelkich innych zmysłów jako całokształt tworzących go komponentów:

> Współcześnie niemożliwe jest już ujmowanie krajobrazu w kategoriach antropologicznych przy uwzględnieniu wyłącznie jego wymiaru estetycznego i wzrokowego. Krajobraz wymknął się wszystkim statystycznym, wizualnym ujęciom oddzielającym podmiot poznania od jego przedmiotu (…) Nie może być utożsamiany tylko z materialną formą otaczającego środowiska, jak proponowali geograficzni klasycy krajobrazu (…) staram się zwrócić uwagę na istnienie krajobrazów rozumianych jako procesy społeczne związane z życiem konkretnych ludzi. Uważam, że krajobraz rozumiany etnograficznie zawsze musi być skorelowany z lokalnymi praktykami i sposobami życia (Smyrski 2018, s. 20-21).

Beata Frydryczak konfrontuje dwie perspektywy: estetyczną oraz kulturową w refleksji nad krajobrazem, wykazując, że nie wykluczają się, ale wzajemnie uzupełniają, tworząc jego w pełni kompleksowe ujęcie (Frydryczak 2014, s. 17). Podkreśla, że o ile ta druga traktuje krajobraz jako wytwór społeczny, efekt pracy ludzkiej, łącząc sensy, konteksty i wymiar symboliczny, to ta pierwsza wynika ze sfery estetycznych doznań, kontemplacji i podziwu, utożsamiania z artystycznymi reprezentacjami, w tym malarstwem pejzażowym oraz fotografią, która w dużej mierze konstruuje sposób postrzegania świata przez człowieka. Badaczka w tym kontekście odnosi się do rozumienia „krajobrazu, najczęściej utożsamianego z pięknymi widokami" (Ibidem, s. 18), malowniczymi obrazami uznawanymi za warte utrwalenia, do których powraca się we wspomnieniach. Trzeba jednak zaznaczyć, że samo zobaczenie krajobrazu nie jest równoznaczne z rozumieniem zasad jego funkcjonowania.

Od krajobrazu w funkcji estetycznej wyprowadza swoją refleksję Mateusz Salwa. Definiuje go dokładnie w kontekście wyjątkowego doświadczenia estetycznego i ono właśnie jest swego rodzaju osią dla przyjętego w niniejszej dysertacji rozumienia krajobrazu oraz rozważań nad znaczeniem szlaku kulturowego w pozyskiwaniu tych doświadczeń. Jak pisze badacz, o tym, czy człowiek uzna dany obszar za krajobraz, zadecyduje to, w jaki sposób go doświadczy, co do niego zaliczy, jak będzie go postrzegał, rozumiał, odczuwał i jakie emocje w nim wywoła. „Krajobraz nie istnieje bez doświadczenia krajobrazu, choć zarazem to, co jest dane w tym doświadczeniu istnieje niezależnie od niego: dzięki doświadczeniu krajobrazu człowiek w swoisty sposób doświadcza czegoś leżącego poza nim" (Salwa 2014, s. 47). Dla każdego to doświadczenie będzie inne, wyjątkowe, zdobyte tu i teraz, a po nim może przyjść w dniu obcowania z nim, bycia w nim, także jego własnoręcznego tworzenia. Badacz stosuje kategorię krajobrazu-fenomenu wskazując, że jest to zmysłowo doświadczana rzeczywistość, eksplorowana tak, aby w skupieniu przeżyć to doświadczenie, być świadomym własnych emocji, skojarzeń, wyobrażeń i uzmysłowić sobie jak oddziałuje na mnie, jaki mam do niej stosunek i jak ona mnie definiuje (Ibidem, s. 53). Co istotne, doświadczenie krajobrazu może zostać celowo wywołane: przez przestrzeń, która zwróci na siebie uwagę,

przez innych, którzy nakierują na nią odbiorcę czy przez niego samego, gdy dostrzeże istotę i wartość danego miejsca w odniesieniu do samego siebie. Salwa wymienia proste ale ważne pytania, na które otrzymując odpowiedź, można spróbować dotrzeć do istoty tego doświadczenia:

> Na czym więc polega swoistość tego doświadczenia? Pytanie to można postawić także nie wprost, przeformułowując je następująco: co w gruncie rzeczy opisujemy, kiedy opisujemy krajobraz? Nasze doświadczenie? To, co dane w doświadczeniu? Sposób, w jaki nam jest to dane? Z jednej strony pytania te wyznaczają zagadnienia stanowiące oś współczesnej filozofii krajobrazu, a z drugiej – są pytaniami w pewnym sensie potocznymi. W gruncie rzeczy sprowadzają się do pytań w rodzaju: dlaczego dany obszar nam się (nie) podoba?, jak on na nas oddziałuje?, dlaczego jest dla nas (nie)ważny? I choć, istotnie, pytania takie rzadko zadajemy sobie *explicite*, to jednak – zapytani albo w akcie samorefleksji – jesteśmy w stanie na nie odpowiedzieć. Odpowiadając zaś, opisujemy nie tyle obiektywną, niezależną od nas rzeczywistość, ile raczej to, w jaki sposób jej doświadczamy. Opisujemy zatem nie tyle świat wokół nas taki, jakim by były, gdyby nas w nim nie było, lecz świat obecny w naszym doświadczeniu. Notabene, gdy uznajemy krajobraz za istotny składnik naszej tożsamości, to mówimy o krajobrazie jako o czymś przez nas doświadczanym, o czymś, co – powtarzając za Berque'm – organizujemy zależnie od tego, jak to doświadczamy, a doświadczamy zależnie od tego, jak to organizujemy (Ibidem, s. 47).

Pytania, o których pisze Salwa, wykorzystane zostały w prowadzonych badaniach na szlakach kulturowych. Stały się one swego rodzaju wyznacznikiem zainteresowań badawczych, dotyczących postrzegania krajobrazu na szlakach. Szczególnie, że badacz przedstawia krajobraz jako istotny element tożsamości kulturowej, wskazując, że oddziałuje on na człowieka sam w sobie i poprzez doświadczenie, nawet jeśli ten nie zdaje sobie z tego sprawy. Jak podkreśla, „uświadomić sobie związek między naszą tożsamością a krajobrazem samym w sobie, możemy jedynie poprzez krajobraz-fenomen (Ibidem, s. 54). W refleksji badacza znaleźć można niejako potwierdzenie przyjętych założeń i uzasadnienie wyboru, aby przestrzeń i miejsca rozumiane właśnie w kontekście krajobrazu uwzględnić jako niezwykle istotne kreatory dziedzictwa budujące tożsamość kulturową, które dzięki pojedynczemu lub zwielokrotnionemu doświadczeniu są inaczej interpretowane, odczuwane, nosząc określone sensy i wartości. W zrealizowanych badaniach elementy i funkcje krajobrazu kulturowego łączą się z krajobrazem estetycznym odbieranym wszystkimi zmysłami w całym jego bogactwie.

Co w tym kontekście znaczące, choć Salwa odwołuje się do koncepcji różnych badaczy krajobrazu i przyjmowanych przez nich założeń, nawet ze sobą wzajemnie sprzecznych, sygnalizuje dwie postawy odbiorcze w kontekście doświadczenia estetycznego:

– zdystansowaną, polegającą na biernej obserwacji „z zewnątrz", traktującą krajobraz w kategorii obrazu i pozbawiającą go wymiaru praktycznego, która charakteryzuje turystę eksplorującego dany obszar,

– zaangażowaną, fizycznie kształtującą otoczenie „od wewnątrz", tworzącą krajobraz kulturowy, który tyczy się mieszkańców danego obszaru, dla których jest on miejscem egzystencji (Ibidem, s. 47-54;). Na ten sam aspekt zwraca uwagę Łukasz Smyrski:

> Outsidera zawsze będzie cechowało stanowisko przybysza z zewnętrz. Z kolei postępowanie insidera wiąże się z określonymi praktykami charakterystycznymi dla sposobu zamieszkiwania. Krajobraz tego pierwszego jest tożsamy przede wszystkim z określonym widokiem i stanem, jaki wywołuje. Ale w żaden sposób nie odnosi się do lokalnych praktyk. Z kolei to, co możemy określić mianem krajobrazu z punktu widzenia insidera, jest złożonym procesem życiowym, opartym na doświadczeniu, lokalnej wiedzy i miejscowych sposobach działania. Krajobraz insidera nie jest chwilowym efektem, obrazem uchwyconym przez spojrzenie, ale obejmuje całość praktyki życiowej wynikającej z mieszkania w danym środowisku (Smyrski 2018, s. 12-13).

Krajobraz wpisuje się w działanie, może wpasowywać się w różne konteksty i być postrzegany w zależności od sytuacji, w jakiej znajduje się jego odbiorca – turysty-outsidera oraz tubylcy-insidera. Buduje jego wyobrażony świat, kształtując otoczenie (zawsze jest to „rzeczywistość" rozumiana przez ludzi, nie zaś jako prawda obiektywna, uwzględniając materialny aspekt krajobrazu), będąc jednocześnie elementem procesów społecznych związanych z życiem konkretnych ludzi, tj. jego mieszkańców. Tym samym krajobraz, choć istnieje obiektywnie, zawsze postrzegany i opisywany jest w subiektywnej relacji z człowiekiem. Myśląc o nim jako o kreatorze tożsamości może być także interpretowany.

Termin „krajobraz" łączy się jednocześnie z pojęciami „przestrzeni" i „miejsca". Badacze bardzo różnie je interpretują i prezentują ich wzajemne zależności w odmiennych od siebie układach. Spośród nich najbliższe postawionym intencjom jest rozumowanie zawarte w koncepcji opisywanej przez Yi-Fu Tuana (1987), przedstawiciela nurtu geografii humanistycznej, którego książka *Przestrzeń i miejsce* stanowi nadal jedną z bazowych publikacji dotyczących kategorii przestrzennych (z tą uwagą, że w badaniach przyjęto zaproponowane przez niego rozróżnienie kategorii przestrzeni i miejsca, nie zaś dalsze podziały np. na przestrzeń mityczną, pragmatyczną i abstrakcyjną).

Gdyby szukać określeń pasujących do przestrzeni w ujęciu Tuana byłyby to słowa takie jak „wolność", „otwartość", „wielkość", „groza", „abstrakcyjność", „eksploracja", „odległość" (Ibidem). Przestrzeń stanowi ogólną ramę w odniesieniu do kategorii przestrzennych. Jest niedookreślona, rozległa, budzi respekt, szacunek, ale i grozę, gdyż jest nieprzewidywalna, niestabilna, anonimowa, obca, bo nie wiadomo, czego można się po niej spodziewać. Charakteryzuje ją abstrakcyjność, a przez to niepewność, także dlatego, że jest nie w pełni obejmowalna wzrokiem, choć to ten zmysł – zdaniem badacza – najsilniej ułatwia człowiekowi jej doświadczanie. W jej eksploracji istotne są także ruch i słuch, za sprawą rozchodzącego się dźwięku:

> Organizacja ludzkiej przestrzeni zależy prawie wyłącznie od wzroku. Inne zmysły rozszerzają i wzbogacają przestrzeń wizualną. Dźwięk umacnia poczucie przestrzeni, rozszerzając ją o to, czego nie możemy widzieć, o to, co istnieje z tyłu naszej głowy. Co więcej, słuch udramatycznia doświadczanie przestrzeni. Bezdźwięczna przestrzeń wydaje się spokojna i pozbawiona życia, mimo, że widać w niej poruszenia (…) Ludzkie przestrzenie są odbiciem jakości ludzkich zmysłów (Ibidem, s. 28).

Przestrzeń otwiera się, zachęcając człowieka do działania, korzystania z wolności. Środowisko dostarcza odbiorcy złożonych bodźców, których połączenie daje możliwość rzeczywistego odbioru przestrzeni. Badacz odnosi się do roli zmysłów wychwytujących „sygnały" z otoczenia i umożliwiających poznawanie przestrzeni. Ruch z pomocą m.in. percepcji wzrokowej pozwala na poruszanie się po niej, pokonywanie przeszkód, rozwijanie orientacji w terenie, określanie stosunków przestrzennych czy cech wielkościowych i położenia różnych jej elementów. Słuch także spełnia swoją rolę w budowaniu wyobrażenia o przestrzeni. Zapadająca w otoczeniu absolutna cisza nie wpływa na człowieka pozytywnie, bowiem dźwięk rozchodzi się, odbijając się od różnego rodzaju powierzchni i przeszkód, dostarczając kolejnych istotnych informacji. Może być rozumiany bardzo szeroko – od przyjemnych dla ucha dźwięków przyrody, jak śpiew ptaków, szum liści, wiatru, szum płynącego potoku, , po dźwięki cywilizacyjne jak warkot silników, stukot maszyn etc., nierzadko charakterystycznych, ale i z upływem czasu męczących. Określone warunki akustyczne mogą zachęcać lub zniechęcać odbiorcę do eksploracji.

Po poddaniu analizie refleksji Tuana i opisując najistotniejsze dla przeprowadzonych badań kwestie, należy zwrócić uwagę na niezwykle ważny aspekt, jakim jest schematyzacja przestrzeni. Jak pisze badacz:

> Człowiek, przez swą obecność, podporządkowuje przestrzeń schematowi. Najczęściej sam nie jest tego świadom. Uświadamia sobie brak schematu wtedy, kiedy się gubi. Zaznacza obecność schematu przy rytualnych okazjach, kiedy przekraczając granice codzienności uświadamia sobie wartości życia, łącznie z tymi, jakie znajdują wyraz w przestrzeni (Ibidem, s. 54).

Podkreśla, że w eksploracji przestrzeni ważna jest jej struktura, obszary „przed i za" człowiekiem, wskazując kierunek podróżującemu po danej drodze, a kluczowe znaczenie ma obrany cel, punkt do którego się dąży, gdyż nawet jeżeli człowiek nie wie gdzie się znajduje, to ten punkt wyznacza kierunek jego podążania. Przyrównuje to do migoczącego światełka, które prowadzi przez ciemną gęstwinę, budując strukturę tej przestrzeni, tj. co znajduje się z przodu (kojarzone z przyszłością), z tyłu (symbolizujące przeszłość) i po bokach (Ibidem, s. 53). Ponadto schematyzacji przestrzeni dokonuje się także poprzez jej hierarchizację, wskazując na rolę centrum, którego prestiż jest ugruntowany. Centrum może być rozumiane na różne sposoby. Tuan zwraca uwagę na pozycjonowanie własnego kraju, który będzie

zawsze głównym, najistotniejszym ośrodkiem dla danego człowieka, tak jak szczególne znaczenie dla tożsamości mieszkańców (ale i całych narodów) mają choćby góry:

> w każdym miejscu ludzie uważają swój kraj za środek czy centrum świata. Wśród niektórych ludów panuje tu sprzeczne z geografią przekonanie, że żyją na wierzchołku świata albo że ich święte miejsce jest szczytem Ziemi (…) Jeśli nawet słabnie wyraźna, religijna symbolika środka i wysokości, fizyczna wysokość obszaru zachowuje pewien prestiż. Współczesne narody cenią sobie fakt, że wysokie szczyty, nawet jeśli nie są one najwyższe na świecie, leżą w granicach ich krajów. Przy braku dokładnych pomiarów, wyobraźnia poparta uczuciami patriotycznymi dokonuje cudów (Ibidem, s. 57).

Wartościowanie przestrzeni prowadzi do wytworzenia się miejsca, utożsamianego z bezpieczeństwem, stabilnością, głównym ośrodkiem odczuwanych wartości, skojarzeń, kontekstów, które przyciągają, ze względu na jego dookreślenie. „Zamknięta i uczłowieczona przestrzeń staje się miejscem. W porównaniu z przestrzenią, miejsce jest spokojnym centrum ustalanych wartości" (Ibidem, s. 75). Miejsca mają osobowość i specyficzny charakter, wyjątkową wartość a nawet swoją tożsamość, przez co określają przestrzeń. Charakteryzują się bowiem indywidualną jakością, którą badacze nazywają duchem miejsca, czy z łaciny *genius loci* (Dąbrowska-Budziło 2011, s. 228). Są w pewnym stopniu trwałe, choć nie dane na zawsze, bo podlegają zmianom. Mogą znikać, zatem ich status musi być odnawiany. Człowiek przywiązuje się do nich, tęskni za nimi, w nich się zatrzymuje. Zapisane są w nich znaczenia będące wynikiem przeszłości, jak i teraźniejszości, czyli z życiem współczesnym. Przestrzeń w miarę jej poznawania przekształca się w miejsce, uzyskując przypisane mu określenia i znaczenia (Tuan 1987, s. 173). Jak podkreśla autor:

> Miejsce jest obiektem szczególnego rodzaju. Jest konkretyzacją wartości, choć nie jest wartościową rzeczą, którą można by trzymać w ręku albo się z nią obnosić. Jest obiektem, w którym można przebywać. Przestrzeń, jak powiedzieliśmy, poznaje się dzięki możliwości poruszania się. Przedmioty i miejsca często przyciągają ku sobie ruch albo odpychają. Dzięki temu można różnie doświadczać przestrzeni jako lokalizacji przedmiotów i miejsc, jako odległości i rozciągłości dzielącej lub łączącej miejsca i – bardziej abstrakcyjnie – jako obszaru określonego siatką miejsc (Ibidem, s. 24).

Miejsce nabywa charakteru za sprawą przestrzeni, a przestrzeń za sprawą miejsc. Walory miejsca poznaje się dzięki zlokalizowaniu go w określonej przestrzeni, łatwiej ich doświadczyć, gdyż odczuwane są intensywniej, poprzez kontrast jaki tworzy się między nimi. Podobnie funkcjonuje to w drugą stronę. To co „tu" docenia się bardziej, dzięki osadzeniu go w konkretnym otoczeniu. Obydwie te kategorie są ważne dla rozwijania tożsamości kulturowej, gdyż wpływają na odbiór dziedzictwa i specyfiki kulturowej w szerszym kontekście, oddziałując na różnego typu sytuacje życiowe człowieka. „Istotom ludzkim potrzebne jest zarówno miejsce jak i przestrzeń. Życie człowieka jest dialektycznym ruchem między bezpiecznym schronieniem a przygodą; przywiązaniem a wolnością" (Ibidem, s. 75). Tuan opisuje relacje miejsca i przestrzeni wielokontekstowo. Choć jest przedstawicielem

geografii humanistycznej, w swojej refleksji uwzględnia kwestie fizyczne, biologiczne, topograficzne, jak i mentalne, psychologiczne, społeczne, obejmując problematykę zagadnienia szeroko, tak jak postulował to Guattari. Z tego względu ujęcie to, mimo upływających lat od jego zaproponowania, stanowi cenne źródło inspiracji badawczych.

W kwestii zbierania danych o miejscach i przestrzeni Tuan zwraca szczególną uwagę na rolę doświadczenia i wskazuje, że przedstawiciele różnych kultur inaczej odnoszą się do miejsc i przestrzeni, mają ich inne poczucie, nadając im określoną symbolikę. Doświadczanie to pokonywanie niebezpieczeństw, „jest kombinacją uczucia i myśli" (Ibidem, s. 21). Naukowiec szczegółowo opisuje także różnice w odczuwaniu, postrzeganiu, doświadczaniu przestrzeni u dzieci, uwzględniając poszczególne etapy rozwoju człowieka, i osób dorosłych, które z wiekiem staje się coraz pełniejsze i bardziej świadome. Jak podkreśla, wpływ ma na to m.in. posiadana wiedza i już wcześniej zdobyte doświadczenia, przeżyte emocje. Miejsca z czasem wpisują się w historie, a także same je tworzą, nabierają znaczeń łącząc się ze wspomnieniami, a ich rola w życiu poszczególnych osób rośnie wraz z sentymentem narastającym z upływem lat. Jest to istotne, gdy zastanowić się nad tymi właściwościami z perspektywy budowania interpretacji dziedzictwa i przestrzennych kreatorów tożsamości, do których zaliczam przestrzeń, krajobraz i miejsca.

Wskazane trzy pojęcia, tj. „krajobraz", „miejsce" i „przestrzeń" łączą się ze sobą, są komplementarne i oddziałują na siebie wzajemnie. Przed rozpoczęciem prowadzenia badań nad tożsamością kulturową na szlakach kulturowych przyjęte zostały założenia, które wskazują, jak zdefiniowane są te kategorie, także względem siebie, a także gdzie wśród nich pozycjonować można szlaki. Wszystkie trzy pojęcia rozumiane są w całości jako przejaw natury-kultury, materialności-niematerialności, indywidualności-społeczności. Traktowane są jako jedność efektów działalności przyrody i człowieka, jednostki i grupy, z fizycznymi, realnymi elementami istniejącymi w przestrzeni materialnej, jak i zbiorem/zbiorami wartości, wrażeń, odczuć, sentymentów, związków, historii etc. Przestrzeń jest najszerszą, najbardziej pojemną kategorią, będącą splotem relacji zachodzących pomiędzy składnikami krajobrazu kulturowego i człowiekiem, jego podejściem do spełnianych przez nią funkcji. Służy zaspokajaniu potrzeb człowieka, pełniąc określoną rolę. W tym kontekście można mówić o przestrzeni prywatnej (najbliższej, intymnej) i publicznej (przygotowanej do przyjmowania innych ludzi), przestrzeni duchowej (związanej z wiarą, stanowiącej sacrum), przestrzeni kulturowej (która umożliwia wykonywanie określonych praktyk kulturowych, w której żywe jest dziedzictwo danego regionu czy społeczności lokalnej), przestrzeni turystycznej (umożliwiającej uprawianie turystyki, odbywanie podróży, świadome eksplorowanie

określonych terenów) etc. Przestrzeń jest inaczej identyfikowana przez jednostki, zbiorowości, a także wykorzystywana przez organizacje i instytucje. Krajobraz kulturowy, także ten estetyczny, nie istnieje bez przestrzeni, jest w nią wpisany. To, co odróżnia go od przestrzeni to większa możliwość jego dookreślenia. Przestrzeń ma charakter otwarty, bardziej metaforyczny, jest pewnym stopniu abstrakcyjna choć zarazem można wskazać z perspektywy geograficznej jej lokalizację. Trudno wyznaczyć jej dokładną granicę, jest „w tych dolinach, pod tymi górami, wśród tych smreków". Jednak gdzieś się kończy. Jest „tu", ale nie ma jej „tam". Eksplorowana ruchem, wzrokiem, słuchem, także pod względem geograficznym. Krajobraz pozostaje zaś zamknięty, w nim znajdują się materialne i niematerialne przejawy pełnionej przez przestrzeń roli.

Trzecim ze stosowanych pojęć jest miejsce. Odwołując się do Tuana ma ono szczególne znaczenie. Ta „uczłowieczona przestrzeń" nie zaistnieje bez czynnika ludzkiego. To człowiek wskazuje mniejszy lub większy „punkt w przestrzeni", który nazywa „miejscem", nadając mu określone funkcje, znaczenia. Miejsce jest człowiekowi znane, przez niego rozpoznane, nierzadko zasiedlone. W swojej naturze zapewnia bezpieczeństwo, jest charakterystyczne, wyjątkowe, stanowi centrum wartości. Umożliwia odbywanie określonych praktyk, odgrywa wybraną rolę w zależności od położenia, znaczenia i charakteru. Miejsce jednocześnie tworzy krajobraz kulturowy i oddziałuje na przestrzeń, skupia historie, tradycje, obyczaje charakterystyczne dla danej kultury, a przez to także istotne wartości. Może posiadać wartość fizyczną, historyczną, symboliczną, czy pełnić funkcję „nośnika pamięci". Określa i buduje zbiorowość, dla której z jakiś względów jest ważne, podobnie jak może stanowić „miejsce" dla pojedynczego człowieka, który z jakiegoś względu je za takie uznał. Myśląc o kategoriach przestrzennych jako o kreatorach dziedzictwa wpływających na tożsamość kulturową trzy omówione powyżej zakresy tudzież pojęcia należy traktować jako komplementarne i w takim układzie uwzględniać je w prowadzonych badaniach.

Ostatnią kwestią konieczną do poruszenia w tym podrozdziale jest wpisanie szlaku kulturowego w kategorie miejsca, krajobrazu kulturowego i przestrzeni. W tym kontekście w zaproponowanej definicji szlaku podkreślone zostało znaczenie dwóch aspektów: relacji szlak a kategorie przestrzenne oraz tematyzacji. Jak było zapisane, szlak „łączy miejsca oraz wszelkie inne przejawy dziedzictwa kulturowego wpisane według ustalonego kryterium w określoną przestrzeń, krajobraz i kontekst kulturowy". Miejsca wskazane w definicji można rozumieć na kilka sposobów.

Po pierwsze za takie uważać należy miejsca uznane przez organizatora szlaku, czyli te, które oficjalnie zostały zaliczone do trasy i stanowią jej główną oś. Są to najważniejsze

punkty na mapie szlaku, miejsca odbywania praktyk kulturowych przez aktorów społecznych, cele podróży turystów, te które skupiają wybrane dziedzictwo kulturowe, o którym zgodnie z przyjętymi założeniami tematyczno-organizacyjnymi budowana jest narracja na szlaku. Miejsca te wpisane są we wspólny kontekst kulturowy oraz poddane celowej tematyzacji, która konstruowana jest wokół jednego bądź grupy kilku tematów, tworzących określoną, spójną całość. Zaliczyć należy do nich zarówno centralne miejsce/miejsca na szlaku, jeżeli takie istnieją (przykład Katedry w Santiago de Compostela dla Szlaku św. Jakuba) oraz wszystkie inne obiekty i punkty wyznaczone w jego obrębie.

Po drugie za miejsca na szlaku należy uznać te, które są istotne dla jego twórców, pracowników. Niejednokrotnie w czasie badań terenowych na szlakach usłyszeć było można zdania typu „musi się Pan/Pani/ udać się w to miejsce" czy „warto odwiedzić to miejsce". Interpretatorzy na szlakach uzasadniali następnie, dlaczego uznają je za tak ważne. Wskazywane powody były bardzo różne, od piękna krajobrazu, przez szczególne znaczenie kulturowe, historyczne, religijne dla danej grupy społecznej (mimo, że nieoznaczone na mapie szlaku), po jego istotną rolę wynikającą z osobistego stosunku do niego, także sentymentu związanego z wydarzeniem, które tam się odbyło. Turysta może identyfikować te miejsca, o ile zostaną mu wskazane przez osoby współtworzące szlak. Zależy to m.in. od stopnia wzajemnej interakcji, chęci podzielenia się z podróżującym wycinkiem swojego świata przez tworzących szlak oraz stopnia zainteresowania turysty tematem.

Po trzecie za miejsca na szlaku można uznać także te, które są istotne dla podróżujących po nim, również takie, które znajdą się na drodze do określonego celu. Będą to miejsca uznane za takie na poziomie jednostki lub grupy „wtajemniczonych", podróżujących razem, czy tych, którym przekazana zostanie wiedza o nich. Z nimi łączyć się będą osobiste, prywatne doświadczenia, które sprawią, że nabiorą one szczególnego sensu, pozyskają wartość symboliczną, staną się elementami charakteryzującymi przestrzeń.

Szlak spajając ze sobą miejsca i zajmując określony obszar, wpisuje się w przestrzeń, dokonując jej redefinicji, ukonkretnia ją, tematyzuje, nadając specyficzne role, wyznaczając swego rodzaju „przestrzeń szlaku" i jego funkcjonowania. Ma ona jednocześnie charakter kulturowy i turystyczny, oddziałujący na turystów i społeczność lokalną, mieszkającą i pracującą w jej obrębie. W budowaniu przestrzeni szlaku znaczącą rolę odgrywa sama jego struktura, czy stanowi ona jedną, linearną drogę, wytyczoną w dokumentach i na mapach, narzuconą niejako z góry podróżującemu, czy jest to sieć nieregularnie rozproszonych miejsc, umiejscowionych nierzadko na większych obszarach, nawet na terenie kilku krajów (jak Szlaki Kulturowe Rady Europy), gdzie miejsca potrafią być oddalone od siebie nawet

o setki i tysiące kilometrów. Prowadzi do nich wiele dróg i choć niektóre mogą być rekomendowane przez organizatora to odwiedzający sam wybiera którędy, jakim sposobem czy środkiem transportu pokonuje określone odległości w dotarciu do kolejnych celów na trasie wyprawy. Poruszanie się jedną wyznaczoną trasą w mniejszym stopniu angażuje odbiorcę, nie wymaga szczególnych umiejętności, w tym orientacji w terenie, jest łatwiejsze ze względu na wyznaczone odgórnie kolejne destynacje podróży i sposoby do nich dotarcia. Wyprawa nie wymaga od niego zagłębienia się w krajobraz, poszukiwania dróg, nie stwarza konieczności eksplorowania przestrzeni, jak ma to miejsce przy szlaku rozproszonym, gdzie niezbędne jest wykorzystanie map, posiadanie pewnej zdolności opracowania drogi, przy jednoczesnym wybieraniu celów zainteresowania i kalkulacji odległości pomiędzy nimi. Odwiedzający tworzy warianty swojej podróży i wybiera możliwe do zrealizowania pod względem organizacyjnym, czasowym etc., ale przede wszystkim te drogi, które umożliwiają mu dotarcie do miejsc z jego perspektywy najciekawszych, najważniejszych, najbardziej wartościowych kulturowo, co przyczynia się do zdobycia przez niego szczególnych doświadczeń, w dużej mierze projektowanych indywidualnie. Wzmaga to przeżycia w trakcie całej wyprawy po szlaku:

> Turystyka szlakowa wykorzystuje to współistnienie drogi przeżywanej na płaszczyźnie egzystencjalnej (jako części drogi życiowej) ze społecznie wytwarzanymi czasoprzestrzeniami krajobrazów kulturowych, czyniąc z niego fenomen angażujący przeżycia na różnych poziomach. Organizatorzy szlaków kulturowych znajdują w nim warunki sprzyjające do narzucenia adekwatnej i pożądanej przez nich interpretacji, która tym bardziej będzie znacząca dla podróżników, że stanie się ważną częścią ich osobistego doświadczenia (Piekarska-Duraj 2013, s. 20).

Samodzielne odkrywanie dziedzictwa na szlaku wpisuje się we wskazania Tildena, aby poprzez różne formy interpretacji skłonić odbiorcę do zwiększenia zaangażowania i dostosowania dziedzictwa do indywidualnych potrzeb. Z tego względu, dokonując zawężenia materiału badawczego, do badań empirycznych wybrane zostały szlaki kulturowe o strukturze rozproszonej.

Wyprawa szlakiem przyczynia się także do wytworzenia „przestrzeni edukacyjnego spotkania z wydarzeniami wielkiej lub lokalnej historii, kierunkami lub etapami rozwoju materialnego i duchowego ludzkości" (Mikos von Rohrscheidt 2009b, s. 392). Ponadto przestrzeń szlaku jest „dogodną przestrzenią realizacji «żywej historii»" (Ibidem), ze względu na różnego typu wydarzenia organizowane na szlaku lub przy udziale szlaku, przez jego organizatorów. Wskazać można choćby święto szlaku, festiwale i eventy kulturalne, wydarzenia organizowane przez poszczególne miejsca na trasie, także święta i obchody

ludowe czy religijne, w których w określonej formie biorą udział jego przedstawiciele. W działaniach tych mieszczą się także inscenizacje historyczne czy rekonstrukcje.

Szlak kulturowy jest wpisany także w krajobraz kulturowy, tworzony, kształtowany i rozwijany w wyniku potencjału tego krajobrazu i możliwości, jakie stwarza. Założenia krajobrazowe stanowią o wyjątkowości, a więc także atrakcyjności danego obszaru pod względem charakterystycznej formy krajobrazu. Nagromadzenie elementów interesujących z jakiegoś powodu turystów, do których należą zabytki, obiekty powiązane tematycznie, miejsca o znaczeniu historycznym, kulturowym, przyrodniczym itd. wpływa na waloryzację krajobrazu i jego percepcję. W tym sensie idea stworzenia szlaku kulturowego dokonującego synergii tych wartości może odgrywać znaczącą rolę, szczególnie z perspektywy osoby wkraczającej w nowy obszar. Zwiększenie czytelności pewnych elementów kulturowych, historycznych, za sprawą narracji o szlaku i poszczególnych interpretacji dziedzictwa, stanowiących o wyjątkowości miejsc na trasie, oraz naznaczenie przestrzeni i stworzenie wspólnych konotacji, powinno ułatwić turystom rozpoznanie genezy, charakteru, roli miejsca, co wpływa na zwiększenie świadomości kulturowej.

Dla zachowania struktury, równowagi i autentyczności tego krajobrazu przy wykorzystaniu dziedzictwa do celów turystycznych, biorąc także pod uwagę potrzeby społeczności lokalnej, wymaga on podejmowania nieustannych działań celem ochrony i utrzymywania go w odpowiednim stanie. W odniesieniu do szlaków kulturowych i uprawianej w ich ramach turystyki kulturowej wspomnieć warto o specyficznej odmianie krajobrazu kulturowego, jakim jest krajobraz turystyczny, będący efektem działań prowadzonych celem przyciągnięcia turystów w daną przestrzeń, przy wykorzystaniu możliwości krajobrazowych. Istotną kwestią jest już sama obecność osób podróżujących na danym obszarze, która w pewnym stopniu obliguje do tworzenia infrastruktury pozwalającej na obsługę ruchu turystycznego. Należą do niej m.in. obiekty noclegowe, gastronomiczne czy infrastruktura komunikacyjna (Myga-Piątek 2012, s. 151). Warto podkreślić, że wiąże się to ze zmianą sfery symbolicznej i funkcjonalnej przestrzeni szlaku, co wpływa w konsekwencji na jego doświadczenie i wizerunek (Moreno-Kamińska 2020a, s. 70-72). Opisywane zagospodarowanie terenu na potrzeby turystyki powinno być umiejętnie wkomponowane w krajobraz jako efekt działań podejmowanych zgodnie z zasadami zrównoważonego rozwoju. Kreowanie przestrzeni turystycznej bez zachowania równowagi może przynieść negatywne skutki w postaci wykształcenia krajobrazu poddanego procesom unifikacji oraz uniformizacji i prowadzić do jego nadmiernej eksploatacji, a także degradacji środowiska kulturowego, zaznaczając, że obejmuje ono także czynniki naturalne, przyrodnicze (Ibidem).

Konsekwencją może być niekiedy standaryzacja krajobrazu, a przez to utrata jego unikalności (Myga-Piątek 2012, s. 25) spowodowana także nadmierną liczbą turystów, często negatywnie oddziałującą na elementy czy obiekty dziedzictwa kulturowego (szczególnie materialnego), tworzące strukturę krajobrazu. Problem ten dotyczy silniej miejsc mocno rozpowszechnionych, nie koniecznie należących do szlaków kulturowych m.in. obiektów z list UNESCO (przykładem może być chorwackie Stare Miasto w Dubrowniku, którego władze chciały wprowadzić od 2022 roku limit turystów przebywających w jednym czasie na jego terenie, by przeciwdziałać zagrożeniu „zadeptania" obiektów zabytkowych (Morris www 2017). Nie oznacza to jednak, że złe zarządzanie szlakami kulturowymi nie może także w dalszej perspektywie przyczyniać się do negatywnych zmian w tym zakresie i wpływać na autentyczność krajobrazu, choćby przez nagromadzenie atrakcji, nie będących często *stricte* związanymi ze specyfiką regionu. Pozostaje rolą twórców, organizatorów tras, pracowników i wszystkich osób je tworzących, aby czerpać z możliwości, jakie stwarza formuła szlaku kulturowego pod kątem budowania narracji o dziedzictwie, rozwijania tożsamości kulturowych mieszkańców danego obszaru i eksplorujących go odwiedzających, doceniając jej wartość dla zachowania różnorodności i zwiększania świadomości kulturowej, nie zaś celem tworzenia mocno skomercjonalizowanych tras, zatracających intencję utworzenia koncepcji szlaków.

I.3.4. Szlaki Kulturowe Rady Europy

Historię Szlaków Kulturowych Rady Europy nazywanych także Europejskimi Szlakami Kulturowymi[32] rozpoczęła Rekomendacja nr 987 Zgromadzenia Parlamentarnego i Komitetu Ministrów Rady Europy, przedstawiona w styczniu 1984 roku, w której zaproponowano koncepcję utworzenia programu obejmującego szlaki, wpisujące dziedzictwo w konteksty europejskie. Jego rolą miało być umacnianie wspólnoty kulturowej mieszkańców Europy i budowanie ich tożsamościowej identyfikacji poprzez skłonienie do podróży kulturowych. Już bowiem od lat sześćdziesiątych XX wieku dostrzegano dużą rolę turystyki jako sposobu na pogłębianie świadomości Europejczyków o znaczących miejscach dla kultur Europy, o czym w raporcie z 1964 roku informowała grupa robocza *L'Europe continue* przy Radzie Europy (Gierat-Bieroń 2019a, s. 95). Rok później po przyjęciu rekomendacji na międzynarodowej konferencji ministrów kultury i dziedzictwa w Grenadzie przyjęto *Konwencję o ochronie dziedzictwa architektonicznego Europy*, która zdefiniowała zabytek architektoniczny (Ibidem, s. 94). Uznano także, że dziedzictwo kulturowe będące efektem

[32] W niniejszej rozprawie obie nazwy stosowane są zamiennie.

wspólnych korzeni cywilizacji łacińskiej stanowi największą wartość dla większości krajów Europy i może stać się osią budowania wspólnoty europejskiej (Orzechowska-Kowalska 2009, s. 4-5).

Oficjalnie program ten, przez pierwsze dziesięciolecie o charakterze eksperymentalnym, został zainaugurowany w 1987 roku Deklaracją z Santiago de Compostela, w wyniku której pierwszym szlakiem na podstawie Dróg św. Jakuba stały się Szlaki Pielgrzymkowe do Santiago de Compostela. Podstawowymi celami szlaków, które mogłyby uzyskać certyfikację w ramach programu, było uświadomienie Europejczykom wspólnych korzeni cywilizacyjnych i pogłębianie ich tożsamości kulturowej jako tożsamości europejskiej, przy jednoczesnym jej konstruowaniu i negocjowaniu, zachowanie i ochrona dziedzictwa, które dzięki nieograniczonemu potencjałowi stać się może źródłem rozwoju społecznego, kulturowego i ekonomicznego regionu w którym żyją. Przyznany został w ten sposób priorytet turystyce kulturowej jako pożądanemu sposobowi spędzenia czasu wolnego, przyczyniającemu się do popularyzacji kultur i przejawów dziedzictwa różnych krajów europejskich stanowiących wspólne dziedzictwo Europy, jako ciekawej, zróżnicowanej, atrakcyjnej przestrzeni wartej eksploracji (Orzechowska-Kowalska 2009, s. 4). Zgodnie z zasadami przyjętymi w 1987 roku wyróżnione zostały trzy kategorie szlaków, powtórzone w Rezolucji 98 (4) z 1998 roku: Wielki Szlak Kulturowy Rady Europy (ang. *Major Cultural Route of the Council of Europe*), Szlak Kulturowy Rady Europy (ang. *Cultural Route of the Council of Europe*) oraz Szlak w ramach Szlaków Kulturowych Rady Europy (ang. *In the framework of the Cultural Routes of the Council of Europe*). Podział ten zniesiono w 2010 roku, aby zapewnić większą przejrzystość i zapobiec hierarchizacji dziedzictwa lub kultur (Piekarska-Duraj 2013, s. 45), pozostawiając jako obowiązującą dla wszystkich tras certyfikację Szlaków Kulturowych Rady Europy.

Celem koordynacji programu w ramach współpracy pomiędzy Radą Europy a Księstwem Luksemburga powołany został w 1998 roku Europejski Instytut Szlaków Kulturowych (ang. *European Institute of Cultural Routes*, tj. EICR; fr. *Institut Européen des Itinéraires Culturels*, tj. IEIC), nazywany w dalszej części wywodu Instytutem, z siedzibą w Opactwie Neumünster w Luksemburgu, dotowany przez obydwu partnerów, otwierający nowy rozdział w historii szlaków. Jego rolą jest m.in. nadzorowanie okresowego przeglądu jakości certyfikowanych szlaków kulturowych, ocena wniosków dotyczących nowych projektów, koordynacja współpracy z organizacjami partnerskimi, dokumentacja działań, czy doradztwo obecnym i przyszłym organizatorom szlaków. Kluczową kwestią rozpoczęcia funkcjonowania Instytutu było opracowanie kryteriów oceny i warunków koniecznych do

uzyskania certyfikacji powstającego szlaku. Równolegle stworzono kartę obowiązków uczestników programu (Ibidem, s. 38).

Od 2010 roku do obowiązków instytutu należy udzielanie pomocy eksperckiej i technicznej członkom Poszerzonego Porozumienia Częściowego (ang. *European Partial Agreement,* tj. EPA) w sprawie Szlaków Kulturowych Rady Europy, ustalającego strategię programu i wspierającego formy współpracy międzynarodowej, międzyrządowej stron Europejskiej Konwencji Kulturalnej, które przy wsparciu Parlamentu Europejskiego i Komisji Europejskiej prowadzą działania na rzecz promocji dziedzictwa oraz rozwijania edukacji kulturowej. Porozumienie jest otwarte dla państw członkowskich Rady Europy, a także do niej nienależących, zainteresowanych politycznym wsparciem inicjatyw promujących kulturę i turystykę na poziomie krajowym czy regionalnym. Jednym z celów jego przyjęcia było otwarcie programu szlaków kulturowych na państwa Europy Wschodniej, w tym także Polskę, aby odkryć „na nowo" połączenia między nimi a Zachodem (Lamort de Gail 2015, s. 42-43). Szczególne znaczenie odgrywa tutaj szlak Via Regia[33]. Obecnie EPA obejmuje trzydzieści siedem państw członkowskich i jeden o statusie obserwatora (RE www 2022a).

Rok 2013 rozpoczął nowy rozdział w funkcjonowaniu programu, szczególnie istotny z perspektywy prowadzenia badań nad sposobami kreowania tożsamości kulturowej na szlakach, w tym wypadku na Szlakach Kulturowych RE. W Rezolucji Komitetu Ministrów RE CM/Res 66 (2013a) potwierdzającej zawarcie Poszerzonego Porozumienia Częściowego ws. Szlaków Rady Europy wskazano zakres oddziaływania programu oraz znaczenie tras:

> Mając na uwadze sukces Programu szlaków kulturowych Rady Europy, który stał się bardzo ważnym narzędziem podnoszenia świadomości dotyczącej współdzielonego dziedzictwa europejskiego, jako podstawy obywatelstwa europejskiego, środka poprawy jakości życia oraz źródła rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturalnego. Podkreślając znaczenie szlaków kulturowych, jako namacalnego zobrazowania pluralizmu i różnorodności kultury europejskiej opartej na wspólnych wartościach poprzez ponadgraniczne szlaki turystyczne, a także jako narzędzia dialogu i zrozumienia międzykulturowego (RE 2013a).

Co istotne, w dokumencie uwzględniono definicję szlaków, która kładzie nacisk na aksjologiczny i epistemologiczny kontekst, odnosząc się do przeszłości, wspólnoty dziejowej cywilizacji europejskiej, pamięci o niej, wyrażanej współcześnie w określonych wartościach, zakładającej poszanowanie różnorodności oraz w zakresie organizacyjnym wykorzystania możliwości synergii działań edukacyjnych z turystycznymi:

> projekt łączący dziedzictwo kulturowe, edukację i turystykę mający na celu rozwijanie i promowanie szlaków turystycznych lub serii szlaków turystycznych opartych na szlaku

[33] Szlak *Via Regia* certyfikowany od 2005 roku jest najstarszą drogą lądową między Europą Wschodnią i Zachodnią, przecina Ukrainę, Polskę, Niemcy, Francję i Hiszpanię i najdłuższą europejską drogą z 7200 kilometrami.

> historycznym, koncepcji kulturowej, osobie lub zjawisku o znaczeniu ponadnarodowym, ważnych dla zrozumienia i szanowania wspólnych wartości europejskich (Ibidem).

Drugim niezwykle ważnym dokumentem jest Rezolucja Komitetu Ministrów RE CM/Res 67 (2013b) rewidująca zasady przyznawania certyfikacji. Jej zapisy wskazują, jakie są priorytety w kontekście wykorzystania programu do rozwijania tożsamości europejskiej jako kulturowej. Główną grupą docelową komunikacji prowadzonej poprzez szlaki są „młodsze pokolenia" obywateli Europy oraz zwiększenie ich świadomości, a w konsekwencji spotęgowanie poczucia przynależności kulturowej do Europy. Ministrowie przyjmują także za konieczne promowanie takiej narracji o historii kontynentu, który będzie łączył wszystkie formy i przejawy dziedzictwa:

> Zważywszy, że głównym celem europejskiej współpracy kulturalnej jest promowanie tożsamości europejskiej w jej jedności i różnorodności (…); że uwypuklanie wpływów, wzajemnego oddziaływania i wydarzeń, które uformowały tożsamość europejską, może wzmacniać świadomą przynależność do grona obywateli Europy, której podstawą jest podzielanie wspólnych wartości; (…) że niezwykle istotne jest, aby młodsze pokolenia nabywały świadomość tożsamości europejskiej i przynależności do grona obywateli Europy oraz wspólnych wartości, na których są one ufundowane; (…) że w celu podtrzymywania tych wspólnych wartości oraz zwiększenia ich wymierności niezbędne jest promowanie interpretacji historii Europy w oparciu o jej materialne, niematerialne i naturalne dziedzictwo tak, aby uwydatniać więzi jednoczące różne kultury i regiony (RE 2013b).

Procedura certyfikacji szlaku obejmuje zarówno zakres tematyczny, który musi łączyć co najmniej trzy lub więcej krajów, priorytetowe zakresy działania oraz spełniać kryteria odnoszące się do sieci, jak np. umożliwiać wymianę kulturalną i edukacyjną młodych ludzi, co może przejawiać się w organizowaniu działań edukacyjnych z uniwersytetami lub szkołami, zajęć sportowych, mających na celu przyciągnięcie młodych Europejczyków do miejsc dziedzictwa europejskiego. Co znaczące, zapisy uwzględniają podstawowe wytyczne w zakresie komunikacji marketingowej, promocyjnej prowadzonej na szlaku i poza nim przez organizatora, który zobligowany jest do umieszczania tytułu „Szlaku Kulturowego Rady Europy" oraz logo organizacji na wszelkich materiałach komunikacyjnych (w tym komunikatach prasowych). Jednocześnie zaakcentowana została konieczność oznakowania dróg i obiektów w przestrzeni szlaku: „Wszędzie tam, gdzie możliwe certyfikacja opatrzona logo Rady Europy musi pojawiać się na oznaczeniach drogowych i tablicach wskazujących na szlak kulturowy" (Ibidem). Prócz tego wyraźnie wskazano, że każdy organizator szlaku otrzyma instrukcję z zaleceniami lub vademecum w tym zakresie. Certyfikacja znaku może zostać cofnięta, jeżeli organizator nie utrzyma odpowiednich standardów jakości oraz/lub nie wywiąże się w sposób należyty z prowadzenia działalności, tj. szlak przestanie spełniać (nawet częściowo) zapisane kryteria. Ma on obowiązek składać roczny raport do oceny Europejskiemu Instytutowi Szlaków Kulturowych oraz co trzy lata Radzie Zarządzającej EPA

(Ibidem). Kompletna dokumentacja posiada taki sam kształt, jak ta wymagana przy pierwszym wniosku. Jeśli okaże się, że kryteria nie są spełniane, szlak ma jeden rok, aby temu zaradzić. Miało tak miejsce w przypadku sześciu szlaków, m.in. Dróg do Mont-Saint-Michel (fr. *Les Chemins du Mont-Saint-Michel*), którym w 2012 roku certyfikacja ostatecznie została odebrana (Lamort de Gail 2015, s. 38, 82).

Od podjęcia inicjatywy utworzenia programu, czy później jego wdrażania Rada Europy dąży do kształtowania świadomości ludności europejskiej w oparciu o wspólnotę kulturowego dziedzictwa, dążąc do prowadzenia dialogu międzykulturowego (w tym także międzyreligijnego), wsparcia mniejszości narodowych, które dziś rozumie się w kategorii zachowania i rozwijania różnorodności kulturowej, przy jednoczesnej ochronie krajobrazów:

> Program „Szlaki Kulturowe Rady Europy" został uruchomiony by pokazać – poprzez podróż w czasie i przestrzeni – jak dziedzictwo różnych krajów Europy składa się na wspólne dziedzictwo kulturowe. Szlaki Kulturowe wcielają w życie podstawowe wartości promowane przez Radę Europy: prawa człowieka, demokrację, współuczestnictwo, różnorodność kulturową i dialog międzykulturowy (Stefano Dominioni [w:] RE 2019).

Każdy ze szlaków w założeniu tworzy transgraniczną, transnarodową drogę do przebycia, prowadzącą przez kilka państw, a nawet przez całą Europę (jak Szlaki Pielgrzymkowe do Santiago de Compostela). Stanowi ona przestrzenną oś skupiającą europejskie dziedzictwo kulturowe zróżnicowane pod względem specyfiki regionów, stanowiącą odniesienie dla podróżników, pielgrzymów, turystów, pokonujących trasę pieszo i/lub wybranymi, dostępnymi środkami transportu w dłuższej niż kilkugodzinne zwiedzanie jednego obiektu perspektywie czasowej.

Instytut Szlaków Kulturowych w Luksemburgu jest kluczowym ośrodkiem dokonującym europeizacji dziedzictwa, budowania narracji o nim na Szlakach Europejskich Rady Europy, wskazującym pożądane znaczenia i sensy, konteksty historyczne i kulturowe przejawów dziedzictwa, odpowiedzialnym za zgodność podejmowanych na trasach działań z wartościami europejskimi, wyznaczającym także zakres możliwych interpretacji, czym przyczynia się do kreowania tożsamości kulturowej jako tożsamości europejskiej, określanej w proponowanej metodologii tożsamością środowiskową. Instytut działa także na rzecz implementacji rozwiązań prawnych wprowadzonych przez Radę Europy oraz umiejętnego zastosowania ich w wymiarze praktycznym. Instytut, kierując pracami nad tworzeniem nowych i rozwijaniem obecnych szlaków kulturowych, podejmuje tematy i kreuje konteksty, które trafiać mogą ze swoim przekazem do szerokiego grona odbiorczego, zróżnicowanego pod względem zainteresowań, wierzeń oraz form spędzania czasu wolnego. Szlaki kulturowe – zgodnie z wytycznymi Instytutu – wykorzystują różnego rodzaju obiekty historyczne

i „współczesne zabudowania", zespoły budowli, miejsca i krajobrazy, przestrzenie praktyk kulturowych, by wywoływać sytuacje poznawcze, stworzyć warunki do pozyskiwania osobistych, pośrednich i bezpośrednich doświadczeń, wykorzystywać określone treści tak, by stymulowały do afektywnego podejścia do różnorodności kulturowej, budując w wymiarze środowiskowym wspólnotę tożsamościową na poziomie indywidualnym i zbiorowym:

> Tym samym ważna instytucja europejska odpowiada na zapotrzebowanie wynikające z trudności w formułowaniu zakresu i logiki zbiorowej tożsamości kręgu kulturowego. Ustanowienie widzialnej, udokumentowanej i podanej do doświadczenia *sieci połączeń*, symbolizujących Europę, jako wspólnotę i przestrzeń jedności jest częścią semantycznego wyjaśnienia siły oddziaływania tego zjawiska (Piekarska-Duraj 2013, s. 18).

Obecnie (dane na sierpień 2022 roku) certyfikacją objętych jest czterdzieści pięć tras, które noszą tytuł Szlaków Kulturowych Rady Europy: Szlaki Pielgrzymkowe do Santiago de Compostela (1987), Hanza (1991), Szlak Kulturowy Wikingów (1993), Via Francigena (1994), Szlak Dziedzictwa al-Andalus (1997), Szlak Fenicjan (2003), Pirenejski Szlak Żelaza (2003), Europejskie Drogi Mozarta (2004), Europejski Szlak Dziedzictwa Żydowskiego (2004), Szlak św. Marcina z Tours (2005), Miejsca Kluniackie w Europie (2005), Szlak Drzew Oliwnych (2005), Via Regia (2005), Transromanica. Romańskie Szlaki Dziedzictwa Europejskiego (2007), Iter Vitis. Trasa Winnicy (2009), Europejski Szlak Cysterski (2010), Szlak Europejskich Cmentarzy (2010), Szlak Prehistorycznego Malarstwa Jaskiniowego (2010), Europejski Szlak Uzdrowisk Termalnych (2010), Drogi św. Olafa (2010), Europejski Szlak Ceramiki (2012), Europejski Szlak Kultury Megalitycznej (2013), Szlak Hugenotów i Waldensów (2013), Atrium. Architektura Reżimów Totalitarnych XX w. Urbanistycznej Pamięci Europy (2014), Réseau Art Nouveau Network (2014), Via Habsburg (2014), Szlak Cesarzy Rzymskich i Naddunajskich Winnic (2015), Europejski Szlak Cesarza Karola V (2015), Destynacja Napoleona (2015), Śladami Roberta Louisa Stevensona (2015), Ufortyfikowane Miasta Wielkiego Regionu (2016), Szlak Impresjonizmu (2018), Via Charlemagne (2018), Europejski Szlak Dziedzictwa Przemysłowego (2019), Trasy Żelaznej Kurtyny (2019), Kierunki Le Corbusier (2019), Szlak Wyzwolenia Europa (2019), Szlaki Reformacji (2019), Europejski Szlak Ogrodów Historycznych (2020), Droga Via Romea Germanica (2020), Szlak Eneasza (2021), Szlak Alvara Aalto (2021), Droga św. Cyryla i Metodego (2021), Europejski Szlak d'Artagnana (2021) oraz Droga Żelaznego Dunaju (2021) (RE 2021, RE www 2022b).

Należy zauważyć, że tematyka szlaków często związana jest bezpośrednio z mobilnością, motywem podróżowania czy usieciowienia, co przywołuje pamięć o wędrówkach ludności europejskiej w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Dostrzec

można drogi pielgrzymkowe, związane z wyprawami do miejsc kultu chrześcijańskiego (Szlaki Pielgrzymkowe do Santiago de Compostela) lub centralnych ośrodków władzy kościoła (Via Francigena), sieci będące efektem działalności średniowiecznych zakonów m.in. cystersów i benedyktynów (Europejski Szlak Cysterski, Miejsca Kluniackie w Europie), drogi, którymi podążali święci katoliccy, jak św. Jakub, św. Olaf, św. Marcin czy śś. Cyryl i Metody (Drogi św. Olafa, Szlak św. Marcina z Tours). Ponadto szlaki wiodą przez dawne trasy handlowe i transportowe (Hanza, Szlak Fenicjan, Via Regia), migracyjne (Szlak Kulturowy Wikingów, Szlak Hugenotów i Waldensów), trasy przywódców, królów i ich rodów (Via Habsburg, Europejski Szlak Cesarza Karola V, Destination Napoleon, Via Charlemagne). W narracjach opisujących te szlaki, w materiałach na stronie internetowej Rady Europy, w ulotkach promocyjnych, konstruowany jest przekaz odwołujący do znaczenia mobilności w dziejach Europy, a zatem także wielkiej roli podróży, która „zwłaszcza poprzez budowanie specyficznego etosu pielgrzyma, nadaje wzniosłości konsumpcyjnemu przeżyciu lokującemu się w dużej mierze w sferze profanum (turystyka jako forma rozrywki)" (Piekarska-Duraj 2013, s. 18).

Projekt certyfikowanych szlaków o zasięgu europejskim dosyć szeroko ujmuje zagadnienia historyczne, kulturowe i społeczne, istotne z perspektywy rozwijania się cywilizacji europejskiej, zmiany zachodzące na przestrzeni wieków, wpływy różnych kultur i zbiorowości na kształtowanie się dzisiejszej Europy. Rolą tych tras jest zapoznawanie „młodych Europejczyków" (czyli głównej grupy docelowej projektu) z wartościami i ideałami uznawanymi za najważniejsze, charakterystyczne dla Europy, które ma przyczynić się do rozwijania i umacniania w nich poczucia tożsamości europejskiej. Przedstawienie oraz ugruntowanie tych wartości w odniesieniu do dziedzictwa czy wręcz poprzez nie, wyróżnienie ważnych dla „Europejczyków" treści może skutecznie poszerzać możliwości i kompetencje odbiorców, a wzrost ich wiedzy w tym zakresie, szersza znajomość pewnych ciągów historycznych, powinna ułatwić odkodowanie interpretacji dziedzictwa na szlakach i ich rozumienie, co jest konieczne do zaistnienia kolejnych procesów rozwoju tożsamości kulturowej.

Odnosząc się do wskazanych w rozdziale pierwszym klasyfikacji typów turystów Erika Cohena, warto zauważyć, że zakres tematyczny Szlaków Kulturowych Rady Europy, możliwych form prezentacji dziedzictwa, ale i założenia programu świadczą wyraźnie, że choć grupa odbiorców określona została jako „młodzi Europejczycy", to jednak grono to zostało zawężone do pewnych typów odbiorców, kładąc nacisk na odejście od wzorców turystyki masowej na rzecz turystyki doświadczeń i turystyki kulturowej. Spośród

omawianych typów turystów należy wskazać podróżnika-odkrywcę indywidualnie ustalającego sposób podróży, poszukującego nowych ścieżek i różnych doświadczeń z odmiennego środowiska kulturowego (Cohen [w:] Niezgoda 2013, s. 41; Szromek 2010, s. 301-302) oraz poszukiwacza doświadczeń, tj. obserwatora pragnącego autentyczności, dążącego do poznawania ludzi z grup reprezentujących różne kultury lokalne, regionalne, dla którego ważna jest personalizacja przekazu. Opisując założenia twórców projektu, Europejskiego Instytutu Szlaków Kulturowych oraz organizatorów certyfikowanych z perspektywy czasu, który upłynął od ostatnich zmian wprowadzonych Rezolucją Komitetu Ministrów RE CM/Res 67 (2013b) szlaków można uznać, że z ich perspektywy „współtworzenie sytuacji doświadczenia turystycznego przez podróżników, stanowi ponadto realną nadzieję na rozwój obywatelstwa europejskiego, w którym sieciowość i wielokierunkowość relacji w społeczeństwie powinna być równoważona przez zaufanie" (Piekarska-Duraj 2013, s. 35).

Biorąc pod uwagę stopień zaawansowania prac nad projektem, a szczególnie funkcjonowanie tych szlaków, które już od dłuższego czasu posiadają certyfikację i ugruntowaną pozycję w Europie, ze względu na prowadzone przez organizatorów długofalowe działania, możliwe jest już poddanie ocenie efektów ich starań w zakresie wpływu na rozwój tożsamości europejskiej w wyniku realizacji omówionych wcześniej badań jakościowych. Do ich prowadzenia wytypowane zostały Miejsca Kluniackie w Europie, szlak, który powstał z inicjatywy francuskiej i w 2005 roku uzyskał certyfikację, a osiem lat później dołączyło do niego polskie Opactwo Benedyktynów w Tyńcu. Trasa ta, niezwykle zróżnicowana pod względem dziedzictwa, krajobrazu, charakteru miejsc, łącząca elementy *sacrum* i *profanum*, opisana została w części drugiej rozprawy.

Część druga
Efekty badań empirycznych

Wprowadzenie. Selekcja materiału badawczego

W tej części rozprawy wskazuję jak należy rozumieć i wykorzystywać proponowaną metodologię trzech tożsamości oraz jakie formy identyfikacji dziedzictwa mogą być istotne jako w kompletowaniu materiału badawczego. Pod względem metodologicznym zależy mi na tym, aby pokazać:

- w jaki sposób z interpretacji dziedzictwa na szlakach wyodrębniać kreatory dziedzictwa,
- wzajemne zależności pomiędzy trzema tożsamościami,
- jak zestawienie tych kreatorów wpływa na prowadzenie określonych narracji tożsamościowych, celem rozwijania tożsamości kulturowych wybranych grup interesariuszy w różnych ich zakresach, ukazujących tożsamość mentalną społeczną i środowiskową.

Ponadto zgodnie z postawionymi pytaniami badawczymi odnoszę się tu do roli szlaków kulturowych o różnym zasięgu terytorialnym w rozwijaniu tożsamości kulturowej w jej różnych zakresach (tj. lokalnej, regionalnej, narodowej, europejskiej, transnarodowej). Zwracam uwagę na znaczenia jakości i sposobów kreowania interpretacji dziedzictwa przez podmioty kreujące na szlakach.

Aby metodologia mogła zostać wykorzystana w badaniach nad tożsamością kulturową na szlakach, konieczne jest dokonanie dogłębnej analizy zebranego na trasach materiału badawczego. Nie na każdym szlaku kulturowym interpretacje dziedzictwa są na tyle wystarczające oraz rozpowszechnione wśród odbiorców, aby ujawniać trzy tożsamości, a przez to by mogły przyczyniać się do zmian na poziomie tożsamościowym interesariuszy wewnętrznych czy zewnętrznych, co wykazały przeprowadzone przeze mnie badania. Tym samym nie w każdym przypadku możliwe jest zastosowanie proponowanej metody.

Jak pisałam we wstępie, po dokonaniu szerokiego rozeznania, do przeprowadzenia empirycznych badań na szlakach kulturowych wybrałam pięć tras o różnym zasięgu, tematyce, położeniu geograficznym, zlokalizowanych we Francji i w Polsce. Jednak dopiero eksploracja tych tras oraz przeprowadzenie wywiadów i rozpytek ujawniły wiele czynników oraz okoliczności, wpływających na funkcjonowanie każdej z nich. Nie było możliwości ustalenia tych danych na etapie wcześniejszych poszukiwań i opracowań. Rozpoznanie

zaowocowało dokonaniem ostatecznej selekcji zebranych danych i zawężeniem liczby szlaków kulturowych do trzech, w odniesieniu do których możliwe było zastosowanie i przedstawienie proponowanej metodologii.

Z poczynionych ustaleń wynika, że najbardziej reprezentatywnymi szlakami umożliwiającymi pełną prezentację metodologii trzech tożsamości, tj. we wszystkich komplementarnych rejestrach tożsamości kulturowej, są Szlak Serów Owernii ChNP oraz Szlak Oscypkowy. Kluczowe znaczenie odgrywa na nich dokonywanie interpretacji dziedzictwa przez aktorów społecznych na szlakach (serowarów/ pasterzy/ rolników), traktowanych zarówno jednostkowo – którzy w swoich interpretacjach ujawniają swoje tożsamości mentalne – jak i zbiorowo, tworząc społeczności skupione wokół określonych praktyk kulturowych w ograniczonych przestrzeniach – które podtrzymują i rozwijają tożsamość społeczną swojej grupy. Oba szlaki posiadają podmioty zarządzające, funkcjonujące w formie organizacyjno-prawnej jako stowarzyszenia, które współpracują z podmiotami zewnętrznymi, w tym samorządami i przedstawicielami środowiska politycznego, organizacjami branżowymi, uczestniczącymi w różnego rodzaju projektach zewnętrznych i programach ochrony dziedzictwa kulturowego oraz środowiska. Organizatorzy szlaków kulturowych dokonują interpretacji dziedzictwa obiektów, miejsc, krajobrazów kulturowych etc., które umieszczają w przekazach informacyjnych o szlakach i materiałach promocyjnych, przeznaczonych dla interesariuszy tych tras. Po analizie materiału badawczego zebranego na obu szlakach kulinarnych ustaliłam, że w pełni odpowiada on potrzebom badawczym i metodologicznym przyjętym w niniejszej dysertacji.

Zastosowanie metodologii trzech tożsamości było także możliwe w przypadku Szlaku Miejsc Kluniackich. Materiał badawczy zebrany we Francji w Cluny i innych miejscowościach na terenie Burgundii i uzupełniająco w Owernii oraz w należącym do szlaku jedynym polskim obiekcie, Opactwie Benedyktynów w Tyńcu pod Krakowem, umożliwia zaprezentowanie dwóch z trzech tożsamości, tj. tożsamości mentalnych i tożsamości środowiskowej. Szlak Miejsc Kluniackich odgrywa istotne znaczenie także z uwagi na realizację celu, jakim jest przedstawienie koncepcji trzech tożsamości i możliwości zastosowania jej przez badaczy kultury, bowiem pokazuje, że nie w każdym przypadku można badać wszystkie trzy rejestry tożsamości kulturowej. Szlak ten nie jest tworzony przez określoną społeczność, swego rodzaju grupę ludzi o wspólnych celach, wartościach etc., jak ma to miejsce na wybranych szlakach kulinarnych. Wiele miejsc należących do szlaku stanowią obiekty, które nie pełnią swojej pierwotnej funkcji klasztornej, będąc dziś jedynie, a może „aż" zabytkami.

Zastosowanie metodologii trzech tożsamości nie było możliwe w przypadku wybranych do badań szlaków artystycznych. O ile przeprowadzony wcześniej *research* obu tras obejmujący analizy/ocenę opublikowanych interpretacji dziedzictwa dostępnych w przestrzeni cyfrowej oraz w uzyskanych oficjalnych materiałach drukowanych wskazał, że ich realizacja na etapie projektów została zakończona, nie było jednak przesłanek, aby sądzić, że – jak wykazały badania terenowe – trasa francuska została porzucona całkowicie przez organizatora i wybrane jego fragmenty są dopiero adaptowane przez miejskich zarządców, zaś łódzki szlak był tylko ideą opisaną na stronie Łodzi-Miasta Filmu, nie pociągającą za sobą żadnych realnych konsekwencji, choćby w postaci współpracy instytucji do niego zaliczonych, poza wpisanym w jego kształt Szlakiem „Łódź Bajkowa". W tym sensie łódzki szlak filmowy prawdopodobnie nie odegrał roli z perspektywy interesariuszy wewnętrznych nawet po jego opisaniu. Nie mając możliwości poznania oficjalnego stanowiska organizatorów, co do idei i powodów zakończenia projektów, skupiłam się na badaniach poświęconych wpływowi opublikowanych narracji na interesariuszy zewnętrznych.

Powodem eliminacji Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy oraz Szlaku Łodzi Filmowej z opracowania był brak lub nikła świadomość turystów o istnieniu tych tras w przyjętym do badania kształcie, a tym samym oddziaływania związanych z nimi interpretacji dziedzictwa. Stanowiło to efekt braku podjęcia działań przez organizatorów tych szlaków, zmierzających do rozpowszechniania i promowania o nich wiedzy. Z rozpytek z turystami, ale i mieszkańcami oraz informacji uzyskanych z innych źródeł w trakcie badań terenowych wynika, że odbiorcy nie wiedzieli nic o istnieniu wirtualnego Szlaku Łodzi Filmowej (Badania własne SŁF 2019), zaś o Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy w jego pierwotnej formule wiedzieli niewiele, w absolutnej większości nie znając dostępnych w przestrzeni publicznej i cyfrowej interpretacji dziedzictwa kulturowego, opracowanych w czasie jego realnego funkcjonowania w pełnym kształcie na francuskiej riwierze (Badania własne LWM 2019). Innymi słowy, odwołując się do modelu rozwoju tożsamości kulturowej, choć w okresie realizacji obu projektów zachodził proces interpretowania, którego efektem były dostępne w okresie badań terenowych interpretacje, w tym najistotniejsze zawarte w katalogu szlaku (CRT Côte d'Azur 2008), nie nastąpił proces poznawania po stronie odbiorców. Z tego względu niemożliwe było wskazanie sposobów czy kierunków rozwoju tożsamości kulturowych i potwierdzenie wpływu tych interpretacji i całych szlaków na odbiorców zewnętrznych.

W odniesieniu do Szlaku Łodzi Filmowej możliwe byłoby tylko badanie Szlaku „Łódź Bajkowa", jednak jako całkowicie odrębnego projektu, co nie zostało uwzględnione

w założeniach przyjętej procedury badawczej (Badania własne SŁF 2019). Z kolei w przypadku Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy niektórzy badani odnosili się do interpretacji powstałych później, dla tras o charakterze miejskim, lokalnym, powstałych na bazie pierwotnego szlaku, których podmiotami kreującymi byli lokalni zarządcy (np. biuro turystyczne, urząd miasta czy muzeum), co z początku wprowadziło pewien chaos informacyjny i komunikacyjny w badaniach. Po dogłębnej analizie pozwoliło zarysować jednak kierunki ich dalszego rozwoju i zasygnalizować w jaki sposób obecni interpretatorzy próbują wykorzystywać interpretacje dziedzictwa pierwotnego szlaku do budowania narracji o lokalnym dziedzictwie, co z czasem może – nie musi – przynieść efekty z perspektywy rozwoju tożsamości kulturowej różnych grup interesariuszy (Badania własne LWM 2019). Chcę podkreślić, że trasy te w okresie prowadzonych badań nie były w pełni ukształtowane, a związane z nimi zebrane interpretacje dziedzictwa nie na tyle kompletne, aby móc w pełni wskazać ich znaczenie. Muszę także zaznaczyć, że procedura badawcza musiałyby zostać przeprowadzona w odmiennej formule niż wcześniej zaplanowana. Z wyżej wymienionych względów po zakończeniu badań empirycznych zdecydowałam się zrezygnować z dalszych analiz dotyczących obu szlaków artystycznych. Ze względu na rzetelność badawczą zdecydowałam się ograniczyć do scharakteryzowania szlaków i w przypadku Lazurowego Wybrzeża Malarzy wskazać jedynie te aspekty, które mogą mieć wpływ na rozwój tożsamości kulturowych w przyszłości.

II.1. Tożsamość kulturowa na szlakach kulinarnych we Francji i w Polsce

Spośród licznie występujących w obu krajach (z różnym powodzeniem i stopniem rozwoju) szlaków kulturowych, do badania wybrałam trasy kulinarne, serowarskie, które dla siebie wzajemnie są swego rodzaju „odpowiednikami" – w znaczeniu kategorii tematycznej, do jakich zostały przeze mnie przypisane, obszaru terytorialnego i organizatora szlaku – możliwymi do ich zestawienia i porównania pod kątem ich znaczenia oraz sposobów i kierunku rozwoju tożsamości kulturowej. Niejako oczywistym było dla mnie zestawienie dosyć dobrze znanych mi francuskiego Szlaku Serów Owernii ChNP z polskim Szlakiem Oscypkowym, zlokalizowanych w regionach górskich, prowadzonych w znaczącym stopniu przez górali. Ich forma organizacyjna ma częściowo charakter komercyjny – twórcami szlaków są producenci, którzy utrzymują siebie i swoje rodziny dzięki sprzedaży serów. Kluczowe znaczenie z mojej perspektywy mają kulturowe aspekty ich działalności, jej wymiar praktyczny w kultywowaniu regionalnych tradycji serowarskich, zachowaniu określonych ról w wybranych społecznościach lokalnych, ciągłości istnienia dawnych

zawodów i możliwość bezpośredniego kontaktu z przedstawicielami tych charakterystycznych grup, co ważne jest zarówno dla tubylców, jak i przyjezdnych, chętnych poznania specyfiki tej kultury i poszukujących jej „autentyczności".

II.1.1. Dziedzictwo oraz szlaki kulturowe we Francji

Francja, której dziedzictwo zajmuje znaczące miejsce w kulturze europejskiej od wieków wykazuje się determinacją w upowszechnianiu, demokratyzacji, promocji kultury narodowej. Tradycje mecenatu państwa nad kulturą sięgają czasów króla Ludwika XIV, oddającego Luwr artystom (Kowalski 2005, s. 87-88). Od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej można mówić o pierwszych koncepcjach ochrony dziedzictwa. W okresie powstawania I Republiki (1792–1799) pojawił się nowy stosunek do dziedzictwa, co było wynikiem sporu toczącego się pomiędzy dwoma jego ujęciami. Pierwsze dotyczyło postrzegania przeszłości jako synonimu monarchii, a więc i despotyzmu, drugie – wskazywało na dowody materialnej przeszłości jako świadectwa wielkości kultury francuskiej. Po ostatecznym uznaniu drugiego z nich zainicjowano działania mające na celu ochronę zabytków oraz stworzenie ich narodowego inwentarza (Kumięga 2015, s. 51). Francja to także kraj „przecierający szlaki" w zakresie zarządzania kulturą, w którym od lat trzydziestych XX wieku kształtowały się pojęcia „polityki kulturalnej" i definicje pokrewne. Od momentu powołania Ministerstwa Kultury w 1959 roku z inicjatywy Charlesa de Gaulle'a oraz jego objęcia przez André Malreaux i rozwijania przez kolejnych ministrów, m.in. Jacka Langa przez lata prezentowało scentralizowany model finansowania kultury. Równy dostęp obywateli do kultury czy edukacji został zagwarantowany w Preambule do Konstytucji Republiki Francuskiej z 1946 roku i powtórzony w ustawie zasadniczej przyjętej dwanaście lat później (CRF 1958).

Przez lata Francja działała w polityce krajowej na rzecz ochrony i promowania dziedzictwa kulturowego, nie tylko narodowego, ale także regionalnego. Już za czasów polityki Malreaux można było dostrzec pragnienie decentralizacji, tj. zniesienia monopolu Paryża, jako centrum francuskiej kultury i wykorzystania potencjału lokalnego, specyfiki poszczególnych rejonów kraju, tak silnie zróżnicowanego historycznie i kulturowo, o czym świadczyć mogą słowa pierwszego ministra z inauguracji Domu Kultury w Amiens z 1966 roku:

> A teraz, Panie i Panowie, to jest kwestia o którą chcę zaapelować: nie ma, nie będzie domu kultury opartego na strukturach państwowych lub gminnych: to wy jesteście domem kultury. Chodzi o to, aby wiedzieć, czy chcecie to zrobić, czy nie. I, jeżeli chcecie, to mówię wam, że próbujecie dokonać jednej z najwspanialszych rzeczy, jakich próbowano we Francji, ponieważ wtedy,

> w ciągu dziesięciu lat, to ohydne słowo „Prowincja" przestanie istnieć we Francji (Malreaux www 1966).

Malreaux zwracał jednocześnie uwagę na to, że to mieszkańcy, społeczność lokalna tworzy dziedzictwo i za nie odpowiada, kreuje je, zachowuje i rozwija. Podczas pierwszej konferencji europejskich ministrów kultury zorganizowanej w Helsinkach przez UNESCO w czerwcu 1972 roku następca Malreaux, Minister Kultury Jacques Duhamel, opowiedział się za nową koncepcją działań kulturalnych, zwracającą większą uwagę na efektywne uczestnictwo ludności niż na dostęp dla wszystkich do kultury wysokiej (MC www 2022). Dekretem 78-1013 z 13 października 1978 roku utworzony został w ministerstwie departament dziedzictwa w celu zgromadzenia pozostałości dawnego działu architektonicznego, a jego nowa dyrekcja – by potwierdzić kompetencje ministerstwa w zakresie dziedzictwa – zorganizowała w 1980 przełomowy „Rok Dziedzictwa" (fr. *Année du patrimoine*). W 1979 roku powołany został także Fundusz Dziedzictwa, który jest przeznaczany w pierwszej kolejności na nabycie dzieł uznanych za dobra narodowe. Jack Lang, który pełnił funkcję ministra w latach osiemdziesiątych XX wieku i sformułował nową misję dla Ministerstwa Kultury zapisał w niej, że priorytetem będzie zachowanie dziedzictwa kulturowego grup narodowych, regionalnych lub społecznych dla wspólnego dobra całej społeczności (Ibidem). Od tego czasu w polityce francuskiej nacisk kładziony jest na wspieranie dziedzictwa w regionach, z uwzględnieniem potrzeb różnych grup i wspólnot. Po latach, w 2004 roku opublikowany został Kodeks dziedzictwa (fr. *Le code du patrimoine*), który skupia przepisy prawa francuskiego, odnoszące się do różnych dziedzin dziedzictwa (archiwów, bibliotek, muzeów, archeologii, zabytków, miejsc i obszarów chronionych). Część regulacyjna została ogłoszona dekretami z 2011 roku. Należy podkreślić, że Francja stara się wykorzystać potencjał dziedzictwa kulturowego i propagować je zarówno na poziomie lokalnym, regionalnym, ponadregionalnym, jak i centralnym, w tym poprzez tworzenie nowych i rozwijanie już funkcjonujących szlaków kulturowych.

Aktywność w tworzeniu tras na poziomie lokalnym, regionalnym, miejskim, narodowym, transnarodowym sięga 1932 roku, w którym trasę pierwotnie znaną jako Szlak Alp Zimowych (fr. *Route des Alpes d'Hiver*) oficjalnie nazwano Szlakiem Napoleona (fr. *La Route Napoléon*: Gites de France www 2022). Pierwsze szlaki we Francji pojawiły się już w latach pięćdziesiątych XX wieku. Alzacki Szlak Wina (fr. *Route des Vins d'Alsace*) jako szlak turystyczny został ustanowiony w roku 1953 (Route Alsace www 2022). Idea szlaków zaczęła rozpowszechniać się pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, wiele dróg powstało pod koniec lat 90. i po roku 2000, wraz z rozwojem marketingu terytorialnego

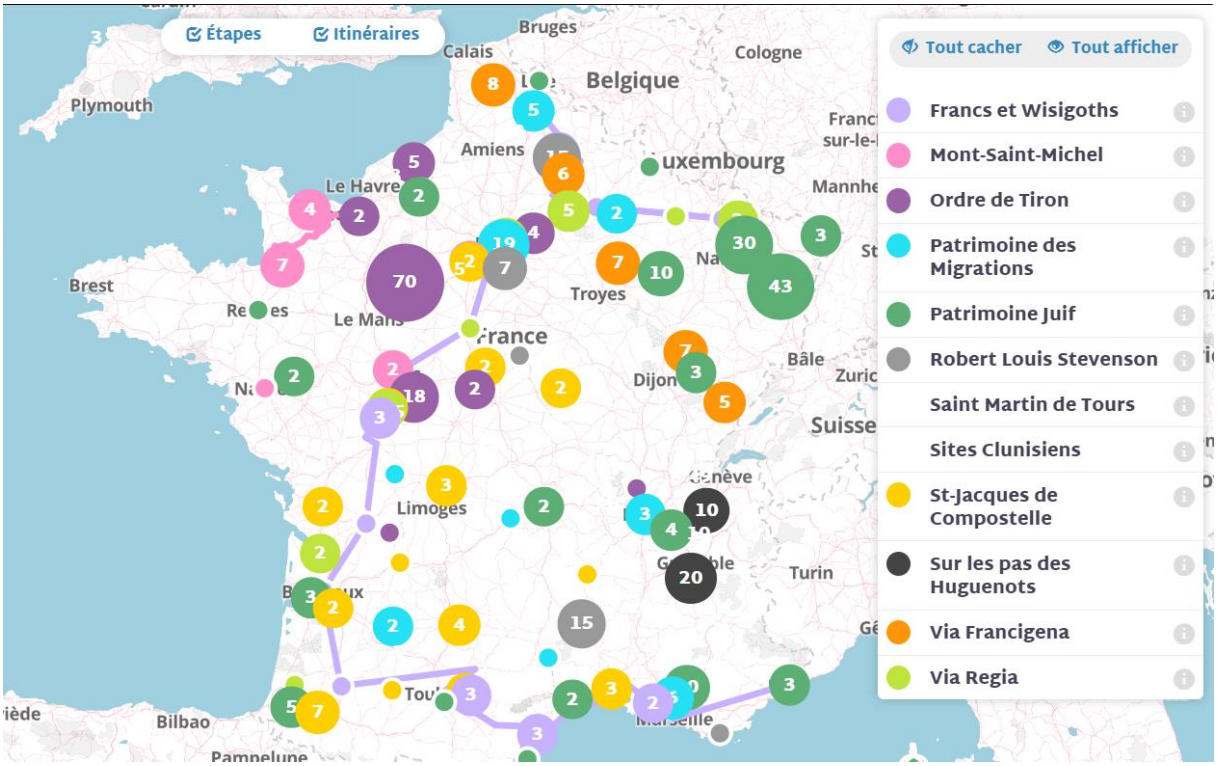
i struktur międzygminnych. Według szacunków Francja liczy ponad trzysta wytyczonych i oznakowanych w terenie szlaków przeznaczonych do celów turystycznych i kulturowych (Routes Touristiques www 2017a), na początku XXI wieku sama Normandia szczyciła się ponad czterdziestoma takimi trasami (Beaudet 2003). Na mapie kraju i w terenie pojawiły dziesiątki szlaków win m.in. w Burgundii, Szampanii, Prowansji etc., na których rozwinęła się enoturystyka, a także szlaki fortec i pałacy z Zamkami nad Loarą na czele, katedr i kościołów, rzemiosła artystycznego i sztuki, wybitnych Francuzów, lawendy, które mają pobudzić lokalną gospodarkę, znaleźć dodatkowe rynki zbytu dla producentów oraz przyciągnąć turystów i wydłużyć ich czas pobytu, a także spajać społeczności lokalne.

Chcę w tym miejscu zwrócić uwagę na system zarządzania najważniejszymi francuskimi szlakami kulturowymi. Jako że terytorium Francji przecinają różne szlaki kulturowe, a tradycja ich ustanawiania oraz rozwijania była coraz silniejsza, w maju 2010 roku za sprawą umowy ramowej pomiędzy francuskimi ministerstwami kultury i turystyki (której artykuł 9 promuje szlaki kulturowe jako narzędzie rozwoju terytorialnego: FFICE www 2022a) wybrane trasy zostały połączone w ramach Francuskiej Federacji Szlaków Kulturowych Rady Europy (fr. *Fédération Française des Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe*). Jednak po wycofaniu przez Radę Europy certyfikacji dla Dróg do Mont Saint Michel w 2012 roku konieczna była zmiana struktury. Francuskie szlaki zgrupowały się w ramach Francuskiego Związku Szlaków Kulturowych (fr. *l'Union Française des Itinéraires Culturels*). 8 stycznia 2013 roku organizacja ta stała się Francuską Federacją Europejskich Szlaków Kulturowych (fr. *La Fédération Française des Itinéraires Culturels Européens*: FFICE), której siedziba znajduje się w Maison de l'Europe w Paryżu (Lamort de Gail 2015, s. 57).

Federacja określiła trzy podstawowe cele swojej działalności, którymi są: promowanie świadomości europejskiej tożsamości kulturowej i obywatelstwa w oparciu o zestaw wspólnych wartości, szerzenie dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego; zachowania materialnego, naturalnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego, aby uczynić je czynnikiem zrównoważonego rozwoju (Ibidem). Na działalność federacji składa się wspieranie szlaków kulturowych znajdujących się na terytorium Francji, współpraca z władzami publicznymi różnych szczebli, w tym na poziomie krajowym w zakresie realizacji wspólnych projektów, tworzenie nowych i zarządzanie Europejskimi Szlakami Kulturowymi oraz wykorzystywanie potencjału nowych technologii, narzędzi cyfrowych do szerzenia wiedzy i potęgowania świadomości społecznej o dziedzictwie francuskim jako dziedzictwie

europejskim, a jednocześnie jej zadaniem jest zachęcanie i popularyzowanie form turystyki kulturowej (Ibidem).

W 2022 roku federacja, łącząc ich organizatorów, zrzeszała dwanaście szlaków kulturowych, w tym siedem certyfikowanych przez Radę Europy: Szlaki Pielgrzymkowe do Santiago de Compostela, Miejsca Kluniackie w Europie, Szlak Św. Marcina z Tours, Via Regia, Via Francigena, Śladami Roberta Louisa Stevensona, Szlak Hugenotów i Waldensów oraz pięć nieposiadających tytułu, jak np. Szlak Kulturowy Franków i Wizygotów (fr. *Itinéraire culturel Francs et Wisigoths*), Drogi do Mont-Saint-Michel, Europejski Szlak Dziedzictwa Migracyjnego (fr. *L'Itinéraire européen du Patrimoine des migrations*), Szlak Zakonu Tiron (fr. *Ordre de Tiron*). Większość z nich ma swoją główną siedzibę we Francji. Szlakami należącymi do Europejskiego Szlaku Dziedzictwa Żydowskiego (fr. *L'Itinéraire européen du patrimoine juif*) zajmuje się stowarzyszenie działające na terytorium Francji (FFICE www 2022b).



Ilustracja 1. Szlaki zrzeszone we Francuskiej Federacji Europejskich Szlaków Kulturowych.

W założeniu szlak kulturowy jako członek FFICE jest organizowany wokół tematu, który europejskie społeczeństwo może odkrywać na fizycznej trasie dzięki podróży po miejscach i przestrzeniach bogatych w dziedzictwo, gwarantując do niego dostęp odbiorcom na szlaku i sprzyjając dostępowi do wiedzy poprzez samo poznawanie i interakcje z aktorami na szlakach, umożliwiając lepsze wzajemne zrozumienie (FFICE www 2022a):

> Szlak kulturowy należący do FFICE jest zorganizowany wokół tematyki europejskiej, którą publiczność może odkryć podczas fizycznej podróży. Przedstawia w formie szlaku, w miejscach lub przestrzeniach, materialne lub niematerialne dziedzictwo ilustrujące humanistyczne wartości, takie jak szacunek, tolerancja, sprawiedliwość i solidarność – elementy tożsamości europejskiej (Ibidem).

Federacja kładzie nacisk na zmotywowanie odbiorców do podróżowania, doświadczania, silnie akcentując rolę turystyki kulturowej i turystyki doświadczeń w kreowaniu postaw i świadomości obywateli Europy. Spośród francuskich szlaków obok Szlaków Pielgrzymkowych do Santiago de Compostela szczególnie często wyróżnia się Miejsca Kluniackie w Europie, stawiany często jako wzorcowy pod względem organizacyjnym w realizacji różnego typu projektów, promowaniu dziedzictwa na arenie międzynarodowej, a także wykorzystania zależności przestrzennych do aktywizowania odbiorców. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że od 2013 roku prezydentem FFICE[34] jest Christophe Voros, będący od 1999 roku dyrektorem Europejskiej Federacji Miejsc Kluniackich, tj. FESC (fr. *Fédération Européenne des Sites Clunisiens*), dla którego ważną kwestią jest wykorzystanie programu do kreowania doświadczeń w odniesieniu do czasoprzestrzeni i partycypacji w kulturze, podkreślając że szlak jest „kulturową konstrukcją naszych czasów" (Voros 2019, s. 198), która przenosi odbiorcę w inny wymiar, umożliwiając mentalną „podróż w czasie":

> niezwykłym wymiarem tego programu jest to, że zaproszenie jest konkretne, fizyczne: chodzi przede wszystkim o to, by ludzie podróżowali. Trzeba przejść przez daną przestrzeń, doświadczyć jej na własnej skórze, doświadczyć miejsc i naprawdę się spotkać. Musimy dodać do tego, że proponowana podróż ma charakter nie tylko geograficzny: wiąże się ze zmianą epoki. Powiedzmy nawet, że konieczne jest poruszenie ciała, aby umysł przeniósł się w czasie i znalazł źródła wspólnej historii. Proponowane doświadczenie odmienności w celu lepszego odnalezienia się w pewnym sensie… (Ibidem, s. 197).

Wszystkie szlaki należące do federacji są sygnatariuszami Karty wartości FFICE zawierającej wspólne wartości założycielskie, definiujące jej misję zgodnie ze statutem organizacji, do których należą:

- szacunek i solidarność – z wykorzystaniem innowacyjnej formy promocji europejskiego dziedzictwa kulturowego i naturalnego w ramach Szlaków Kulturowych, poszanowanie tożsamości i kultur, ich różnorodności, bogactwa i w duchu solidarności,
- zgodność z duchem stowarzyszeniowym – zaangażowanie członków w promowanie nienastawionej na zysk akcji w interesie ogólnym z udziałem wolontariuszy i profesjonalistów. Członkowie zdając sobie sprawę z turystycznych i ekonomicznych

[34] Honorowym prezydentem FFICE jest Catherine Lalumière, Sekretarz Generalna Rady Europy w latach 1989-1994.

korzyści swojego działania, nie zapominają, że ich priorytety mają charakter kulturowy, obywatelski i etyczny,

- odpowiedzialność i zrównoważony rozwój – federacja promuje turystykę kulturową, zachęcając do ewolucji turystyki od prostej konsumpcji do turystyki partycypacyjnej, która uwzględnia w sposób kompleksowy kwestie ekologiczne, ekonomiczne i społeczne, które są ze sobą ściśle powiązane. Wykorzystując technologię, FFICE stara się rozwijać relacyjne wymiary i wzajemną życzliwość,
- dialog i dzielenie się – członkowie praktykują i zachęcają do dialogu międzykulturowego we wszystkich jego formach. Apolityczny i świecki charakter organizacji czyni dzielenie się dziedzictwem i wiedzą o nim podstawą swojego działania,
- ciekawość i hojność – rolą szlaków kulturowych należących do FFICE jest zaciekawienie odbiorców, uatrakcyjnienie mniej znanych lub nieznanych miejsca obok tych dobrze rozpoznawalnych. Zobowiązują się do tworzenia pomostów między nimi, a także do łączenia najlepszych praktyk dotyczących w szczególności narzędzi technologicznych, aby stanowić bazę wspólnej wiedzy i doświadczeń,
- transmisja, edukacja i obywatelstwo – FFICE ma na celu przybliżenie Europejczykom i ludziom z całego świata bogactwa wspólnego dziedzictwa przekazując je szczególnie najmłodszym w formie edukacji i wypoczynku, promując tolerancyjne i pluralistyczne obywatelstwo europejskie, skupiając się na rozpowszechnianiu głównych europejskich nurtów filozoficznych, religijnych, kulturalnych, artystycznych, naukowych, technicznych i handlowych (FFICE www 2022a).

Co ciekawe, federacja wskazuje, że nie może dopuścić do swojego gremium szlaku komercyjnego, nastawionego na zysk, podczas gdy Rada Europy coraz silniej podkreśla ekonomiczny aspekt programu, co może w przyszłości doprowadzić do rozdźwięku pomiędzy przyjętymi założeniami.

FFICE opracowuje specyfikacje tras pieszych we współpracy z Francuską Federacją Turystyki Pieszej (fr. *Fédération Française de la Randonnée Pédestre*). Dążenie do rozwijania turystyki partycypacyjnej na szlakach oraz realizacji wartości i założeń zapisanych w Karcie FFICE, m.in. często podkreślane wykorzystanie nowych technologii przełożyło się na konkretne działania obydwu federacji, w tym utworzenie aplikacji na iPhone'a Złoty kwadrat (fr. *Carré d'or*) do eksplorowania Paryża oraz Złoty trójkąt (fr. *Triangle d'or*), aby

zbudować wspólny kontekst i umożliwić odkrywanie dziewięciu europejskich szlaków kulturowych, które przecinają się w Paryżu. Jak napisano o tym drugim na stronie organizacji:

> oferuje współczesną narrację o trasach, opartą na praktykach „slowwalkera", tych samotnych lub rodzinnych wędrowców, którzy postrzegają krajobraz i podróż w zrównoważony sposób: turystykę skoncentrowaną na człowieku w jego historii, społeczeństwie i przyrodzie (FFICE www 2022a).

Już sam fakt powołania w 2010 roku na poziomie krajowym Francuskiej Federacji Szlaków Kulturowych celem koordynowania przez nią prac na szlakach kulturowych – tych certyfikowanych, ale i tych, które tytułu nie posiadają (być może w przyszłości będą do niego pretendowały), realizacji wspólnych projektów, budowania narracji łączącej miejsca i przestrzenia bogate w dziedzictwo postrzegane lub kreowane na europejskie, a zlokalizowane na terenie metropolitalnym Francji, świadczy o zaangażowaniu tamtejszych środowisk zajmujących się dziedzictwem kulturowym w wykorzystywanie potencjału idei szlaków kulturowych, a także akceptację i wsparcie tych działań na poziomie centralnym.

Nie oznacza to jednak, że FFICE jest już organizacją całkowicie wzorcowo funkcjonującą. Strona internetowa federacji nie jest zbyt mocno rozwinięta, a opisy niektórych szlaków są niekompletne. Ponadto należy zauważyć, że powołanie tej federacji do zarządzania certyfikowanymi szlakami francuskimi wskazuje na nadal silne we Francji tendencje do centralizacji polityki kulturalnej. Prowadząc swoje spotkania w Paryżu i zacieśniając współpracę tylko na poziomie zarządców francuskich tras symbolicznie, ale i w pewnym stopniu także organizacyjnie, członkowie FFICE odchodzą od wyraźnego transnarodowego charakteru szlaków, mimo podkreślania ich europejskich narracji, a preferowaną skalą działania pozostaje poziom krajowy. Powodem takiej sytuacji może być też system finansowania. Rada Europy nie przeznacza środków finansowych na wspieranie tras, dlatego poszukiwanie finansowania jest jednym z priorytetów. Jak pisze Lamort de Gail:

> zarządzający francuskimi trasami oznaczonymi ICE[certyfikacją] konstatowali, że nie mogli uzyskać dotacji od rządu francuskiego. Faktem jest, że projekty o wymiarze transnarodowym są spychane za projekty „francusko-francuskie". (…) Jednak dopiero zgrupowanie tras francuskich w Federacji umożliwiło tym trasom uzyskanie dofinansowania z Ministerstwa. Kultury (...). We Francji zatem brakuje poparcia dla programów europejskich, których interesy wykraczają poza granice państwa (2015, s. 83: tłum. własne).

Wskazuje to także na to, że intencją francuskich władz jest wykorzystanie prestiżu programu Rady Europy do zwiększenia widoczności i świadomości narodowego dziedzictwa kulturowego Francji. Dlatego odnosząc się do działalności organizacji należy brać pod uwagę „dwie strony" jej funkcjonowania.

Funkcjonowanie we Francji FFICE a także rozwijanie różnego rodzaju i zasięgu szlaków o charakterze kulturowym sprawia, że w moim przekonaniu można mówić o ich kreowaniu jako o narodowej metodzie rozwijania potencjału dziedzictwa wykorzystywanej

przez Francuzów powszechnie, od poziomu centralnego po inicjatywy oddolne. Lamort de Gail twierdzi wręcz, że „obecność tej federacji świadczy o tym, że francuscy działacze przywłaszczyli sobie zagadnienia szlaków kulturowych" (Ibidem, s. 58).

Dokonując z kolei przeglądu regionalnych szlaków francuskich można uznać, że wśród nich dominują szlaki kulinarne, w tym enoturystyczne i serowarskie. Kulinarne dziedzictwo przyciąga wielu odbiorców – turystów z zagranicy, jak i podróżujących pochodzących z różnych regionów Francji. Dla wielu Francuzów stanowi ono jeden z filarów tożsamości narodowej, a jego różnorodność skłania do odkrywania smaków charakterystycznych dla poszczególnych zakątków kraju, oryginalnych receptur i metod wytwarzania żywności, serwowania posiłku itd. Posiłek jest we Francji swego rodzaju wydarzeniem, jego celebrowanie zwłaszcza przy okazji świąt i szczególnych okoliczności ma fundamentalne znaczenie dla francuskiego sposobu życia. Jedzenie jest jednym z tematów rozmów, a sama kuchnia dla narodu nośnikiem tradycji, kultury, powodem do dumy (Moreno-Kamińska 2017a, s. 172-173). Naturalną potrzebę jedzenia Francuzi w ciągu wieków przekształcili w pasję gastronomiczną, która między innymi poprzez turystykę kulinarną przyczynia się do promocji ich kraju i jego poszczególnych regionów na arenie międzynarodowej. W 2010 roku francuska tradycja biesiadna (fr. *repas gastronomique des Français*) została wpisana na Reprezentatywną Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Ludzkości UNESCO. W uzasadnieniu podkreślano socjologiczny wymiar jego tradycji, rolę zwyczajów towarzyszących posiłkowi, począwszy od ustalonej kolejności serwowania dań, po bardziej wyszukane tradycje związane z przyrządzaniem potraw czy ich serwowaniem[35]:

> Istotą przyjęcia jest fakt bycia razem, korzystanie z przyjemności stołu i pewien rodzaj harmonii między człowiekiem i darami natury (…) o dobrze zharmonizowanych smakach, dobór odpowiednich win do różnych dań, udekorowanie stołu oraz zachowanie przy stole właściwe dla degustacji potraw i napitków. Osoby uznawane za znawców sztuki kulinarnej pielęgnują te tradycje i czuwają nad przestrzeganiem zwyczajów, przyczyniając się w ten sposób do przekazywania tradycji, zwłaszcza młodemu pokoleniu, drogą ustną lub na piśmie. Spotkania wokół stołu sprzyjają zacieśnianiu więzi rodzinnych i przyjacielskich, w szerszej perspektywie – umacniają więzi społeczne (PK ds. UNESCO www 2010).

Wpisanie francuskiej tradycji biesiadnej zwróciło uwagę wielu społeczeństw na dziedzictwo kulinarne jako nieodłączny element tożsamości kulturowych różnych grup narodowych, regionalnych czy lokalnych. Stosunek Francuzów do dziedzictwa kulinarnego skutkuje wykorzystaniem różnych form jego promowania, celem budowania świadomości roli

[35] Wpis ten pokazał także młodym Francuzom, że to co uważali za naturalną część swojego życia (choćby spożywanie trzech posiłków dziennie o regularnych porach i rozbudowanej świątecznej kolacji bądź cotygodniowe zakupy świeżej żywności od lokalnych producentów wystawiających swoje towary na targach w miastach i wsiach), „było w rzeczywistości wynikiem długiego procesu historyczno-kulturowego, w którym gotowanie i gastronomia zajmowały ważne miejsce, stając się znaczącymi elementami francuskiej cywilizacji i tożsamości" (Rambourg www 2019).

wszelkich jego przejawów dla francuskich społeczności i całego narodu, w tym także poprzez tworzenie szlaków kulturowych i aktywizację wytwórców, znawców oraz osób związanych z danym sektorem. Kulinaria oraz łączące się z nimi tradycje, obyczaje i historia kuchni francuskiej (więcej: Moreno-Kamińska 2017a, 2017b), ale także różnego rodzaju certyfikacje wykorzystywane są do rozwijania turystyki kulturowej[36]. Dziedzictwo kulinarne Francji jest więc także swego rodzaju „magnesem", przyciągającym turystów z Europy i świata. Według Jean-Yvesa Le Driana sprawującego urząd Ministra Europy i Spraw Zagranicznych Francji w latach 2017-2022 „nie ma lepszej bramy do Francji niż jej smaki i gusta"[37] (Peltier www 2018). Kraj ten od trzydziestu lat cieszy się największym udziałem w europejskim rynku turystycznym i jednym z największych na świecie[38].

Zapewne ze względu na praktyczny wymiar dziedzictwa kulinarnego (każdy człowiek musi jeść i pić, a świadomość znaczenia żywności dla ludzkiego organizmu stopniowo rośnie[39]), zainteresowanie społeczne tym co „nowe" czy „odmienne" kulinarnie, chęć poznawania i doświadczania wzrasta, tym bardziej, że ewoluuje także smak i potrzeby żywnościowe, takie jak poszukiwanie „prawdziwego smaku jedzenia" (bez polepszaczy smaku, konserwantów etc.) czy wynikające ze zmieniających się stylów życia społeczeństw coraz powszechniejsze jedzenie poza domem. Człowiek podczas doświadczenia kulinarnego zaangażowany jest niejako wszystkimi zmysłami, i choć absorbowane są z różną intensywnością, tego rodzaju oddziaływanie jest możliwie najpełniejsze. „Prawdziwe smakowanie" i odkrywanie może przerodzić się w mocno angażującą, zmysłową ucztę kulturową. Szczególnie w ostatnim dwudziestoleciu kulinarne dziedzictwo zostało szeroko docenione i upowszechnione, a doświadczenie oryginalnego smaku, zapachu, możliwość kupienia produktu o wysokiej jakości wykonywanego w sposób tradycyjny jest tym, co od lat przyciąga turystów i miłośników praktyk kulinarnych, ciekawych zachowań

[36] Trzeba podkreślić, że kuchnia francuska zajmuje szczególne miejsce w świadomości Europejczyków, kojarzona jest w XXI wieku zarówno z regionalnymi specjałami, jak i daniami wielkich szefów kuchni, w tym Auguste'a Escoffiera czy Paula Bocuse'a, czy przewodnikami kulinarnymi Michelin (przyznającym słynne gwiazdki) oraz Gault Millau. Na kartach francuskiej historii kulinarnej zapisali się na trwałe także tacy mistrzowie, jak François Pierre de la Varenne czy Marie-Antoine Carême, których dziedzictwo stworzyło podwaliny dla francuskiej kultury i wiedzy kulinarnej (Moreno-Kamińska 2017b, s. 81-84).

[37] Z tego względu przy wsparciu rządu podejmował starania by wykorzystać gastronomię jako „dźwignię turystyczną", m.in. współfinansując międzynarodowe święto francuskiej gastronomii *Goût de France* (Peltier 2018).

[38] W 2019 roku Francja była krajem najliczniej odwiedzanym przez turystów na świecie. Odwiedziło ją około dziewięćdziesięciu milionów podróżujących (Schengenvisainfo www 2021, WPR www 2022).

[39] Warto dla potwierdzenia przytoczyć dane z badań przeprowadzonych w 2021 roku, z których wynika, że sześciu na dziesięciu polskich klientów czyta etykiety i poszukuje produktów spożywczych wysokiej jakości (PAP www 2021).

związanych z przygotowywaniem, serwowaniem czy wreszcie spożywaniem (w tym i celebrowaniem) potraw i napoi, które są dowodem i obrazem żywej historii:

> Historia każdej narodowej diety to historia narodu wraz z jego jedzeniowymi modami, z wymyślaniem nowości i ich porzucaniem. Epizody te znaczą kartografię kolonializmu i migracji, handlu i eksploracji, wymiany kulturowej oraz zaznaczania granic (Bell, Valentine 1997 [za:] Wieczorkiewicz 2012, s. 279).

Tematyka turystyki kulinarnej jest podejmowana w literaturze polskiej oraz zagranicznej i badaniach naukowych w bardzo różnych kontekstach, najczęściej jako jeden z rodzajów turystyki kulturowej, ale także pojawia się w odniesieniu do rozwoju rolnictwa i technologii produkcji żywności, przemian ekonomicznych i zrównoważonego rozwoju, konsumpcjonizmu i zjawisk ponowoczesności, w tym globalizacji, a także innych inicjatyw związanych z popularyzacją zdrowej żywności i działalnością różnych organizacji, począwszy od ruchu *Slow Food* (Plebańczyk 2013, s. 24).

Różne formy turystyki kulinarnej, w tym enoturystyki czy turystyki serowarskiej stały się na przestrzeni lat bardzo popularne i zachęcają profesjonalistów z wielu sektorów do znalezienia odpowiednich rozwiązań, które przyciągną kolejnych gości do producentów, wytwórców, miejsc związanych z działalnością danej branży i w odniesieniu do określonego dziedzictwa, którym dysponują, m.in. poprzez tworzenie tematycznych szlaków kulinarnych. W miejscach należących do szlaku udostępnionych turystom czekają różnego rodzaju sposoby interpretacji dziedzictwa, od oprowadzania po gospodarstwie czy okolicy, w zakładzie produkcyjnym, przez pokaz z krótkim kursem wyrobu produktu, degustacją itd.

> We Francji uprawianie turystyki gastronomicznej deklaruje około 13 mln turystów. Dla niektórych turystów to pierwsza motywacja do odkrycia miejsca, pierwsze kryterium wyboru. Dla innych turystyka kulinarna jest dodatkowym bonusem, ale nie powodem ich podróży. Zajęciami uzupełniającymi docenianymi przez turystów są wizyty w zakresie kultury i dziedzictwa kulturowego oraz zajęcia na świeżym powietrzu (Hephata www 2021).

Jako, że to, co wytwarza, spożywa i pije mieszkaniec regionu identyfikuje go i określa jako tubylca, przedstawiciela określonej grupy, ukazuje jego kulturę, jest to ciekawy, inspirujący a często główny motywujący do podróży przejaw dziedzictwa dla przybywających z zewnątrz. Jednym z jego elementów składowych jest kuchnia – w tym przypadku regionalna – która opiera się na produktach spożywczych charakterystycznych dla danego obszaru tzw. produktach regionalnych, wytwarzanych bardziej lub mniej tradycyjnymi metodami. Jedną z takich charakterystycznych grup produktów są sery, jedne z głównych towarów eksportowych.

„We Francji jest tyle serów, ile dni w roku", mawiał Charles de Gaulle, choć w rzeczywistości jest ich prawie tysiąc. Praktyki kulturowe z nimi związane stanowią potencjał wykorzystywany m.in. przez grupę szlaków kulturowych, którymi są szlaki serów.

To właśnie na północy dzisiejszej Republiki Francuskiej, w X wieku powstały pierwsze sery. Po upadku Cesarstwa Rzymskiego serowarskimi pionierami stali się zakonnicy, początkowo Cystersi, później Benedyktyni. Opactwa i klasztory w średniowieczu były ważnymi ośrodkami kultywującymi kulturę, naukę, medycynę, wprowadzającymi postępy w rzemiośle, rolnictwie i przetwórstwie. Francja szczyci się czterdziestoma sześcioma serami objętymi Chronioną Nazwą Pochodzenia: ChNP (fr. *Appellation d'Origine Protégée*: AOP), które promowane są na regionalnych szlakach. W tym miejscu należy zaznaczyć, że od 1992 roku w państwach należących do Unii Europejskiej prowadzona jest polityka jakości i wyróżniania produktów żywnościowych o szczególnym znaczeniu. Certyfikacją UE obejmowane są produkty wysokiej jakości wyróżniające się specjalnymi cechami ze względu na pochodzenie lub metodę produkcji. W europejskim systemie wyróżniono dwie kategorie produktów tj. produkty tradycyjne i produkty regionalne znanego pochodzenia. Po złożeniu wniosku i spełnieniu odpowiednich wymogów[40] produkty mogą zostać wyróżnione przez wpisanie do jednego z trzech rejestrów, z których dwa dotyczą produktów spożywczych i wina:

- Chroniona Nazwa Pochodzenia (ChNP) – stosowany do produktów regionalnych (tzw. znanego pochodzenia) o wysokiej jakości, mających najmocniejsze powiązania z miejscem geograficznym, nierozerwalnie związanych z miejscem pochodzenia oraz z lokalnymi metodami wytwarzania, gdyż surowce do ich produkcji pochodzą z określonego obszaru. Prócz tego każdy etap produkcji, przetwarzania lub przygotowania produktu musi odbywać się w danym regionie,
- Chronione Oznaczenie Geograficzne (ChOG) – nazwa produktu nawiązuje do miejsca regionu geograficznego z którym jest związany. Renoma, jaką cieszy się produkt i jego specyficzne cechy związane są z jego pochodzeniem lub lokalnymi umiejętnościami wytwarzania, ale tylko co najmniej jeden etap procesu produkcyjnego musi odbywać się na danym obszarze (KE www 2022).

Europejska certyfikacja jest efektem przeniesienia na rynek europejski francuskiego systemu Kontrolowana Nazwa Pochodzenia (fr. *Appellation d'Origine Contrôlée,* AOC). Historycznie ustanowiona w celu walki z oszustwami na rynku winiarskim (ustawą z 1905 roku) koncepcja *Appellation d'Origine* w 1935 roku przekształciła się w AOC, a w 1990 została otwarta dla wszystkich produktów rolnych i spożywczych (INAO 2016b). Co więcej, od 2012 roku francuskie oznaczenia AOC prawie zniknęły, gdyż zostały bezpośrednio zastąpione znakiem

[40] Kryteria zostały ustalone przez Komisję Europejską, w 1992 roku Unia Europejska przyjęła serię rozporządzeń.

europejskim, który stosuje te same kryteria. AOC stosuje się tylko do win (CREAN www 2022).

II.1.2. Szlak Serów Owernii ChNP

Francuski sektor serowarski ChNP od producentów rolnych po rafinerie tworzy prawie pięćdziesiąt trzy tysiące miejsc pracy w regionach, generując ponad dwa i pół miliarda euro obrotów (dane za 2020 rok: AOP www 2020). Tym samym wykorzystanie systemu ChNP jest kolejnym priorytetem rządu francuskiego, co wspiera m.in. Narodowy Instytut Pochodzenia i Jakości (fr. *L'Institut national de l'origine et de la qualité* INAO). Z tego względu celem rozwijania potencjału turystycznego i produkcyjnego miejsc zajmujących się wytwarzaniem i sprzedażą serów oraz kultywowaniem tradycji serowarskich i dziedzictwa kulturowego z nim związanego zaimplementowano ideę szlaków kulturowych, która ma się przysłużyć ekonomicznemu rozwojowi tych tras. Z tego względu zarządcy i pracownicy niektórych miejsc należących do szlaku prowadzą w nich działalność komercyjną, opierającą się głównie na sprzedaży produktów (co naświetliły moje badania na trasie w Owernii, o czym w dalszej części dysertacji). Obecnie we Francji funkcjonuje pięć szlaków serów, które oznakowane są ChNP:

- Szlak Serów Owernii ChNP (fr. *La Route des Fromages AOP d'Auvergne*),
- Szlaki Sera Comté (fr. *Les Routes du Comté AOP*),
- Szlak Serów Sabaudii ChNP ChOG (fr. *La Route des Fromages de Savoie AOP IGP*),
- Szlak Serów Ossau-Iraty ChNP (fr. *La Route du Fromage AOP Ossau-Iraty*),
- Szlak Serów Normandii ChNP (fr. *La Route Les Fromages de Normandie AOP*),

Prócz nich szczególnie ważne i mocno rozpropagowane są Szlak serów kozich z Nowej Akwitanii (fr. *Route des fromages de chèvre de Nouvelle-Aquitaine*), Szlak serów Brie z Seine-et-Marne (fr. *La Route des fromages de la Brie en Seine-et-Marne*) z regionu Île-de-France (MASA www 2021), czy wreszcie jeden z pierwszych, Szlak sera Munster (fr. *Route du fromage de Munster*) z Alzacji ustanowiony w roku 1968. Na szlakach oznaczonych ChNP kilka gatunków sera posiada unijną certyfikację. Trasy te cieszą się znaczącą popularnością wśród turystów (Routes Touristiques www 2017b), ale co istotne, także wśród lokalnych serowarów, zakładów przetwórczych, muzeów itd.

Najliczniej reprezentowany jest Szlak Sera Comté, liczący blisko sto osiemdziesiąt miejsc. Najmniej miejsc obejmuje bardziej kameralny, ale mocno zróżnicowany Szlak Serów

Owernii ChNP, do którego w latach 2019 –2020 należało trzydzieści osiem miejsc[41] (AFA 2019a). Również z tego względu szlak ten został przeze mnie wybrany do przeprowadzenia badań empirycznych. Szlak ten określany jest jednym z „najbardziej emblematycznych symboli regionu dla Europejczyków i Francuzów" (Férérol 2016, s. 162). Utworzenie na obszarze Owernii szlaku serów jako szlaku kulturowego jest efektem dążenia francuskich społeczności do zwiększenia potencjału serowarstwa i rolnictwa w zakresie rozwijania turystyki kulturowej, a szczególnie turystyki kulinarnej. Jego rolą w pierwszej kolejności jest zainteresowanie turystów życiem i pracą rolników, ich *know-how* oraz działalnością prowadzoną w gospodarstwie czy serowarni oraz uświadomienie znaczenia ich pracy dla społeczności lokalnych i całego regionu.

W okresie prowadzonych badań Szlak Serów Owernii ChNP liczył trzydzieści osiem otwartych dla odwiedzających miejsc kluczowych z perspektywy łańcucha dostaw serów owerniackich: farm z pastwiskami, serowarni z piwnicami dojrzewalniczymi czy spółdzielni mleczarskich[42] (AFA 2019a).

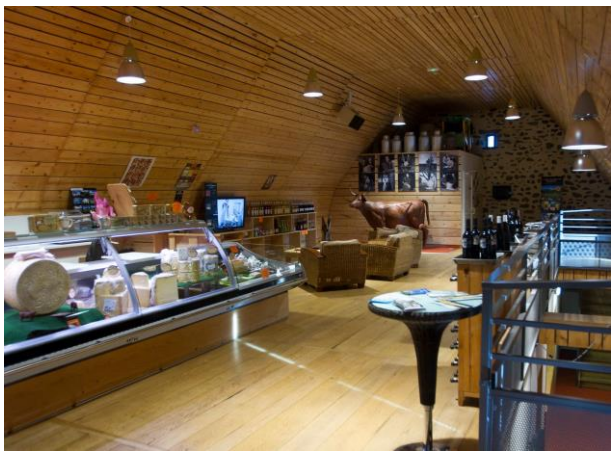


Ilustracje 2, 3. Ferme Bio de Lavaissière – zakład przetwórczy i podziemna dojrzewalnia sera Cantal, Mandailles-Saint-Julien.

Jest to szlak tematyczny, kulinarny, serowarski, materialny, który można by ze względu na swoje walory określić także krajobrazowym. Wszyscy producenci dobrowolnie przystępują do szlaku, aby umożliwić odwiedzającym odkrycie ich dziedzictwa oraz zdobycie zróżnicowanych wrażeń wynikających z charakteru podróży po tym unikatowym pod względem geograficznym i naturalnym obszarze. Trasa nie posiada centralnego ośrodka, dobór miejsc i tras dla turystów pozostaje „*à la carte*" (AFA 2019b). Wszystkie miejsca są równie istotne, ale i na swój sposób wyjątkowe, ponieważ każde gospodarstwo czy

[41] W 2023 roku szlak liczy trzydzieści cztery miejsca (AFA 2023).
[42] W roku 2022 po pandemii COVID-19 liczba miejsc na trasie zmniejszyła się do trzydziestu trzech.

mleczarnia ma swoją własną historię i tradycje, określone metody produkcji i techniki wytwarzania czy przechowywania produktów, ale także formę ekspozycji dziedzictwa. Jego zasięg należy określić jako regionalny. W oficjalnym dyskursie ma znaczenie regionalne, ale niejednokrotnie w odniesieniu do certyfikacji serów podkreślane jest ich znaczenie narodowe (Badania własne SSO 2019).

Ilustracje 4, 5. Cave de Salers, Salers.

Szlak utworzony został w 1997 roku przez Stowarzyszenie Serów Owernii ChNP (fr. *L'Association des Fromages AOP d'Auvergne:* AFA) z siedzibą w Aubière, którego rolą jest popularyzacja pięciu owerniackich serów posiadających unijną certyfikację: Cantal, Salers, Saint-Nectaire, Bleu d'Auvergne i Fourme d'Ambert oraz umiejętne wykorzystanie efektu synergii, celem upowszechniania wiedzy o nich, promocji samych produktów oraz ich wytwórców. Od 1987 roku AFA zrzesza cztery międzybranżowe stowarzyszenia, zajmujące się ich ochroną:

- Międzybranżowy Komitet Serów z Cantal (fr. *Comité Interprofessionnel des Fromages du Cantal:* CIF) z siedzibą w Aurillac, zrzeszający producentów serów Cantal i Salers,
- Międzybranżowa Organizacja Saint-Nectaire ChNP (fr. *Interprofession du Fromage AOP Saint-Nectaire*: ISN) z siedzibą w Besse et Saint-Anastaise (Puy-de-Dôme),
- Międzybranżowy Syndykat Fourme d'Ambert (fr. *Syndicat Interprofessionnel de la Fourme d'Ambert*: SIFAM) w Ambert (Puy-de-Dôme),
- Regionalny Międzybranżowy Syndykat Bleu d'Auvergne (fr. *Syndicat Interprofessionnel Régional du Bleu d'Auvergne*: SIRBA) w Riom-ès-Montagnes (Cantal) (AFA www 2019).

W 2018 roku chcąc rozwijać szlak AFA zwróciło się do Stowarzyszenia Szefów Kuchni Owernii (fr. *L'Association des Toques d'Auvergne*) oraz biur informacji turystycznej w obszarach apelacji swoich serów, które zaproponowały kandydatury serowarów i miejsc do rozszerzenia i zaktualizowania trasy (Genet www 2018). Z tych propozycji wybrani zostali najbardziej uznani i otwarci na odwiedzających producenci, współpracujący z organizacją i do niej pretendujący. Stowarzyszenie zwraca uwagę na krąg producentów rolnych i serowarów, produkujących jeden lub więcej serów objętych ChNP. W ramach swojej działalności odpowiedzialne jest za rozpowszechnianie informacji o serach i szlaku, jako głównym komunikacyjnym projekcie organizacji, koordynowanie trasy, promowanie jej wśród turystów i mieszkańców czy szkolenie personelu miejsc – członków trasy. Szlak jest sposobem na empiryczną promocję działających w sektorze praktyków oraz ich wyrobów – serów Owernii – i związanego z nimi dziedzictwa kulturowego, prowadzoną poprzez budowanie świadomości odbiorców, pogłębianie ich wiedzy, w sposób bardziej angażujący, przekonujący i wciągający poprzez wchodzenie w relację z serowarami, ich rodzinami, pracownikami oraz umożliwienie poszerzenia wiedzy i zbierania realnych doświadczeń przez turystów, ale i mieszkańców o bogatym dziedzictwie serowarstwa owerniackiego (Badania własne SSO 2019, AFA www 2019). Przekłada się to na większą liczbę odwiedzających miejsca na szlaku. Z ostatnich opublikowanych przez organizację statystyk wynika, że w 2015 roku szlak w celach turystycznych odwiedziło około stu tysięcy osób (AFA www 2019). Ponadto stowarzyszenie zajmuje się tworzeniem wspólnych materiałów reklamowych. Dokonuje corocznej aktualizacji destynacji na szlaku, gdyż pojawiają się kolejni serowarzy, chcący dołączyć do projektu, niektórzy z różnych względów rezygnują z przynależności. AFA prowadzi kontrole na trasie, pilnując przestrzegania wytycznych i norm zawartych w tzw. Karcie jakości szlaku, do których należą m.in. konieczność zapewnienia dostępności odwiedzającym, w tym możliwości odbywania wizyt w każdym z miejsc na szlaku (w lipcu i sierpniu minimum trzykrotnie w tygodniu) oraz degustacji produktów wszystkim przybywającym gościom, oferowanie produktów nienagannej jakości, certyfikowanych, zgodnie z normami higienicznymi. Członkowie szlaku zobowiązują się do aktywności w zakresie doskonalenia *know-how*, dbałości o wizerunek i utrzymywania najwyższych standardów jakości obsługi oraz procesu produkcyjnego produktów, informowania odwiedzających o przynależności do szlaku, jego popularyzowania, tak jak i wszystkich serów ChNP Owernii. Do zadań stowarzyszenia należy także dbanie o obecność wytwórców na różnego rodzaju targach, eventach lokalnych i regionalnych, czy innych prestiżowych

wydarzeniach, w tym na Międzynarodowej Wystawie Rolniczej w Paryżu (fr. *Salon International de l'Agriculture à Paris*) etc. (Ibidem).



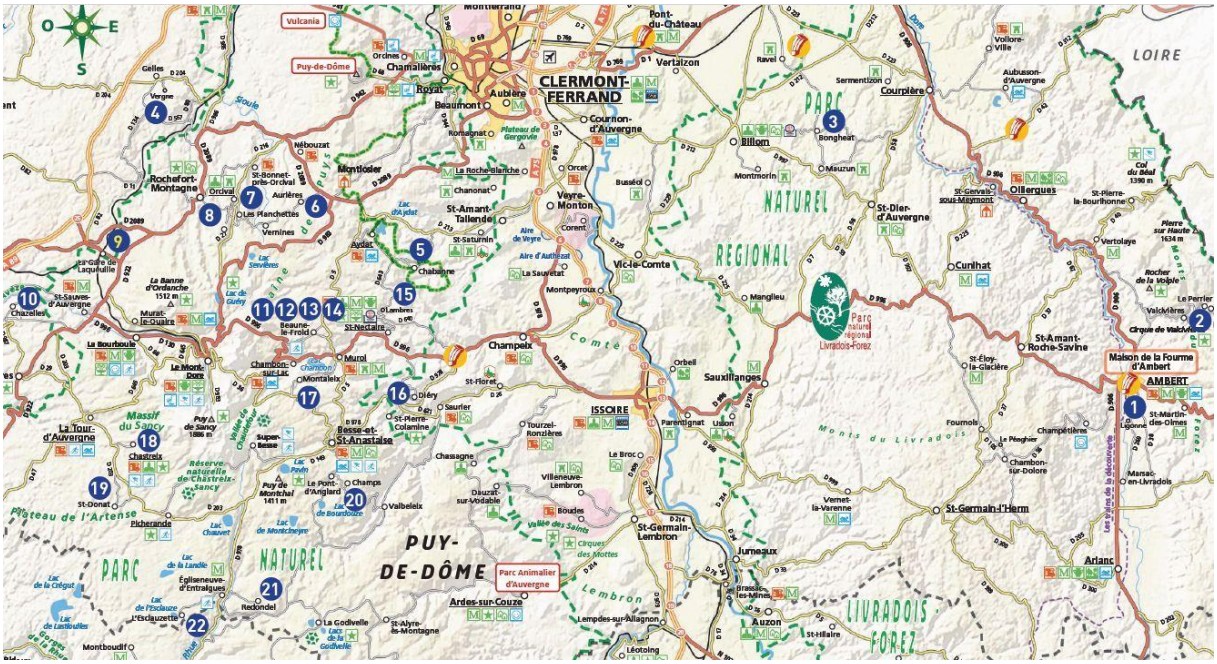
Ilustracja 6. Nagrody z wystaw rolniczych, Earl de la Ferme du Clos, Cournols.

Poza najważniejszą z perspektywy prowadzonych przeze mnie badań wartością kulturową funkcjonowania szlaków, która z różnych względów jest także istotna dla wielu producentów do nich należących, liczy się w dużej mierze potrzeba zwiększenia zysków z prowadzenia działalności – z różnych powodów – w tym takich, aby możliwe było godne życie z wykonywanej pracy i nie pojawiła się konieczność porzucenia swego zawodu, wykonywanego w danej rodzinie od pokoleń.

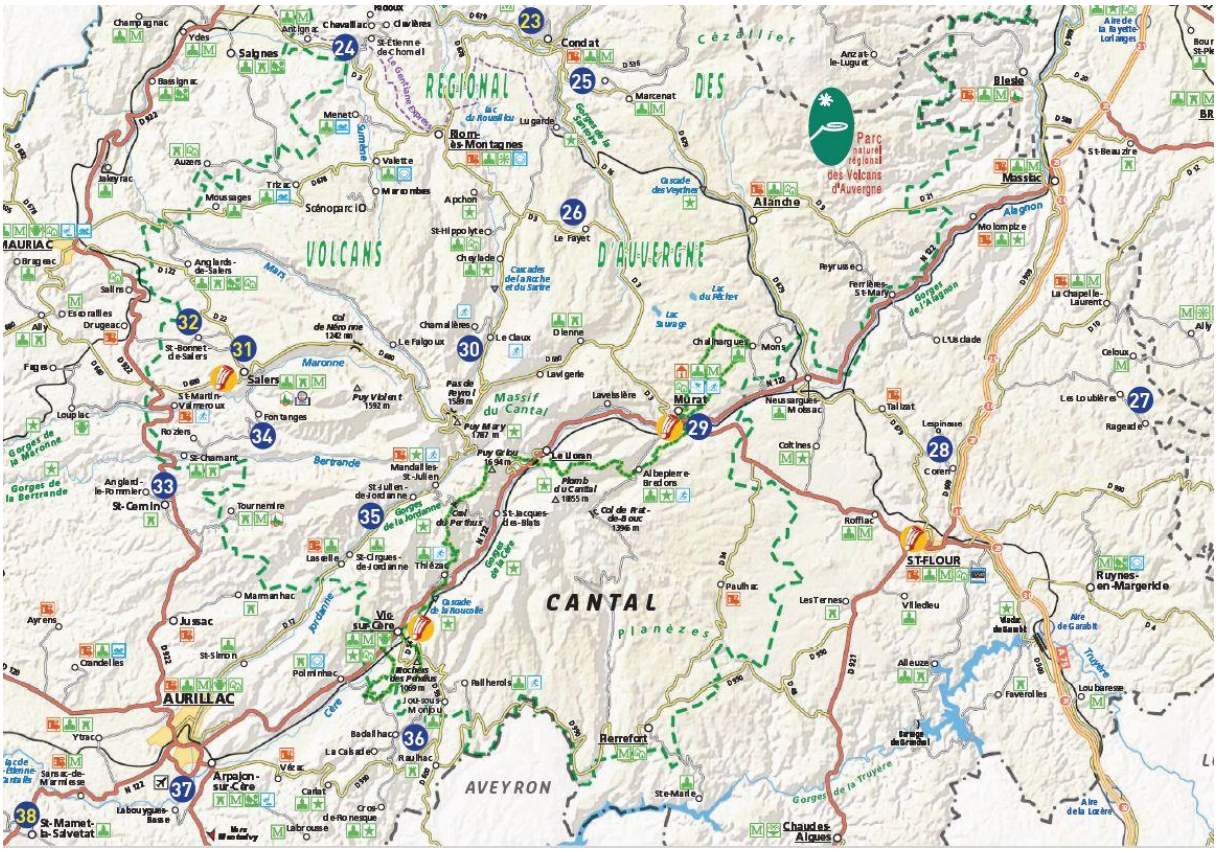
Szlak Serów Owernii ChNP jest trasą całoroczną biorąc pod uwagę sposobność zakupu serów. Jednak nie wszystkie możliwości odkrywania serowarskiego dziedzictwa są dostępne przez dwanaście miesięcy, część z zarządców miejscami na szlaku decyduje się udostępniać swoją fermę odwiedzającym tylko w okresie lipca i sierpnia, niektórzy od maja do października (AFA 2019a). Wyraźnie zaznacza się indywidualne podejście prowadzących miejsca na szlaku, którzy kładą nacisk na poszerzanie form interpretacji dziedzictwa w okresie letnim, gdy szlak jest najliczniej odwiedzany przez turystów, a zawężenie ich w czasie jesienno-zimowym. Z tego względu chcąc w pełni korzystać z możliwości eksploracji szlaku warto traktować go jako sezonowy i odwiedzać wiosną, latem oraz wczesną jesienią (Badania własne SSO 2019).

Jak twierdzili rozmówcy na szlaku reprezentujący miejsca do niego należące ma on charakter swobodny, nie posiada początku, ani końca, a to od turystów zależy, w jakiej kolejności i które miejsca odwiedzą. Mimo to na mapie trasy każdemu z miejsc przyporządkowany został numer, sugerujący proponowaną kolejność, w jakiej podróżujący powinni pokonywać kolejne etapy szlaku. Podróż można rozpocząć od odwiedzenia

serowarni *Fromagerie l'Ambertoise* przy wyjeździe z miasta Ambert, gdzie znajduje się m.in. Dom Sera Fourme d'Ambert (fr. *Maison de Fourme d'Ambert*) w sercu Regionalnego Parku Przyrodniczego Livradois-Forez (fr. *Parc naturel régional Livradois-Forez*), następnie prowadziła z północy na południe przez miejsca leżące w departamencie Puy-de-Dôme, a później w tym samym kierunku przez departament Cantal aż za Aurillac, kończąc się *w Les Fromageries Occitanes* w Saint-Mamet-la-Salvetat (AFA 2019a). Należy stwierdzić, że podjęto próbę usystematyzowania trasy i poprowadzenia jej w sposób linearny. Nie zostały jednak zaznaczone konkretne drogi dojazdowe do kolejnych miejsc (chyba, że prowadzi do nich tylko jedna) dobór podobnie jak formy poruszania się po niej celem eksploracji przestrzeni szlaku pozostawiono w gestii podróżującego. W dostępnych materiałach promocyjnych o szlaku zaproponowany został także podział szlaku na dwie części. Pierwsza obejmuje dwadzieścia dwa miejsca od wspomnianej serowarni *Fromagerie l'Ambertoise* do Farmy Róża Wiatrów, tj. *Ferme de la Rose des Vents*, czyli obszar Livradois-Forez i departamentu Puy-de-Dôme. Druga obejmuje szesnaście miejsc na terenie departamentu Cantal, od *Fromagerie Wälchli* w Condat po wspomnianą *Les Fromageries Occitanes* w Saint-Mamet-la-Salvetat (Ibidem).



Ilustracja 7. Mapa Szlaku Serów Owernii ChNP na terenie Puy-de-Dôme (AFA 2019a).


REGIONAL
VOLCANS
D'AUVERGNE
CANTAL
planèzes
AVEYRON
Massif du Cantal
Parc naturel régional des Volcans d'Auvergne
AURILLAC
ST-FLOUR
MAURIAC
Salers
Murat
Condat
Riom-ès-Montagnes
Mauriac
Aurillac
Arpajon-sur-Cère
Vic-sur-Cère
Pierrefort
Allanche
Massiac
Le Lioran
Le Puy Mary
1787 m
Puy Griou
1694 m
Plomb du Cantal
1855 m
Col de Prat-de-Bouc
1396 m
Col de Néronne
1242 m
Puy Violent
1588 m
Col des Perthus
1170 m
Roche des Pendus
1069 m
Rocher de Bonnevie
1098 m
Col de Serre
1183 m
Col de Font-de-Cère
1294 m
Col de Prat-de-Bouc
1396 m
Col de Légal
1392 m
Col de Cabre
1298 m
Col de Font-de-Cère
1294 m
Col de Néronne
1242 m
Col des Perthus
1170 m
Roche des Pendus
1069 m
Rocher de Bonnevie
1098 m
Col de Serre
1183 m
Col de Légal
1392 m
Col de Cabre
1298 m
Puy Violent
1588 m
Puy Griou
1694 m
Puy Mary
1787 m
Plomb du Cantal
1855 m
Col de Prat-de-Bouc
1396 m
Col de Néronne
1242 m
Col des Perthus
1170 m
Roche des Pendus
1069 m
Rocher de Bonnevie
1098 m
Col de Serre
1183 m
Col de Légal
1392 m
Col de Cabre
1298 m
Col de Font-de-Cère
1294



Ilustracje 11, 12. Oznakowanie Szlaku Serów Owernii ChNP przy należących do niego miejscach.

Należy zaznaczyć, że poruszając się w terenie potwierdziłam, że każde miejsce na szlaku jest bardzo dobrze oznakowane. Owernia jest szczególnie popularna wśród rowerzystów ze względu na spokojne, nieoblegane drogi oraz ogromne możliwości w doborze oznakowanych tras przeznaczonych do uprawiania kolarstwa górskiego i turystyki rowerowej. Szlak ten może i w moim przekonaniu powinien być pokonywany fragmentami linearnie pieszo bądź rowerem. Na stronach internetowych można znaleźć mapy i rysunki poglądowe z opracowaniem fragmentów szlaku przeznaczone dla podróżujących rowerem. Jedna z takich tras w departamencie Puy-de-Dôme prowadzi z Cournols, przez Aurières, Beaune-le-Froid, Chambon-sur-Lac do Égliseneuve d'Entraigues i liczy trzynaście miejsc (TripnBike www 2019).



Ilustracja 13. Trasa rowerowa w Puy-de-Dôme uwzględniająca Szlak Serów Owernii ChNP.

Ze względu na dość dużą rozpiętość całej trasy i biorąc pod uwagę możliwość szerszego jej eksplorowania, najlepszą formą pokonywania większych odległości (wiele z miejsc leży w terenie górzystym, w różnych częściach dwóch departamentów) wydaje się być jednak jazda samochodem. Dlatego pod względem doboru środka transportu należy go uznać za trasę mieszaną.

Dokonując wyboru miejsc do prowadzenia badań terenowych na serowarskim szlaku we Francji kierowałam się kilkoma kwestiami. Chcąc porównać formy i sposoby interpretacji dziedzictwa oraz znaczenie miejsc w eksploracji przestrzeni i krajobrazu dla procesów rozwoju tożsamości na szlaku we Francji i w Polsce na Szlaku Oscypkowym skupiłam się na miejscach zlokalizowanych w różnych częściach departamentów Puy-de-Dôme i Cantal, a przede wszystkim na ludziach, serowarach i ich podejściu do wykonywanego zawodu oraz osób odwiedzających, turystów i mieszkańców. Podróżując szlakiem – najpierw częściowo według kolejności zaproponowanej przez organizatora trasy, później kierując się wskazówkami moich rozmówców i samodzielnie wybierając kierunki oraz zakres podróży – szukałam wytwórców wszystkich pięciu serów Owernii ChNP, którzy zechcieliby zagłębić się w sprawy związane z ich własnym poczuciem tożsamości i ujawnić w prowadzonych rozmowach swój punkt widzenia (przyjmując, że uzyskana wiedza ma charakter deklaratywny) na rolę:

- wykonywanych przez nich, a przez to ożywianych praktyk kulturowych,
- miejsc, przestrzeni, krajobrazu kulturowego,
- subiektywnego doświadczenia z bezpośredniego kontaktu z osobami z różnych kręgów kulturowych,
- interpretacji dziedzictwa prowadzonych na szlaku.

Zależało mi także na tym, aby podzielili się swoimi spostrzeżeniami dotyczącymi potencjału interpretacji dziedzictwa, stosowanej narracji, form prezentacji, doświadczenia które zyskać może odwiedzający w zarządzanym przez nich miejscu na szlaku dla poczucia tożsamości kulturowej turystów i mieszkańców. Wybierałam miejsca odwiedzane licznie, jak i mniej licznie przez turystów, zróżnicowane pod kątem przestrzeni, w jakiej są zlokalizowane, krajobrazu, w jaki są wpisane. Każdego z moich rozmówców traktowałam indywidualnie. Rozmawiałam zarówno z osobami, które są na szlaku dłuższy czas, jak i z tymi, które dopiero do niego dołączyły, by poznać ich motywy i przyszłe plany. Zbierałam szczegółowy materiał do analizy między innymi roli podmiotów kreujących i prowadzonych przez nich miejsc na szlaku kulturowym, stosowanych sposobów interpretacji dziedzictwa,

ich treści, wykorzystania kreatorów dziedzictwa, kierunków rozwoju tożsamości kulturowej w jej rejestrach i zakresach, wykorzystywanych kanałów komunikacji. Brałam pod uwagę także kwestię umiejscowienia obiektu w określonej przestrzeni (położenia geograficznego, ukształtowania terenu, wpisania w krajobraz kulturowy etc.). Z ww. względów do badania wybrałam dziesięć miejsc, w tym siedem gospodarstw prywatnych:

- le GAEC Mélodie w Gelles (4)[43] – prowadzone od pokoleń rodzinne gospodarstwo leży w górzystym wulkanicznym terenie blisko Puy-de-Dôme, niedaleko masywu Sancy, w odległości trzydziestu sześciu kilometrów na zachód od Clermont-Ferrand. Jest to najbardziej wysunięte na północ miejsce na Szlaku Serów Owernii ChNP. Od listopada 2017 roku jest jednym z siedmiu, w których produkowany jest ser Fourme d'Ambert (dane na rok 2019: Badania własne SSO 2019), choć proces produkcji mleka sięga wielu pokoleń. Obecnie jego właścicielami i zarządcami są bracia Fabrice i Maxime Faure;
- Earl de la Ferme du Clos w Cournols (5) – gospodarstwo rolne rodziny Tartière działa ponad czterdzieści lat i specjalizuje się w hodowli krów mlecznych. Wypas prowadzony jest w górzystym terenie położonym na wysokości 850 m n.p.m. u podnóża masywu Sancy, niecałe trzydzieści kilometrów od Clermont-Ferrand na południowy zachód na pastwiskach leżących wokół farmy w miejscowości Chabannes. W 2003 roku w gospodarstwie rozpoczęto produkcję sera Saint-Nectaire ChNP. Kluczowe znaczenie ma fakt, że przez lata samodzielnie zarządzającą gospodarstwem była jego właścicielka, rolniczka Marie-Helene Tartière, której obecnie pomagają dzieci;
- Ferme des Croix de Chazelles w Avèze (10) – gospodarstwo rolne występujące także pod nazwą Vergnol Frères (Bracia Vergnol) zajmuje się produkcją mleczną i wytwarzaniem serów pleśniowych, w tym dwóch objętych specyfikacją ChNP, tj. Fourme d'Ambert i Bleu d'Auvergne oraz nieobjętego, przekazywanego w rodzinie „z ojca na syna" i wytworzonego po raz pierwszy w starej rodzinnej serowarni Bleu d'Avèze. Zarządzający nią bracia Bertrand, Christophe i Dominique Vergnol przykładają szczególną wagę do ponad dwustuletniej historii rodzinnej tradycji serowarskiej, pielęgnując dziedzictwo zasłużonych dla branży przodków;

[43] Liczba w nawiasie odpowiada numerowi miejsca na mapie szlaku w 2019 roku, w trakcie prowadzenia badań terenowych. Gwiazdką (*)oznakowane zostały mleczarnie, fabryki sera, sklepy mleczarskie. Pozostałe obiekty to serowarnie prywatne.

- GAEC de la Route des Caves w Beaune-le-Froid (12) – prowadzona przez Caroline Borrel niewielka serowarnia przy gospodarstwie rolnym Ferme Roux znajduje się w słynnej w regionie serowarskiej wiosce Beaune-le-Froid w gminie Murol w sercu masywu Sancy na wysokości około 1000 m n.p.m. Sekretem tego miejsca jest wykorzystywanie do leżakowania serów naturalnych piwnic, wydrążonych przez przodków rodziny Roux w skałach wulkanicznych, ciągnących się na tzw. Ścieżce Piwnic w Beaune-le-Froid. Miejsce to pozwala poczuć klimat dawnych wieków, kiedy nie dysponowano jeszcze sztucznymi dojrzewalniami, które współcześnie wykorzystuje się w końcowych etapach produkcji serów;
- GAEC de l'Oiseau (17) – Alain Thierry i Tristan Sarlieve, korzystając na miejscu z doświadczenia swojego ojca, prowadzą rodzinne gospodarstwo zajmujące się wyrobem Saint-Nectaire i Cantal. Z położonego na wysokości 1100 metrów n.p.m. w miejscowości Chambon sur Lac i oddalonego dwa kilometry od jeziora Chambon terenu farmy można poznawać charakterystyczny krajobraz Owernii, na który składają się zlokalizowany na wprost Narodowy Rezerwat Przyrody Doliny Chaudefour oraz przełęcze Croix Morand i Croix St Robert. Gospodarstwo bardzo mocno rozpropagowane w regionie odwiedzają rzesze turystów, chcących spróbować i zakupić lokalne specjały.
- GAEC de Chamalières (30) – utworzone w 2001 roku przez Bernadette Roddé gospodarstwo od 2014 prowadzone jest przez jej synów: Érica, Lionela i Anthony'ego. Zajmuje się hodowlą bydła, produkcją wyrobów drobiowych i mleczarskich, szczególnie wytwarzaniem serów Cantal i Salers. Ma swoją siedzibę pomiędzy górami w obrębie Masywu Cantal nieopodal Puy Mary w Chamalieres w Le Claux, nazywanym przez obfite opady „wioską śniegu" (fr. *village de neige*). Położone jest także blisko miejscowości Salers, gdzie zabudowania z kamienia wulkanicznego pochodzą w większości z XV wieku. Éric Roddé zajmujący się wyrobem serów zwraca uwagę na przemiany owerniackich tradycji serowarskie, opowiadając o dawnych technikach ręcznego dojenia krów i produkcji sera, w tradycyjnych *burons* – owerniackich chatach pasterskich;
- Ferme de Lavaissière (35) – gospodarstwo ekologiczne prowadzone od 1999 roku przez Gillesa et Isabelle Manhès wytwarza ser Cantal ChNP Bio. Gospodarze sami prowadzą działalność na farmie, która znajduje się w Saint-Julien-de-Mandailles

w dolinie Jordanne, skąd podziwiać można symboliczne szczyty Cantal: Puy Mary, Puy Griou czy Puy Chavaroche.

Pięcioro spośród interlokutorów – prowadzących lub współprowadzących miejsca na szlaku, tj. gospodarstwa prywatne – wyraziło chęć podpisywania ich wypowiedzi dotyczących funkcjonowania gospodarstwa i działalności na szlaku imieniem i nazwiskiem: Alain Faure z GAEC Mélodie, Marine Monplot-Tartière z Earl de la Ferme du Clos, Christophe Vergnol z Ferme des Croix de Chazelles, Caroline Borrel z GAEC de la Route des Caves oraz Eric Roddé z GAEC de Chamalières. W tych miejscach badania prowadzone były w sposób jawny za pozwoleniem zarządzających miejscami. Z tego względu w odniesieniu do zagadnień związanych bezpośrednio z interpretacją dziedzictwa, prowadzeniem komunikacji w miejscach na szlaku kulturowego oraz polityką szlaku w zakresie prowadzonej narracji zdecydowałam się za zgodą rozmówców ujawnić ich dane. Poza tymi miejscami badania realizowałam także w innych gospodarstwach prywatnych kilkakrotnie poleconych mi przez turystów, jak i innych serowarów jako miejsca szczególnie warte odwiedzenia, mocno rozwinięte i nastawione szczególnie silnie na wizyty turystów. Są to wspomniane GAEC de l'Oiseau oraz La Ferme de Laveissière.

Poza gospodarstwami prywatnymi badania na szlaku realizowane były przeze mnie także w miejscach nieprowadzonych w formie indywidualnej działalności. Należą do nich:

- La Société Laitière de Laqueuille (9*) – powstała w 1949 roku rolnicza spółka zbiorowego interesu (fr. *Société d'Intérêt Collectif Agricole*), w której wielu lokalnych rolników jest mocno zaangażowanych w budowanie jej kapitału. Mleczarnia wraz z serowarnią mieści się w Laqueuille-Gare na wysokości 950 m n.p.m. w Puy-de-Dôme na skraju Parku Regionalnego Wulkanów Owernii produkuje sery pleśniowe, w tym Bleu d'Auvergne i Fourme d'Ambert;
- Cave de Salers (31*) – dojrzewalnia o nazwie Piwnica Salers zlokalizowana pięćset metrów od wioski o tej samej nazwie przy drodze do Aurillac jest zarówno dojrzewalnią, muzeum sera i sklepem pełnym produktów od lokalnych producentów w tym serów Saint-Nectaire, Fourme d'Ambert, Bleu d'Auvergne, Cantal, Salers;
- Coopérative de Saint-Bonnet de Salers (32*) – spółdzielnia mleczarska zlokalizowana pięć kilometrów od Salers i piętnaście od Mauriac w miejscowości będącej kolebką rasy krów *Salers*, od 1956 roku produkuje Cantal z pasteryzowanego oraz surowego mleka „Le Saint-Bonnet".

Dokonując opisów i analiz interpretacji dziedzictwa na szlaku biorę pod uwagę całokształt materiału zebranego we wszystkich wskazanych miejscach.

Chcę podkreślić, że w przypadku tras serowarskich istotne jest dokładniejsze przyjrzenie się wybranym do badania obiektów/miejsc w odniesieniu do aktorów na szlakach, którzy tworzą te miejsca, są jednocześnie nosicielami, praktykami i kultywatorami żywego niematerialnego dziedzictwa, dokonującymi jego samodzielnych interpretacji jako podmioty kreujące. Jednocześnie należy wskazać, że zarówno w przypadku rolnictwa i serowarstwa w Owernii, jak i pasterstwa i kultury bacowskiej w Tatrach, dziedzictwo to jest swego rodzaju zasobem wspólnym dla jego wszystkich przedstawicieli. Innymi słowy każdy z producentów danego sera musi wykonywać określone praktyki kulturowe w ten sam sposób, aby mogły być uznane za przejawy tego dziedzictwa. Praktyki te nie są identyczne, różnią się niuansami, jednak muszą mieścić się w przyjętych certyfikacjami normach. Z tego względu większą uwagę w badaniach na tych trasach poświęciłam indywidualnym aktorom społecznym jako interpretatorom (nie pomijając przy tym interpretacji dziedzictwa dokonanych przez podmioty stowarzyszające, koordynujące oba szlaki).

II.1.2.1. Propozycja weryfikacji trzech tożsamości w interpretacjach dziedzictwa na Szlaku Serów Owernii ChNP

Na Szlaku Serów Owernii ChNP podmioty kreujące stawiają nacisk na tradycyjne formy komunikacji, poprzez które docierają do odbiorców z interpretacjami dziedzictwa kulturowego (materialnego i niematerialnego) oraz naturalnego Owernii. W tym miejscu świadomie posiłkuję się tymi wszystkimi terminami, aby podkreślić za interpretatorami na szlaku, jak znaczącą rolę w tym regionie odgrywają czynniki geograficzne i przyrodnicze oraz żywe i ciągle rozwijane praktyki kulturowe. Do tradycyjnych form komunikacji zaliczam tutaj różnego rodzaju drukowane materiały promocyjne, w tym mapy, plakaty, broszury, ulotki, książeczki z przepisami, informatory, druki o charakterze informacyjnym, edukacyjnym, prezentujące szlak i pięć owerniackich serów objętych ochroną ChNP. Poza materiałami promocyjnymi dotyczącymi szlaku informacje o „Pięciu Serach Owernii ChNP" oraz serowarskim szlaku znaleźć można w wydawnictwach promujących francuskie dziedzictwo kulturowe, czego przykład może stanowić publikacja *La Route des Fromages* autorstwa Erica Fauguet (2013). Oprócz tego organizator szlaku prowadzi komunikację w Internecie, posiada stale aktualizowaną stronę internetową, na której rokrocznie umieszcza uaktualnione materiały drukowane w formacie PDF oraz profile w mediach społecznościowych na Facebooku (od 2009 roku), Twitterze (od 2013) oraz Instagramie (od 2015). W okresie prowadzenia badań w materiałach promocyjnych szlaku jako kanały informacyjne i do kontaktu wskazano jednak tylko stronę oraz profil na Facebooku. Mimo

to wszystkie te media aktualizowane były na bieżąco i wykorzystywane do promocji szlaku jako produktu turystycznego.



Ilustracja 14. Plakat „5 Serów Owernii ChNP", Le GAEC Mélodie w Gelles.



Ilustracja 15. Plakat „5 Serów Owernii ChNP", GAEC de la Route des Caves w Beaune-le-Froid.

We wszystkich odwiedzanych przeze mnie miejscach na Szlaku Serów Owernii ChNP dostępne są różnego rodzaju materiały informacyjne i promocyjne poświęcone poszczególnym serom przygotowane na poziomie instytucjonalnym, zarówno przez organizatora szlaku, jak i inne podmioty, w tym zrzeszone w jego ramach syndykaty i organizacje serowarskie. W okresie prowadzonych badań najwięcej z nich pochodziło z ISN, w tym ulotki w różnych formatach i broszury poświęcone serowi z mleka surowego i pasteryzowanego, książeczki z przepisami, plakaty, sygnowane torby, a nawet kartki pocztowe. Także znacząca liczba materiałów promocyjnych dostępna w gospodarstwach na szlaku przekazana została przez CIF. Uzyskać można tam broszury opisujące oba sery, tłumaczące różnice między nimi, specyfikę ich wyrobu z mleka krów rasy *Salers*, ulotki z przepisami czy papierowe torby do sprzedaży produktów. Mniej licznie reprezentowane były materiały SIRBA (otrzymałam składaną ulotkę oraz książeczkę z przepisami) oraz SIFAM (pozyskałam jedynie broszurę z przepisami). Muszę zaznaczyć, że niezależnie od organizacji odpowiadającej za opracowanie materiałów informacyjnych i promocyjnych szlaku i poszczególnych serów, są one konstruowane w podobny sposób, odnoszą się do tych samych aspektów i pozostają spójne z materiałami opracowanymi przez organizatora trasy (Badania własne SSO 2019).

II.1.2.1.1. Interpretacje dziedzictwa na Szlaku Serów Owernii ChNP

Na podstawie analizy treści i form graficznych zebranych materiałów wytypowałam kreatory dziedzictwa kulturowego wykorzystywane w interpretacjach przez AFA i jego partnerów oraz zarządców poszczególnych miejsc. Należy podkreślić, że interpretacje uwzględniają ideę szlaku kulturowego, dążąc do wykorzystania efektu synergii, jaki przynosi podróżowanie po trasie zestawiającej ze sobą różnorodne miejsca, ludzi i sery. Główne osi interpretacyjne zostały zbudowane w oparciu o trzy najważniejsze kreatory prawno-instytucjonalne na szlaku, jakimi są certyfikacja Chronioną Nazwą Pochodzenia wraz ze strefami wyrobu ChNP aż pięciu serów owerniackich (oś pierwsza) oraz blisko związane z nią tzw. „zróżnicowane dziedzictwo" (oś druga) obejmujące szeroko rozumianą różnorodność regionalnych serów, która wyróżnia trasę spośród innych tego typu dróg: „Cantal, Saint-Nectaire, Fourme d'Ambert, Bleu d'Auvergne i Salers należą do produktów, które rozsławiły gastronomię Owernii" (AFA www 2019). Prócz nich kreatorami prawno-instytucjonalnymi są departamenty Puy-de-Dôme oraz Cantal (Badania własne SSO 2019).

Odniesienie dla kreatorów prawno-instytucjonalnych stanowi grupa aktorów społecznych współtworzących szlak, tj. serowarów/rolników nazywanych „producentami

o szczególnym *know-how*" czy „kobietami i mężczyznami z pasją" (AFA 2019b). W interpretacjach ukazywani są jako twórcy sukcesu owerniackiego rolnictwa i serowarstwa, jakim jest objęcie ochroną w ramach systemu ChNP aż pięciu serów regionalnych. Jednocześnie to właśnie producenci zrzeszeni w ramach stowarzyszenia trasy są nosicielami niematerialnego dziedzictwa regionu, spadkobiercami dawnych twórców, kultywatorami tradycji i kreatorami współtworzącymi współczesny region. Jak wskazano, „tamtejsze kobiety i mężczyźni utrwalili *know-how* przodków, gwarantując w ten sposób wyjątkową jakość serów" (AFA www2019).

Działalność producentów prezentowana jest w materiałach promocyjnych trasy na tle historyczno-przyrodniczo-kulturowym. Pojawia się tam wiele odwołań do położenia geograficznego szlaku na terenie Owernii, która w interpretacjach utożsamiana jest z departamentami Puy-de-Dôme i Cantal, które także należy uznać za kreatory prawno-instytucjonalne. AFA w porozumieniu ze zrzeszonymi w jego ramach organizacjami serowarskimi położyło nacisk na pięć aspektów trasy (pięć odnosi się do liczby serów) przedstawionych w opisie szlaku hasłami z krótkimi opisami. Można je utożsamiać z kontekstami, w jakie wpisane są oba kreatory prawno-instytucjonalne, wskazującymi dlaczego warto eksplorować szlak serowarski, do których będę nawiązywać w niniejszym podrozdziale:

- miejsce turystyczne (fr. *site touristique*),
- pełny natury (fr. *plein de nature*),
- miejsce kultury (fr. *site culturel*),
- restauracja *Toques d'Auvergne* (fr. *Restauration Toques d'Auvergne*),
- przyjęcie w gościnę (fr. *hébergement*) [przy wsparciu federacji Gîtes de France] (AFA 2019a, SSO badania własne 2019).

Najważniejszym kreatorem prawno-instytucjonalnym jest wspomniana certyfikacja ChNP (fr. AOP) obejmująca aż pięć regionalnych serów, co stanowi swoisty wyróżnik, nawet jak na obfitującą w nie Francję. System ochrony żywności ChNP jest w tym kraju bardzo silnie rozwinięty, dobrze rozpoznawalny i uznawany, jako że oparty został na wcześniej obowiązującym francuskim AOC, zniesionym na rzecz systemu europejskiego. Jak podkreślają interpretatorzy, każdy z pięciu serów wyprodukowany jest na ograniczonym terenie i zgodnie z określonymi specyfikacjami, a charakterystyczny znak ChNP nadaje produktowi prestiżu, podkreślając jego szlachetność oraz gwarantując jego pochodzenie i najwyższą jakość (AFA www 2019).



Ilustracje 16, 17. Zastosowanie certyfikacji ChNP w interpretacji na szlaku w Coopérative de Saint-Bonnet de Salers oraz fragment ulotki dotyczącej sera Cantal.

Należy wskazać, że Szlak Serów Owernii ChNP posiada wspólną ze stowarzyszeniem identyfikację, w tym także wizualną, która przeznaczona jest dla wytwórców wszystkich certyfikowanych serów. Organizator szlaku posługuje się jako dominującą nazwą całego projektu promowania serów ChNP, włączając w to działania prowadzone w ramach szlaku kulturowego i poza nim, którą jest „Pięć [lub 5] Serów ChNP Owernii", fr. *Les Cinq Fromages AOP d'Auvergne*. Nazwa ta pojawia się także w formie logotypu na wszystkich materiałach reklamowych, w tym plakatach umieszczanych obowiązkowo we wszystkich miejscach na szlaku, w broszurach szlaku, na mapach, w ulotkach, książeczkach z przepisami i innych (AFA 2019a, 2019c, 2019d, 2019e). Logo stowarzyszenia i szlaku skonstruowane zostało w oparciu o znaki graficzne w kolorze białym, kształtem odpowiadające serom Owernii układającym się w zapisane wielkimi literami słowo „*CINQ"* oznaczające „pięć" na granatowym tle w kształcie prostokąta usytuowanego horyzontalnie. W ramach spójnej kolorystyki we wszystkich materiałach dotyczących szlaku nagłówki, ramki do umieszczania

tekstów opisujących wszystkie pięć serów, region, szlak i należące do niego miejsca utrzymane są w kolorach granatowym (dwa odcienie – jaśniejszy i ciemniejszy) i białym.







Ilustracje 18, 19, 20. Logotyp szlaku i jego zastosowanie.

Certyfikacja jest jednym z podstawowych kreatorów wykorzystywanych do promocji poszczególnych serów. W kontekście produkcji Saint-Nectaire[44] około 2015 roku zrealizowano kampanię telewizyjną skierowaną do mieszkańców regionu, by podkreślić znaczenie posiadania ochrony ChNP, której potencjał ma służyć społeczno-gospodarczemu rozwojowi regionu, szczególnie gmin obejmujących trudnodostępne tereny wiejskie i górskie, umożliwiając właśnie na nich tworzenie nowych miejsc pracy (ISN 2014, s. 2).

Producenci, z którymi rozmawiałam na szlaku zgodnie podkreślali, że jedna z najbardziej rygorystycznych we Francji specyfikacji ChNP obejmuje ser Salers, mimo, że została ona złagodzona pod kątem rasy krów mlecznych. Dawniej ser ten wyrabiany był tylko z mleka czerwonych krów owerniackiej rasy *Salers* pochodzących z Cantal, ale wymóg ten zniesiono w 1979 roku pozostawiając dowolność. Całkowitą wierność tradycji dochowuje

[44] Ser półmiękki, prasowany, wytwarzany z mleka krów Prim'Holstein, Montbéliarde oraz Salers.

jedynie dziewięciu serowarów (dane na 2019 rok: Badania własne SSO 2019)[45]. Dla rozróżnienia formy ich działalności i spełnienia warunku produkcji sera z mleka krów rdzennej rasy mogą się oni poszczycić tytułem apelacji *Tradition Salers*, ChNP, co jednoznacznie ma podkreślać kulturowe znaczenie ich wyrobów dla zachowania dziedzictwa kulinarnego regionu. Ser oznakowany jest wtedy dodatkowo napisem świadczącym o tym rodzaju apelacji (Ibidem).

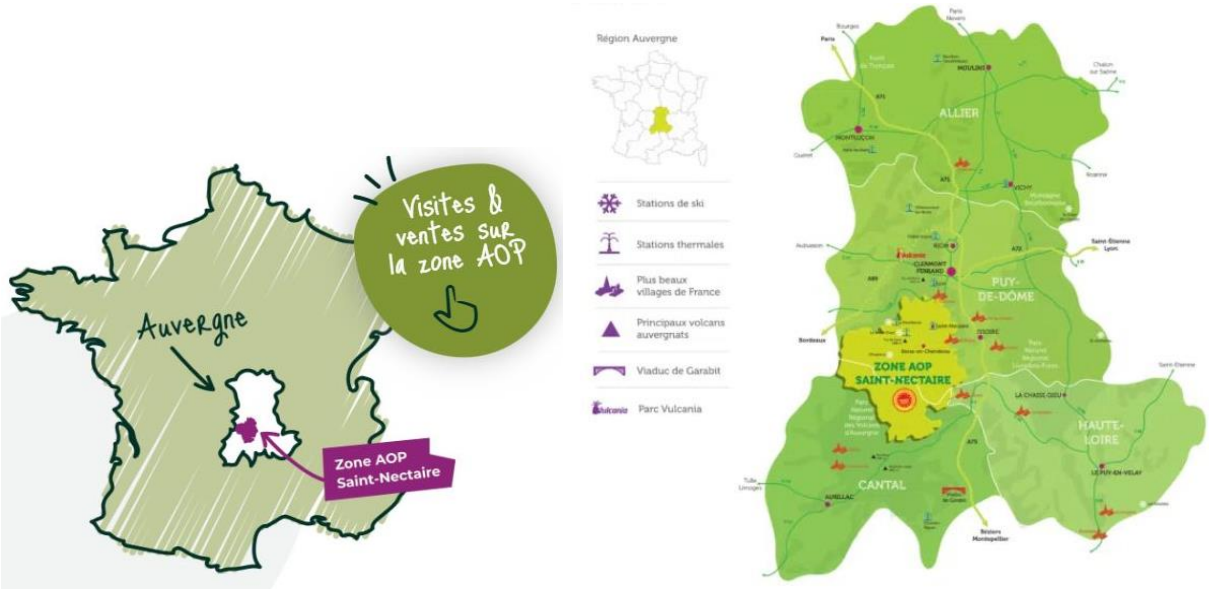


Ilustracje 21, 22. Plakat i broszura poświęcona apelacji *A.O.P. Tradition Salers,*

Z certyfikacją ChNP wiąże się konieczność wyodrębnienia stref wyrobu ChNP, fr. *terroir*, czyli wskazanie dla każdego produktu obszaru geograficznego, który pozwala mu uzyskać jego cechy charakterystyczne, nadając mu autentyczność i oryginalność. W interpretacjach których podmiotami kreującymi są AFA i syndykaty organizacje serowarskie strefy są wyznacznikami *know-how* oraz warunkiem dopełnienia specyfikacji produktu, dlatego w tym kontekście określam je kreatorami prawno-instytucjonalnymi, choć pełnią także rolę najważniejszych kreatorów przestrzennych[46]: to także „wydzielona przestrzeń, w której wspólnota ludzka – dzięki całej swojej historii – buduje kolektywne *know-how* produkcyjne. Strefa opiera się na systemie interakcji między środowiskiem fizycznym i biologicznym oraz zestawem czynników ludzkich" (Ibidem). W kontekście ChNP i wyznaczonych stref interpretacje mają charakter informacyjny, aby wskazać konkretne dane zapisane w specyfikacjach. Strefa Saint-Nectaire rozciągająca się na obszarze tysiąca ośmiuset kilometrów kwadratowych obejmuje sześćdziesiąt dziewięć gmin na

[45] W 2022 roku pozostało już tylko siedmiu producentów Salers z mleka krów tej rasy (CIF:SALERS www 2022), co może wskazywać na utrzymującą się tendencję spadkową prowadzenia działalności zgodnej z wielowiekową tradycją serowarską.
[46] Jak wskazywałam w części teoretycznej niektóre z kreatorów pełnią więcej niż jedną funkcję i mogą być zaliczane do więcej niż jednej kategorii.

pograniczu departamentów Puy-de-Dôme i Cantal na wysokości od 800 do 1500 m n.p.m.[47] (AFA 2019c).



Ilustracje 23, 24. Prezentacje strefy Saint-Nectaire ChNP.

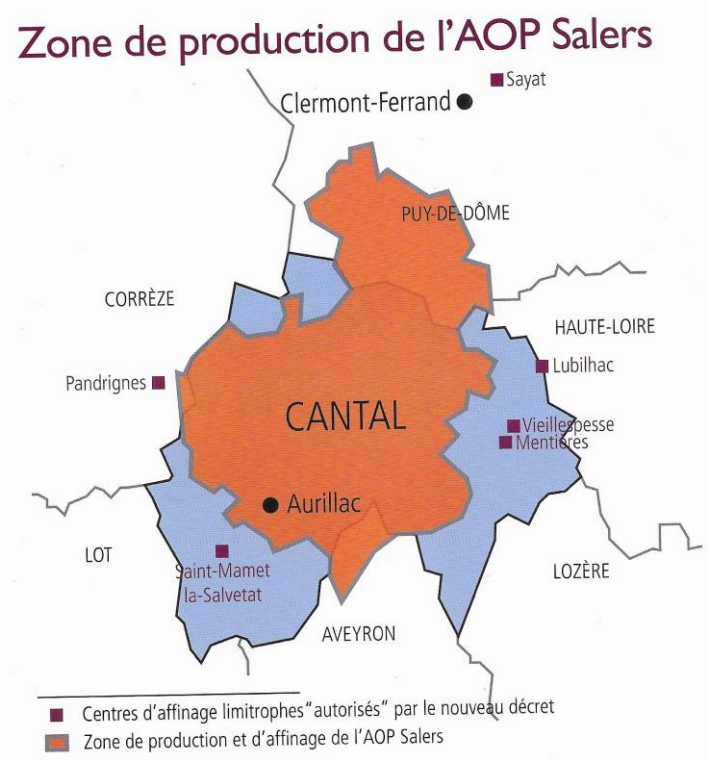
Na strefę Cantal składa się siedem tysięcy dwieście kilometrów kwadratowych, w tym cały departament Cantal, dwadzieścia trzy gminy Puy-de-Dôme, osiem Aveyron, siedem na wschód od Corrèze i jedna w Haute-Loire (Ibidem, Badania własne SSO 2019). Strefy serów Cantal ChNP i Salers ChNP nie są tożsame, ale w znacznej części pokrywają się, bowiem obszar produkcji obejmuje tereny Monts du Cantal, Cézallier i Monts Dore. Z tego względu wielu producentów wyrabiających w okresie jesienno-zimowym Cantal, od wiosny zajmuje się produkcją Salers. W interpretacjach odnoszących się do stref ChNP pojawiają się wątki historyczne. Na przykład w 1979 roku ustanowione zostały normy francuskiego AOP, zgodnie z którymi strefę rozciągnięto na cały departament Cantal, masyw Sancy oraz niektóre gminy Górnej Loary i Corrèze. Czas produkcji został zmodyfikowany i obejmował okres od 1 maja do 31 października. Jednak w roku 2000 celem wzmocnienia znaczenia i jakości apelacji oraz chęci powrotu do wielowiekowych tradycji serowarskich obszar produkcyjny został ograniczony do stu trzydziestu siedmiu gmin w Cantal, dwudziestu czterech w Puy-de-Dôme, pięciu w Aveyron i jednej w Corrèze, do których dolicza się jeszcze siedem części

[47] Do wyrobu sera można wykorzystywać tylko mleko od krów, które urodziły się i wychowały na terytorium położonym w górskim obszarze w strefie Saint-Nectaire, które na naturalnych pastwiskach przebywają co najmniej sto sześćdziesiąt dni w roku, a ich liczba na hektar jest ograniczona. Ponadto aż dziewięćdziesiąt procent powierzchni gospodarstwa zajmującego się produkcją sera muszą stanowić „naturalne zielone użytki". Innymi słowy obszar wypasu musi pozostać w pełni naturalny, niezmieniony ręką człowieka. Podstawowa racja pokarmowa dla krów mlecznych musi także pochodzić wyłącznie z trawy z obszaru apelacji, a porcja zimowa zawierać co najmniej pięćdziesiąt procent siana (Ibidem).

gmin w tych departamentach i jedną w departamencie Górnej Loary, gdzie dozwolone jest dojrzewanie[48] (CIF: CANTAL www 2022).



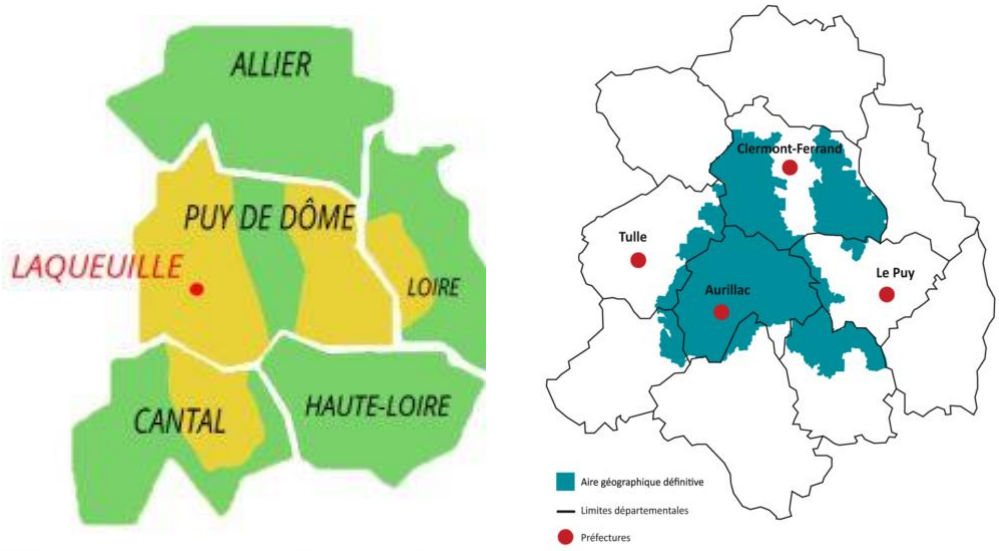
Ilustracja 25. Elementy interpretacji poświęcone strefie Cantal ChNP.



Ilustracja 26. Elementy interpretacji poświęcone strefie Salers ChNP

[48] Przywrócono także czas wyrobu od kwietnia do listopada pod warunkiem nieprzerwanej dostępności świeżej trawy w żywieniu stad, co zależne jest od lokalizacji pastwisk na określonej wysokości. Salers wg specyfikacji ChNP wytwarzany jest w okresie od 15 kwietnia do 15 listopada.

Dla odmiany ser Fourme d'Ambert jest produkowany w strefie usytuowanej na wysokości od 600 do 1600 m n.p.m. w górskim obszarze Puy-de-Dôme, w pięciu kantonach Cantal i ośmiu gminach Loare, a strefa wytwarzania Blue d'Auvergne obejmuje sześćset trzydzieści gmin, rozmieszczonych głównie w departamentach Cantal i Puy-de-Dôme, a także w części Haute-Loire, Lozère, Aveyron, Lot i Corrèze.



Ilustracje 27, 28. Mapa strefy Fourme d'Ambert ChNP i strefy Blue d'Auvergne ChNP.

Każdy z aktorów społecznych na szlaku, zwykle z wykorzystaniem posiadanych w gospodarstwie map (w tym przekazanych przez koordynatora szlaku i/lub przez stowarzyszenia serowarskie), przedstawiał strefę wyrabianego przez siebie sera, umiejscawiając w niej swoje gospodarstwo i tłumacząc względy historyczne i kulturowe (historię sera i jego pochodzenie) oraz geograficzne (w tym położenie na określonej wysokości nad poziomem morza), które wpłynęły na dookreślenie granic danego obszaru i jego wpisanie w specyfikację produktu. Strefa zamyka przestrzeń wyrobu sera, a przez to także i obszar życia rolnika-serowara, który jest do niej przypisany, zobowiązany tylko na jej terenie wypasać zwierzęta, pozyskiwać od nich mleko, zbierać dla nich siano i wytwarzać ser. Wyznaczenie stref eliminuje konkurencję ze strony przemysłu mleczarskiego z innych regionów Francji, ale przede wszystkim pozwala zachować właściwości sera i właściwy dla niego sposób wyrobu, który choć częściowo zmechanizowany i usprawniony, pozostaje zgodny z dawnymi tradycjami regionu. Strefa nabiera tym samym cech miejsca i przekształca sposób myślenia o przestrzeni, przez co należy je uznać za najistotniejsze kreatory przestrzenne.

Strefy serów ChNP w interpretacjach zarządców szlaku przedstawiane są jako miejsca „pełne natury" (AFA 2019a). Nacisk położony został na udowodnienie, że siła certyfikowanych serów owerniackich tkwi w naturalnym dziedzictwie regionu. Jak wskazywała AFA „degustacja pięciu serów ChNP z Owernii to degustacja bogactwa naszych łąk, naszych krajobrazów i naszych wartości" (AFA www 2019). Polecane było eksplorowanie „zachowanego terytorium oraz majestatycznych i zróżnicowanych krajobrazów, aby zaczerpnąć świeżego powietrza" (AFA 2019a). Mowa tutaj o lasach, łąkach i pastwiskach, niezamieszkanych terenach wulkanicznych, panoramach górskich, strumieniach etc., choć bez konkretnych wskazań możliwych destynacji podróży.



Ilustracje 29, 30. Elementy interpretacji poświęcone dziedzictwu naturalnemu Owernii.

AFA zachęca do uprawiania sportu na świeżym powietrzu, w tym pieszych wędrówek i uprawiania kolarstwa górskiego oraz skorzystania z możliwości odbywania wycieczek po trasie szlaku. Ponadto uwaga odbiorców kierowana była także na zachowanie bioróżnorodności Owernii, której sprzyja zachowanie praktyk kulturowych związanych z tradycyjnych wypasem zwierząt prowadzonym zgodnie ze specyfikacją ChNP. Stanowi ona wyzwanie dla rolników, hodowców czy serowarów, ale i gwarancję jakości certyfikowanych serów (Ibidem).

Rozmówcy na szlaku zaznaczali, że zwiększone zapotrzebowanie na mleko sprawia, że więcej stad wypasanych jest na łąkach. Naturalne ich „wykaszanie" przez zwierzęta umożliwia zachowanie krajobrazu kulturowego Owernii. Wątek ten był często podejmowany w interpretacjach dziedzictwa dotyczących przemysłowego wyrobu. Interpretatorzy skupiali

się na ukazaniu pozytywnych efektów produkcji na szeroką skalę, wskazując jak zwiększenie liczby wypasanych zwierząt przyczynia się do zachowania bioróżnorodności w regionie, umożliwiając jednocześnie popularyzację produktu poza granicami kraju i tym samym utrzymywanie miejsc pracy (Badania własne SSO 2019).



Ilustracja 31. Plansza informacyjna o roli wypasu, element interpretacji w GAEC de l'Oiseau, Chambon-sur-Lac.

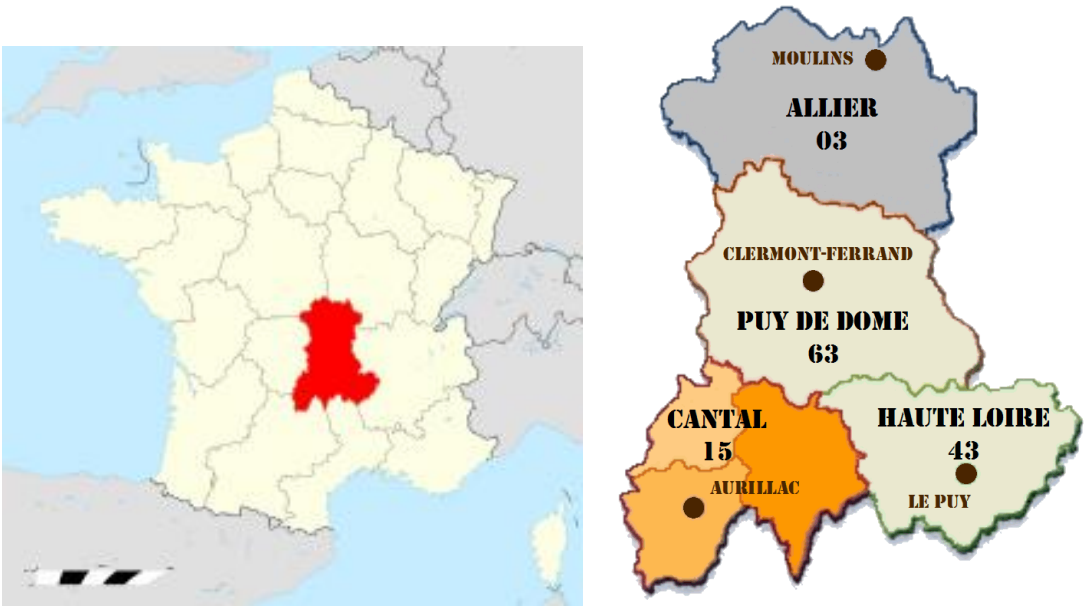
Należy zaznaczyć, że poza szlakiem pozostawało wielu hodowców nie będących serowarami, współpracujących z lokalnymi mleczarniami (także tymi, należącymi do trasy).

Ten sam schemat komunikacyjny wykorzystywały interpretacje opracowane przez pojedyncze syndykaty i organizacje serowarskie. Na przykład ISN od około roku 2010 na plakatach promocyjnych i kartkach pocztowych umieszczał na pierwszym planie Saint-Nectaire na tle fotografii krajobrazu naturalnego kwiatowych łąk na płaskowyżu Sancy w promieniach zachodzącego słońca. Niektóre z nich dopełniały hasła czy też slogany reklamowe, jak „nektar natury", fr. „*nectar de la nature*" (ISN www 2010) oraz „przerzuć się na zdrową żywność", fr. „*passer au rayon frais*" (Badania własne SSO 2019).



Ilustracje 32, 33. Grafiki plakatów/ kartek pocztowych poświęconych Saint-Nectaire.

Kreatorami prawno-instytucjonalnymi w interpretacjach AFA były także wspomniane już Puy-de-Dôme oraz Cantal. Szlak w nazwie wpisaną ma Owernię, zaś do tego historycznego i geograficznego regionu zwykle zaliczane są cztery departamenty, w tym dwa wspomniane oraz Allier na północy i Haute Loire na południu. Podobny obszar wyznaczają traktowane łącznie strefy ChNP. Mimo to Allier i Haute Loire na szlaku zostały nieco pominięte, zaś interpretacje promują szlak jako trasę umożliwiającą eksplorację dwóch departamentów, określanych „sercem krainy" (Ibidem) Puy-de-Dôme oraz Cantal. Kreatory te można by zaliczyć także do kreatorów przestrzennych, jednak istotniejsze znaczenie miała tutaj kwestia współpracy podmiotu zarządzającego szlakiem z władzami departamentalnymi, niż z wytyczeniem granic samego szlaku.



Ilustracje 34, 35. Owernia na mapie Francji i podział departamentalny regionu.

W tym kontekście oba departamenty prezentowane były jako „miejsca turystyczne", tj. obszary przystosowane pod względem infrastrukturalnym do przyjmowania turystów, bogate w atrakcje turystyczne przyjazne środowisku, jak Park Zwierząt Owernii *Parc Animalier d;Auvergne*, czy elektryczny pociąg na szczyt Puy de Dôme *Panoramique des Dômes* (Badania własne SSO 2019), a także jako „miejsca kultury". Puy-de-Dôme oraz Cantal ukazywane były jako różnorodne historycznie i kulturowo, pełne średniowiecznych zamków i miasteczek, tradycyjnych muzeów, warsztatów rzemieślniczych, w których warto się zatrzymać i poznać ich dziedzictwo poruszając się po szlaku. W ten kontekst bardzo dobrze wpisały się interpretacje wytwórców na szlaku, którzy polecali przybywającym poznać region z różnych stron, aby doświadczyć jego osobliwości kulturowej i przyrodniczej.

Dopełnieniem interpretacji wykorzystujących kreatory prawno-instytucjonalne była próba zaproszenia odwiedzających szlak do poznawania pięciu serów ChNP nie tylko na trasie, ale także odkrywania „autentycznych smaków kuchni regionalnej" (AFA 2019a) w restauracjach polecanych przez stowarzyszenie *Toques d'Auvergne*. Ponadto interpretatorzy zachęcali, aby korzystając z tego, że farmy, gospodarstwa i serowarnie otwierają przed nimi swoje drzwi wybierać zakwaterowania w miejscach należących do federacji Gîtes de France, zrzeszającej francuskie prywatne obiekty noclegowe (Ibidem), co było formą promocji partnerów stowarzyszenia szlaku.

Kolejną grupę kreatorów dziedzictwa stanowią kreatory historyczne, które wplatane były w drugą oś interpretacyjną. Miały zwrócić uwagę odbiorców na najważniejsze związane z nimi wątki historyczne, które wpłynęły na dzisiejszą pozycję serów i budować prestiż każdego z nich. W przypadku Saint-Nectaire kreatorami historycznymi były określenie „ser żytni" oraz postaci historyczne Henri de La Ferté-Senneterre i król Francji Ludwik XIV.

W odniesieniu do Cantal należy uwzględnić starożytność sera sięgającą czasów rzymskich. Kreatorem historycznym wykorzystywanym w interpretacjach o Cantal i Fourme d'Ambert był charakterystyczny dla regionu termin „*fourme*", zaś w przypadku drugiego z wymienionych serów także galijskie pochodzenie. Z kolei w interpretacjach poświęconych Bleu d'Auvergne wyróżnić należy postać Antoine'a Roussela.

O ile Saint-Nectaire początkowo był „produktem ubocznym" hodowli bydła, przydatnym w kuchni składnikiem potraw, a decydującą rolę w jego produkcji sera odgrywały kobiety (co zaznacza się w interpretacjach: Badania własne SSO 2019), określany żytnim ser stał się jednym z ważniejszych składników kuchni regionalnej. Stał się także jednym ze średniowiecznych środków płatniczych, jako że chłopi płacili panom serem ze słomy fr. *„fromage de gléo"* (Ibidem). Przez długi czas uważany był za przysmak wiejski,

zarezerwowany do użytku domowego. Do dziś Saint-Nectaire nazywany jest serem żytnim, o czym opowiadali producenci jako interpretatorzy na szlaku w czasie prowadzonych pokazów. Wynika to z procesu dojrzewania, który polega na leżakowaniu sera w wilgotnych piwnicach na „łożach" ze słomy żytniej przez co najmniej sześć tygodni. Również na ekspozycjach w sklepach i na fermach ser układany jest na słomie.



Ilustracja 36. Saint-Nectaire w Earl de la Ferme du Clos.

Ser zyskał renomę w XVI wieku dzięki Henri'emu II de la Ferté-Sennecterre'owi, piastującemu od 1651 roku urząd marszałka Francji. Po podpisaniu traktatu pokojowego między Francją a Hiszpanią został on gubernatorem Metz i Vic oraz biskupstwa Verdun, zaś za jego zasługi w 1666 roku król Ludwik XIV ustanowił baronię La Ferté Saint-Nectaire w Księstwie Pairie (Androuet www 2022c). O ile w tamtym czasie ser żytni był dobrze znany wśród chłopów w regionie, o tyle nie został rozpowszechniony w innych zakątkach kraju. Zasługi w tym zakresie posiada wspomniany Henri, który poświęcił się rozpowszechnieniu wiedzy o produkcji sera. Marszałek wprowadził go na paryskie salony, a przede wszystkim na dwór królewski, gdzie od razu zyskał uznanie władcy, był przez niego faworyzowany i w dużych ilościach sprowadzany. Jak można przeczytać na plakacie Pięciu Serów Owernii ChNP, Ferté-Sennecterre „miał zaszczyt wprowadzić ser do serca Ludwika XIV" (AFA 2019c). Pod koniec XVII wieku zaczęto go nazywać od nazwiska rodziny Senneterre i nazwy posiadłości obejmujących Saint-Nectaire. Postać Króla Słońce przedstawianego jako największego smakosza królestwa i właściciela najlepiej zastawionego stołu Francji była najczęściej wykorzystywanym przez zarządcę trasy kreatorem historycznym w interpretacjach szlaku dotyczących Saint-Nectaire (Badania własne SSO 2019).



Ilustracje 37, 38. Fragmenty broszur jako przykłady zastosowania w interpretacjach dziedzictwa postaci marszałka La Ferté-Senneterre i króla Ludwika XIV:
„Do XVII wieku ser Saint-Nectaire nazywany był «serem żytnim», ponieważ dojrzewał na słomie. To Marszałek de La Ferté-Senneterre przyniósł mu zaszczyt w postaci trafienia do serca Ludwika XIV".

W ramach identyfikacji na szlaku każdy z serów przypisany miał indywidualny kolor wykorzystywany w nagłówkach i ramkach tekstu, w przepisach czy do zaznaczenia strefy apelacji i posiada własne hasło. Saint-Nectaire, któremu przypisano kolor zielony, określany jest jako „ser króla", fr. „*fromage de roi*" (AFA 2019c). Również jego producenci pozostawali dumni z uznania, jakim darzył ser i jego twórców jeden z największych przywódców w historii francuskiego państwa, znany z dobrego gustu i wysokich wymagań, dlatego wątek ten poruszany był także w opowieściach aktorów społecznych na szlaku. (Ibidem, ISN www 2022).

Kolejnym z pięciu serów ChNP Owernii poznawanym na szlaku jest Cantal (czy też *Fourme de Cantal*)[49]. Choć pierwsze informacje o nim sięgają końca XIII wieku, według legendy może mieć on już około dwóch tysięcy lat. Jako że jego walory mieli doceniać już Rzymianie, „starożytność sera" była kolejnym kreatorem historycznym na szlaku. Prefekt Pliniusz Starszy, wielki amator serów, opisywał ten lokalny przysmak (Toussaint-Samat 2015, s. 116) w XI księdze swojej „Historii naturalnej". Podkreślał, że najbardziej cenionym serem w Rzymie był właśnie ser *Pays de Gabalès et du Gevaudan* (Androuet www 2022a). Starożytność sera łączyć należy z motywami, które skłoniły pradawnych mieszkańców regionu do jego wytworzenia. Utrudnienia w transporcie związane z rzeźbą terenu i zimowym klimatem górnej Owernii były powodem starań przodków dzisiejszych wytwórców do

[49] Jeden z najstarszych i najbardziej znanych francuskich serów twardych, który we francuskim systemie AOC znalazł się w 1956 roku.

wyprodukowania sera o znaczących rozmiarach, który stanowił swoistą rezerwę żywności dla lokalnej ludności. Dość wskazać, że pojedynczy walcowaty Cantal o wysokości i średnicy około czterdziestu centymetrów waży około czterdziestu kilogramów[50], a w zależności od okresu rafinacji wyróżnia się jego trzy rodzaje: najdelikatniejszy *Cantal Jeune* (młody[51]), *Cantal Entre-Deux* (pośredni[52]) oraz najbardziej pikantny i kruchy *Cantal Vieux* (stary[53]). Serowarzy wyodrębniają osiem etapów w produkcji Cantal, choć trudniej je poznać na szlaku, ze względu na krótszy, sezonowy czas jego wytwarzania, który przypada na okres od jesieni do wiosny, gdy zdecydowanie mniej odwiedzających pojawia się na trasie. Cantal w identyfikacji na szlaku oznaczony został kolorem szarym lub jasnozielonym, odnoszącym się do zielonych łąk i pastwisk Owernii. Opisywany był jako „unikalny, ale bogaty w swojej różnorodności" (fr. „*unique, mais riche de sa diversité*").



Ilustracja 39. Cantal w dojrzewalni Coopérative laitière de Saint-Bonnet de Salers.

Ciekawy wątek przemian językowych związany terminem „*fourme*", pojawił się w rozmowach z wytwórcami serów Cantal oraz Fourme d'Ambert[54]. Słowo pochodzi od nazwy drewnianego pojemnika lub koszyka na twaróg nadającego właściwy kształt powstałemu z niego serowi (z greckiego *phormos*, po łacinie *forma*). W średniowieczu

[50] Do jego wyprodukowania potrzeba czterystu litrów mleka krowiego.
[51] Dojrzewający od trzydziestu do sześćdziesięciu dni.
[52] Potrzebujący od dziewięćdziesięciu do dwustu dziesięciu dni.
[53] Dojrzewa przez co najmniej dwieście czterdzieści dni.
[54] Ser ma kształt wysokiego cylindra o wysokości dziewiętnastu centymetrów i trzynastu średnicy, waży nieco ponad dwa kilogramy. Posiada niebieskawą pleśń, która jest efektem dodawania do masy serowej zarodników pleśni *Penicillium Roqueforti*.

w języku starofrancuskim pojawiały się także takie określenia jak „*forme*”, „*formage*”, „*fourmage*” i „*fourme*”. Semantyka dalej ewoluowała, by we współczesnym języku francuskim sery nazywać *fromage* (Toussaint-Samat 2015, s. 116), a *fourme* zaniknęło w całej Francji, z wyjątkiem Masywu Centralnego, gdzie określenie to jest nadal używane. Z tego właśnie powodu wiele serów wytwarzanych na terenach Owernii nazywanych jest *fourme de...*: Fourme de Cantal, Fourme de Rochefort-Montagne czy Fourme d’Ambert. Znaczenie słowa zmieniło się od określenia naczynia używanego w produkcji sera, później samego sera, a następnie sera związanego z obszarem geograficznym. Termin „*fourme*” jest chroniony, może być używany tylko przez sery produkowane w Owernii (Androuet www 2022b), dlatego pozostaje jednym z wyznaczników owerniackiej serowarskiej tożsamości. W tym kontekście należy uznać go za kolejnego kreatora historycznego, będącego jednocześnie kreatorem więzi społecznych i kreatorem przestrzennym, charakterystycznym dla tego regionu.

Jeszcze jednym kreatorem historycznym wykorzystywanym do budowania interpretacji o Fourme d’Ambert było galijskie pochodzenie sera. Pod względem udokumentowanej historii wytwarzania należy on do najstarszych serów Francji. Ten pochodzący z okolic Ambert specjał nazywany jest „przysmakiem Galów”, fr. „*délicatesse des Gaulois*” (Badania własne SSO 2019).





Ilustracje 40, 41. Fourme d’Ambert w GAEC Mélodie; Jeden z elementów interpretacji omawiający pochodzenia sera: „Fourme d’Ambert Najłagodniejszy z serów pleśniowych. Legenda głosi, że galijscy druidzi znali już Fourme i używali go do odprawiania kultu w «Pierre sur Haute» w górach Haut Forez”.

Część interpretacji dziedzictwa poświęconych Fourme d'Ambert nawiązywała do owerniackich legend oraz zapisów historycznych, z których wynika, że sztukę jego warzenia opracowali galijscy druidzi, którzy na długo przed podbojem dokonanym przez Cezara wykorzystywali go do celebracji lokalnego kultu na szczycie Pierre-sur-Haute, w najwyższym punkcie masywu Forez. Z pewnością można stwierdzić, że Fourme d'Ambert był wytwarzany od VIII wieku i cieszył się dużym powodzeniem wśród lokalnej ludności. W XVII wieku Henri de la Tour d'Auvergne, marszałek Francji miał powiedzieć: „Bóg jest z wielkimi batalionami, zwłaszcza gdy jego żołnierze mają w torbie kawałek Fourme d'Ambert!"[55] (Société Laitière de Laqueuille www 2021).

Ostatnim i najmłodszym z pięciu serów Owernii ChNP jest Blue d'Auvergne[56] przez lokalną społeczność nazywany także potocznie „niebieskim", fr. *le bleu* (Ibidem). Obecną nazwę zawdzięcza regionowi oraz niebieskiej pleśni. Ser powstał dopiero w połowie lat pięćdziesiątych XIX wieku jako imitacja owczego sera Roquefort i określany był (i nadal pozostaje) „serem w stylu Roquefort". Interpretacje na szlaku wykorzystywały odniesienia do historii jego powstania i postaci twórcy, którym był Antoine Roussel, który po studiach w Normandii został technikiem farmacji. Po tym jak pozostawiony przez niego na dłużej w piwnicy ser zmienił wygląd i smak w wyniku pojawienia się pleśni, Roussel z pomocą brata prowadził eksperymenty, aby znaleźć sposób na powtórzenie tego efektu. Po kilku nieudanych próbach odkrył, że zastosowanie sproszkowanej pleśni z żytniego chleba tworzy na twarogu żyły niebieskiej pleśni, a jego nakłuwanie igłą zapewnia zwiększone napowietrzenie, umożliwiające jej równomierny wzrost. W 1855 roku utworzył pierwszą fabrykę sera pleśniowego w Villevialle pod nazwą Dom Roussel (fr. „*Maison Roussel*"), zaś dwa lata później kolejną w Laqueuille (Auvergne VolcanSancy 2020). Dzięki jego innowacyjnym jak na tamte czasy technikom produkcja rozszerzyła się na mleczarnie. Krótka historia powstania sera i zasługi Roussela dla dzisiejszego przetwórstwa były punktem wyjścia dla interpretacji dziedzictwa kreowanych przez producentów na szlaku. Obecnie Bleu d'Auvergne jest przygotowywany z mleka krowiego w procesie mechanicznego igłowania, a sposób jego produkcji jest zbliżony do wyrobu Fourme d'Ambert, co można było obserwować, poruszając się po szlaku. Mimo że proszek Roussela zastąpiła solanka zawierająca zarodniki *Penicillium Roqueforti* dodawana w serowarni do mleka

[55] fr. *Dieu est avec les gros bataillons, surtout quand ses soldats ont un morceau de Fourme d'Ambert dans leur gibecière!*

[56] Ser ma kształt płaskiego cylindra o średnicy około dwudziestu centymetrów i wysokości dziesięciu centymetrów, waży od dwóch do trzech kilogramów. Współcześnie wytwarzany jest w gospodarstwach jako produkt farmerski i w mleczarniach.

umieszczonego w kadziach, historia sera pozostała kluczowym elementem z perspektywy kreowania tożsamości kulturowej na szlaku (INAO 2016a; SIRBA www 2021). Historia serowara została także wykorzystana w Laqueuille, gdzie utworzono szlak kulturowy „Niebieski [Bleu d'Auvergne] i Krew. Na szlakach Antoine'a Roussela i Victora Mornaca" (fr. *„Le Bleu et du Sang. Sur les traces d'Antoine Roussel et de Victor Mornac"*: Ibidem), w materiałach którego polecane jest odwiedzenie należącej do Szlaku Serów Owernii ChNP i omawianej w niniejszej pracy przetwórni Société Laitière de Laqueuille.





Ilustracje 42, 43. Société Laitière de Laqueuille i jej oznakowanie na szlaku.

Kolejną grupę elementów wyróżniających się w interpretacjach na szlaku tworzyły kreatory historyczne, pełniące jednocześnie rolę kreatorów więzi społecznych. Należały do nich żeńskie i męskie pasterstwo, których efektem było rozwinięcie produkcji i nadanie szczególnego znaczenia Salers i Fourme d'Ambert na mapie francuskiego serowarstwa oraz praktyki wyrobu poszczególnych serów. Wśród nich chcę zwrócić uwagę szczególnie na wyróżniający charakter wielowiekowej metody wytwarzania Salers, a także na odróżnienie dwóch rodzajów Saint-Nectaire.

Tylko w przypadku Salers i Fourme d'Ambert interpretatorzy podkreślali znaczenie „dawnej praktyki pasterskiej", fr. „*pratique du pastoralisme*", a nie hodowli. Salers należy do serów wytwarzanych przez mężczyzn, a jego historia wiąże się z tzw. męskim pasterstwem, w przeciwieństwie do Fourme d'Ambert, będącego efektem kobiecego pasterstwa. Jak opowiadali aktorzy społeczni na szlaku, wiosną rolnicy zabierali swoje krowy na pastwiska górskie na dużej wysokości, gdzie całe ich życie toczyło się wokół stada i wyrobu.



Ilustracja 44. Producenci sera Salers współpracujący z Cave de Salers.

Chłopi kilka miesięcy w roku pozostawali ze zwierzętami wyizolowani od rodzin żyjących w miasteczkach, mieszkając w typowych kamiennych domkach pokrytych łupkiem (fr. *buron),* w których oprócz ogrzewanej piecem izby służącej za warsztat produkcyjny, znajduje się cześć mieszkalna, będąca miejscem schronienia i nocowania dla pilnujących stada „buronierów" (fr. *buronniers*) podczas wypasu na górskich halach od maja do września, oraz piwnica do rafinacji sera:

> Stanowią one kulminację różnych przekształceń architektonicznych, związanych ze zmianami w sposobie zajmowania przez człowieka gór na przestrzeni ostatniego tysiąca lat. Wejście do *buron* dotyka historii [departamentu] Cantal (CIF: CANTAL www 2022).

Jako że dla kilkorga współczesnych serowarów szczególne znaczenie mają aspekty kulturowe i wierność tradycji serowarskiej ich przodków, niewielka grupa wytwórców zachowała tradycyjne kamienne chaty i korzysta z nich. Jednak poprzez zmianę trybu życia i poszukiwanie nowych form organizacji czasu i ułatwienia pracy w gospodarstwach, nie pozostają oni tam w odosobnieniu w okresie od wiosny do jesieni, tak jak poprzednie pokolenia (Badania własne SSO 2019).

Rozmówcy zwracali uwagę na paralelę pomiędzy historycznymi kulturowymi zachowaniami górali owerniackich i górali polskich, porównując *buron* do bacówki, a *buronniers* do juhasów. Sery sprowadzano do dolin, gdzie były przechowywane do sprzedaży, głównie podczas zejścia krów z pastwisk, tj. *dévalade*, które charakterem

przypomina tradycyjny redyk prowadzony w polskich górach. Choć system pastersko-rolny był w tej części Francji silnie ugruntowany, jego zanik rozpoczął się w okresie II wojny światowej i nasilił w latach 60 XX wieku.



Ilustracja 45. *Burons* w krajobrazie Owernii.

Z kolei kreatorem historycznym wykorzystywanym do budowania interpretacji o Fourme d'Ambert i pełniącym istotną rolę kreatora więzi społecznych było kobiece pasterstwo. W interpretacjach ser opisywano jako efekt tej charakterystycznej i żywej jeszcze do połowy XX wieku owerniackiej praktyki, przez co interpretatorzy ukazywali go jako „ser kobiecy". Jego nazwa w języku francuskim wskazuje, że rzeczownik przyjął formę żeńską, o czym świadczy rodzajnik „la", tj. „la Fourme d'Ambert". W IX wieku Fourme d'Ambert zyskał nawet przydomek „Wielkiej Damy o Czułym Sercu", fr. *La Grande Dame au Cœur Tendre*, co prawdopodobnie było wynikiem jego delikatnego smaku i specyficznej, kremowej, ale dość „elastycznej" konsystencji (Badania własne SSO 2019; SIFAM www 2021). W XVIII wieku jego głównym rynkiem stało się małe miasteczko Ambert, od którego pochodzi jego pełna nazwa. Ser stanowił walutę za wynajem kamiennych chat pokrytych dachami ze słomy tzw. *jasseries*, służących za mieszkanie, serowarnie i stajnie kobietom-pasterkom, wędrującym na górskie hale w sezonie letnim, od czerwca do października, ze stadami zwierząt i dziećmi. Mężczyźni pozostawali na równinach, aby zbierać siano na zimę. Innymi słowy gospodarstwo było zarządzane przez ojca, który wraz z synami zajmował się pracą na roli, zaś praca hodowlana i produkcja sera były dziełem kobiet: matek, córek i synowych, a także młodszych dzieci, które im pomagały. Mężczyźni regularnie wspinali się w góry, aby wykonywać prace rolnicze i przynosić kobietom wieści z dolin.



Ilustracja 46. Claire Milord wytwarza Fourme d'Ambert w GAEC Mélodie.

Kobiece pasterstwo na tych terenach funkcjonowało do końca lat pięćdziesiątych XX wieku, przyczyniając się do popularyzacji sera. Współcześnie, aby kultywować tradycję i uczcić pamięć kobiet-pasterek oraz szerzyć świadomość dziedzictwa kobiet dla powstania apelacji, producenci sera w ramach SIFAM każdego roku przyznają Trofeum Wielkiej Damy o Czułym Sercu, fr. *le Trophée de la Grande Dame au Cœur Tendre*, nawiązując do historycznego przydomka, który może w przyszłości pełnić rolę kreatora prawno-instytucjonalnego na szlaku[57]. Nagroda przyznawana jest wybranej przez kapitułę wytwórczyni za jej pracę na rzecz upowszechnienia Fourme d'Ambert i budowania o nim świadomości społecznej (Ibidem). Z tego względu wątek ten często pojawiał się w opowieściach aktorów na szlaku, którzy podkreślali znaczenie kobiecego pasterstwa dla powstania tego przysmaku oraz pracy kobiet, które nadal zajmują się jego wyrobem, mimo że proces produkcyjny poddany został częściowej mechanizacji, a ser wytwarzany jest coraz bardziej na skalę masową[58]. Z początkiem XX wieku w górach Forez założono mleczarnię, a Fourme d'Ambert zaczęto wytwarzać na innych terenach, między innymi na zachód od Puy-de-Dôme, następnie także w Cantal i w dolinie Dore. Zadaniem serowarek pozostaje nadal

[57] Na przełomie sierpnia i września 2019 roku w interpretacjach dziedzictwa nie pojawiły się informacje na ten temat.

[58] Dla porównania, wg danych SIFAM w 1900 roku wyprodukowano dwieście ton sera, a w 2018 osiągnięto poziom pięciu tysięcy ośmiuset ton (SIFAM www 2021). Fourme d'Ambert został objęty systemem AOC w 1972 roku, a od tego czasu czterokrotnie modyfikowano jego specyfikacje, ostatnia zmiana pochodzi z 22 lutego 2002 i jej zapisy są eksponowane w materiałach przekazanych przez stowarzyszenie sera jego producentom (Androuet www 2022b). W obecnym okresie (dane na 2019) sześć serowarni i ośmiu prywatnych wytwórców jest uprawnionych do wyrobu Fourme d'Ambert, który w 1996 uzyskał certyfikację unijną.

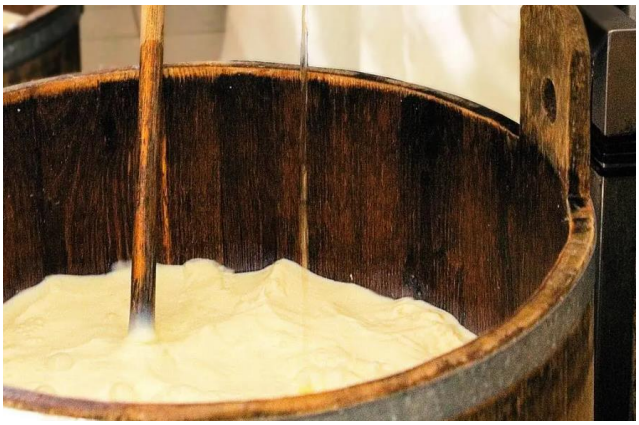
pilnowanie prawidłowego przeprowadzenia kolejnych etapów produkcji, obsługa maszyn, wykonywanie pozostałych praktyk manualnych (jak solenie) oraz poddawanie serów ciągłej kontroli w okresie dojrzewania. Proces powstawania tego sera można dość dobrze poznać na szlaku serów Owernii, obserwując pokazy organizowane w prywatnych wytwórniach gospodarzy, którzy opowiadają o wykonywanych czynnościach, czasie ich realizacji i tłumaczą każdy kolejny krok pracy nad produktem. Fourme d'Ambert oznakowany został w materiałach na szlaku kolorem różowym, stereotypowo uważanym za kolor żeński, a jego omówieniom towarzyszy slogan „wielka dama o czułym sercu" lub „najłagodniejszy z serów pleśniowych", fr. *le plus doux des fromages bleus* (Ibidem).

Jeszcze jednym kreatorem historycznym pełniącym rolę kreatora więzi społecznych był specyficzny sposób wytwarzania sera Salers, który przykuwa uwagę odwiedzających szlak i stwarza możliwość jego producentom odróżnienia się od pozostałych serowarów.




Ilustracje 47, 48. Dojrzewanie sera Salers i tradycyjne bańki na mleko na ekspozycji w Cave de Salers.

Dzieje się tak za sprawą korzystania z drewnianych narzędzi do wyrobu, mimo postępującego usprawniania technologii produkcji. Ser musi być wytwarzany z surowego, pełnego mleka krowiego, które przetwarzane jest w gospodarstwie bezpośrednio po dojeniu (nie może zostać wychłodzone, a następnie podgrzane). Jego sekretem jest zbieranie mleka w trakcie dojenia do specjalnego drewnianego zbiornika, fr. *gerle en bois*, nazywanego w gwarze owerniackiej *gèrlo*. Proces wytwarzania tego sera zaczyna się już w momencie dojenia i, jak podkreślali interpretatorzy na szlaku, jest jednym z najbardziej specyficznych, wyróżniającym się spośród metod tradycyjnego wyrobu serów, a przez to wymagającym znacznej wiedzy i umiejętności jego wytwórców. Z tego powodu metodę tę uznać należy jednocześnie za kreatora symbolicznego, więzi społecznych i kreatora osobistego.




Ilustracje 49, 50. *Gèrlo* do wyrobu sera Salers.

Gèrlo wytwarza się go zazwyczaj z drewna kasztanowego lub akacjowego, a każdy różni się w zależności od zakładu produkcyjnego, nadając serowi charakterystyczny smak i aromat. W drewnie w naturalny sposób osadzają się mikroorganizmy, oddziałujące następnie w specyficzny sposób na mikroflorę mleka (Ibidem). Celem stworzenia im odpowiednich warunków po użyciu naczynie jest jedynie płukane letnią wodą. W 2004 roku jego wykorzystywanie zostało zakwestionowane przez krajowe władze, które uznały, że taka procedura może stanowić zagrożenie dla zdrowia konsumentów, jednak po licznych badaniach naukowcy Narodowego Instytutu Badań Agronomicznych (fr. *Institut National de la Recherche Agronomique*) udowodnili, że choć naczynie nadaje mleku istotne cechy, to uzyskana flora bakteryjna nie wpływa negatywnie na spożywających ser (CIF: SALERS www 2022). Pozwoliło to na zachowanie tradycyjnego narzędzia wyrobu i tym samym utrzymania tradycyjnej produkcji sera. Poza wykorzystywaniem *gèrlo* do wyrobu Salers, procesowi temu towarzyszy wiele specyficznych narzędzi posiadających nazwy gwarowe, jak *fréniale* pełniąca funkcję „krajalnicy do twarogu", *atrassadou* tj. swego rodzaju deska z otworami do nagarniania ziarna, *pouset* lub *coupou* przypominająca kształtem płaską miskę do odciskania serwatki, prasa *catchaïre*. *fraiseuse* lub *moulin à tomme* przeznaczonych do kruszenia pierwszych bloków sera zwanych *tomme.* Interpretacje dziedzictwa dotyczące sera Salers wykorzystywały odniesienia do tej szczególnej, wyróżniającej się w skali regionu i kraju tradycji ręcznego wyrobu z zastosowaniem dawnych narzędzi i technik, pozostającej domeną praktyków dziedzictwa, przez co w materiałach promocyjnych szlaku Salers określany był terminem „Wyróżnienie", fr. „*La distinction*" (Badania własne SSO 2019).

Kreatorem historycznym pełniącym rolę kreatora więzi społecznych którym posługują się wybrani aktorzy społeczni na szlaku był sposób wytwarzania i zastosowanie metod produkcji Saint-Nectaire. Ser ten bowiem wytwarzany jest zarówno jako tzw. ser farmerski

(fr. *fermier*), i jako przemysłowy (fr. *laitier*). Pierwszy z nich to tradycyjny, rzemieślniczy, wiejski ser, wyrabiany z pełnego, surowego mleka dwa razy dziennie, po porannym i wieczornym udoju w prywatnych serowarniach w gospodarstwach, co jest zgodne z wielowiekową tradycją jego wyrobu. Ten rodzaj Saint-Nectaire o niestandaryzowanej zawartości tłuszczu można rozpoznać po owalnej, zielonej płytce kazeinowej[59] pozwalającej na identyfikację wyrobu i wytwórcy, umieszczonej pośrodku na jego powierzchni.



Ilustracje 51, 52. Saint-Nectaire w Earl de la Ferme du Clos oraz GAEC de la Route des Caves.

Jak przyznawali producenci, ze względu na znaczący popyt na ser konieczne było rozszerzenie produkcji, dlatego sposób wytwarzania Saint-Nectaire, jak w wielu innych przypadkach na przestrzeni wieków ewoluował, choć wynika to w dużej mierze z postępu technologicznego, nie tyle *stricte* przemian kulturowych. Jak podkreślał dr Loïk Bienassis z Europejskiego Instytutu Historii Żywności i Kultury w Tours we Francji **„**należy starać się ochronić techniki i receptury, dając jednak margines do ich interpretacji, ale w takich granicach, żeby nie zatracić związku z oryginałem" (Michna www 2015). Efektem zaś dążenia do zwiększenia produkcji Saint-Nectaire jest ser wytwarzany od 1964 roku w mleczarniach z mleka pasteryzowanego (poddanego obróbce cieplnej, mającej na celu pozbycie się niepożądanych mikroorganizmów) zmieszanego, pochodzącego z gospodarstw rolnych uprawnionych do jego dostarczania zgodnie z zasadami ChNP, standaryzowany pod względem zawartości tłuszczu. Oznakowany jest kwadratowymi płytkami (Badania własne SSO 2019, ISN www 2022).

Na pytania o to, dlaczego tak ważne jest dla producentów rozróżnienie sera farmerskiego, większość z rozmówców oświadczyła, że jest to ten „prawdziwszy", „oryginalny" Saint-Nectaire i to on zapisał się w historii regionu (Badania własne SSO 2019). Producenci sera zachęcali dlatego do degustacji sera zawsze w wersji farmerskiej z surowego

[59] Płytki są dystrybuowane przez INAO i poświadczają zgodność z zasadami produkcji AOP.

mleka, gwarantującego autentyczność smaku i zapachu, a zatem całego doświadczenia. Z tego względu w interpretacjach dziedzictwa, których podmiotami kreującymi były osoby wyrabiające ser farmerski zaznaczał się silny nacisk na zachowanie „praktyk wyrobu". Z jednej strony ich kultywowanie stanowić ma o poczuciu ciągłości tradycji Saint-Nectaire postrzeganej w kategorii dziedzictwa przodków, ale także dziedzictwa rodzinnego, osobistego, swego rodzaju spuścizny wartej zachowania dla kolejnych pokoleń. Z drugiej zaś odwoływanie się samych wytwórców do określonych wartości kulturowych i ich świadomość istnienia stosunkowo niewielkiej grupy producentów wykorzystujących *know-how* celem wyrabiania sera farmerskiego wytwarza poczucie przynależności do zamkniętej grupy społecznej, budując więzi między nimi, ujawniające się szczególnie celem zapewnienia właściwego statusu tej grupy w ramach projektów realizowanych przez ISN oraz aktywności na szlaku i ich odróżnienia od pozostałych.

Dla przykładu, długi czas we Francji oraz między instytucjami francuskimi a unijnymi toczyły się dyskusje nad możliwością zachowania produkcji sera farmerskiego. Podnoszono kwestie związane z ryzykiem występowania patogenów w przeznaczonych do spożycia produktach z mleka niepasteryzowanego i konieczności zapewnienia bezpieczeństwa zdrowotnego konsumentom. Producenci francuscy dążyli do zachowania możliwości jego wyrobu, argumentując, że określone praktyki i metody wyrobu oraz wykorzystanie tradycyjnych narzędzi drewnianych to część ich kultury serowarskiej, a ser wytwarzany tymi metodami spożywany był na terenach Owernii od wieków (Badania własne SSO 2019). W Clermont-Ferrand prowadzono badania na korzyściami wynikającymi z konsumowania sera tradycyjnego. Badacze potwierdzili, że w trakcie wszystkich etapów wytwarzania Saint-Nectaire rozwija się w nim blisko czterysta gatunków bakterii, drożdży i pleśni występujących naturalnie w serach, które nie tylko nadają mu wyjątkowy smak i aromat, ale przede wszystkim chronią go przed ryzykiem pojawienia się niebezpiecznych patogenów. Ponadto udowodnili, że jego spożywanie może przynieść korzyści prozdrowotne[60] (ISN www 2022). Działania na rzecz wspólnej sprawy i zachowania prawa do wyrobu tradycyjnego zmobilizowały grupę producentów, a wątek ten przywoływany był w interpretacjach na szlaku jako jeden z „dowodów" na to, że wyrób tradycyjny jest nie tylko przejawem zachowania know-how, ale i częścią owerniackiej tożsamości producentów (Badania własne SSO 2019).

[60] Badania wykazały ochronne działanie przed alergiami, astmą, a także pozytywny wpływ na profil lipidowy krwi i układ odpornościowy organizmu.

Inną grupę kreatorów dziedzictwa stanowiły kreatory więzi społecznych, które odgrywały istotną rolę szczególnie w interpretacjach dokonywanych przez producentów na szlaku. Kreatory te są wyrazem poczucia więzi z innymi wytwórcami zarówno bez względu na to, jakie sery wytwarzają, jak i w odniesieniu do grup specjalizujących się w produkcji wybranego sera. Zaliczam do nich komponenty powtarzające się w interpretacjach aktorów społecznych na szlaku, którzy podkreślali, że to elementy czy praktyki łączące ich z innymi, takie jak zawód ale i styl życia, który nazywam „rolnikiem – hodowcą", ale także „wspólnota producentek Saint-Nectaire".

Gospodrze na szlaku pytani o to, jak określają swój zawód, jako pierwszego używali słowa „*agriculteur*", tj. „rolnik" lub „*éleveur*" czyli „hodowca". Dopiero później część z nich dopowiadała, że jest także „*fromager*", co oznacza „serowar". Co znamienne, wielu z nich zaznaczało, że określenia te nie tyle odnoszą się *stricte* do wykonywanego zawodu, co do wybranego przez nich stylu życia. Praca na roli nigdy się nie kończy, a opiekę nad zwierzętami trzeba sprawować w dzień i w nocy przez wszystkie dni tygodnia. Życie „rolnika-hodowcy" obejmuje sposoby codziennego funkcjonowania, plan dnia, ale i umiejętności związane z uprawą ziemi i opieką nad stadem, które zdaniem praktyków należą do rodzinnych, owerniackich tradycji wytwórców na szlaku, będąc podstawą tutejszego *know-how*. Sposób życia „rolnika-hodowcy" jest kreatorem więzi społecznych, i o ile – jak wynika z analiz materiałów dotyczących trasy opracowanych przez jego zarządcę i inne podmioty zrzeszające wytwórców – ten wątek jedynie fragmentarycznie pojawiał się w głównym nurcie interpretacji dziedzictwa, kreowanych na poziomie instytucjonalnym, o tyle był on silny w interpretacjach, jakimi posługiwali się sami wytwórcy na szlaku. Duże znaczenie miało dla praktyków poczucie przynależności do określonej grupy społecznej, grupy zawodowej, którą łączą więzy oparte na podobnych doświadczeniach, nierzadko tych samych lub zbliżonych potrzebach i problemach.

Poznając na szlaku warunki i obyczaje związane z produkcją sera odbiorca ma możliwość uzyskania obrazu życia przedstawiciela społeczności, których przestrzeń codziennego życia i codziennych praktyk wyznaczają strefy wyrobu serów, przez co poznać można specyfikę funkcjonowania gospodarstwa i wyobrazić sobie dzień z życia ludzi praktykujących owerniackie dziedzictwo (Badania własne SSO 2019).

Szczególnie dużą uwagę producenci na szlaku przywiązywali do hodowli zwierząt, która stanowi podstawę ich działalności, gdyż bez pozyskania mleka od krów określonej rasy i odżywionych w sposób opisany w specyfikacji produktu nie mogliby wytwarzać serów. Jako że na wzgórzach nierzadko bezkresnych, zielonych łąk wypasane są najczęściej krowy ras

Prim'Holstein, *Salers*, *Jersiaise* oraz *Montbéliarde*, o nich właśnie usłyszeć można było najwięcej informacji od rolników na szlaku. Każdy z gospodarzy prezentował rasy należące do jego stada i uzasadniał ich wybór do hodowli. W niektórych interpretacjach dominowały aspekty naukowe, odwołujące się do składu mleka (zawartości białka, tłuszczu, składników odżywczych etc.) oraz żywotności, dobrego przystosowania zwierząt do warunków klimatycznych i geograficznych. Inni zwracali uwagę na zachowania krów, ich usposobienie, rolę społeczną w kształtowaniu stada, przywiązanie do człowieka. W rozmowie z wybranymi aktorami szlaku można było się przekonać, że traktują oni każde zwierzę inaczej i są z nimi związani emocjonalnie. *Jersiaise* niejednokrotnie porównane zostały do psów jako zwierząt domowych, co upoważnia do zaliczenia ich w takim przypadku do kreatorów osobistych. Co ciekawe, to właśnie aktorzy społeczni, dokonując własnych interpretacji dziedzictwa na szlaku w opowieściach dotyczących znaczenia owerniackiej natury dla ich praktyk rolniczych i serowarskich odwoływali się do historii tradycji hodowlanej.

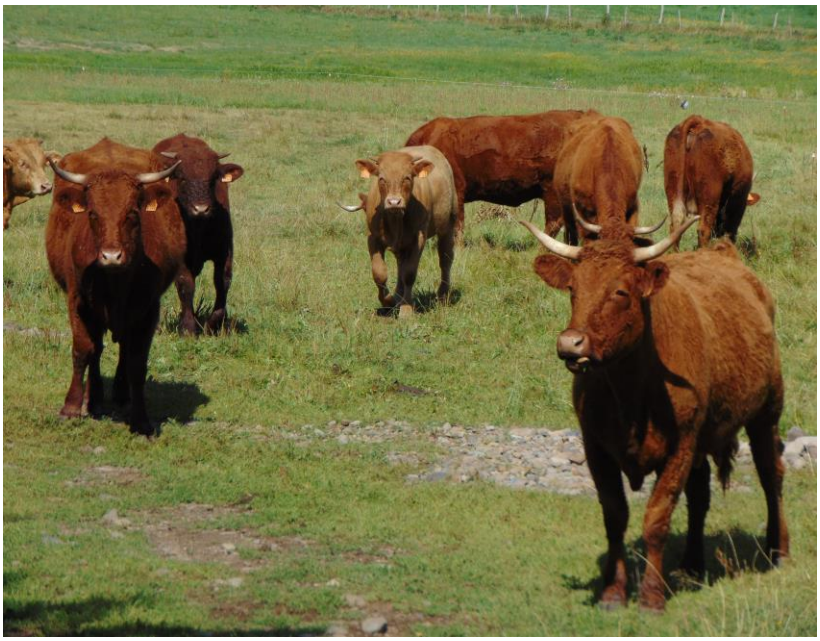



Ilustracje 53, 54. Krowy rasy *Prim'Holstein*: po lewo GAEC de Chamalières, po prawo stado Earl de la Ferme du Clos w Cournols.

Prim'Holstein o łaciatym, czarno-białym umaszczeniu są krowami pochodzenia niderlandzkiego holsztyńsko-fryzyjskiego, najliczniej reprezentowanymi właśnie w Owernii, stającymi się podstawowym elementem składowym owerniackiego krajobrazu kulturowego. Rasa ta pojawiła się na początku XIX wieku na północy Francji. W tym samym czasie wraz z osadnikami holenderskimi została sprowadzona do Ameryki Północnej, gdzie nazwano ją *Holstein*. We Francji, początkowo określana *Hollandaise* (Holenderską), a następnie po dokonaniu modyfikacji w wyniku mieszania z krowami francuskimi w 1952 roku przemianowana na *Française Frisonne Pie Noire*, w 1990 roku zmieniła nazwę na *Prim'Holstein*. Charakteryzuje się dużymi rozmiarami i krótkimi rogami, szybkim tempem

wzrostu. Dobrze przystosowuje się do doju mechanicznego, będąc jednocześnie jedną z najbardziej mlecznych krów, dając mleko bogate w białko (Ibidem; PHF www 2022).

Salers to rasa krów rdzennie owerniackich o znacznych rozmiarach i czerwonym umaszczeniu (ciemnoczerwonym, mahoniowoczerwonym). Pochodzące z Cantal, przez co silnie zakorzenione na górskich terenach Masywu Centralnego, poruszają się bez problemu po porośniętych, ale i kamienistych zboczach górskich. Charakteryzuje je duża odporność i żywotność. Rasa ta, czym szczycą się prowadzący jej hodowlę aktorzy na szlaku, uznawana jest za jedną z najstarszych i najczystszych genetycznie ras w Europie. Obecna w dwudziestu sześciu krajach świata, najliczniej reprezentowana jest właśnie na terytorium francuskim (Lubiński www 2019), przez co współtworzy charakterystyczny owerniacki krajobraz.



Ilustracja 55. Wypas krów rasy Salers, okolice GAEC de Chamalieres.

Szczególny stosunek do krów *Salers* zachowują członkowie szlaku wytwarzający ser o tej samej nazwie, a także Ci, dla których aspekt kulturowy i tradycja rodzinna mają silne znaczenie. Ze względu na to, że rasę tę charakteryzuje silny instynkt macierzyński, przez co mogą być dojone jedynie w okresie karmienia i tylko w obecności swoich cieląt, które również muszą rozpocząć dój, dwóch interlokutorów nazwało je „symbolem owerniackiego charakteru", pełnego uporu, przywiązania i silnej więzi emocjonalnej (Badania własne SSO 2019). Poniżej przykład interpretacji dziedzictwa wykorzystujących tę rasę krów, określonych jako „piękna i macierzyńska":



Ilustracje 56, 57. Przykład interpretacji wykorzytującej owerniacką rasę krów Salers, Coopérative de Saint-Bonnet de Salers.

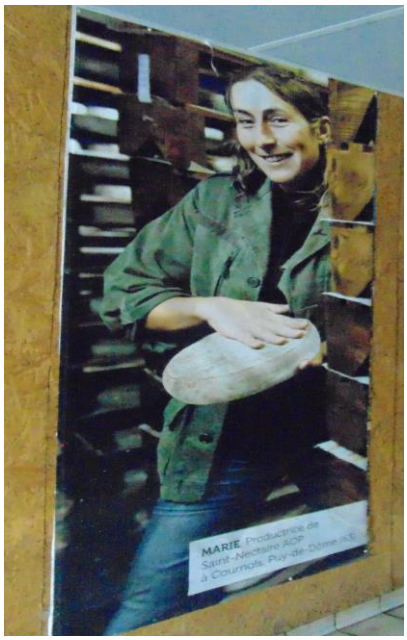
Dla innych aktorów na szlaku synonimem tradycji wypasowych Owernii były *Jersiaise*, krowy o angielskim rodowodzie pochodzące z wyspy Jersey położonej na Kanale La Manche (występujące oryginalnie pod nazwą rasy *Jersey*), znane z niewielkich rozmiarów, jednolitego jasnego umaszczenia oraz charakterystycznej obwódki wokół oczu i długich rzęs, przez co zdaniem kilkorga hodowców na trasie są najbardziej urodziwymi przedstawicielkami swojego gatunku w Owernii. Ich mleko jest według części rozmówców jednym z najlepszych pod względem zawartości białka ze wszystkich ras bydła, idealnym do przetwarzania na ser. To rasa bardzo produktywna pod względem wagi, łatwo się cieli, a duża odporność na czynniki zewnętrzne umożliwiły jej przystosowanie się do wielu szerokości geograficznych, w tym trudnych warunków górskich Owernii. Hodowcy podkreślają także, że krowy tej rasy są bardzo posłuszne i wyjątkowo czułe oraz związane emocjonalnie z opiekunami (Ibidem).

Ostatnią z ras omawianych na szlaku były *Montbéliarde* o czerwono-białym umaszczeniu, które pochodzą z obszaru Montbéliard, w departamencie Doubs, w regionie Burgundia-Franche-Comté we wschodniej Francji. Wywodzą się od bydła *bernoise*, które Menonici przywieźli do Francji w XVIII wieku. Rasa ta była pierwotnie nazywana alzacką do około połowy XIX wieku, kiedy zmieniono ją na obecnie obowiązującą. Krowy te, jak opisują je rolnicy na szlaku, wykorzystywane są głównie w mleczarstwie, a zwłaszcza w serowarstwie, ze względu na właściwości ich mleka (Ibidem).



Ilustracje 58, 59. Rasy *Jersiaise* i *Montbéliarde* elementami krajobrazu Owernii.

Kreatorem więzi społecznych związanych z jednym z serów ChNP była „wspólnota producentek Saint-Nectaire". Jak wynika z przeprowadzonych analiz materiałów informacyjnych o szlaku, wyrób Saint-Nectaire ukazywany był jako szereg praktyk kobiecych. Jak pokazały obserwacje na szlaku, wyrób tego owerniackiego sera rzeczywiście pozostał domeną kobiet, które pracują przy jego wytwarzaniu. Co więcej, o ile częściej praca rolnika-hodowcy jest uznawana za zawód męski, o tyle prace serowarskie częściej wykonują kobiety. W latach 2014-2015 ISN przeprowadził kampanię promocyjną Saint-Nectaire pod hasłem „Sprawa kobiet" (fr. *„Une affaire de femmes"*), w której pokazano historie sześciu serowarek, które stały się „twarzami" sera i wskazały na jego kulturowy, ludzki wymiar. W ramach działań promocyjnych zrealizowane zostały między innymi dwa filmy rozpowszechniane na wszystkich lotach dalekodystansowych linii lotniczej Air France w pierwszej połowie 2015 roku. Zintensyfikowano działania mające na celu przyciągnięcie turystów, także w porozumieniu ze Szlakiem Serów Owernii ChNP, pokazując codzienne życie kobiet jako matek i żon, które od wieków kultywują zwyczaje związane z wytwarzaniem sera, będącego niegdyś *stricte* domeną gospodyń, zapewniających w ten sposób żywność swojej rodzinie.

Ilustracje 60, 61. Wyrób Saint-Nectaire w GAEC Tixier. Marie Tartiere z Saint-Nectaire (fotografia wyeksponowana na terenie Ferme du Clos).

Według rozmówców powstała wtedy obecna strona internetowa organizacji i różnego rodzaju materiały promocyjne, jak ulotki, książeczki z przepisami etc. Prowadząc badania w odstępie kilku lat od tych kampanii potwierdziłam, że w interpretacjach dziedzictwa Saint-Nectaire kreowanych przez zarządcę szlaku, a także – szczególnie – kobiety-serowarki (także niektórych mężczyzn-producentów), ser ten nadal przedstawiany jest jako „dzieło kobiecych rąk" (Badania własne SSO 2019).

Nie mniej ważną grupę kreatorów dziedzictwa wyróżniającą szlak spośród innych serowarskich tras w interpretacjach dziedzictwa kulturowego stanowiły kreatory przestrzenne. Ich rolą jest wskazanie odbiorcy istoty położenia geograficznego, charakterystyki obszaru oraz unikalnego krajobrazu kulturowego, łączącego wyjątkowe w skali Europy i świata dziedzictwo naturalne, wynikające z ukształtowania terenu, struktury geologicznej oraz różnorodności flory i fauny. Zaliczyć do nich należy strefy wyrobu serów ChNP (omówione na początku podrozdziału), a także Owernię wraz z Clermont-Ferrand, Masyw Centralny oraz szczyty wulkaniczne (zwłaszcza Puy-de-Dôme, Puy de Sancy i Plomb du Cantal). Znaczącą rolę w interpretacjach odgrywały także miasteczka, których nazwy wpisane są w nazewnictwo samych serów jak Saint-Nectaire i Salers, miejsca istotne z perspektywy historii wyrobu oraz dojrzewania poszczególnych serów jak Beaune-le-Froid oraz miasteczka szczególne ze względów kulturotwórczych, stanowiących charakterystyczne miejsca przyciągające odwiedzających, jak Murol czy Saint-Saturnin.



Ilustracja 62. Krajobraz Owernii, widok na trasie do Salers.

Jednym z najistotniejszych kreatorów przestrzennych była sama Owernia, historyczna kraina Francji, bowiem pojawiła się już w nazwie szlaku. Od 2016 roku funkcjonuje pod względem administracyjnym jako Owernia-Rodan-Alpy (fr. *Auvergne-Rhône-Alpes*) ze stolicą w Lyonie, wcześniej były to dwa niezależnie od siebie regiony. Owernia leży ok. stu kilometrów na zachód od Lyonu, w centrum obszaru metropolitalnego Republiki, jej największym miastem i stolicą jest Clermont-Ferrand (kolejnym kreatorem), którego najstarsza część powstała w średniowieczu na dnie wygasłego krateru. Stopniowo osada objęła także ściany boczne wulkanu, szczyt krateru i zewnętrzne zbocza. Miasto to jest często punktem odniesienia na mapie szlaku, zwłaszcza w stosunku do miejsc oddalonych od niego o kilka kilometrów. Napotkani na szlaku turyści kierujący się do Clermont-Ferrand zazwyczaj deklarowali chęć zwiedzenia tam romańskiej Bazyliki Notre-Dame du Port (fr. *Basilique Notre-Dame du Port*) wpisanej na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO oraz Katedry Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Clermont-Ferrand (fr. *Cathédrale Notre-Dame-de-l'Assomption de Clermont-Ferrand;* Badania własne SSO 2019) z czarnego powulkanicznego kamienia, zwanego *pierre de Volvic*, które – jak wynikało z obserwacji – są jednymi z najbardziej charakterystycznych zabytków centrum Owernii.



Ilustracja 63. Katedra Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Clermont-Ferrand.

Jak podkreślali interpretatorzy, jeśli chce się poczuć klimat średniowiecznych wiosek najłatwiej odnaleźć go w Owernii. Jest ona bowiem jedną z najstarszych prowincji Francji, ukształtowaną w okresie między XI a XIII wiekiem, gdy odznaczała się silną duchowością i niezależnością pod wpływem biskupstw oraz opactw. Jej nazwa pochodzi od galijskiego plemienia Arveni, które zawzięcie broniło tego terytorium przed Rzymianami (Badanie własne SSO 2019). Podmioty kreujące wskazywały, że mimo upływu wieków spośród różnych zakątków krajów Owernia jest jedną z niewielu części kraju, które zachowały swój charakter (Ibidem). W interpretacjach dziedzictwa na szlaku kraina prezentowana była jako „nieskażona", zachowująca swoją naturę. Przyczynia się do tego ukształtowanie terenu, utrudniające dostęp do niektórych obszarów, co wpływa na ich słabe zaludnienie. Mimo, że wg statystyk z 2018 roku cały region Owernia-Rodan-Alpy liczy blisko osiem milionów obywateli, większość z nich mieszka w części Rodan-Alpy (Bianco, Gaymond 2020). Interpretatorzy podkreślali, że Owernia szczyci się charakterystycznym, wyżynno-górzystym ukształtowaniem terenu i mikroklimatem wpływającym na rozwój flory, które są efektem zajmującego większość obszaru Masywu Centralnego.



Ilustracje 64, 65. Ukształtowanie terenu w Owernii.

Nazwę tę nosi wulkaniczna kraina, będąca kolejnym kreatorem przestrzennym wykorzystywanym w interpretacjach dotyczących szlaku i poszczególnych serów. Wznosi się na średniej wysokości od 400 do 700 m n.p.m., obejmując około 15% powierzchni kraju, łącząc oba departamenty. Masyw Centralny objęto ochroną poprzez utworzenie Parku Regionalnego Wulkanów Owernii (fr. *Parc naturel régional des Volcans d'Auvergne*) z najwyższymi szczytami, które można podziwiać lub zdobywać, podróżując szlakiem:

- Puy de Sancy (1886 m n.p.m.), będącym częścią krawędzi krateru wulkanu Mont Dore w zachodniej części departamentu Puy-de-Dôme w Masywie Sancy, o charakterze alpejskim z poszarpanymi graniami i stromymi zboczami,
- Plomb du Cantal (1855 m n.p.m.), będącym drugim pod względem wysokości szczytem Masywu Centralnego zlokalizowanym w Masywie Cantal w departamencie o tej samej nazwie,
- Puy-de-Dôme (1465 m n.p.m.), będącym jednym z najmłodszych wulkanów, najsłynniejszym i najbardziej charakterystycznym, położonym w najmocniej wysuniętym na północ łańcuchu wzgórz wulkanicznych Chaîne des Puys (inaczej Monts Dômes) na obszarze uskoku tektonicznego Limagne, który w 2018 roku jako obiekt dziedzictwa naturalnego został wpisany na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO, spełniając kryterium VIII (WHC www 2018). Łącznie obejmuje on około osiemdziesięciu szczytów wulkanicznych, nazywanych *puys*, których aktywność wulkaniczna datowana jest na czwartorzęd. Puy-de-Dôme w 2008 roku otrzymał znak Wielkie Miejsce we Francji, fr. *Grand Site de France*, utrzymany w 2014 i 2021 roku, nadawany przez francuskie Ministerstwo Przemian Ekologicznych, fr. *Ministère*

de la Transition Écologique, celem zapewnienia właściwej ochrony krajobrazu i zarządzania nim w sposób zgodny z zasadami zrównoważonego rozwoju, w pełnym poszanowaniu dla dziedzictwa przyrodniczego (GSF www 2022). Szczyt położony jest około dziesięć kilometrów na zachód od Clermont-Ferrand, jego nazwę przyjął także cały departament. Część miejsc należących do szlaku jest położonych bezpośrednio w tym rejonie, kilka nieopodal (AFA 2019b). Celem przeciwdziałania degradacji środowiska spowodowanej mocno rozwijającym się ruchem turystycznym dokonano tutaj reorganizacji tras dla pieszych turystów, dziesiątki tysięcy samochodów wjeżdżających po zboczach zastąpił pociąg elektryczny, a przykładając szczególną wagę do jakości eksploracji wulkanu utworzono Dom Miejsca, fr. *Maison de Site*, gdzie rozwijany jest program działań kulturalnych, budujących świadomość proekologiczną (GSF www 2022). Puy-de-Dôme jest jednym z najczęściej pojawiających się kreatorów przestrzennych w interpretacjach dziedzictwa na szlaku, co z jednej strony wiązać można z jego rozpoznawalnością, jako że stał się częścią dziedzictwa mainstreamowego, z drugiej zaś jest swego rodzaju punktem orientacyjnych dla mieszkańców i aktorów na szlaku, przez co stanowi odniesienie w opowieściach dotyczących topografii danego obszaru. Często jako najwyższy ze wszystkich szczytów pojawia się także Puy de Sancy.



Ilustracja 66. Puy-de-Dôme.

Wygasłe wulkany rozrzucone są na powierzchni prawie czterech tysięcy kilometrów kwadratowych i ciągną na długości około stu dwudziestu kilometrów. Jak podkreślają interpretatorzy na szlaku, zdecydowana większość obszaru Masywu Centralnego pokryta jest łąkami i pastwiskami, na których prowadzony jest wypas, ale także obszarami leśnymi, liściastymi i iglastymi, głównie dębowymi i sosnowymi. Z tego względu podstawą

utrzymania miejscowej ludności było i pozostaje rolnictwo, szczególnie hodowla bydła i serowarstwo.

Zdecydowana większość interlokutorów w swoich interpretacjach dziedzictwa zwracała szczególną uwagę na specyfikę obszaru, na którym prowadzą swoją działalność, opowiadając o własnych doświadczeniach obcowania z naturą, wpływie gleby na rozwój roślinności, którą żywią się zwierzęta, sytuacją klimatyczną (w tym zauważalnymi zmianami klimatu, jak choćby problem nawracających susz, które dotykają Owernię, tak jak inne regiony Europy, pokazując, że jest to czynnik wpływający na życie wielu ludzi i środowiska naturalnego), ale także zachęcając do osobistej eksploracji tych terenów, tym bardziej, że w regionie wyznaczono kilka tysięcy kilometrów pieszych szlaków o różnej skali trudności (Badania własne SSO 2019). Niektórzy gospodarze zaznaczali także, że ich obecność na Szlaku Serów Owernii ChNP jest związana z celami, jakie chcą osiągnąć przez swoją działalność. W tym kontekście zaznaczały się takie jak chęć popularyzacji działalności rolniczej jako formy ochrony środowiska naturalnego, dążenia do szerzenia postawy proekologicznej wśród odbiorców i zachęcenia odwiedzających do korzystania z walorów przyrodniczych regionu.

Następnymi kreatorami przestrzennymi były dwa przykłady miast, wpisanych później w nazwę sera ChNP. Pierwszym z nich jest Saint-Nectaire, za sprawą którego „ser żytni" w latach 1651-1670 zaczęto nazywać „serem z Saint-Nectaire". Miasto położone w departamencie Puy-de-Dôme było centralnym ośrodkiem jego rozwoju, a swoją nazwę zawdzięcza jednej z najważniejszych romańskich świątyni Owernii i jej patronowi, świętemu Nektariuszowi (fr. *Saint Nectaire*) (Badania własne SSO 2019). Kościół z jasnoszarego trachitu powstał w XII wieku (a być może nawet w XI wieku) w miejscu kultu i jednocześnie pochówku świętego za namową mnichów benedyktyńskich z La Chaise Dieu (Haute-Loire). Pielgrzymowanie do grobu i relikwii świętego przyczyniło się do spopularyzowania miejscowości i w konsekwencji także jej nazwy. Świątynia znajduje się na szczycie góry Cornadore i jest najważniejszym punktem na mapie miasta, co podkreślają producenci sera Saint-Nectaire na szlaku. Kościół został uznany za Monument Historyczny w 1840 roku. Miasteczko Saint-Nectaire poza kościołem i typową dla regionu architekturą jest miejscem uzdrowiskowym oraz polecanym ośrodkiem, z którego odwiedzający trasę wyruszyć mogą na szlak serowarski i w podróż po „naturalnych skarbach Owernii", takich jak wodospad Saillant, chroniony obszar słonych bagien, czy pobliskie Jezioro Chambon (fr. *Lac Chambon*; Ibidem). Saint-Nectaire położone jest w okolicy największego nagromadzenia miejsc należących do szlaku serów, obok serowarskiej wioski Beaune-le-Froid (kolejny kreator

przestrzenny na szlaku), a także nieopodal jednego z najbardziej znanych w regionie zamków, tj. Zamku Murol (fr. *Château-de-Murol*). Znaczenie miasteczka i jego otoczenia ukazywane jest przez pryzmat nadania nazwy jednemu z serów ChNP Owernii, co było efektem jego położenia w centrum obszaru produkcyjnego sera, i co można odkryć samodzielnie eksplorując szlak.



Ilustracja 67. Kościół w Saint Nectaire.

Drugim miastem wpisanym w nazwę sera zaliczanym do kreatorów przestrzennych jest Salers. Produkcja sera o tej samej nazwie rozpoczęła się właśnie w pobliżu średniowiecznego miasta, a życie jego wytwórców zorganizowane wokół stada i procesu przetwórczego toczyło się na otaczających miasteczko pastwiskach. Miasteczko Salers zlokalizowane jest czterdzieści dwa kilometry na północ od Aurillac w Masywie Centralnym na zachodnim krańcu departamentu Cantal. Współcześnie wymieniane wśród najpiękniejszych we Francji jest silnie promowane jako destynacja turystyczna, także na szlaku, choć szczególnie przez aktorów społecznych. Początki jego istnienia sięgają prawie tysiąca lat wstecz, ale jego znaczną część wybudowano w XV wieku. Salers pełniło szczególnie istotną rolę w XVI wieku jako lokalne centrum administracyjne i jego prestiżowy charakter w tamtym okresie ugruntował się w świadomości społeczności lokalnej, która przez kolejne wieki dbała o zachowanie choćby częściowo jego pozycji. W regionie nazywane jest „czarnym diamentem na zielonym dywanie" (Ibidem), ze względu na ciemnoszary kamień wulkaniczny wykorzystany do wznoszenia tamtejszej zabudowy. W kontekście popularyzacji miasteczka nacisk postawiono na przeważającą średniowieczną zabudowę architektoniczną

z tradycyjnymi dachami łupkowymi i małymi kominami. Pierwotnie otoczone XV-wiecznymi murami obronnymi zachowało dwie z oryginalnych bram *Porte du beffroi* i *Porte de la Martille*. W Salers i jego bezpośredniej okolicy w sierpniu 2019 zlokalizowane były cztery miejsca szlaku, zaś w promieniu sześćdziesięciu kilometrów aż piętnaście (Ibidem, AFA 2019a). Z tego względu należy uznać je za bardzo istotne w kontekście podtrzymywania pamięci o historii powstania sera oraz eksploracji departamentu Cantal w ramach serowarskiej trasy.



Ilustracje 68, 69, 70, 71. Zabudowa miejska Salers.

Za istotny kreator przestrzenny na szlaku uznać należy wieś Beaune-le-Froid w gminie Murol w centrum masywu Sancy na wysokości około 1000 m n.p.m. w departamencie Puy-de-Dôme. Wioska ta jest oddalona o nieco ponad trzydzieści kilometrów od Clermont-Ferrand, natomiast jedynie o cztery od Zamku Murol oraz o niecałe pięć od Jeziora Chambon. Beaune-le-Froid obfituje w miejsca należące do Szlaku Serów Owernii ChNP, bowiem wzdłuż głównej drogi przebiegającej przez tę wioskę (*Rue des Bruyères*) zlokalizowane są łącznie aż cztery, wytwarzające ser Saint-Nectaire.





Ilustracje 72, 73. Droga dojazdowa do Beaune-le-Froid, jednej z najważniejszych wiosek na szlaku.

Ta mała górska miejscowość położona na wysokim płaskowyżu znana jest jako jedna z najbardziej aktywnych we Francji wiosek rolniczych, w której gospodarstwa od XVI wieku zajmują się produkcją serów, w tym przypadku farmerskich Saint-Nectaire ChNP. Jest to także najprawdopodobniej ostatnia z wiosek w całej Owernii, w której zachowanych jest tak wiele naturalnych, skalnych piwnic, nadal wykorzystywanych do rafinacji serów, tworzących – mimo upływu wieków – najodpowiedniejsze warunki do dojrzewania tego gatunku sera. W ścianach piwnic i na suficie o wilgotności osiemdziesięciu procent i temperaturze piętnastu stopni wydrążonych w tufie wulkanicznym widoczne są gołym okiem grzybnie odmiany pleśniaka *Mucor*, który odgrywa główną rolę w dojrzewaniu tego sera, wytworzeniu jego skórki, nadaniu mu charakterystycznego smaku i oryginalnego, zwykle nieco „ziemistego" aromatu (Borrel 2019). Tamtejsi serowarzy przewożą z zakładów produkcyjnych do starych, wydrążonych w skałach wulkanicznych piwnic, ciągnących się na tzw. Ścieżce Piwnic (fr. *Chemin des Caves*) prowadzącej na wzgórze, z której słynie Beaune-le-Froid. Co znaczące, całej Ścieżce Piwnic, zaniedbanej w okresie mniejszego zainteresowania prywatną produkcją serów, jako miejscu szczególnego dziedzictwa kulturowego Beaune-le-Froid i regionu przywrócono dawną świetność dopiero w 2014 roku (Sancy Office de Tourisme www 2020).




Ilustracje 74, 75. Caroline Borrel transportuje Saint-Nectaire z zakładu do skalnej piwnicy.

Z perspektywy odwiedzających wioska ta jest miejscem szczególnym ze względu na możliwość zaobserwowania różnic kulturowych i tożsamościowych oraz sposobu funkcjonowania społeczności serowarskiej skupionej w jednym miejscu, tuż obok siebie, produkującej tylko jeden ser. Obecność w tym miejscu sprzyja porównywaniu zbieranych doświadczeń oraz odkrywaniu na pozór niedostrzegalnych różnic w smaku, zapachu czy wyglądzie produktu. Jest to także miejscowość pozwalająca poczuć atmosferę dawnych wieków, jako że jej mieszkańcy pozostają praktykami skupionymi na swoim dziedzictwie i podporządkowującymi produkcji codzienne życie społeczności. Wioska ta pozostaje bardzo dobrym przykładem miejsca, gdzie realnie zauważalna jest potrzeba zachowania i pielęgnowania regionalnych tradycji serowarskich opartych na specyficznym *know-how*. Również przywrócenie Ścieżki Piwnic było formą wsparcia lokalnej społeczności rolników oraz serowarów, podejmujących aktywności celem wykorzystywania dziedzictwa i zasobów naturalnych do celów kulturowych, ekonomicznych, społecznych i turystycznych, a przez to także rozwijania potencjału wioski i tej części regionu.



Ilustracja 76. Dojrzewanie Saint-Nectaire w piwnicy w Beaune-le-Froid.

Ostatnimi kreatorami przestrzennymi, jakie wyróżniłam w interpretacjach dziedzictwa na szlaku w oparciu o rozpytki i wywiady z aktorami społecznymi na trasie są jeszcze dwa inne owerniackie miasteczka, Saint-Saturnin i Murol, wokół których narracje budowane są w taki sposób, aby odbiorcy mogli poczuć się przeniesieni w czasy średniowiecza. Sprzyja temu ich architektura, bowiem część zabudowań miejskich pochodzi jeszcze z tamtego okresu. Wizyta w nich w czasie podróży po szlaku umożliwia odkrywanie interesujących zabytków i układów przestrzennych, kształtujących strukturę miejscowości w zależności od ich usytuowania, oraz krajobraz kulturowy regionu, rzutując na jego ogólny obraz pozostający w świadomości odbiorców. Podróż szlakiem serowarskim prowadzi w bliskie sąsiedztwo spektakularnych zamków, co sprzyja ich odwiedzeniu, m.in. trzydzieści pięć z nich zrzeszonych jest na Szlaku Historycznym Zamków Owernii (fr. *Route Historique des Châteaux d'Auvergne*). Należą do niego położona na wzgórzu średniowieczna twierdza, Zamek Murol, będący jedną z głównych atrakcji tej części regionu i mającej swój początek w XII wieku oraz XIII-wieczny Zamek Saint-Saturnin (fr. *Château de Saint Saturnin*).



Ilustracje 77, 78. Zamek Murol i granica miejscowości Murol na Szlaku Serów Owernii ChNP.



Ilustracje 79, 80. Zamek Saint-Saturnin i Kościół romański Notre-Dame de Saint-Saturnin.

Są to też destynacje wybierane najczęściej przez turystów poruszających się fragmentami szlaku (Badania własne SSO 2019). W Saint-Saturnin znajduje się także jeden z pięciu najważniejszych romańskich kościołów Owernii wykonany z jasnej arkozy i kamienia wulkanicznego.

Ostatnią grupę kreatorów dziedzictwa stanowią kreatory osobiste. Zdecydowałam się wskazać te, które najsilniej zaznaczyły się w interpretacjach dziedzictwa dokonywanych w gospodarstwach na szlaku. Zaliczam do nich kreatory takie jak postać Louisa Vergnol oraz „sery z niebieską pleśnią" w GAEC des Croix de Chazelles w Avèze, „pamięć tradycji pasterskich", „praktykę wyrobu Salers" oraz „tożsamość człowieka gór" w GAEC de Chamalières czy „dziedzictwo rodzinne" i „wierność tradycji" w gospodarstwie ekologicznym La Ferme de Laveissière. Podróżując po szlaku odwiedzający poznają historie rodzinne i ludzi kultywujących tradycje rolnicze oraz serowarskie nierzadko od kilku pokoleń. Pojawiają się także producenci, którzy po latach wracają do tej działalności, aby ożywić dziedzictwo swoich przodków i umożliwić korzystanie z niego kolejnym pokoleniom. Dzięki temu efekt końcowy ich zaangażowania jakim jest sam ser przestaje być produktem „bezimiennym". Zyskuje charakter i wizerunek swojego wytwórcy, własną i niepowtarzalną historię, będąc jednocześnie nośnikiem tożsamości rodzinnej i regionalnej.

Pierwszym kreatorem osobistym w interpretacjach dziedzictwa kreowanych w GAEC des Croix de Chazelles w Avèze był Louis Vergnol, drugimi „sery z niebieską pleśnią". To szczególne miejsce na mapie szlaku, bowiem zarządzający nią trzej bracia Vergnol – Bertrand, Christophe i Dominique – przykładają szczególną wagę do ponad dwustuletniej historii i rodzinnej tradycji serowarskiej, której przywrócili dawną świetność, czerpiąc z niej i starając się rozwijać w czwartym pokoleniu. Przygoda familii Vergnol z serowarstwem rozpoczęła się od ich przodka, Louisa Vergnola, żyjącego w XIX wieku w podobnym okresie co Antoine Roussel, który wynalazł Bleu d'Auvergne. Louis został profesjonalnym wytwórcą tego sera w sąsiednim mieście Singles, a w 1909 roku przeniósł się do Avéze po nabyciu jednej z działek Zamku Chazelles, należącego do hrabiny Combarelle, i utworzył tam zakład produkcyjny.

Wiedzę i umiejętności przekazał swojemu synowi Adrienowi, z którym pracował. Ten znów powierzył go swoim dzieciom, Fernandowi i Jeanowi (Vergnol Frères www 2019). W tym okresie była to fabryka rzemieślnicza wykorzystująca mleko surowe, a w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku termizowane. Pod koniec tego okresu zakład produkował czterysta kilogramów sera dziennie. Później w wyniku powstawania mleczarni przemysłowych rolnicy w gospodarstwach zaprzestali wytwarzać Bleu d'Auvergne, a mała

wytwórnia rodziny Vergnol została zamknięta na dziesięć lat. Po tym okresie najmłodszy z braci (Dominique) postanowił otworzyć ponownie rodzinny zakład, aby przywrócić dziedzictwo przodków począwszy od założyciela, Louisa Vergnol, i skupić się na wytwarzaniu serów farmerskich, a zgodnie z rodzinną tradycją „serów z niebieską pleśnią" – Bleu d'Auvergne ChNP, Fourme d'Ambert ChNP oraz ser rodzinny Bleu d'Avèze. Bracia Vergnol postanowili ożywić dziedzictwo rodzinne wspólnie, działalność prowadzą stale od roku 2000. W czasie prowadzonych badań pracował z nimi także syn Christophe'a Vergnola, „zachowując tożsamość rodziny Vergnol" (Vergnol 2019).



Ilustracja 81. Louis Vergnol (po prawo).

Z kolei do kreatorów osobistych w interpretacjach dziedzictwa kreowanych w GAEC de Chamalières zaliczam „pamięć tradycji pasterskich", „praktykę wyrobu Salers" oraz „tożsamość człowieka gór". Jak podkreślał Éric Roddé owerniackie tradycje serowarskie ulegają widocznym przemianom. Z zainteresowaniem i znajomością tematu opowiadał o dawnych technikach ręcznego, nie zaś maszynowego dojenia krów i produkcji sera, powstającego na określonej wysokości nad poziomem morza, w wysokich górach, w tradycyjnych *burons*, owerniackich chatach pasterskich, z których niewiele do dziś udało się zachować, część została przekształcona w restauracje, schroniska górskie czy wiejskie, co z jednej strony zachowało je od całkowitej degradacji i pozostawiło jako element charakterystycznego krajobrazu kulturowego, ale z drugiej odebrało im ich właściwe funkcję i kontekst kulturowy. Wskazywał, że pomimo trudu wyrobu on sam chce kultywować wytwarzanie Salers dla zachowania pamięci swoich pradziadków, którzy byli pasterzami,

fr. „*les bergers*". Jak zaznaczał, z upływem czasu pasterska tradycja transhumancji związana z wyprowadzaniem zwierząt w góry praktycznie zanikła w Owernii, co jego zdaniem jest efektem kilku czynników, takich jak zmiana stylu życia, niechęć miejscowych do opuszczania swoich domów na długi czas i wędrowania ze zwierzętami po górach, wprowadzenie nowoczesnych technologii do wyrobu innych serów, co ułatwia ich wytwarzanie, w przeciwieństwie do najbardziej pracochłonnego jego zdaniem wyrobu Salers. Sposób wypasu zależny jest w dużej mierze od lokalizacji gospodarstwa w strefie ChNP (Badania własne SSO 2019). Jak zaznacza, kluczowy wpływ miał także exodus młodych ludzi ze wsi do miast (fr. „*l'exode rural")*, mający miejsce w latach sześćdziesiątych XX wieku, który znacznie przyczynił się do okresowego wręcz zaniechania handlu serami w obrębie lokalnych społeczności. Tamten czas jego zdaniem dowodzi, jak istotne znaczenie ma kultywowanie praktyk serowarskich i wierność wielowiekowej tradycji również współcześnie, posiadanie umiejętności i wiedzy kształtowanej przez przodków, aby nie zatracić dziedzictwa regionu. Jego utrata mogłaby doprowadzić do nieodwracalnych zmian w regionie, zarówno kulturowych i społecznych, jak i w środowisku naturalnym, zachowywanym właśnie dzięki praktykom kulturowym.

Jak podkreślał Roddé, sposób wyrobu sera Salers można określić jako najwierniejszy tradycyjnemu, wielowiekowemu wzorcowi, a wyrób sera w jego familii ma kilkuwiekową historię. To produkcja rodzinna i tradycja przekazywana z pokolenia na pokolenie, obecnie w piątej generacji. Jego ojciec, dziadkowie i pradziadkowie wytarzali sery na farmie leżącej w sąsiedniej gminie. Bracia Roddé przejęli gospodarstwo założone przez ich matkę, a serowarstwem zajmuje się właśnie Éric. Mimo, że do wytworzenia serów Cantal i Salers potrzeba znacznych ilości mleka, gospodarze posiadają stado liczące czterdzieści krów, w tym te należące do rasy *Salers*, które dla mojego interlokutora są uosobieniem serowarskiej kultury regionu i wytwarzania sera o tej samej nazwie (Roddé 2019). Jak zaznaczał, oryginalnie do produkcji wykorzystywano tylko krowy *Salers,* jednak obecnie wraz ze wzrostem zapotrzebowania na ser i koniecznością uzyskania większych ilości mleka trzonem gospodarstwa są krowy rasy *Prim'Holstein*. W jego przekonaniu *Salers* to rasa symboliczna, charakterystyczna dla departamentu, występująca w wyższych partiach gór razem z rasą krów *Aubrac*, płowych, mających barwę pszeniczną, pochodzących z płaskowyżu Aubrac w południowej części Masywu Centralnego. Jego zdaniem prawdziwy ser Salers powinien być wytwarzany zgodnie z wielowiekową tradycją i według przepisu dawnych serowarów z mleka krów o tej samej nazwie. W jego domu, gdzie zakupić można ser własnej produkcji, na ścianach wiszą fotografie wielu przedstawicielek tej właśnie rasy.



Ilustracje 82, 83, 84, 85. GAEC de Chamalières – dom gospodarzy z piwnicą Sera Salers, historyczna tablica rodziny Roddé informujaca o możliwości zakupu sera oraz widok na okolicę, gdzie dawniej prowadzony był wypas.

W jego wypowiedziach pojawiały się stwierdzenia, że zachowanie dziedzictwa rodzinnego to w dużej mierze efekt przywiązania prawdziwych serowarów do specyfiki górskiego, owerniackiego pasterstwa, ich „poczucia tożsamości" (fr. „*sentiment d'identité*"), kluczowego znaczenia wiedzy i umiejętności w procesie wyrobu tego sera przekazywanego w rodzinach z pokolenia na pokolenie, co odróżnia produkt każdego w wytwórców, a także ich osobistego charakteru jako „ludzi gór" (fr. „*les gens des montagnes*"). To dlatego także w jego przekonaniu współcześnie funkcjonujące farmy są coraz bardziej doceniane, a ich działalność pożądana, umożliwiając kontynuowanie produkcji i propagowanie produktów objętych dawniej specyfikacją AOC, a obecnie ChNP (Roddé 2019).

„Dziedzictwo rodzinne" jako kolejny kreator osobisty stanowiło punkt wyjścia do interpretacji dziedzictwa kulturowego kreowanych przez Familię Manhès, która zgodnie z tradycją produkuje ser od czterech pokoleń. Wiedzę serowarską i rodzinne umiejętności i doświadczenia, podobnie jak poszanowanie dla wielowiekowych praktyk serowarskich,

będących podstawą tożsamości, przekazał gospodarzowi jego dziadek, którego postać wielokrotnie pojawia się w prowadzonych w gospodarstwie interpretacjach, mimo iż bez szczegółowych danych. Jak podkreślała w trakcie pokazu wyrobu sera Isabelle Manhès, jej mąż częściowo wykonuje te same, charakterystyczne gesty, których nauczył go senior rodu, mistrz serowarstwa i wzór do naśladowania. Niektóre z nich zostały przez lata pracy nieco zmodyfikowane w związku z postępem technologicznym i wykorzystaniem maszyn, jednak kwintesencją pracy serowara jest umiejętność dokonania wyboru, w jakim zakresie można dokonać zmian, aby nie zatracić właściwej formuły wyrobu.



Ilustracje 86, 87. Historyczne (po lewo) i współczesne narzędzia do wyrobu sera, Ferme de Lavaissière.

Kluczem do odczytania interpretacji dziedzictwa była także „wierność tradycji", którą klasyfikuję jako kolejnego kreatora osobistego. Interpretatorka podkreślała znaczenie poszanowania tradycji i jej wpływu na tożsamość – własną kulturową producentów – oraz „sztuki nadania serowi właściwej tożsamości". By mleko zsiadło Gilles Manhès do produkcji Cantal używał dużych beczek *gerle* z drewna kasztanowego, co jest „niezwykle ważną, cenioną, typowo lokalną tradycją" (Badania własne SSO 2019), gdyż dzięki niej nie dodaje się fermentów, a proces odbywa się w sposób naturalny. Jak podkreślał, „nie wolno nam zapominać, że nikt wcześniej nie używał fermentów. W przypadku surowego mleka pozwala to naprawdę uzyskać szczególną tożsamość każdego sera, a każdy z nich ma własny, wyjątkowy smak" (Ibidem).



Ilustracje 88, 89, 90. Kolejne etapy odsączania sera Cantal, prezentacja Gillesa Manhes w Ferme de Lavaissière.

Celem zbliżenia do tradycji właściciele otworzyli własną piwnicę-dojrzewalnię – dwudziestopięciometrowy podziemny tunel o głębokości 4,5 metra – w Mandailles w 2017 roku, aby odtworzyć i na nowo odkryć warunki tradycyjnego dojrzewania w tradycyjnej owerniackiej *buron*[61]. Jak podkreślał gospodarz, nigdy nie zapomniał godzin spędzonych ze swoim dziadkiem, który robił sery w chacie *buron* „w sercu wspaniałych krajobrazów zielonej doliny Jordanny", a właściwości tamtejszych dojrzewalni do dziś uważa za „magiczne". Po pokazie serowar poświęcał czas na rozmowę z odbiorcami, podkreślając, że wcześniej musiał oddawać swoje sery do rafinerii, a dzięki piwnicy dopracowuje je samodzielnie i śledzi ich rozwój od początku do końca, dbając o właściwą „tożsamość sera" (Ibidem). Pytany o kultywowanie kulturowych praktyk serowarskich w regionie celem ich zachowania (jako dziedzictwa niematerialnego) stwierdza, że sytuacja tradycyjnego, niepodporządkowanego komercjalizacji serowarstwa jest coraz trudniejsza. Jak mówił, praca „w starym stylu" jest osobistym wyborem serowara, który musi być świadomy, że zmierza „pod prąd", bowiem większość producentów ułatwia sobie życie, stosując fermentory, które przyspieszają proces wytwarzania sera i skracają czas do jego sprzedaży, przez co wytworzyć można więcej produktu. Interlokutor zastrzegał jednak, że taki ser ma ustandaryzowany a nie oryginalny smak, stanowiący o jego „tożsamości". Jak konstatuje, nie jest pewien, czy w Owernii znajdzie się nadal chociaż dziesięciu serowarów, wiernych prawdziwym tradycjom regionu (Badania własne SSO 2019).

[61] Temperatura jest tam stała, od dziewięciu do dwunastu stopni przez cały rok.



Ilustracja 91. Dojrzewalnia w Ferme de Lavaissière.

Wielozmysłowe doświadczenie na szlaku w kontekście interpretacji dziedzictwa

Możliwość doświadczenia zachowanego owerniackiego dziedzictwa kulturowego, a przez to poznania tradycji i zwyczajów charakterystycznych dla serowarskiego przetwórstwa w ramach podróży po szlaku jest ostatnim zagadnieniem, jakie pojawia się w interpretacjach dziedzictwa realizowanych przez AFA jako zarządcę szlaku. Wraz z upływem lat od momentu zainicjowania działalności szlaku przeprowadzony został rebranding, zmieniono logotyp, a kolorystykę poddano częściowej modyfikacji. Jednak w miejscach należących do trasy pozostawiony został celowo jeden wzór plakatów[62]. Zawiera on pięć opisów – każdego z serów Owernii ChNP z osobna – napisanych przystępnym, zrozumiałym językiem, w formie bezpośredniego zwrotu do adresata, zachęcających formą, treścią i warstwą graficzną do zbierania doświadczeń na trasie, poznawania każdego sera wszystkimi pięcioma zmysłami, z pomocą:

- słuchu – „posłuchaj jego historii" (fr. „*ecoutez son histoire*"),
- wzroku – „podziwiaj jej skórkę" (fr. „*admirez sa robe*"),
- węchu – „poczuj siłę jego charakteru" [tj. poczuj woń](fr. „*sentez la force de son caractère*"),

[62] Na plakatach widnieje dawne logo, a większość serów przypisane ma kolory z poprzedniej identyfikacji, tj. Cantal szary, Saint-Nectaire jasnozielony, Salers bordowy, a Fourme d'Ambert fioletowy, co celem uspójnienia przekazu powinno być zmienione.

- dotyku – „dotknij perfekcji opuszkami palców” (fr. „*touchez la perfection du bout des doitgs*”),
- smaku – „ciesz się całym jego smakiem” (fr. „*appréciez toute sa saveur*”) (AFA 2019c).

Co także istotne, niektórzy aktorzy społeczni na szlaku – towarzysząc odwiedzającym w eksploracji terenów ich gospodarstw – zwracają uwagę na swoisty pejzaż akustyczny, podkreślając, że jest to ważny element zbieranego doświadczenia na szlaku. Należy podkreślić, że elementem krajobrazu kulturowego jest właśnie krajobraz dźwiękowy:

> W świetle jednego z raportów uzupełniających Europejskiej Konwencji Krajobrazowej (2000) dźwięk i zapach, a nawet dotyk i smak, przyczyniają się do pozytywnej lub negatywnej oceny „widzialnych” krajobrazów przez człowieka (…) Natomiast w *Careggi Landscape Declaration on Soundscapes* (2012) *soundscape* jako właściwość akustyczną każdego krajobrazu uznano za ważny element planowania krajobrazu i zarządzania nim (Bernat 2015, s. 170).

Przysłuchując się dźwiękom, jakie docierają do odwiedzających szlak należy wskazać, że w dużej mierze są one zależne od lokalizacji miejsca, jednak łączą się w nim odgłosy przyrody z dźwiękami wytwarzanymi przez człowieka. Różnego rodzaju odgłosy usłyszeć można w trakcie pokazów wyrobów serów, od różnego rodzaju buczenia, od nabijania kompresorów, przez pracę mieszadeł, terkot pras i rozdrabniarek. Charakteryzuje je dźwięk o różnej długości i wysokości oraz natężeniu, co nierzadko można utożsamiać z hałasem. Dźwięki te przekrzykują nierzadko prowadzący pokazy praktycy. Niektórzy omawiają wyrób przed jego rozpoczęciem, a w trakcie samego wyrobu tylko hasłowo komentują kolejne wykonywane działania. Ponadto w serowarniach często słychać szum, plusk czy kapanie mleka, jak i odciskanej serwatki oraz stukot metalowych naczyń. Do przyjemniejszych dla ucha ludzkiego doświadczeń akustycznych zaliczyć należy te, które zebrać można eksplorując Owernię w terenie, poruszając się szlakiem z miejsca na miejsce. Szum lasów, wody w strumieniach oraz bijących w niektórych miejscach wodospadach, ptaków chowających się w częściach zielonych, nie tak wypalonych słońcem. Jako że większość z nich stanowią farmy we wsiach i pod miasteczkami, słyszalne są bardzo dobrze odgłosy zwierząt, głównie muczących krów i wołów, ale nierzadko i innych zwierząt, jak chrumkanie świń, pianie kogutów czy gdakanie kur. Krowy mają przyczepione dzwonki, dzięki którym słychać, gdzie się przemieszczają, co w okolicach farm stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych odgłosów. Dzwonki te są silnie słyszalne, gdy stada spacerują po wzgórzach i łąkach. Ponadto w krajobrazie akustycznym dominują dźwięki maszyn rolniczych – turkot traktorów, ciągników, dojarek, szczotek dla krów etc. oraz zawołania hodowców, prowadzących krowy z miejsca na miejsca na pastwisku czy do obory.

Kończąc opis interpretacji dziedzictwa na Szlaku Serów Owernii ChNP chcę podkreślić, że AFA w roku 2010 podjęła także nieudaną w moim przekonaniu próbę prowadzenia komunikacji kierowanej do dzieci, o czym świadczyć może stworzenia maskotki szlaku, zielono-niebieskiej krowy *Meuhlissa*, utworzenia profilu tej bohaterki na Facebooku (prowadzonego tylko do 2016 roku), czy umieszczenia w wybranych materiałach promocyjnych szlaku stron przeznaczonych dla dzieci, z których miały dowiedzieć się między innymi, jakie znaczenie ma prowadzenie działalności rolniczo-serowarskiej dla środowiska i społeczności lokalnej. W tym celu dokonano jej waloryzacji i zaznaczono na ilustracji przedstawiającej różne zakątki Owernii, jednak opatrzono niezrozumiałym dla tej grupy wiekowej (a czasem i dla starszej czy nawet bardziej zaawansowanej) tytułem „Podmioty zrównoważonego rozwoju" (fr. „*Acteurs du développement durable*"), poruszono takie kwestie jak zachowanie typowego krajobrazu oraz bioróżnorodności, podtrzymywanie rolnictwa w górach, tworzenie nowych miejsc pracy, możliwość wytwarzania serów ChNP i utrzymania kompletnego łańcucha przetwórczego w obszarze apelacji od pozyskiwania mleka, przez wytwarzanie sera po jego dojrzewanie, prowadzenie badań typowości i różnorodności aromatów, prowadzenie turystyki terenowej w ramach szlaku serów (AFA materiał promocyjny). Komunikacja ta nie została w żaden sposób rozszerzona i w okresie prowadzenia badań nie była ona kontynuowana, a wręcz zaniechana, dlatego interpretacje dziedzictwa na szlaku nie zostały w mojej ocenie należycie przygotowane pod kątem najmłodszych odbiorców.

Dla członków szlaku francuskiego kontakty z drugim człowiekiem nie stanowią większego wyzwania, bowiem nauczeni są prowadzenia pokazów wykonywanych praktyk dla turystów i jest to nieodłączna część ich działalności. W większości posługują się oni językami francuskim i angielskim, przez co łatwiej im przełamywać bariery międzykulturowe, porozumiewać się z odwiedzającymi. Francuska trasa spełnia większość z założeń proponowanych przez Tildena w zakresie interpretacji dziedzictwa. To co prezentowane, wyjaśniane, opowiadane, w różny sposób, zależnie od miejsca, interpretatora, jego osobistych doświadczeń i przekonań łączy się lub nawiązuje do osobistych doświadczeń odbiorcy, tym, co jest już mu znane. Niektóre miejsca na szlaku są lepiej przygotowane do komunikacji z turystą, w innych konieczne jest jego osobiste zaangażowanie, aby poprzez interakcje, rozmowę, umiejętność wykorzystania zdobytych już informacji i posiadanej wiedzy zgłębiać tajniki wytwarzania serów, zależności pomiędzy następującymi po sobie procesami, wpływ zachodzących przemian na styl życia serowarów, którzy współcześnie są rolnikami, nie pasterzami etc. W wielu miejscach interpretacja polega na przekazaniu konkretnych

informacji, lecz w niektórych konstruowana jest w taki sposób, by odwiedzający mogli niektóre fakty odkrywać samodzielnie, a przede wszystkim aby mogli samodzielnie wyciągnąć z nich wnioski. Interpretatorzy na szlaku odnoszą się do różnych zagadnień i dyscyplin, wykorzystując wiadomości z zakresu biologii i chemii dotyczące zawartości mleka różnych ras czy procesów biologicznych zachodzących w kolejnych etapach produkcji sera, od dodawania serwatki czy zarodników pleśni, poprzez wpływ temperatury na rozwój i dojrzewanie sera, geografii i nauk o środowisku odwołując się do walorów przyrodniczych, wykorzystując wątki historyczne i kulturowe do prezentowania serowarstwa jako dziedzictwa kulturowego regionu w kontekście dziedzictwa narodowego, do jakiego zaliczany jest wyrób sera we Francji. Niektórzy interpretatorzy na szlaku „prowokują" odbiorcę, zadając mu pytania dotyczące jego stylu życia, wykorzystują porównania aby pokazać to, co ważne dla tubylców, inspirując do samodzielnego myślenia. Bezpośredni kontakt z gospodarzami na szlaku pozwala pokazać ich praktyki w kontekście większej całości, tj. codziennego życia, rytmu dnia, pór roku, upływu czasu. Kluczowe znaczenie mają organizowane pokazy wyrobu sera, kiedy odwiedzający nie tylko słucha lub czyta o tych praktykach, ale jest ich świadkiem, obserwatorem, poznając pejzaż akustyczny regionu i dźwięki towarzyszące wytwarzaniu serów, czując woń, a na koniec degustując produkty. Na miejscu w gospodarstwie ogląda maszyny, narzędzia i sposób pracy nimi, obserwuje wykonywane czynności. Należy podkreślić, że pokazy te ukazują autentyczną pracę serowara, nie są kreowane na potrzeby szlaku, przez co spotkania te cieszą się dużym powodzeniem wśród turystów. Zdecydowanie najsłabiej ocenić należy dokonywanie interpretacji dziedzictwa dostosowanej do potrzeb najmłodszych odbiorców. Z obserwacji na szlaku wynika, że trasę odwiedza wiele rodzin z dziećmi, jednak sposób przekazywania treści nie jest dostosowany do ich potrzeb. O ile dostrzec można duży potencjał trasy w tym zakresie, jest on niewykorzystany. Brakuje komunikatów, które odnosiłyby się do tego, jak świat wokół siebie postrzegają dzieci, nie znajdzie się tutaj form zabaw edukacyjnych, warsztatów, pozwalających pod okiem praktyka samodzielnie poprzez doświadczenie poznawać dziedzictwo obecne na szlaku. „Jasnymi punktami" na mapie trasy są pojedyncze miejsca, jak GAEC Mélodie, gdzie Alain Faure dba o to, aby każdy przybywający na farmę odbiorca wyjechał z niej bogatszy w wiedzę i mógł „zebrać doświadczenia", szczególnie w kontekście obcowania z naturą-kulturą (Badania własne SSO 2019). Potwierdza to znaczenie osoby samego interpretatora dla kształtowania interpretacji dziedzictwa, o czym przypominał Tilden.

II.1.2.1.2. Trzy tożsamości na Szlaku Serów Owernii ChNP

Na podstawie przeanalizowanego materiału badawczego zebranego na Szlaku Serów Owernii ChNP pod kątem założeń metodologicznych „trzech tożsamości" dotyczących kreowania tożsamości kulturowej w różnych jej wymiarach w interpretacjach dziedzictwa kulturowego na szlaku, chcę wskazać, że w kontekście funkcjonowania całego szlaku w okresie prowadzonych badań możliwe było określenie wszystkich trzech tożsamości, tj. środowiskowej, społecznej i mentalnej, a każda z nich odgrywała w tym względzie znaczącą rolę.

Na Szlaku Serów Owernii ChNP w okresie badań silnie zaznaczała się tożsamość środowiskowa prowadzona na poziomie instytucjonalnym, gdyż AFA jako zarządca szlaku koordynuuje proces interpretowania dziedzictwa na trasie, odpowiada za oficjalne interpretacje, jakie pojawią się w przestrzeni publicznej i cyfrowej, współpracując z organizacjami serowarskimi. Stowarzyszenie jest najważniejszym podmiotem kreującym całokształt interpretacji dziedzictwa kulturowego na szlaku, realizując przyjętą strategię rozwoju szlaku.

Poza AFA tożsamość środowiskową na szlaku kreują najsilniej ISN, CIF oraz nieco mniej SIFAM i SIRBA. Należy podkreślić, że stowarzyszenie współpracuje przy realizacjach na szlaku także ze stowarzyszeniem *Pôle fromage AOP du Massif Central* z siedzibą w Aurillac zrzeszającą syndykaty i organizacje serowarskie dziewięciu serów ChNP wytwarzanych na terenie Masywu Centralnego, w tym wszystkie wcześniej wymienione. Partnerami AFA są m.in. Region Owernia-Rodan-Alpy, Departament Puy-de-Dôme, Departament Cantal, Regionalne Parki Przyrodnicze[63] Livradois-Forez i Wulkanów Owernii, organizacje i biura turystyczne jak Auvergne Destination, stowarzyszenie restauratorów *Toques d'Auvergne* czy zrzeszające francuskie prywatne obiekty noclegowe *Gîtes de France.*

Na Szlaku Serów Owernii ChNP wskazać można szereg kreatorów związanych ze sobą tematycznie, które w interpretacjach dziedzictwa wyróżniają trasę spośród innych tego rodzaju szlaków. W odniesieniu do powyższego opisu interpretacji na podstawie przeprowadzonych analiz zebranych tekstów kultury i materiałów promocyjnych wskazać można trzy najsilniej zaznaczające się grupy tych kreatorów pojawiające się w interpretacjach podmiotów kreujących na szlaku, w tym w komunikacji prowadzonej przez koordynatora szlaku oraz aktorów społecznych prowadzących miejsca na trasie, tj. gospodarstwa, przetwórnie, serowarnie etc. Są to:

[63] Tworzone przez gminy przy wsparciu finansowym państwa.

- posiadanie certyfikacji jako ChNP przez wszystkie pięć serów i producentów na szlaku, co jest efektem autentyczności, oryginalności i wyjątkowości każdego z nich dzięki przestrzeganiu tradycyjnych praktyk serowarskich,
- ścisłe powiązanie z unikalnym krajobrazem kulturowym (walorami przyrodniczymi i kulturowymi zarazem) Owernii oraz poszczególnymi jej obszarami, tzw. strefami, na których może być wytwarzany każdy z serów (AFA 2019a, AFA 2019b, AFA 2019c, AFA www 2019),
- możliwość doświadczenia zachowanego dziedzictwa kulturowego, rodzinnego *know-how* i zwyczajów serowarów, tradycji charakterystycznych dla ich przetwórstwa w ramach podróży po szlaku (AFA www 2019, Badania własne SSO 2019).

W interpretacjach dziedzictwa opracowanych przez AFA w porozumieniu z innymi podmiotami rozwijane były dwa zakresy tożsamości kulturowej, poszerzonej o określone konteksty tożsamościowe. Charakter dominujący ma tożsamość regionalna, rozumiana jako tożsamość owerniacka, „przynależna" *stricte* mieszkańcom departamentów Puy-de-Dôme i Cantal. W interpretacjach tożsamość ta była kreowana w odniesieniu do czynników kulturowych, historycznych i naturalnych, charakterystycznych dla Owernii jako krainy historycznej, nie uwzględniając aktualnego podziału administracyjnego. Punktami odniesienia były historie mieszkańców pielęgnujących tradycje rolnicze, hodowlane i serowarskie oraz wspomniany unikalny krajobraz kulturowy, z naciskiem na obszary niezamieszkałe, jak szczyty i wzgórza wulkaniczne objęte ochroną w ramach parków regionalnych, a także łąki, tj. tereny wypasowe i otaczające je lasy nieobjęte ochroną, gdzie wypas krów sprzyja zachowaniu tamtejszych ekosystemów i bioróżnorodności.

Poza kreowaniem tożsamości regionalnej w odniesieniu do całego szlaku i wszystkich obiektów podejmujących działania, mające na celu jednocześnie zachowanie czy ożywianie regionalnych tradycji i wykorzystanie ich potencjału w kontekście rozwoju ekonomicznego i turystycznego regionu, duże znaczenie miało także pogłębianie tożsamości lokalnych, co ściśle powiązane jest ze specyfiką stref ich wytwarzania, roślinnością, wysokością nad poziomem morza, warunkami klimatycznymi etc. oraz historią i obyczajami wynikającymi z metod wyrobu poszczególnych serów. Co istotne, tożsamości lokalne stanowią elementy składowe tożsamości regionalnej, uzupełniając się wzajemnie i starając się ukazać swego rodzaju zróżnicowanie kulturowe poszczególnych obszarów Owernii. Szczególnie chcę zaznaczyć wykorzystywanie przez podmioty kreujące osi interpretacyjnych, skupionych na rozróżnieniu serowarstwa żeńskiego i męskiego. Mimo, że przy produkcji pracują zarówno

kobiety i mężczyźni, pewne praktyki prezentowane były jako „typowo żeńskie" lub „typowo męskie", co choć jest efektem wielowiekowych tradycji, sprzyjać może stereotypizacji i z czasem może, a nawet powinno ulec zmianie[64].

Prócz tego, w interpretacjach dziedzictwa na szlaku zauważalny był trend wpisywania tożsamości regionalnej w kontekst europejski, jako że to właśnie Owernia może poszczycić się aż pięcioma serami posiadającymi znak ChNP, a więc objętych certyfikacją w systemie jakości żywności Unii Europejskiej. Organizator szlaku jak i wszystkie organizacje serowarskie budowały w interpretacjach konotacje, wskazujące na szczególną rolę tego regionu i jego mieszkańców dla zachowania różnorodności kulturowej w krajach europejskich w ramach zrównoważonego rozwoju, przedstawiając także inicjatywy na szlaku w kontekście zachowania europejskiego dziedzictwa naturalnego w ramach szerzenia postawy proekologicznej. Chcę jednocześnie podkreślić, że o ile konteksty europejskie w odniesieniu do znaku ChNP pojawiały się często i budowane były w sposób jednorodny, o tyle nie świadczyły o kreowaniu na szlaku tożsamości europejskiej. Były one raczej elementami poszerzającymi interpretacje, celem podniesienia prestiżu samej trasy i regionalnego serowarstwa, stanowiąc także próbę wpisania szlaku w dziedzictwo mainstreamowe, co miało zwrócić uwagę odwiedzających trasę i przyciągnąć na nią kolejne osoby zainteresowane tą tematyką. W interpretacjach na szlaku nie pojawiały się jednak inne elementy, które świadczyłyby o kreowaniu tożsamości europejskiej. Brak tutaj odniesień do osiągnięć owerniackich producentów, które wpłynęły na europejskie tradycje serowarskie, wskazania podobieństw lub różnic pomiędzy praktykami charakterystycznymi dla tej działalności, obecnymi w innych krajach Europy, jak chociażby we Włoszech.

Z analizy materiałów zebranych na szlaku pod kątem kreowania tożsamości społecznej i jej zakresów wynika, że były one zbliżone do tych kreowanych na poziomie instytucjonalnym. Już na etapie rozmów z serowarami, hodowcami i osobami z obsługi współtworzącymi Szlak Serów Owernii ChNP dochodziłam do przekonania, że aktorzy społeczni na szlaku, w mniejszym lub większym stopniu rozumieją swoją regionalną kulturę poprzez jej związek z przeszłością, wartościami i osiągnięciami minionych pokoleń, a szczególnie dziedzictwem własnych rodzin i najbliższej społeczności, ale także z pasją do natury prac rolniczych i dążeniem do nieustannego rozwoju, samodoskonalenia, wykorzystywania posiadanego potencjału. Najsilniej dostrzegalne były w interpretacjach

[64] Dla przykładu, hodowla krów przedstawiana jest jako działalność prowadzona przez mężczyzn, podczas gdy na szlaku funkcjonują miejsca, takie jak Earl de la Ferme du Clos w Cournols, w których zarządzaniem i pracą przy zwierzętach zajmują się kobiety. Właścicielką i osobą zarządzającą gospodarstwem jest rolniczka Marie-Helene Tartière, którą w codziennej pracy – poza pracownikami – aktywnie wpierają dwie córki oraz syn.

dziedzictwa kreatory, które wskazywały na szczególną rolę lokalnego dziedzictwa i podkreślały dorobek lokalnych społeczności, zamkniętych w ramach wspólnot myślowych. Do nich zaliczani byli poza członkami własnych rodzin współpracownicy, sąsiedzi, okoliczni mieszkańcy i przodkowie tutaj wymienionych, co stanowiło o ciągłości, linearności tożsamości lokalnych i poczuciu przynależności do jednego kręgu kulturowego. W kontekście tożsamości społecznych silnie zaznaczała się wspomniana już przynależność do „grup zawodowych", skupionych wokół wspólnoty praktyk, potrzeb i problemów, szczególnie rolników, hodowców i serowarów, a także producentów poszczególnych serów. W szerszym kontekście aktorzy społeczni na szlaku kreowali interpretacje odwołując się do tożsamości regionalnej w odniesieniu do Owernii. W tym zakresie tożsamość społeczna i środowiskowa były ze sobą zbieżne, wzajemnie się uzupełniając, wzmacniając i tworząc najistotniejszą oś interpretacyjną na szlaku.

Szczególnie istotną rolę w kontekście interpretacji dziedzictwa na Szlaku Serów Owernii ChNP odgrywały tożsamości mentalne aktorów społecznych na trasie. W swoich interpretacjach wykorzystywali oni wiele kreatorów osobistych, wśród których częściej powtarzały się miejsca, postaci, elementy tradycji, m.in.:

- dom rodzinny jako miejsce pierwszej praktyki, przekazywania rodzinnego dziedzictwa z pokolenia na pokolenie, pozyskiwania *know-how,*
- gospodarstwo jako miejsce pracy i życia, obcowania ze zwierzętami, uprawy ziemi, obszar prowadzenia wypasu, z jego położeniem, ukształtowaniem terenu,
- szczególnie zasłużeni przodkowie serowarów, którzy stanowili dla nich i pozostają nadal wzorcami do naśladowania, jak Louis Vergnol dla braci Bertranda, Christophe'a i Dominique'a Vergnol z GAEC des Croix de Chazelles, dziadek Gillesa Manhès z La Ferme de Laveissière, dziadkowie i pradziadkowie dla Erica Roddé z GAEC de Chamalières,
- zwierzęta, zarówno w zakresie budowania stada, dzięki któremu pozyskiwane jest mleko do wyrobu serów, określonej rasy krów, istotnej w kontekście podtrzymania tradycji i zapewnienia najwyższej jakości produktów, a także „liderów" stada, takich jak krowa Mélodie, od której imienia nazwane zostało gospodarstwo GAEC Mélodie,
- wykorzystywanie naturalnych piwnic wydrążonych przez przodków w skałach, szczególnie w tufie wulkanicznym, w których – mimo upływu wieków – ze

względu na szczególne właściwości, panują najodpowiedniejsze warunki do dojrzewania sera, co najlepiej widać na przykładzie GAEC de la Route des Caves, a także Ferme Pons Stéphane i GAEC des Monts Dore Pons Eric oraz Ścieżki Piwnic w Beaune-le-Froid,

- wykorzystanie narzędzi tradycyjnych, jak *gèrlo, fréniale, atrassadou, catchaïre*, a także odwołania do historii, mimo braku kultywowania dawnych praktyk, takich jak owerniackie pasterstwo czy wykorzystanie chat typu *buron* pokrytych łupkiem.

Wielu aktorów na szlaku podkreślało, że są oni dziedzicami i kontynuatorami rodzinnych tradycji, a ich umiejętności są efektem wielu lat praktyki pod okiem dziadków i rodziców. Po latach starają się przekazać wiedzę i umiejętności swoim dzieciom, aby kultywowały niematerialne dziedzictwo kulturowe, w tym metody wyrobu, wykorzystując, ale i zachowując zasoby naturalne Owernii. Tym samym kluczowe znaczenie w kontekście rozwijania mentalnych tożsamości miało zachowanie poczucia ciągłości i przynależności do lokalnego i regionalnego (owerniackiego) kręgu kulturowego, mimo zmian technologicznych w wielu obszarach produkcji, co potwierdza, że kreowanie tożsamości kulturowej przez indywidualnych aktorów społecznych na szlaku powiązane było ściśle, jak w przypadku tożsamości społecznej i środowiskowej, z tymi dwoma zakresami tożsamości kulturowej.

Badania przeprowadzone na Szlaku Serów Owernii ChNP wykazały dominację tożsamości regionalnej i tożsamości lokalnych w odniesieniu do wszystkich trzech wymiarów tożsamości kulturowej. Jak wynika z przeprowadzonych obserwacji, było to w pewnym stopniu efektem wychowania i osadzenia osób tworzących szlak w owerniackiej kulturze, stosunkowo niewielką mobilnością wielu aktorów społecznych, pozostających znaczną część swojego życia w gospodarstwach, zakładach przetwórczych oraz w ich najbliższym otoczeniu. Ponadto duże znaczenie miało poczucie dumy z dorobku przodków i mieszkańców regionu oraz jego traktowanie jako małej ojczyzny, niejako oddzielonej od reszty kraju przez ukształtowanie terenu, specyficzną florę i faunę oraz obyczaje i tradycje, podzielonego dodatkowo strefami apelacji poszczególnych serów. Kluczowe znaczenie w kreowaniu trzech tożsamości jako rejestrach tożsamości kulturowej na szlaku miała w dużej mierze spójność prowadzonych interpretacji, co widać zarówno na poziomie instytucjonalnym, w działaniach AFA i organizacji zrzeszających wytwórców serów ChNP Owernii, jak i w odniesieniu do społeczności hodowców-rolników-serowarów, czy badanych pojedynczo przedstawicieli tych grup. Chcę podkreślić, że AFA podejmowała wiele działań, aby kreowane przez nich

interpretacje dziedzictwa dotarły do potencjalnych odbiorców i osób odwiedzających, których na szlaku w okresie prowadzonych badań nie brakowało, przeciwnie, były ich znaczne liczby.

Analizując zebrany materiał pod kątem wyodrębnienia zastosowanych kreatorów i dyskursów, nie znalazłam odniesień wskazujących na próbę kreowania tożsamości narodowej na szlaku. Jak wskazywałam wcześniej, pojawiły się pewne wątki wpisujące owerniackie praktyki kulturowe w kontekst europejski. oparte na wykorzystaniu znaku ChNP, choć nie należy ich utożsamiać z próbą rozwijania tożsamości europejskiej na trasie. Nie uwidoczniłam jednak, co znaczące, kreatorów poruszających kwestię znaczenia tych praktyk dla rozbudzania poczucia tożsamości narodowej francuskiej.

Finalizując opis wyników badań na Szlaku Serów Owernii ChNP chcę podkreślić, że nie wszystkie interpretacje dziedzictwa kreowane na poziomie instytucjonalnym w perspektywie czasu będą mogły być wykorzystywane w przyjętym w okresie badań terenowych kształcie, szczególnie w odniesieniu do narzucania specyfiki wykonywanych praktyk kulturowych określonym płciom. Na konieczność zmian w tym zakresie zwracali uwagę zarówno niektórzy interlokutorzy pracujący na szlaku, jak i część odwiedzających, podróżujących tą trasą. Zmiany te mogą nastąpić jednak w dłuższej perspektywie czasowej, gdyż, jak wynika z obserwacji, mieszkańcy Owernii w dużej mierze nadal przestrzegają pewnych zależności społecznych, pielęgnując tradycyjny model rodziny i podział ról w gospodarstwie oraz pracy zawodowej. Jednak badania uwidoczniły przemiany kulturowe zachodzące w społeczności szlaku, widoczna była tendencja odchodzenia od utartych podziałów społecznych, wiele prac określanych jako „męskie" wykonują kobiety, a mężczyźni wielokrotnie realizują zadania opisywane jako „żeńskie", co potwierdzają niektóre wypowiedzi kobiet współtworzących szlak (Badania własne SSO 2019).

II.1.3. Dziedzictwo oraz szlaki kulturowe w Polsce

Dziedzictwo kulturowe w Polsce objęte zostało ochroną na wielu poziomach legislacyjnych. W Preambule Konstytucji Rzeczpospolitej Polskiej wybrzmiewa konieczność zachowania i przekazywania, a zatem i rozwijania dziedzictwa minionych pokoleń:

> wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach, nawiązując do najlepszych tradycji Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej, zobowiązani, by przekazać przyszłym pokoleniom wszystko, co cenne z ponad tysiącletniego dorobku (KRP 1997).

Artykuł 5. dokumentu poświęcony został częściowo dziedzictwu narodowemu, wskazując obowiązek w zakresie jego ochrony: „Rzeczpospolita Polska (…) zapewnia wolności i prawa

człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego oraz zapewnia ochronę środowiska, kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju" (Ibidem). Z kolei artykuł 6. ustęp 1 bezpośrednio odnosi się do tożsamości narodowej obywateli, wskazując, że jej poczucie jest efektem dostępności, znajomości i przywiązywania wartości do dóbr kultury: „[RP] stwarza warunki upowszechniania i równego dostępu do dóbr kultury, będącej źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju"(Ibidem), a ustęp 2. nakłada na władze centralne obowiązek wspierania obywateli polskich przebywających poza terytorium kraju w zakresie przywiązania do dziedzictwa uznawanego za istotne dla narodu: „[RP] udziela pomocy Polakom zamieszkałym za granicą w zachowaniu związków z narodowym dziedzictwem kulturalnym" (Ibidem).

W 2003 roku uchwalono *Ustawę o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami*, która z późniejszymi zmianami stanowi podstawowy dokument systemu prawnego, normuje w dużym stopniu sprawy ochrony dziedzictwa kulturowego, wprowadzając między innymi kilka form instytucjonalnej ochrony zabytków, w tym wpis do rejestru zabytków, utworzenie parku kulturowego czy uznanie za pomnik historii. Tym ostatnim statusem objęte zostają rozporządzeniem Prezydenta RP zabytki o szczególnej wartości dla polskiego narodu i państwa, co jest szczególną formą nobilitacji. Odrębną grupę materialnego dziedzictwa kulturowego stanowią zabytki ruchome, zlokalizowane głównie w muzeach i bibliotekach. Ustawa ta tworzy zatem podstawę regulacji prawnych dotyczących opieki nad zabytkami, kładąc jednak zasadniczy nacisk na zachowanie dziedzictwa materialnego. Spośród dokumentów powiązanych z Ustawą o ochronie zabytków, mających wpływ na działania związane z ochroną dziedzictwa jest między innymi *Ustawa z dnia 21 listopada 1996 r. o muzeach*, szczególnie istotna dla ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które wpisane jest niejako w misję muzealną:

> Muzeum jest jednostką organizacyjną nienastawioną na osiąganie zysku, której celem jest gromadzenie i trwała ochrona dóbr naturalnego i kulturalnego dziedzictwa ludzkości o charakterze materialnym i niematerialnym, informowanie o wartościach i treściach gromadzonych zbiorów, upowszechnianie podstawowych wartości historii, nauki i kultury polskiej oraz światowej, kształtowanie wrażliwości poznawczej i estetycznej oraz umożliwianie korzystania ze zgromadzonych zbiorów (Ustawa o muzeach 1996).

Polska była jednym z pierwszych państw – sygnatariuszy *Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego*. Obecnie (09.2023) może poszczycić się posiadaniem siedemnastu wpisów na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego, które obejmują trzydzieści jeden obiektów, gdyż wiele z nich to wpisy obejmujące kilka obiektów. Zdaniem Jacka Purchli Polskę w tym względzie należy zaliczyć do „średniaków", gdyż „Hiszpania, z którą często się porównujemy, ma ich trzy razy

więcej”[65] (Purchla 2017, s. 205). Wpisanie na Listę zobowiązuje państwo, do spełnienia warunków związanych z wpisem, w tym gwarancji, że obiekty zostaną zachowane w niepogorszonym stanie.

Inaczej sytuacja kształtuje się w przypadku dziedzictwa niematerialnego, bowiem Polska bardzo późno ratyfikowała *Konwencję w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Nastąpiło to osiem lat po jej przyjęciu, tj. w 2011 roku. Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego powierzył Narodowemu Instytutowi Dziedzictwa (NID) zadanie wdrażania zaleceń Konwencji. Działania NID na tym etapie dotyczyły opracowania założeń Krajowego Programu Ochrony Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego oraz przygotowania wytycznych do prowadzenia Krajowej Listy Dziedzictwa Niematerialnego. Znajdują się na niej obecnie osiemdziesiąt pięć wpisów przejawów dziedzictwa (wrzesień 2023), jednak na Reprezentatywną Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Ludzkości dokonano zaledwie pięciu wpisów, z czego tylko dwa niewspółdzielone z innymi państwami – szopkarstwo krakowskie oraz dywany kwiatowe na procesję Bożego Ciała (PK ds. UNESCO www 2022).

W zakresie ochrony krajobrazu kulturowego zgodnie ze znowelizowanymi w 2015 roku przepisami *Ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym*, organy samorządu województwa dla każdego regionu mają wykonywać audyt krajobrazowy co najmniej raz na dwadzieścia lat. Ich zadaniem jest identyfikowanie krajobrazów występujących na danym obszarze, określenie ich charakterystycznych cech oraz dokonywać oceny ich wartości. Zgodnie z założeniami NID: „Audyt będzie kompletnym źródłem do pozyskania informacji, jakie obszary z zachowanym historycznym krajobrazem kulturowym powinny być uwzględnione w wykazie elementów lokalnego dziedzictwa” (Chabiera, Kozioł, Skaldawski 2016, s. 23).

Obecnie rośnie zainteresowanie teoretyków i praktyków dziedzictwem kulturowym nie tylko pod kątem jego ochrony, ale i wykorzystania jego potencjału w kontekście rozwoju terytorialnego oraz kształtowania społeczności lokalnych. Z perspektywy badacza nurt ten w dużej mierze zapoczątkowały dostępne w języku polskim publikacje Gregory'ego Ashwortha, jednego z pionierów postrzegania dziedzictwa w jego relacjach z ekonomią, znawcy problematyki planowania i zarządzania miastami historycznymi, specjalisty w zakresie turystyki kulturalnej i marketingu dziedzictwa. W tym kontekście istotne stały się także publikacje innych teoretyków dziedzictwa powołujących się na konieczność przyjęcia

[65] Obecnie pięćdziesiąt wpisów (09.2023).

zintegrowanego podejścia do tego zagadnienia, uwzględniającego kulturowe, społeczne i ekonomiczne oddziaływanie jego zasobów na rozwój regionów, takich jak Jacek Purchla czy Łukasz Gaweł. Coraz częściej mówi się także o „zarządzaniu dziedzictwem", nastawionym na osiągnięcie konkretnych celów. Szczególnie dotyczy to rozwoju polskiego sektora turystycznego i dostrzeżenie atrakcyjności lokalnego dziedzictwa oraz możliwości jego wykorzystania do kreowania produktu turystycznego.

Większość badań prowadzonych w Polsce nad szlakami kulturowymi dotyczy kwestii związanych z organizacją i zarządzaniem szlakami, w tym planowaniem, finansowaniem, przewodzeniem, kontrolowaniem oraz problemami organizacji dysponującymi obiektami na szlakach, ze szczególnym naciskiem na turystykę kulturową i analizą potencjału turystycznego wybranych szlaków działających w Polsce. Są to między innymi takie prace jak: *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania* autorstwa Łukasza Gawła, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011; *Regionalne szlaki tematyczne. Idea, potencjał, organizacja* Armina Mikos von Rohrscheidta, Wydawnictwo Proksenia, Kraków 2010, *Kultura i Turystyka. Wspólna droga* pod redakcją Bogdana Włodarczyka, Beaty Krakowiak i Jolanty Latosińskiej, Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego, Łódź 2011; artykuły naukowe Zbigniewa Kruczka.

W tym kontekście trzeba zauważyć, że wytyczanie szlaków kulturowych w Polsce jest coraz częstszym zjawiskiem, co potwierdziły między innymi dwuletnie badania prowadzone przez Stowarzyszenie Gmin i Powiatów Małopolski, we współpracy z Instytutem Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego pod nazwą „Szlaki kulturowe jako medium zmian w kulturze". Projekt dofinansowany przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach programu „Obserwatorium kultury" zakończyło opracowanie raportu dotyczącego wybranych polskich szlaków kulturowych, w którym opisano rolę i znaczenie tras w przestrzeni kulturowej, społecznej i obywatelskiej. Należy wskazać, że były to dotychczas najpełniejsze i najszerzej ujmujące problematykę szlaków kulturowych w Polsce badania. Zaprezentowanych zostało około sześciuset szlaków (z zastrzeżeniem, że kilkadziesiąt z różnych względów nie zostało w wykazie uwzględnionych). Trasy te reprezentowały szesnaście kategorii tematycznych i były prowadzone zarówno przez organizacje sektora publicznego, jak i prywatnego (Pudełko [w:] Gaweł, Bogacz-Wojtanowska, Góral 2017, s. 35-37). W projekcie szczegółowo zbadane zostały trzy najlepiej zarządzane i stale rozwijane szlaki kulturowe: Szlak Architektury Drewnianej w województwie małopolskim, Szlak Zabytków Techniki w województwie śląskim oraz Szlak Piastowski w województwie wielkopolskim.

Należy jednocześnie podkreślić, że Polska jest jednym z państw członkowskich Rady Europy, które w 2017 roku jako dwudzieste ósme przystąpiło do Poszerzonego Porozumienia Częściowego w sprawie szlaków kulturowych Rady Europy, co miało być „odpowiedzią na rosnące zainteresowanie pozyskiwaniem certyfikatów Szlaków Europejskich, a także ustanawianiem nowych" (MKiDN www 2017). Przez terytorium kraju przebiega piętnaście takich tras (dane na 06.2022): Szlaki Pielgrzymkowe do Santiago de Compostela, Hanza, Szlak Kulturowy Wikingów, Europejski Szlak Dziedzictwa Żydowskiego, Miejsca Kluniackie w Europie, Via Regia, Europejski Szlak Cysterski, Szlak Europejskich Cmentarzy, Europejski Szlak Uzdrowisk Termalnych, Europejski Szlak Ceramiki, Destynacja Napoleona, Szlak Impresjonizmu, Europejski Szlak Dziedzictwa Przemysłowego, Szlaki Reformacji oraz Europejski Szlak Ogrodów Historycznych. Spośród nich jednym z najbardziej prężnie rozwijających się szlaków po polskiej stronie jest Europejski Szlak Dziedzictwa Przemysłowego RE, nad którym zarząd sprawuje organizacja ERIH z siedzibą w Meerbusch. Do trasy ukazującej historię europejskiego rozwoju przemysłowego należy wspomniany już Szlak Zabytków Techniki, na którym znajdują się obiekty związane ze śląskimi tradycjami górniczymi i hutniczymi, a także energetyką, kolejnictwem, włókiennictwem czy produkcją wody. Do szlaku należą między innymi Kopalnie rud ołowiu, srebra i cynku wraz z systemem gospodarowania wodami podziemnymi w Tarnowskich Górach wpisane w 2017 roku na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. Każdego roku w ramach święta szlaku organizowany jest festiwal Industriada, mający na celu ukazanie wartości dziedzictwa przemysłowego i jego popularyzację (Industriada www 2022). W 2016 roku polski szlak był prezentowany w Parlamencie Europejskim jako jeden z najlepszych przykładów wykorzystania dziedzictwa przemysłowego dla potrzeb kultury i turystyki, co pokazuje, że choć tradycje szlaków kulturowych w Polsce nie są szczególnie bogate, to jednak mają znaczący potencjał dla dalszego rozwoju – społecznego, ekonomicznego, turystycznego, ale i kulturowego. Tym bardziej, że – wspominając przytaczane już we wprowadzeniu słowa Ashwortha – wszechobecne zasoby dziedzictwa, dostępne gdzie tylko chcemy (2014), pozwalają kreować wyobrażenia i obrazy świata bogate w walory edukacyjne, przemawiające do odbiorców – zarówno turystów, jak i społeczności lokalnej oraz samych twórców i uczestników szlaku, kształtujące i wzmacniające poczucie tożsamości kulturowej. W tym względzie kluczowe w moim przekonaniu jest ujmowanie szlaków nie tylko z perspektywy turystyki, jako produktów turystycznych, ale z perspektywy badań nad kulturą jako kreatorów tożsamości kulturowej – mentalnej, społecznej i środowiskowej – czemu służyć ma niniejsza dysertacja. Tym samym zarówno szlak tworzony przez organizacje publiczne, jak i kształtowany przez

podmioty prywatne, nawet jako trasa o charakterze komercyjnym, może i powinien być postrzegany i badany w kontekście jego wpływu społeczno-kulturowego.

Warto podkreślić, że podobnie jak w innych częściach Europy, zainteresowanie dziedzictwem kulinarnym w Polsce rośnie, stając się jednym z ważnych aspektów podróżowania. Turystyka kulinarna to jednak nie tylko forma tworzenia nowych atrakcji dla turystów, ale ich edukowania i wzajemnego budowania tożsamości kulturowej oraz – dla wytwórców – sposobem utrzymania lokalnych sposobów produkcji tych produktów. Żywność regionalna jest coraz ważniejszym elementem kształtowania wizerunku polskich regionów, sposobem na „smakowanie" ich specyficznej kultury.

Rozpowszechnioną w Polsce formą ochrony kulinarnego dziedzictwa (jako dziedzictwa niematerialnego) jest wpisywanie jego materialnych wytworów, tj. lokalnych produktów na Listę Produktów Tradycyjnych prowadzoną przez Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Jednocześnie szansą na wzrost zainteresowania polskimi tradycyjnymi produktami regionalnymi jest obecność Polski od 2004 roku w Unii Europejskiej. UE, poprzez wdrożenie opisanego wcześniej systemu certyfikacji tych produktów uzyskaniem wpisu Komisji Europejskiej do Rejestru Chronionych Nazw Pochodzenia i Chronionych Oznaczeń Geograficznych oraz rejestrowanych jako Gwarantowana Tradycyjna Specjalność, nadała nowe znaczenie dziedzictwu kulinarnemu i stworzyła producentom warunki do uzyskania przez nich przewagi konkurencyjnej na europejskim rynku, umożliwiając przynajmniej częściową prawną ochronę produktów rolno-spożywczych specyficznych dla danego regionu. Certyfikacja w założeniu powinna ułatwiać konsumentom dostęp do produktów o unikatowych właściwościach, starając się jednocześnie zapewniać bezpieczeństwo żywności. Od 2007 roku do tego momentu (06.2022) dziesięć polskich produktów zarejestrowanych zostało jako ChNP: najpierw bryndza podhalańska, potem oscypek, później redykołka i wiśnia nadwiślanka, w kolejnych latach podkarpacki miód spadziowy, karp zatorski, fasola Piękny Jaś z Doliny Dunajca, fasola wrzawska, miód z Sejneńszczyzny/Łoździejszczyzny, miód spadziowy z Beskidu Wyspowego, a dwadzieścia cztery jako ChOG, między innymi jagnięcina podhalańska (eAmbrosia www 2022).

Szczególne miejsce na mapie Polski w tym kontekście zajmuje Małopolska, której kulinarne dziedzictwo jest niezwykle bogate i różnorodne, ale i specyficzne, biorąc pod uwagę inne zakątki kraju:

> Przede wszystkim nie ulega wątpliwości, że sfera związana z jedzeniem jest dla tradycji Małopolski sferą wyjątkowo ważną. Świadczy o tym to, że Małopolski Festiwal Smaku jest najstarszą polską imprezą promującą unikatowe dziedzictwo kulinarne regionu i jest organizowany cyklicznie. (…) Sama idea promocji małopolskich przysmaków powstała w 2003 roku. Wtedy też

opracowano mapę „Małopolskie Przysmaki", na której znalazły się najbardziej rozpoznawalne marki spożywcze z regionu (Wiącek 2015, s. 414).

Należy także podkreślić, że to właśnie przedstawiciele tego regionu jako pierwsi podjęli starania o uzyskanie certyfikacji dla produktów charakterystycznych dla kultury bacowskiej, chcąc ocalić ją od zaniku i przywrócić jej oryginalny charakter.

Co ciekawe, na terenie kraju powstało już kilka szlaków opierających swoją narrację na dziedzictwie kulinarnym, takich jak między innymi „Lubuski Szlak Wina i Miodu", „Smaki Dolnego Śląska", „Sandomierski Szlak Winiarski", „Szlak Śliwkowy" („Na śliwkowym Szlaku"), Szlak Karpia, jednak jak dotąd jedynym typowym szlakiem serowarskim jest Szlak Oscypkowy.

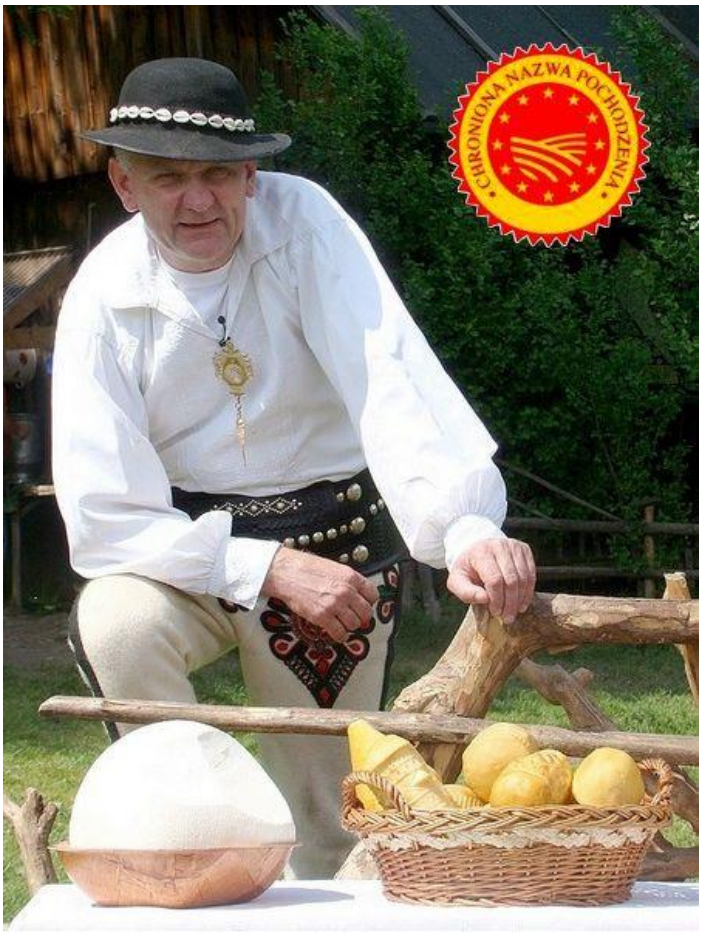
II.1.4. Szlak Oscypkowy

Polski sektor serowarski dzięki znaczącej produkcji mleka zajmuje wysoką pozycję na europejskim i światowym rynku. Według statystyk za 2020 rok Polska zajmowała piąte miejsce w Unii Europejskiej i szóste na globie w produkcji serów, zaraz za Niderlandami. Wartość krajowego eksportu rośnie, a jak wynika z raportu Krajowego Ośrodka Wsparcia Rolnictwa dotyczącego rynku serów, w latach 2004-2020 ich produkcja w Polsce wzrosła aż o 65%, osiągając rekordowy poziom 960 tysięcy ton. Dominują sery twarogowe i podpuszczkowe dojrzewające (Skwirowski www 2021). Lista Produktów Tradycyjnych obejmuje sto serów cechujących się długoletnią tradycją, zaś do rejestru ChOG zostały wpisane wielkopolski ser smażony i ser koryciński swojski.

Jako pierwsza certyfikację ChNP uzyskała w 2007 roku bryndza podhalańska, a rozporządzeniem Komisji (WE) 127/2008 z dnia 13 lutego 2008 roku do tego rejestru wpisany został oscypek[66]. Z wnioskiem, zawierającym szczegółowy opis sera, etapami i metodami jego produkcji, cechami szczególnymi etc. wystąpił Regionalny Związek Hodowców Owiec i Kóz w Nowym Targu. Współtwórcą wniosku i specyfikacji, a także pierwszym bacą – zdobywcą certyfikatu uprawniającego do produkcji oscypków w zgodzie z zastrzeżoną przez Unię Europejską recepturą był Kazimierz Furczoń, baca pochodzący z Leśnicy, wsi położonej na Podhalu poniżej Gliczarowa Górnego i Bukowiny Tatrzańskiej.

[66] Początkowo główną przyczyną zainteresowania tym systemem w Małopolsce stały się obserwowane przez lata coraz częstsze przypadki masowej produkcji gorszych jakościowo imitacji rodzimych produktów, nazywanych „oscypkiem". Stanowiły poważne zagrożenie dla droższych, ale oryginalnych, wykonywanych tradycyjnymi metodami z trudniej pozyskiwanego mleka owczego oscypków, a w konsekwencji dla upadku szałaśnictwa i pasterstwa w Polsce. Zgodnie z przepisami produkty zarejestrowane z zastrzeżeniem nazwy są chronione przed wszelkim bezpośrednim lub pośrednim wykorzystywaniem w celach komercyjnych zarejestrowanej nazwy dla produktów nieobjętych rejestracją, zawłaszczeniem, imitacją lub aluzją, fałszywymi lub mylącymi danymi odnoszącymi się do miejsca pochodzenia, właściwości lub podstawowych cech produktu (MRiRW www 2019).

Przez lata prowadził bacówkę w Łapszach Wyżnych-Nowinach, gdzie uzyskał certyfikat. Był pomysłodawcą, założycielem i prezesem powstałej w 2007 roku Tatrzańsko-Beskidzkiej Spółdzielni Producentów „Gazdowie" oraz przez wiele lat prezesem, a później – do nagłej śmierci w kwietniu 2019 roku – wiceprezesem Szlaku Oscypkowego (Moreno-Kamińska 2020b).



Ilustracja 92. Kazimierz Furczoń jako pierwszy baca z certyfikatem ChNP.

Od momentu rejestracji oscypka, aby spróbować jego prawdziwego smaku, należy udać się do certyfikowanych bacówek, w których jest on wytwarzany w tradycyjny sposób tj. niezmiennymi metodami produkcji liczącymi już ponad sześćset lat. Znacząca ich liczba tworzy szlak, którego twórcy mają nadzieję, że przyczyni się on do zachowania kultury bacowskiej i do poprawy społecznej wiedzy o niej (Badania własne SO 2018b, 2019).

Pomysł powołania Szlaku Oscypkowego zrodził się około 2000 roku. Wniosek o utworzenie szlaku został złożony w Urzędzie Marszałkowskim w Krakowie w 2008 w ramach projektu Małopolskiej Organizacji Turystycznej pt. „Małopolska gościnna" (Kruczek 2011, s. 103) przez Tatrzańską Agencję Promocji, Rozwoju i Kultury z siedzibą w Zakopanem. Jego organizatorem był ówczesny dyrektor Agencji, Krzysztof Król-

Łęgowski, a do powstania trasy przyczyniły się władze samorządowe powiatu tatrzańskiego wraz z działającym aktywnie od lat na rzecz popularyzacji kultury regionalnej i wspierającym społeczność bacowską starostą Andrzejem Gąsienicą-Makowskim, a także władze powiatów nowotarskiego i żywieckiego.



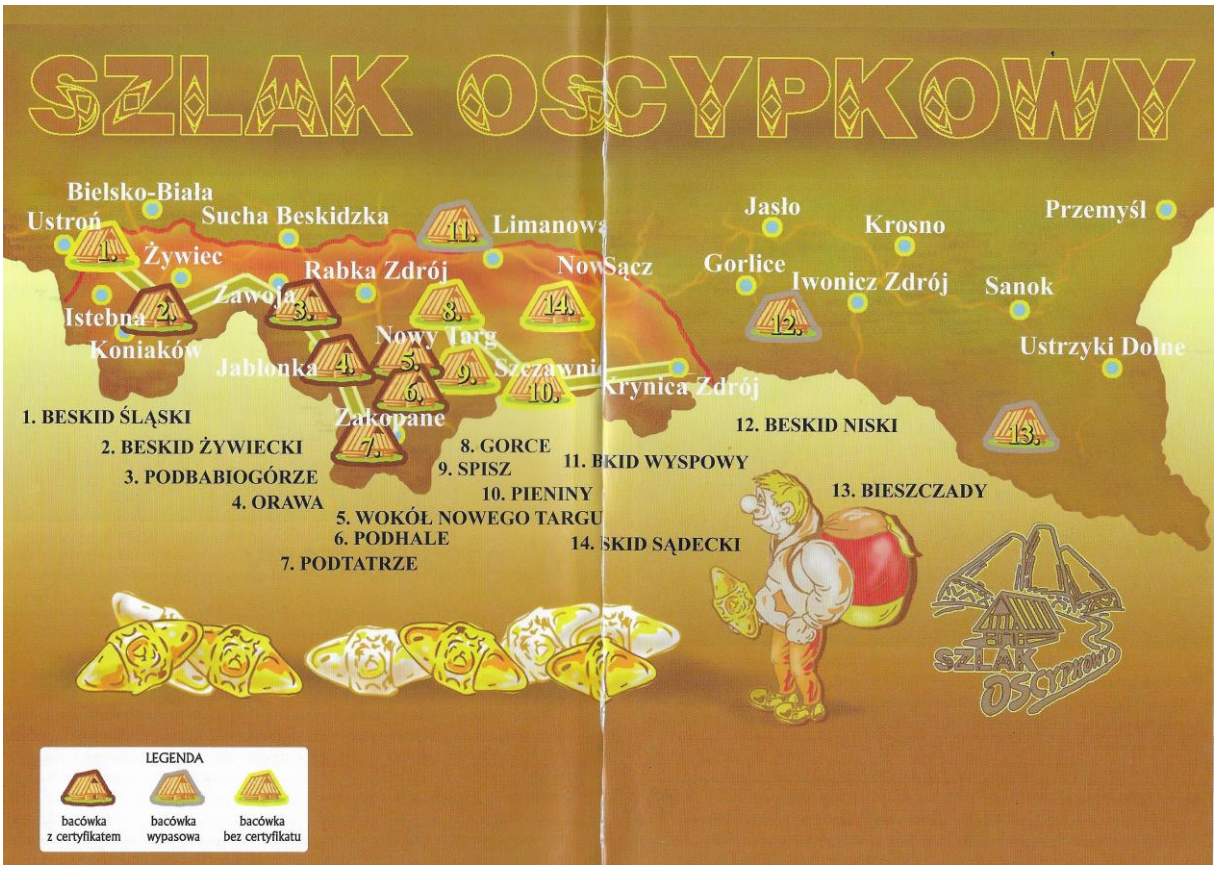
Ilustracja 93. Grafika pełniąca funkcję mapy Małopolskiego Szlaku Oscypkowego zrealizowanego jako projekt TARPiK.

Ideą powstania szlaku było skupienie środowiska producentów produktów regionalnych wokół oscypka, jako najsilniej rozpoznawalnego przejawu dziedzictwa kulinarnego przy jednoczesnym dążeniu do jego ochrony jako produktu oryginalnego i unikatowego:

> Rozpoczęliśmy przygodę z oscypkiem w momencie próby rejestracji w Unii Europejskiej, z wnioskiem miał wystąpić samorząd. Okazało się jednak, że osoba prywatna dokonała takiej próby. Po pewnym czasie wycofała jednak swój wniosek i instytucją ostatecznie rejestrującą oscypka, który był wpisany jako drugi w kolejności – po bryndzy podhalańskiej w 2007 – Związek Hodowców Owiec i Kóz z siedzibą w Nowym Targu. Związek działał wcześniej na rzecz hodowców, ale nie producentów samego sera. Zainteresowany był hodowlą, m.in. zachowawczą rasy cakiel podhalański, słynnej na tych terenach, ale pogłowie nadal nie przekracza dziesięciu tysięcy sztuk. My natomiast w swoich działaniach skoncentrowaliśmy się na polskiej owcy górskiej, która daje więcej mleka i lepiej się doi na tych halach. Zajmując się kwestiami rejestracji oscypka i próbą zabezpieczenia interesów niewielkiej wtedy grupy producentów, działając w samorządzie uznaliśmy, że byłoby słuszne utworzenie szlaku. Chcieliśmy skupić środowisko producentów wokół idei wspólnego funkcjonowania, w ramach jednego produktu (Król-Łęgowski 2018).

Ponadto celem władz była promocja regionu – Małopolski – i stworzenie komplementarnego szlaku dla innych tras pieszych, który zachęcać będzie do uprawiania turystyki kulturowej na tym terenie dzięki kulinarnemu dziedzictwu (Ibidem), dlatego projekt szlaku współfinansowany był przez Województwo Małopolskie. W tamtym czasie trasę utworzyło siedemnaście wybranych bacówek zlokalizowanych na terenie powiatów tatrzańskiego, żywieckiego i nowotarskiego, a potem dołączyli bacowie z powiatu suskiego, limanowskiego i nowosądeckiego, udostępniając łącznie na całym szlaku trzydzieści jeden miejsc. Stada owiec zostały przebadane weterynaryjnie, a bacówki skontrolowane pod względem sanitarnym np. konieczność użytkowania bieżącej wody. Szlak oznakowano w terenie tablicami i drogowskazami. Celem upowszechnienia trasy wydany został folder pt. „Szlak Oscypkowy", w którym w trzech wersjach językowych (polskiej, angielskiej i niemieckiej) opisano oscypka i inne sery regionalne oraz wszystkie bacówki wraz z ich gospodarzami. Zamieszczono także fotografie miejsc bądź baców oraz mapę szlaku (TARPiK 2008).

W 2011 roku powstało Stowarzyszenie „Szlak Oscypkowy", które kontynuuje działalność zapoczątkowaną w ramach projektu Tatrzańskiej Agencji. Ideą sformalizowania w tej formie była kwestia uzyskania środków skoncentrowanych w Ministerstwie Rolnictwa, które można byłoby wydatkować na promocję. Prezesem stowarzyszenia od momentu jego ukonstytuowania był wspomniany baca Kazimierz Furczoń, a w czasie prowadzonych badań funkcję tę pełnił Krzysztof Król-Łęgowski, sprawując ją od 2016 roku (po zakończeniu współpracy z agencją). W tamtym okresie szlak liczył pięćdziesiąt pięć bacówek prowadzonych przez zrzeszonych w stowarzyszeniu baców, znanych z imienia i nazwiska, miejsca i charakterystyki produkcji. Organizacja objęła głównie producentów na wszystkich terenach gdzie zgodnie ze specyfikacją można wytwarzać oscypka, tj. rozszerzając obszar działalności o województwo śląskie (Moreno-Kamińska 2020b). Tym samym szlak pod względem zasięgu stał się trasą ponadregionalną. Należy jednak pamiętać, że nadal najczęściej postrzegany jest jako regionalny, zarówno ze względu na to, że początkowo nosił nazwę Małopolski Szlak Oscypkowy i że „jest zlokalizowany w głównej mierze na Podhalu, obszarze największej liczby producentów, bacówek" (Król-Łęgowski 2018), jak i z tego względu że do pewnego stopnia społeczność bacowska postrzega region, jako region polskiej części Karpat.



Ilustracja 94. Grafika pełniącą funkcję mapy Szlaku Oscypkowego.

Szlak jako stowarzyszenie jest członkiem społeczności międzynarodowej zajmującej się problematyką górską, *Mountain Partnership* z siedzibą w Rzymie. Bacowie działają na rzecz międzynarodowego środowiska pasterzy górskich, nie tylko we Włoszech. Szlak wpisuje się przez to w nurt europeizacji dziedzictwa, aby pokazać, że regionalne dziedzictwo ma także znaczenie w wymiarze europejskim. Król-Łęgowski, będąc dyrektorem Tatrzańskiej Agencji, zainicjował odbywające się corocznie w Zakopanem Europejskie Targi Produktów Regionalnych. Jego ideą było, aby szlak z organizowanym w ramach targów Festiwalem Oscypka i Serów Wszelakich odgrywał rolę dominującą i aby pokazał społeczności międzynarodowej rolę lokalnego dziedzictwa kulturowego (Badania własne SO 2018a, 2018b).

Wszyscy bacowie na szlaku produkują oscypka jako sztandarowy produkt, jednak wielu wytwarza również inne sery: bryndzę podhalańską, redykołki, gołki, bundz czy sery gazdowskie, które są od razu dostępne w sprzedaży bezpośredniej. W bacówkach często dostępna jest żętyca. Tak jak w przypadku trasy francuskiej jest to szlak tematyczny, kulinarny, serowarski, materialny, który ze względu na położenie i walory przyrodniczo-kulturowe można określić także krajobrazowym. Wszyscy bacowie dobrowolnie przystępują

do szlaku, aby umożliwić przybywającym odkrycie ich autentycznego dziedzictwa poprzez zakup ich rodzimych produktów oraz zdobycie zróżnicowanych wrażeń wynikających z charakteru podróży po tym unikatowym pod względem geograficznym, przyrodniczym i kulturowym obszarze (Moreno-Kamińska 2020b). Jak podkreśla Król-Łęgowski:

> Szlak Oscypkowy jest też próbą pokazania, że dla turystyki ważne jest dziedzictwo regionu, w tym zdrowa, ekologiczna żywność. Szlak Oscypkowy jest formą przeznaczoną dla turystyki kulturowej (...) obraliśmy tę oś, aby odwiedzanie bacówek na szlaku nie tylko stało się ciekawym przeżyciem dla każdego przebywającego na terenie Podhala, ale także stało się głównym powodem przyjazdu w te strony. Właśnie smak oscypka, sposób jego produkcji mają stać się elementami przyciągającymi odbiorcę (Król-Łęgowski 2018).

Szlak ma charakter sezonowy i funkcjonuje w okresie letniego wypasu owiec zwyczajowo od maja do września. Czas ten związany jest zarówno z pojawieniem się trawy i ziół służących wypasowi zwierząt, a także jest efektem głębokiego zakorzenienia w tradycji bacowskiej, zgodnie z którą tzw. sezon bacowski rozpoczyna się w dzień świętego Wojciecha (patrona pasterzy) 23 kwietnia i kończy dzień świętego Michała Archanioła 29 września zapisanymi w kalendarzu liturgicznym Kościoła katolickiego. Współcześni bacowie pozostają wierni dawnym tradycjom i biorą udział w specjalnie organizowanych uroczystościach oraz redykach, jednak starając się wykorzystywać warunki pogodowe potrafią pozostawać na halach do połowy października, co przyczynia się do przynajmniej częściowego wydłużenia okresu funkcjonowania szlaku. Każdy z baców podejmuje decyzję o zakończeniu wypasu indywidualnie (Moreno-Kamińska 2020b).

Szlak nie posiada centralnego ośrodka, dobór miejsc i tras pozostaje w gestii odwiedzających. Wszystkie bacówki są równie istotne, ale i na swój sposób wyjątkowe.





Ilustracje 95, 96. Bacówka „Na Szańcach” Piotra Kohuta i Bacówka Józefa Króla.

Każda z nich ma swoją własną historię, stanowiąc ośrodek kultywowania tradycji przodków, których potomkami są dziś najczęściej bacowie. Jest miejscem pamięci, ale i praktyki dawnych technik wytwarzania, wędzenia czy przechowywania produktów oraz sposobu ekspozycji dziedzictwa. Ponadto każdą z nich wyróżnia lokalizacja i otoczenie, a zatem i forma prowadzonej działalności. Inaczej mówiąc, przez lata pasterze, choć znani z imienia, wędrowali po halach, niekoniecznie zajmując co roku te same miejsca. Niektóre bacówki położone są na terenach prywatnych, bowiem produkcja oscypków odbywa się zwykle na cudzej ziemi, pasterze są rentierami tych terenów, a czasami są zmuszeni do przeprowadzki. Inni prowadzą wypas kulturowy na terenie Tatrzańskiego Parku Narodowego (TPN), musząc dostosować się do prawnych warunków wypasu (Badania własne SO 2018a, 2018b). Jak zgodnie podkreślają bacowie, specyfika zawodu rodzi trudności w tym zakresie, a szlak wciąż ewoluuje. Z tego względu w okresie prowadzonych badań trasa ta nie była jeszcze w pełni oznakowana ani wypromowana, choć poczyniono znaczące starania w tym względzie. Można przyjąć, że miała ona charakter rozwojowy[67]:

Szlak ten należy uznać za trasę mieszaną. Do wielu bacówek można dotrzeć jedynie pieszo, do innych jest możliwość dojazdu rowerem. Dla przykładu niektóre zlokalizowane są w dolinach na terenie TPN, gdzie obowiązuje tylko ruch pieszy (między innymi Dolina Kościeliska) bądź dopuszczalna jest jazda rowerem (Droga pod Reglami). Podróżujący po trasie zazwyczaj nie pokonują całej trasy, tylko poruszają się po jej fragmencie, choćby w rejonie Podhala. Abu pokonać większe odległości na trasie trzeba korzystać z samochodu. Przy każdej bacówce umieszczona została drewniana tablica utrzymana w stylu regionalnym z wyrytym znakiem przedstawiającym oscypka oraz nazwą trasy (nie jest to logo szlaku, którego sygnet stanowi góralska chata).



Ilustracje 97, 98. Logo Szlaku Oscypkowego i oznakowanie bacówek.

[67] Z tego powodu zdecydowałam się na wzbogacenie materiału badawczego o wywiady z kierownictwem szlaku, aby zweryfikować i poszerzyć posiadane informacje.







Ilustracje 99, 100, 101. Oznakowanie bacówki „U Jancoka” na Szlaku Oscypkowym.

Ponadto przy drogach ustawiane są znaki dla przejeżdżających z napisem „Bacówka” z chatą oraz wypasanymi owcami (Badania własne SO 2018a, 2018b, 2019). Jak podkreśla Król-Łęgowski, wykorzystanie obecności ruchu samochodowego jest dobrym rozwiązaniem z perspektywy szlaku traktowanego jako „produkt turystyczny” i pożądanym z perspektywy

handlowej, ekonomicznej, wspierającym zwiększenie sprzedaży produktów regionalnych w bacówkach i efekt konieczności dopasowania się do zapotrzebowania rynku, choć – jak zauważa – ma to swoje negatywne strony z perspektywy ochrony środowiska i wartości ważnych dla kultury góralskiej i bacowskiej. Docelowo chciałby, aby szlak postrzegany był jako ekologiczny, funkcjonujący w zgodzie z naturą i kulturą, bez zanieczyszczeń wynikających z bliskości ruchu samochodowego. Podkreśla, że najlepszym rozwiązaniem byłoby, aby bacówki należące do trasy zlokalizowane były przy szlakach pieszych bądź rowerowych, choć nie widać takiej możliwości (Król-Łęgowski 2018). Takiego rozwiązania nie widział także Baca Kazimierz Furczoń, odwołując się do specyfiki czasów i potrzeb współczesnego odbiorcy, do którego samemu trzeba dotrzeć:

> Turysta teraz też troszkę wygodny się zrobił, tak samo jak i my. Nawet jak jedziemy gdzieś w Polskę, czy w świat, chcemy stanąć przy restauracji. Jak mamy już podejść sto metrów, pińdziesiąt, a nie godam, do mnie trza prawie dwa kilometry podejść, bo jest dalej jak tu, to nikt nie pójdzie. Choć jest tam szlak, i oscypkowy i rowerowy wytyczony, i ni ma turystów tak jak w górach, tak jak jest wszystko oznaczone od drogi asfaltowej. Nie każdy turysta pójdzie specjalnie na bacówkę po jednego oscypka cy po dwa. Ba! woli kupić przy drodze, przy takich szlakach turystycznych, które są w górach, albo podjedzie samochodem. Tak jest i tego też już nie zmienimy (Furczoń 2018).

Mimo to zdaniem Króla-Łęgowskiego zauważalne jest duże zaangażowanie i dbałość baców o chaty położone w pobliżu dróg samochodowych oraz o produkt, który powstaje z mleka dowożonego od owiec wypasanych na halach z dala od przestrzeni zanieczyszczonych. Co także istotne w tym kontekście, jednym z celów funkcjonowania szlaku jest dążenie do zmiany współczesnego wizerunku baców, którzy – jak opisuje Król-Łęgowski – byli postrzegani jako grupa, która niepoprawnie się zachowuje (liczy tylko na szybki zysk materialny), nie prowadzi działalności w zakładach produkcyjnych w sposób higieniczny, estetyczny. Bacowie powinni być „wizytówką regionu", stąd też zrzeszenie ich w ramach stowarzyszenia ma wspomóc ich w tych dążeniach, pozwolić poznać siebie i kulturę bacowską, pokazać wartość ich zawodu i właściwe postawy, a przez to zmienić sposób myślenia o przedstawicielach społeczności góralskiej. W 2012 roku Zakopiański Związek Podhalan zapowiedział wzmożenie starań marketingowych i medialnych oraz różnych akcji społecznych, aby zmienić w Polsce widoczny w przekazach reklamowych stereotyp pazernego, pijącego alkohol górala (Bobek www 2012). Inicjatywa powołania stowarzyszenia szlaku zbiegła się ze staraniami związku i ma przywrócić dobre imię bacowskiej społeczności:

> Istotą powstawania szlaku było także odwrócenie pewnej tendencji, która związana była z popularnością samego oscypka i przejęciem rynku przez handlarzy. Z tego względu olbrzymie znaczenia miała dla nas sprzedaż w formie bez pośredników, od producenta do konsumenta. Bezpośredni kontakt dawał konsumentowi możliwość poznania właściwych cech oscypka, a także

wytworzył wizerunek bacy jako ciężko pracującego producenta, osoby ściśle związanej z dziedzictwem kulturowym regionu (Król-Łęgowski 2018).

Tak jak w przypadku Szlaku Serów Owernii ChNP poza najważniejszą z perspektywy prowadzonych przeze mnie badań wartością kulturową funkcjonowania szlaku, dla baców istotny jest zysk z prowadzenia działalności wytwórczej, sprzedaż bieżąca ich produktów, aby nie pojawiła się konieczność porzucenia swego zawodu, wykonywanego zazwyczaj w danej rodzinie od pokoleń.

W ramach swojej działalności stowarzyszenie odpowiedzialne jest za rozpowszechnianie informacji o serach i szlaku, jako głównym komunikacyjnym projekcie organizacji, koordynowanie trasy, promowanie jej wśród turystów i mieszkańców, szkolenie członków trasy oraz kontrola bacówek. Szlak nie prowadzi statystyk ani badań osób odwiedzających bacówki. Trudno zatem określić, jak licznie jest odwiedzany i kim są jego odbiorcy. Bacowie uczestniczą w różnych działaniach podejmowanych w regionach, między innymi w projekcie realizowanym przez Parki Krajobrazowe ze środków Regionalnego Programu Operacyjnego i dotyczącym zachowania bioróżnorodności na halach: „Wybranych zostało osiemdziesiąt osiem miejsc w Małopolsce, które będą w naturalny sposób wykaszane za pomocą wypasu owiec. Służyć ma to zachowaniu czystości krajobrazu” (Król-Łęgowski 2018). W 2018 roku stworzono siedzibę stowarzyszenia, którą zlokalizowano na terenie Lapidarium Tatrzańskiego Parku Narodowego w budynku typowym dla zabudowy pasterskiej przy ulicy Karłowicza w Zakopanem. Chatę mieszczącą biuro i miejsce spotkań członków wyremontowano z projektu nr 018/3/FG/PLM „Szlak Oscypkowy w Systemie Produkt Lokalny Małopolska” szwajcarskiego programu współpracy z nowymi krajami członkowskimi Unii Europejskiej.




Ilustracja 102, 103. Biuro Szlaku Oscypkowego.

Dokonując wyboru miejsc do prowadzenia badań terenowych na serowarskim szlaku w Polsce kierowałam się tymi samymi czynnikami, które były istotne w przypadku trasy francuskiej. Skupiłam się na miejscach zlokalizowanych w Małopolsce i na Śląsku, aby poznać ich specyfikę, a przede wszystkim na bacach i ich podejściu do kultury bacowskiej, wykonywanego zawodu oraz osób ich odwiedzających, turystów i mieszkańców. Podróżując szlakiem, początkowo kierowałam się do baców, którzy aktywnie zaangażowali się w proces certyfikacji oscypka czy utworzenia szlaku oraz kierownictwa stowarzyszenia szlaku. Następnie udawałam się do innych przedstawicieli tej społeczności, kierując się wskazówkami moich rozmówców, zarówno turystów i lokalnych mieszkańców, jak i baców działających na szlaku. Szukałam bardziej doświadczonych baców, jak i przedstawicieli młodszego pokolenia, którzy są aktywni, zaangażowani w popularyzowanie własnej kultury i chcą edukować innych, uznawani są we własnej grupie jako szczególne „osobowości", tym bardziej, że tak jak wskazywał Tilden – o czym pisałam w części pierwszej rozprawy – to styl stanowi bezcenny składnik interpretacji, a stylem jest sam człowiek, jego osobowość i pasja (Tilden 2019, s. 45).

Co istotne, w trasie prowadziłam wywiady i rozpytki głównie z bacami, ale uzupełniająco także z ich rodzinami, a także kilkoma juhasami. Jako że zdecydowana większość bacówek należących do szlaku znajduje się w Małopolsce (z wyraźną dominacją Podhala) przeważają one również wśród szałasów wybranych do badania. Spośród nich osiem zlokalizowanych jest w województwie małopolskim i dwa w śląskim, tj. po jednym w Beskidzie Żywieckim i Śląskim:

- Bacówka Mariana Barnasia przy granicy Zakopanego i Kościeliska (Małopolska). Baca zamiłowanie do pasterstwa przejął po ojcu, który wypasał w Bieszczadach. Barnaś pracował także na Dolnym Śląsku, a następnie z seniorem baców Andrzejem Galem Ziębą w Dolinie Chochołowskiej, którego kolibę w 1983 roku odwiedził papież Jan Paweł II. Od 2014 roku prowadzi własną bacówkę u podnóża Polany Szymoszkowej. Jego stado liczy do stu owiec, ale Barnaś kontynuuje tradycje pasterskie i wypasa zwierzęta okolicznych mieszkańców, dlatego będący pod jego opieką kierdel liczy nawet do sześciuset sztuk. W pracy w zawodzie pomagają mu synowie (Badania własne SO 2018a, 2018b);
- Bacówki Kazimierza Furczonia (+), ekologiczna w Leśnicy w podhalańskiej dolinie poniżej Gliczarowa Górnego i Bukowicy Tatrzańskiej oraz w Łapszach Wyżnych-Nowinach (Małopolska). Furczoń bacował samodzielnie od 1988. Był założycielem i wieloletnim prezesem Tatrzańsko-Beskidzkiej Spółdzielni Producentów

„Gazdowie", pełnił funkcje w zarządzie Związku Regionalnego Hodowców Owiec i Kóz w Nowym Targu, zasiadał w Radzie ds. Produktów Tradycyjnych i Dziedzictwa Kulturowego powołanej przy Marszałku Województwa Małopolskiego. Czynnie zaangażował się w rejestrację lokalnych produktów jako ChNP, co otworzyło nowy rozdział w historii bacowania i ochrony tradycji pasterskiej (Badania własne SO 2018b);

- Bacówka Jana Jasionka na Polanie Pańszczykowej przy drodze na Palenicę Białczańską w Murzasichlu (Małopolska). Na skraju Tatrzańskiego Parku Narodowego znajduje się tzw. „Bacówka Unijna", która jako pierwsza w 2011 roku wybudowana została zgodnie z normami Unii Europejskiej. Od innych różni się rozmiarami, składa się z kilku pomieszczeń, jest jedną z największych na Podhalu. Baca prowadzi wypas kulturowy na terenie TPN (Badania własne SO 2018a, 2018b);
- Bacówka „U Jancoka" Janiny i Andrzeja Rzepków w Brzegach (Małopolska) przy drodze z Wierchu Porońca do Bukowiny Tatrzańskiej na granicy ze Spiszem. Bacuje tam pierwsza na Podhalu bacyni (czy też inaczej kobieta-baca), która ukończyła kurs bacowski i uzyskała oficjalne uprawnienia zawodowe. Żadna z kobiet wcześniej nie zajęła oficjalnie miejsca bacy. Wiązało się to z dawnymi tradycjami pasterskimi, zakazem wstępu dla kobiet do szałasu, który jeszcze w XX wieku był przestrzegany przez tamtejsze społeczności. Z tego względu Rzepka często gości ekipy telewizyjne, wystąpiła w serialu dokumentalnym Polsatu pt. „Górale". W pracy pomagają mąż i dzieci. Jej bacówka otrzymała certyfikat Sieci Dziedzictwa Kulinarnego Małopolska należącej do Europejskiej Sieci Regionalnego Dziedzictwa Kulinarnego (Badania własne SO 2019);
- Bacówka Józefa Słodyczki „Maśniaka" w Dolinie Kościeliskiej (Małopolska), jednego z najbardziej doświadczonych i najlepiej rozpoznawalnych przedstawicieli środowiska bacowskiego, mogącego poszczycić się jednym z najdłuższych staży w zawodzie. Jego koliba zlokalizowana jest przy głównym szlaku turystycznym, nieopodal wejścia do doliny. Słodyczka na terenie TPN bacuje od 2006 roku, prowadząc wypas kulturowy na należących do parku polanach leżących aż pod Jaskinię Mroźną na wschodnim zboczu doliny w masywie Organów, czy na obszarze wylotu doliny na Nędzówce. W bacówce pomaga mu żona Anna oraz juhasi (Badania własne SO 2018b);

- Bacówka Piotra Kohuta na Ochodzitej w Koniakowie w gminie Istebna (Beskid Śląski), jednego z najaktywniejszych społecznie baców znanego z popularyzacji kultury bacowskiej i tradycji pasterskich. Koliba „Na Szańcach" powstała w 2005 roku, zlokalizowana została w obrębie Centrum Pasterskiego z zagrodą edukacyjną, prowadzonych przez niego wraz z żoną Marią Kohut. Baca wypasa około tysiąca owiec na Hali Baraniej, Tynioku, Magurce i Raczy. Od lat podejmuje próby przywrócenia na terenach Beskidu Śląskiego gospodarki pastersko-sałaszniczej, współpracując silnie z bacami z Podhala czy Orawy, jednocześnie dążąc do podtrzymywania na terenach Karpat, zarówno po stronie polskiej, jak i za granicą, tradycji transhumancji. Pracuje czynnie na rzecz społeczności bacowskiej, zainicjował między innymi utworzenie Oddziału Górali Śląskich Związku Podhalan, pełniąc przez lata funkcję prezesa. Wraz z żoną założył Fundację „Pasterstwo Transhumancyjne", której celem jest zachowanie tradycyjnego pasterstwa w Karpatach i dziedzictwa kulturowego górali polskich. W 2013 roku był organizatorem i pierwszym owczarzem „Redyku Karpackiego", wędrówki siedmiu pasterzy (z Polski, Ukrainy i Rumunii) z owcami szlakiem wołoskim po terenie Karpat, liczącym około tysiąca dwustu kilometrów, obejmującym Rumunię, Ukrainę, Polskę, Słowację i Czechy, który miał zwrócić uwagę na problemy współczesnych pasterzy karpackich oraz na ich zanikające wspólne dziedzictwo kulturowe, posiadających wspólne, wołoskie pochodzenie (Badania własne SO 2019);
- Bacówka Andrzeja Klusia w Zakopanem przy ścieżce „Pod Reglami" łączącej Dolinę Białego, ku Dziurze i Strążyską (Małopolska). Wywodzącemu się z pasterskiej rodziny Klusiowi, który bacuje od 1997 roku w pracy na bacówce pomaga żona. Poza czasem spędzanym z owcami, które zajmują mu „pół życia" (Ibidem), znany jest z zamiłowania do jazdy konnej. Brał udział w tradycyjnych wyścigach kumoterek w Zakopanem, Białym Dunajcu, Kościelisku, czy Ludźmierzu (Badania własne SO 2018a);
- Bacówka „U Józka" Józefa Króla w Zakopanem pod Gubałówką (Małopolska). Pochodzący z bacowskiej rodziny Król prowadzi bacówkę tuż przy ulicy Powstańców Śląskich, jednej z dróg wyjazdowych z Zakopanego, na skraju Polany Szymoszkowej, niejako w sąsiedztwie Hotelu Kasprowy, basenów termalnych i wyciągu krzesełkowego, przez co odwiedzają go rzesze masowych turystów. Baca stara się przystosować swoją działalność do potrzeb odbiorców, przygasza watrę, aby

dym nie drażnił przyjezdnych, twierdzi także, że na potrzeby turystów powinna powstać wędzarnia poza bacówką (Badania własne SO 2018b);

- Bacówka „U Bucka" Jarosława Buczka w Ochotnicy Górnej (Małopolska). Położona na halach przy potoku Jamne na Gorcach na wysokości 900 m n.p.m. założona została w 2011 roku. Baca Buczek wskrzesił tradycję wypasową, która zanikła w gminie Ochotnica Dolna i prowadzi wypas kulturowy na terenie Gorczańskiego Parku Narodowego oraz na obszarze Natura 2000. Znany jest z rozpowszechniania kultury bacowskiej, przywrócił zapomnianą na tym obszarze produkcję sera dojrzewającego tzw. *bruska*. Wraz z Piotrem Kohutem współorganizował Redyk Karpacki. W 2018 roku wystąpił w filmie dokumentalnym „Ostatni górale – Niezwykły Obraz Podhala" w reżyserii Filipa Lufta (Badania własne SO 2019);
- Bacówka Adama Gruszki na Hali Boraczej w Żabnicy (Beskid Żywiecki). Położona kilkanaście kilometrów na południe od Żywca, w Grupie Lipowskiego Wierchu i Romanki bacówka powstała obok Schroniska PTTK w 2001 roku. Gruszka będący wnukiem bacy Andrzeja Krzusa, nie mogąc pogodzić się z tym, że tradycja jego przodków na Żywiecczyźnie zanikła, postanowił ją przywrócić. Był jednym pierwszych, którzy otrzymali unijny certyfikat potwierdzający prawo wyrobu oscypka, redykołki i bryndzy. Prowadzi wypas w Prusowie, na Cukiernicy, Suchej Górze, Bucioryskach i na Redykalnej (Badania własne SO 2019).

Siedmioro spośród interlokutorów – prowadzących bacówki na trasie – wyraziło zgodę i chęć podpisywania ich wypowiedzi dotyczących członkostwa w stowarzyszeniu oraz swojego udziału w szlaku imieniem i nazwiskiem: Marian Barnaś, Kazimierz Furczoń, Jan Jasionek, Józef Król, Janina Rzepka, Józef Słodyczka „Maśniak" oraz Piotr Kohut. Tak jak w przypadku szlaku francuskiego zdecydowałam się za zgodą rozmówców ujawnić ich dane w odniesieniu do interpretacji dziedzictwa. Jednocześnie w tym miejscu chcę zasygnalizować, że zdaję sobie sprawę, iż badania poświęcone bacowaniu Kazimierza Furczonia, jego rozumieniu kultury bacowskiej i roli szlaku nie prezentują już sytuacji aktualnej, ze względu na przedwczesną śmierć bacy. Uważam jednak za bardzo istotne odniesienie się do jego działalności, która zapoczątkowała szereg zmian dla społeczności bacowskiej, a także do poruszonych przez niego problemów, traktując je jako kulturową spuściznę dla przyszłych pokoleń. Wywiad i rozmowy z nim odbyte pozwoliły mi jako badaczce zwrócić uwagę na wiele istotnych czynników oraz zrozumieć pewne zależności między członkami wspólnoty bacowskiej, co stanowi dla mnie cenny wkład w opisane w dysertacji badania i punkt wyjścia dla dalszych poszukiwań. Poza podróżą po szlaku brałam udział w świętach

i uroczystościach, takich jak rozpoczęcie sezonu bacowskiego w Ludźmierzu oraz redykach takich jak Polaniarski Osod.

II.1.4.1. Propozycja weryfikacji trzech tożsamości w interpretacjach dziedzictwa na Szlaku Oscypkowym

Na Szlaku Oscypkowym w okresie prowadzonych badań głównym podmiotem kreującym interpretacje dziedzictwa jest organizator trasy, Stowarzyszenie „Szlak Oscypkowy", a zwłaszcza jego zarząd. Podobnie jak główny interpretator instytucjonalny na Szlaku Serów Owernii ChNP, wykorzystywał tradycyjne formy komunikacji z odbiorcami, za pomocą których publikował interpretacje dziedzictwa kulturowego, dotyczące kultury bacowskiej i góralskiej oraz regionów polskich Karpat, tj. południowych rejonów Małopolski oraz Śląska, a także fragmentarycznie Podkarpacia. Należy podkreślić, że o ile na francuskiej trasie serowarskiej drukowane materiały promocyjne, w tym ulotki, książeczki z przepisami, mapy z oznakowaniem lokalizacji destynacji na trasie etc. były we wszystkich badanych miejscach łatwodostępne i to w znacznych ilościach, o tyle na polskim szlaku ich dostępność była mocno ograniczona, sprowadzając się jedynie do katalogu szlaku przekazanego części baców[68], ulotek oraz papierowych toreb zakupowych.

W okresie badań stowarzyszenie wykorzystywało także do komunikacji Internet, publikując na stronie internetowej szlaku te same interpretacje, które zamieszczono w katalogu oraz prowadząc poświęcony aktualnościom profil stowarzyszenia na Facebooku. Publikowane materiały ukazywały baców w bacówkach przy pracy, wyrób serów i je same wyeksponowane na tle natury, wypas owiec, spotkania środowiska pasterskiego, także mszy otwierających i zamykających sezon w Ludźmierzu, dokumentację ze Świąt Bacowskich, wydarzenia kulturalne, redyki, widoki hal i gór, zaproszenia na uroczystości ważne dla środowiska itd. Udostępniane były także filmy i nagrania publikowane przez baców, nie tylko ze szlaku, także popularyzatorów kultury oraz inne portale (Szlak Oscypkowy fb 2019). W tamtym czasie zarówno strona jak i medium społecznościowe były aktualizowane (Badania własne SO 2018a, 2018b, 2019).

[68] Zgodnie z zapowiedzią organizatora trasy katalog miał być sukcesywnie przekazywany wszystkim bacom Szlaku Oscypkowego.



Ilustracja 104. Zakończenie sezonu bacowskiego w Ludźmierzu 2018.

Organizator szlaku podejmował współpracę także z innymi podmiotami prywatnymi, które włączały się w działania promocyjne przy okazji różnego rodzaju projektów i wydarzeń. Do najczęściej angażujących się w takie działania zaliczyć należy powstałe w 2015 roku Stowarzyszenie – Towarzystwo Produktu Górskiego w Ludźmierzu, zrzeszające producentów produktów górskich posiadających certyfikaty wyrobu i jakości, prowadzone przez byłego starostę tatrzańskiego i kultywatora tradycji góralskich, Andrzeja Gąsienica-Makowskiego, Fundację "Pasterstwo Transhumancyjne", Centrum Produktu Regionalnego w Koniakowie wraz z Centrum Pasterskim w Koniakowie zarządzane przez Marię i Piotra Kohutów, czy Tatrzańsko-Beskidzką Spółdzielnię Producentów "Gazdowie" w Leśnicy założoną przez Kazimierza Furczonia i Piotra Kohuta. Ponadto bacowie należący do szlaku podejmowali działania w ramach przynależności do Regionalnego Związku Hodowców Owiec i Kóz w Nowym Targu czy Związku Podhalan. Partnerem stowarzyszenia w okresie badań był także Tatrzański Park Narodowy, który udostępnił lokalizację dla biura stowarzyszenia na terenie Lapidarium TPN i na obszarze którego niektórzy z baców prowadzą wypas kulturowy. Ponadto organizator szlaku brał udział w różnego rodzaju projektach, m.in. "Karpaty Łączą" prowadzonym przez Centrum UNEP/GRID-Warszawa czy "Produkt Lokalny z Małopolski" zrealizowanym przez Fundację Partnerstwo dla Środowiska (Szlak Oscypkowy 2018a).

Zarząd stowarzyszenia szlaku od momentu ukonstytuowania się dążył do uspójnienia komunikacji pomiędzy bacami należącymi do trasy i ustalenia wspólnych osi

interpretacyjnych. Ponadto utworzona została identyfikacja wizualna z charakterystycznym logotypem o ciemnobrązowych konturach wpisanym w biały okrąg, przedstawiającym bacówkę na tle gór, które tworzą trzy niepełne oscypki. Spod nich poprowadzono linię ścieżki z napisaną wielkimi literami nazwą „SZLAK OSCYPKOWY". Do identyfikacji wykorzystane zostały trzy kolory: brazowy, zielony i biały. W nich, stanowiących odniesienie do natury, utrzymane zostały materiały promocyjne szlaku, katalog, plakaty i inne. Charakterystyczne grafiki stworzono do zaznaczenia miejsc należących do trasy na mapie (Król-Łęgowski 2018, Badania własne SO 2019). W ten sposób oznakowana została także siedziba szlaku.



Ilustracje 105, 106. Layout materiałów promocyjnych Szlaku Oscypkowego (strony tytułowe katalogu szlaku i ulotki).

Poza materiałami promocyjnymi, które dostępne były w czasie prowadzonych badań, można mówić także o próbie ustandaryzowania sprzedaży na szlaku poprzez wyprodukowanie jednolitych opakowań dla serów, które przekazywano wytwórcom. Także sami bacowie zostali zobowiązani do dbania o estetykę miejsc wytwarzania i sprzedaży, dla wielu jest to waży element funkcjonowania na bacówce, powierzany jednak zazwyczaj żonom i córkom. Należy uwzględnić, że w początkowym etapie rozwoju szlak był projektem Tatrzańskiej Agencji Rozwoju, Promocji i Kultury, dlatego szczególnie w Internecie – mimo upływu lat — można było znaleźć materiały z tamtego okresu, opracowane pod kątem promocji Małopolskiego Szlaku Oscypkowego (TARPiK 2008).

Co także istotne, w tej części opisu omawiającego interpretacje dziedzictwa na szlaku zdecydowałam się dokonywać częstszych cytowań wypowiedzi. Wielu moich rozmówców stosuje język gwarowy, z czym nie spotkałam się – poza pojedynczymi określeniami nazw tradycyjnych narzędzi – na Szlaku Serów Owernii ChNP. Dlatego chcąc możliwie jak najlepiej ukazać sposób kreowania interpretacji na szlaku częściej stosowałam cytaty, dokonując omówień tam, gdzie nie odbierają one autentyczności i charakteru przekazu.

II.1.4.1.1. Interpretacje dziedzictwa na Szlaku Oscypkowym

Stowarzyszenie Szlaku Oscypkowego w ramach promocji trasy wśród odbiorców i potencjalnych odbiorców z Polski i z zagranicy utworzyło jedną strukturę interpretacyjną, opublikowaną w katalogu szlaku oraz na stronie internetowej, wykorzystując zaprojektowaną identyfikację wizualną. Wszystkie opisy opracowano jednocześnie w trzech wersjach językowych (polskiej, angielskiej i niemieckiej). Katalog podzielono na dwie części, pierwszą wprowadzającą w tematykę pasterstwa i kultury bacowskiej, oraz drugą poświęconą bacom należącym do szlaku. Na podstawie analizy treści i form graficznych katalogu oraz strony, a także materiałów zebranych w trakcie obserwacji terenowych i przeprowadzonych wywiadów z aktorami społecznymi i prezesem stowarzyszenia szlaku (ze względu na niewielką liczbę oficjalnych materiałów organizatora) wytypowałam kreatory dziedzictwa kulturowego wykorzystywane w interpretacjach na trasie. Opis interpretacji na Szlaku Oscypkowym rozpocznę od kreatorów historycznych, przestrzennych i więzi społecznych, bowiem na nich opierają się osi interpretacyjne wykorzystujące kreatory prawno-instytucjonalne. Do kreatorów symbolicznych, pełniących równocześnie funkcje kreatorów innego typu zaliczam tradycję wyrobu oscypka i jego wołoskie pochodzenie oraz bacę jako przedstawiciela kultury bacowskiej. Wskazówką do określenia tych kreatorów był m.in. wiersz Andrzeja Gąsienicy Makowskiego pod tytułem *Oscypek* umieszczony w katalogu szlaku (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 51):

Oscypek
To syrek kochany
Pucony
Głoskany
Sercem bacy ryzowany
Kielo trza mieć miełości
Do juhaskiej słuzby
Starodownej godności
No i znać wrózby….

Oscypka należy uznać za najistotniejszego, pełniącego szereg funkcji kreatora. Katalog szlaku otworzył tekst zatytułowany „Oscypek – król z gór”, w którym wskazane

zostały najważniejsze czynniki wyróżniające ser spośród innych produktów tego typu. Jako ser o wielowiekowej tradycji, nośnik historii i kultury góralskiej stanowi przykład kreatora symbolicznego, a jako produkt wytwarzany przez określoną grupę społeczną (jak podają członkowie szlaku, ich liczba oscyluje w granicach stu osób) kreatora więzi społecznych. Wyrób sera stanowi kultywowanie wielowiekowej tradycji ręcznej produkcji wykorzystującej specyficzne dla niego narzędzia wykształcone przez górali zamieszkujących tę część Karpat, takie jak *puciera,* tj. drewniana beczka, *kotlicek*/*kotliczek* czyli miedziany kociołek zawieszony nad *watrą*, tj. ogniskiem w palenisku w bacówce), *ferula*, tj. narzędzie do rozbijania skrzepów z długim uchwytem, *cyrpok*/*cerpok*, tj. drewniane naczynie do odmierzania gramatury sera oraz charakterystyczne praktyki jak *scypanie* tj. rozdrabnianie, wspomniane w wierszu *pucenie* czyli ręczne odciskanie masy serowej z serwatki czy wędzenie pod dachem szałasu. Interpretatorzy na szlaku przywiązują dużą wagę do nazwy sera i jego historii, będącej efektem do dziś kultywowanych praktyk kulturowych.



Ilustracje 107, 108. Palenisko z *kotlickiem* i *ferulą* w bacówce Janiny Rzepki „U Jancoka" oraz puciera i *kotlicki* w bacówce Andrzeja Klusia przy Drodze pod Reglami.

Etymologia terminu „oscypek" związana jest bowiem ze słownictwem podhalańskim i odnosi się do jednego z etapów produkcji sera. Wywodzi się od słów „scypać" czy „oszczypywać", czyli rozdrabniać, a także od wyrazu „oszczypek", w znaczeniu mały oszczep, w nawiązaniu do charakterystycznego kształtu sera, co podnoszono we wniosku o uznanie oscypka za ChNP (RZHOiK 2006). Termin ten pierwotnie oznaczał także składającą się z dwóch jednakowych elementów formę z drewna jesionowego lub lipowego, rzeźbioną charakterystycznymi dla rodziny producenta wzorami, w której odciskano ser, nazywaną przez baców *oscypiorką* lub *oscypiórką*:

Ogólnopolskim odpowiednikiem [nazwy formy] byłby więc *rozszczepek* – taka postać wyjaśnia brak archaizmu podhalańskiego w *oscypku* (także słowacki *oštiepok* potwierdza obecność etymologicznego *e* w śródgłosie). Semantyka przedrostka *roz-* wskazuje na dwuelementowość przedmiotu, o którym mowa, albo na działanie, które prowadzi do rozłupania przedmiotu (por. podhalańskie formy bez archaizmu *oscypać*, *oscypić* (sie) 'rozłupać', oscypiony 'rozłupany' (…) Wtórnie (w wyniku metonimii) oscypkiem nazwano ser odciskany w oscypku. Po takiej zmianie semantycznej na oznaczenie drewnianej formy zaczęto używać wyrazu foremka (…) bądź derywatu od *oscypek – oscypiárka* (Rak 2014, s. 103).

Pierwse był bundz, potem zaceli trochę formy oscypka, no bo scypali, ale to nie smakowało. No to zrobili taką wodę z solanką, żeby to jakoś naciągło. I tak się to powstawało. Pod koniec tysiąc sześćset, początek tysiąc siedemset roku, XVII wieku, jak zacoł się oscypek produkować. Ja godom „produkować" bo już dzisiejse [słownictwo], ale „robić" po naszemu (Furczoń 2018).



Ilustracja 109. Oscypiórki.

Jako że nazwa sera została zastrzeżona przepisami prawa Unii Europejskiej i w tym kontekście przedstawiają go interpretatorzy w materiałach promocyjnych szlaku uwzględnić ją należy wśród kreatorów prawno-instytucjonalnych. W odniesieniu do oscypka jako najważniejszego przejawu dziedzictwa kulinarnego górali oraz innych, objętych i nieobjętych certyfikacją, serów regionalnych, prezentowane były praktyki kulturowe i inne czynniki, wpływające na oryginalność i autentyczność serowarstwa polskich górali.

Organizator szlaku w katalogu wprowadził odniesienia historyczne do wołoskiego pochodzenia sera, które uznaję za kolejnego kreatora symbolicznego. Jak można się było dowiedzieć z interpretacji dziedzictwa na Szlaku Oscypkowym, w rejon Tatr pasterstwo przybyło szlakiem migracji z Europy Południowo-Wschodniej z na wpół koczowniczym plemieniem Wołochów, uważanych za przodków dzisiejszych Rumunów, którzy we wczesnym średniowieczu przywędrowali z prowincji bałkańskich i terenów Siedmiogrodu, tworząc w dolinach osady wołoskie wzdłuż rzek i potoków. Część z nich oddzielały trudnodostępne, gęsto zalesione góry, które domykały przestrzeń i tworzyły enklawy dla poszczególnych grup osadników. W swojej wędrówce migranci asymilowali się z ludnością

tubylczą, mieszając pochodzenie etniczne, które nabyło wpływów bałkańskich, węgierskich, ruskich (czyli ukraińskich), a w dalszym etapie słowackich i polskich. Etnografowie i historycy dyskutują nad drogami, jakie pokonała tamtejsza ludność, stąd w interpretacjach dziedzictwa kulturowego Podhala bacowie odwoływali się do dwóch głównych teorii, z których bardziej rozpowszechniona twierdzi, że przybyli wzdłuż łuku Karpat, choć inni sądzą, że dotarli oni z południa na Słowację i Morawy, a następnie w Tatry (co uzasadniałoby wiele podobieństw lingwistycznych w gwarach górali polskich i słowackich). Niezależnie od tego osadzenie tradycji pasterskiej w kulturze wołoskiej jest bardzo silne, a bacowie na szlaku zgodnie podkreślali, że są potomkami tamtych ludów, okazując przy tym dumę ze swojego etnosu (Badania własne SO 2018a, 2018b, 2019). W tym kontekście, uznając wołoskie pochodzenie oscypka za kreatora historycznego, zaliczam je jednocześnie do kreatorów więzi społecznych. Wołosi uznawani są za przodków dzisiejszych górali. Aktorzy społeczni na szlaku utożsamiali się z nimi, traktując siebie jako ich potomków i prawowitych dziedziców:

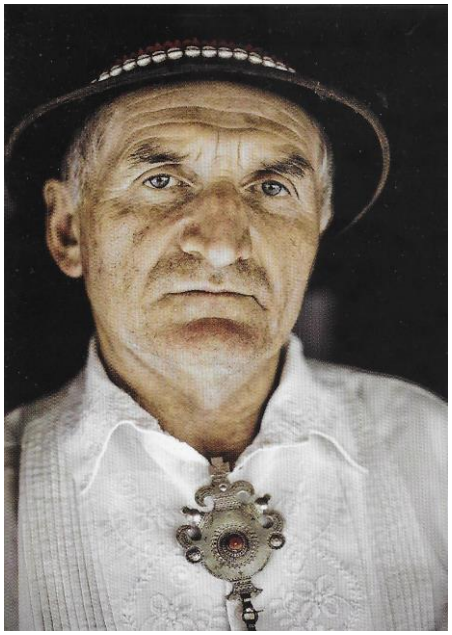
> To wszystko powstało kilka wieków temu, kiedy Wołosi się osiedleli. Teraz podchodzi pod to siedem państw po Karpatach, m.in. Rumini, Węgrzy, Słowocy, Polacy, Czesi. (…) to już nasi prapraprapradziadowie się tu osiedlali (Furczoń 2018).

> W ogóle to zrobili szlak Wołochów, którzy szli przez Karpaty z owcami od Rumunii, z tamtych terenów. Kiedyś tu żadnych szlaków nie było, dziadki moje tutaj owce wypasali na łąkach. (…) Jedni mówią, że bacówki to ze Słowacji przyszły, ja dokładnie nie wiem, ale na pewno są z dziada pradziada (Król 2018).

> Wszystko zaczęło się od tych nomadycznych, wołoskich rodów pasterskich, które jak przyszły na te tereny, rozrosły się. Tak samo było tutaj, bo tu ci pasterze trafili gdzieś XIII-XIV wiek i zagospodarowali te jałowe tereny górskie, tu nic nie było, nie działo się. Oni potrafili przynosić dochody, potem i w postaci podatków, no i życie się zaczynało w górach. Z tego też wzięła się taka samowystarczalność, umiejętności i sposób przetrwania. Tę naszą historię, górali polskich, mamy starszą niż na przykład Słowacy. Wszystkie te góralskie, pasterskie rody były związane z rzemiosłem, z pasterstwem, z tym przejściem. Do końca nie wiadomo kim byli Ci Wołosi. Dzisiejsza nauka badająca to, (…) działa pod tym kątem, ażeby do końca wyjaśnić, próbują. Kojarzy się to ze społecznością dzisiejszych Arumunów, żyjących na Bałkanach głównie, czy w Grecji nawet w Lagos, w Epirze i tutaj w Macedonii, czy w Bułgarii, ale nie do końca wiadomo, czy bezpośrednio czy pośrednio (Kohut 2019).

Oscypek we wszystkich zbadanych interpretacjach dziedzictwa na szlaku prezentowany był jako efekt końcowy szeregu praktyk kulturowych, wynikających ze specyfiki „kultury bacowskiej", będącej podstawą funkcjonowania tamtejszych społeczności. Filarami ich istnienia byli przywołani bacowie, a więc dookreślona, zamknięta grupa aktorów społecznych tworzących szlak, będących przedstawicielami górali polskich (konieczne jest rozumienie znaczenia tego terminu, co obejmuje już kwestię jego interpretacji). Oscypek prezentowany był jako ich sztandarowy produkt. Historia, znaczenie zawodu i pozycja społeczna bacy oraz podejmowane praktyki kulturowe były jednymi z najczęściej poruszanych wątków na szlaku. Z tego względu rolę społeczną i kulturową bacy uznaję za

drugiego po oscypku najistotniejszego kreatora dziedzictwa na szlaku, będącego jednocześnie kreatorem symbolicznym, kreatorem więzi społecznych oraz w wielu wypadkach kreatorem osobistym. We wniosku złożonym przez RZHOiK na potrzeby certyfikacji oscypka zapisano definicję bacy, która brzmi: „Ludowa nazwa producenta zajmującego się produkcją serów – Oscypków" (2006, s. 3). Zdanie to wyznacza pewien kierunek w budowaniu osi interpretacyjnych na szlaku, bowiem oscypek ukazywany jest konsekwentnie jako efekt pracy bacy, bez niego nie istniejący. Jego znaczenie wskazuje także przytoczony wcześniej wiersz Gąsienicy Makowskiego.





Ilustracje 110, 111. Bacowie Józef Słodyczka (po lewo) oraz Adam Gruszka (po prawo).

W kulturze szałaśniczej, góralskiej, baca przez wieki odgrywał kluczową społeczno-gospodarczą rolę, przyjmując na siebie odpowiedzialność za ludzi i zwierzęta. Jego znaczenie w społeczności było nie do przecenienia, bo nierzadko utrzymanie całej wsi spoczywało na jego barkach. Znany na całą okolicę na wiosnę z początkiem sezonu wyruszał z domu, tworząc stado owiec tzw. „kierdel" z powierzonych mu przez sąsiadów i okolicznych mieszkańców zwierząt. Jeśli w okolicy był tylko jeden baca, trafiały do niego wszystkie owce należące do lokalnej społeczności. W zamian gospodarze, w zależności od liczby zwierząt, otrzymywali należny im przydział serów – oscypków, ale i bryndzy, która stanowiła podstawę pożywienia. Odwołania do praktyk kulturowych, będących nieodłącznym elementem codziennego życia polskich górali przewijają się nieustannie w interpretacjach opracowanych przez organizatora szlaku i w interpretacjach samych podmiotów kreujących na trasie:

> Cały czas też podkreślam, że oni często na siebie odpowiedzialność nieraz całej wsi brali, to jest ogromny ciężar, bo jak ta wieś straciła zwierzęta, to nie była w stanie przetrwać! (…) Teraz my już mamy troszeczkę inaczej, mamy stado, to już nie jest taka wartość albo taka sfera ważna.

Dawniej to była niesamowita odpowiedzialność tych ludzi właśnie za posiadanie stada od innych. Poza tym jak nie naprodukowali bryndzy – przecież bryndza była podstawą, najtrudniejsze zimy to ona w tych beczkach zasolona była w stanie przetrwać rok, nawet więcej – jak nie naprodukowali, jak cos się zepsuło, ktoś ukradł, to oni głodowali. Dlatego to miało tak duże znaczenie (Kohut 2019).

Downo jesce to było pożywienie, bundz się robiło na bryndzę, pierwsze dawało się na owce. Musieli dać do beczek i trza było przeżyć tę zimę. Schodzili z gór z owcami i mięso tak samo. Zabili uowce, jagnię, do becek, zasolić, nie było zamrażarek, nie było niczego. Ze skór się okrywali, tak jak widać, się nie zmieniło (Furczoń 2018).

Z interpretacji dziedzictwa na szlaku wyłania się obraz bacy wędrującego ze zwierzętami wśród górskich szczytów ku zielonym pastwiskom, który do pomocy przy pilnowaniu stada i wyrobie serów zabierał ze sobą młodszych pomocników, juhasów (wałasów) oraz honielników, przyuczanych do zawodu poganiaczy zwierząt.





Ilustracje 112, 113. Święto Bacowskie w Małym Cichym 2018.

Baca był ich głównym przełożonym, kierującym wypasem i pracą w szałasie. Miał znakomitą orientację w terenie, znał góry i doliny jak nikt inny, przejścia przez potoki i ścieżki, po których mógł prowadzić stada. Wiedział gdzie występuje najlepsza dla zwierząt roślinność. Poza siłami wiążącym bacę z naturą, jego istotę kreowały praktyki kulturowe w bacówce. Należało do niego doglądanie owiec, w tym ich leczenie, także – według dawnych wierzeń i rytuałów – z użyciem czarów. Baca nigdy nie zdradzał tajników swojej wiedzy, ale znał się na zielarstwie i odpędzał złe moce. Wierzono, że posiadał magiczne zdolności, wróżył, odczyniał i rzucał uroki, potrafił zapobiegać nieszczęściom, mógł „uzdrowić" owcę, jeśli było to możliwe. Tak rozumiany baca w interpretacjach na szlaku stał się częściowo uosobieniem mistycyzmu, przedstawicielem władzy społecznej i głosem ludu, ale także pewnym archaizmem. Odwołanie do nadprzyrodzonych zdolności bacy pojawia się także w cytowanym wierszu Gąsienicy Makowskiego.

Współcześni bacowie na szlaku z pewną tęsknotą powracali w opowieściach do tych wątków, bowiem byli świadomi, iż sami nie posiadają już takiej pozycji wśród

przedstawicieli lokalnych społeczności, jak kiedyś. Nadal jednak, szczególnie Ci dojrzalsi i mocno angażujący się w popularyzację żywej kultury bacowskiej, są rozpoznawani przez lokalnych mieszkańców, choć – jak sami zauważali – głównie przez osoby w średnim wieku i starsze, o czym świadczyły także wypowiedzi lokalnych mieszkańców: „Downiej to baca był bardzo ważny, drugi po księdzu, dzisiaj to już troskę mniej" (Badania własne SO 2018a: kobieta, 62 lata), „Baca… Szanuje się baców, coraz mniej ich jest, trochę te tradycje zanikają" (Badania własne SO 2018b: kobieta, 45 lat), „Baców jest jeszcze trochę, ale tych prawdziwych to trzeba wiedzieć, który jest który. Sporo jest takich udawanych, co handlują. Ale som jeszcze Ci dobzi. Som w parku narodowym kilku, to Ci się jeszcze trzymają (Ibidem: mężczyzna, 48 lat), „Baca dobry to na Pańszczykowej siedzi, tam Pani jedzie. On sporo owiec tam ma, a i ser dobry robi. Smaczny taki, pachnący" (Ibidem: kobieta, 55 lat), „Pani wie, który to dobry baca? Ojciec do jednej bacówki jedzie czasem po ser, ale do której to nie wiem. Nie interesowałem się. Czasem, jak przywiezie dobrego, to zjem (Ibidem: mężczyzna, 27 lat).

W trakcie obserwacji prowadzonych na szlaku można było dostrzec uwidoczniające się różnice w postrzeganiu roli i miejsca bacy we współczesnym świecie, w odniesieniu do przemian kulturowych oraz technologicznych, zachodzących z końcem pierwszego dwudziestolecia XXI wieku u samych przedstawicieli tej grupy. Członkowie stowarzyszenia szlaku w różny sposób odczytywali zachodzące zmiany społeczne, ekonomiczno-gospodarcze, prawne, technologiczne czy wreszcie kulturowe, widząc w nich szanse lub zagrożenia dla autentycznej, wielowiekowej kultury bacowskiej. Niektórzy starsi przedstawiciele grupy twierdzą, że prawdziwy baca to ten, który nie korzysta z udogodnień technologicznych:

> dojeżdża się jak to było „za dziada pradziada" wozem z koniem na bacówkę, a nie tymi samochodami, gdzie to tylko bród i smród przynosi. Baca tam zowse był odcięty od rzeczywistości i skupiał się dzięki temu na tym, na czym powinien! Nie było mediów, nie korzystał z komórek, internetów i tych innych… Przede wszystkim kierdel i wyrób serów na bacówce, ot co (Badania własne SO 2018b: baca X).

Co znamienne, Ci którzy wyrażali takie opinie, nie chcieli być imiennie cytowani. Jak podkreślał inny z baców, „zaraz by ich środowisko zjadło, gdyż do głosu doszli reformatorzy, którym nowoczesność odpowiada" (Ibidem: baca Y). W wypowiedziach młodszych przedstawicieli tej społeczności, aktywnie zaangażowanych w rozwój Szlaku Oscypkowego oraz inne projekty promujące kulturę bacowską, pasterską, przeważała równowaga pomiędzy zachowaniem specyfiki dziedzictwa kulturowego, a poprawą warunków na bacówce, co ma zachęcić młodzież do praktyki w zawodzie. Podkreślali,

że pozytywne zmiany należy wprowadzać, pamiętając, że bacowie są współczesnymi ludźmi, którzy winni rozwijać swoją kulturę, a nie sztucznie ją chronić, co pozostawiałoby ją„w zaścianku”:

> Trza to dziedzictwo podtrzymywać, ale zeby tez my i ciągnikami więcej jeździli. Te konie pikne były dawno, no to znowu się przyczepiają, że nie wolno wnet do Morskiego Oka jeździć, a dawno my musieli siano wozić koniami, i kosić i syćko robić i ciągły ta. Karmiło się i tak było. Dzisiaj są te konie mechaniczne, tak samo nie chodzi baca w gumiokach. Jo autem na bacówkę wyjezdzom. Trza było koniem zjeżdżać albo na nogach iść. No takie casy! Się zmieniają, ale to do tego, godam, jak jest nowoczesność. Idziemy z czasem do przodu, ale to dziedzictwo kulturowe, jak nas nauczyli, zachowujemy. (…) A Ci chłopy, juhasi, czy nawet niektóry baca, łon musi dwadzieścia cztery godziny siedzieć, żeby zrobić te owce. Piknie, jak jest pogoda, ale jak leje tydzień na polu? Tam ni ma światła. Mało to, ja tam mam wodociąg zrobiony, mają i prysznic, mają wszystko z tyłu se porobili, radyjko, ale są bacówki, że są odcięte od świata. Nie te przy drogach, którzy ba! Nawet i moja tam jest daleko od drogi. (…) Zwożą rano już terenowym autem, bo już nie koniem, tak jak downo było. Bo już tymi koniami mechanicznymi zwożą i tak to się dzieje (Furczoń 2018).

> Nieraz się obserwuje dla potrzeb nie tylko turystyki, ale mediów, że ludzie tam udają, że a to toalety nie mają, samochodu nie mają. My jesteśmy współczesnymi ludźmi, musimy łączyć to, co jest dzisiaj, teraz, tę dwujęzyczność, bo kiejsi ktoś siedzi, powiada gwarą naszą, to my się łatwo przestawiamy na tą gwarę i rozmawiamy. Ale jak ktoś z zewnątrz jest, kto się nie posługuje, to my rozmawiamy tym dialektem i to tak przechodzi z automatu. Nie ma co ukrywać, że współczesność to też jest nasz świat dzisiejszy i jak to będziemy ukrywać, albo okłamywać, to kultura stanie się taka całkiem nieprawdziwa. Dlatego my to łączymy, staramy się tak pokazywać, w taki sposób, żeby też młodsze pokolenia miały jakieś wyobrażenie, że to nie jest tylko taki świat zacofany, można powiedzieć. Chociaż wybieramy te dawne tradycje, to co było najlepsze w gospodarowaniu, czy też jeśli chodzi o ubiory (Kohut 2019).

> Ale który baca dziś nie mo komórki? To jest takie głupie gadanie. Wiadomo, że musi być zachowane tej tradycji, ale w dzisiejszych czasach nie da się po prostu. Przy tym wszystkim, przy tej technice, komórka to jest podstawa dziś, na kozdym sałasie. Downiej tego nie było, ludzie sobie radzili, ale naprawdę było mniej tych zajęć (...) Po prostu było mniejse tempo zycia, a teraz jest to tempo tak ogromne, ze nawet jakbyś mioł ctery ręce, to by Ci jesce brakowało, i jakby doba miała czterdzieści-osiem godzin, to tez by było mało, nie?(...) Jo spię z telefonem pod poduszką, jo nie mogę sobie pozwolić na to, ze jak ktoś do mnie dzwoni, ze jo pogardzę jakimś klientem, bo jo z tego zyję. Wiadomo, że się tak nie powinno dzwonić, o tej cy o tej godzinie, ale nieraz są tak ekstremalne sytuacje, ze nieraz naprawdę coś wypadnie, zapomni, potrzebuje, no to my jesteśmy otwarci. Ale już widziecie, jest i radio na bacówce, jest i światło na bacówce, i kazdy mo komórkę, i autom sié jedzie. Downiej się jeździło zaleźniakami, no a dzisiaj jeździj se wozem z koniem. No wiadomo, jak som takie warunki jak dzisiaj, te se kupujom jeepy żeby dojechać(…) To trudno jest uwierzyć, ale nie ma ani jednej takiej bacówki, zeby było jak pięćdziesiąt lat temu, takze nie ma takiej opcji (Rzepka 2019).

Kolejną grupę kreatorów dziedzictwa na Szlaku Oscypkowym stanowią kreatory przestrzenne. Pierwszym z nich jest bacówka jako miejsce warunkujące życie i wykonywanie zawodu bacy. Ponadto do kreatorów przestrzennych zaliczam także występujące tam pasterstwo jako nieodłączny element krajobrazu kulturowego. Praktyki pasterskie, będące przynajmniej dla części interpretatorów na szlaku stałym elementem ich działalności, wytworzyły bowiem szczególny związek baców z ziemią i rozumieniem jej własności, co czyni je silnym kreatorem przestrzennym. Nie wyklucza to jednak klasyfikowania ich także jako istotnego kreatora więzi społecznych, bowiem praktyki te przekładają się na sposób życia baców, juhasów i honielników, a także ich rodzin i społeczności góralskich.

O szczególnym związku baców z ziemią świadczą pojawiające się w interpretacjach miejsca, których nie sposób jednak określić konkretnymi nazwami, a są „punktami odniesienia" w przestrzeni. Do kreatorów przestrzennych zaliczam także krainy geograficzne takie jak Podhale, Orawa, Spisz i pasma górskie jak Tatry, Gorce, Beskid Śląski, Beskid Żywiecki, na których rozwinęło się pasterstwo, a jego różne przejawy łączą się w kategorii transhumancji. Odwołując się do Tuana, dla jednych obszary te mają charakter przestrzeni, dla innych noszą już znamiona miejsc. Prócz tego w ich ramach znaleźć można szereg przestrzeni i miejsc istotnych dla poszczególnych społeczności lokalnych, w tym baców. Do kreatorów przestrzennych pojawiających się najczęściej w interpretacjach zaliczyć należy Tatry, Zakopane czy Ludźmierz. W interpretacjach prowadzonych indywidualnie przez baców pojawiają się kreatory przestrzenne, będące jednocześnie kreatorami osobistymi. Spośród pojawiających się najczęściej wskazać można miejscowości np. Kościelisko, Koniakowo, Istebna, Brzegi, Bukowina Tatrzańska, Leśnica, Łapsze Wyżne, góry jak Kasprowy Wierch, Giewont, Babia Góra, Ochodzita, polany jak Polana Pańszczykowa, Polana Szymoszkowa, Rusinowa Polana, doliny np. Dolina Kościeliska, Dolina Chochołowska, wzniesienia jak Tarasówka etc.



Ilustracja 114. Baca i bacówka w Słowniku Pasterstwa Karpackiego, ekspozycja Centrum Pasterskiego w Koniakowie.

Poza bacą to bacówka jest filarem kultury bacowskiej. W wypowiedziach interpretatorów na Szlaku Oscypkowym przedstawiana była w kategoriach miejsca kultywowania ich kultury, ożywiania i rozwijania praktyk kulturowych, głównego ośrodka funkcjonowania gospodarstwa sałaszniczego, punktu odniesienia dla każdego przedstawiciela tej społeczności, swoistego „centrum zarządzania" wypasem w tradycji pasterskiej. To właśnie bacówki tworzą miejsca na Szlaku Oscypkowym, stanowiąc tym samym najistotniejsze kreatory przestrzenne na szlaku, będące także kreatorami osobistymi dla każdego z badanych gospodarzy.




Ilustracje 115, 116. Bacówka tradycyjna Józefa Maśniaka Słodyczki w Dolinie Kościeliskiej.




Ilustracje 117, 118. Wnętrze bacówki Józefa Maśniaka Słodyczki.

Nazwą „bacówka" określana jest tradycyjna, drewniana chata bacy, zwana także „kolibą" czy „szałasem" (w gwarze góralskiej spotyka się także inne określenia, jak „sałasz", „sałas", „kolibka" itd.). Składa się zazwyczaj z dwóch pomieszczeń, głównego dużego, do którego wchodzi się bezpośrednio z dworu oraz dodatkowego, mniejszego z tyłu, służącego jako magazyn do przechowywania kadzi solankowych, a także pomieszczenie do spania dla bacy i juhasów. W centralnym pomieszczeniu w narożniku znajduje się palenisko, gdzie pali się *watra*, tj. ognisko. Ogień podtrzymywany jest do podgrzania mleka, ale i przede wszystkim do wędzenia serów. Bacówka nie ma okien, przez co wewnątrz jest dosyć ciemno. Dym powstały w trakcie spalania wydobywa się tylko przez szczeliny w dachu lub specjalnie

wycięte otwory, co sprawia, że główne pomieszczenie jest zwykle mocno zadymione, będąc sposobem tradycyjnego wędzenia. Sery leżakują pod dachem na zamontowanych tam drewnianych półkach.



Ilustracja 119. Żona bacy Andrzeja Klusia, Małgorzata Kluś, wyjmuje oscypki leżakujące w kadziach z solanką.

Należy podkreślić, że w większości badanych przypadków na szlaku bacowie zapraszali odwiedzających do wnętrza koliby, umożliwiając im przyjrzenie się jej konstrukcji, praktykom serowarskim, zachęcając do spróbowania czy porównania serów oraz żętycy. Wielu tłumaczyło odwiedzającym niezrozumiałe pojęcia oraz opowiadało o zawodzie bacy i kulturze pasterskiej. Niektórzy zachęcali do wejścia, aby poczuć charakterystyczny zapach dymu, szczypiącego w oczy nieprzyzwyczajonych *ceprów*, tj. turystów z innych regionów (Badania własne SO 2018b). Byli jednak i tacy bacowie, którzy – szczególnie w miejscach dużego ruchu turystycznego – zastawiali wejście i rozmawiali przez nie z turystami, którzy pozostawali na zewnątrz. Podejście do tej kwestii było bardzo indywidualne. Dla przykładu baca Józef Słodyczka nie wpuszczał odwiedzających do wnętrza bacówki w Dolinie Kościeliskiej ze względu na ich liczbę „w sezonie sierpień, lipiec, czerwiec są wycieczki z przewodnikami. Wtedy tutaj jest bardzo dużo ludzi" (Słodyczka 2018). Jan Jasionek z Murzasichla podkreślał, że zaprasza turystów, gdyż nie ma u niego takiego tłoku, jak choćby w Kościelisku (Jasionek 2018). Józef Król spod Gubałówki z kolei wygaszał specjalnie watrę, by nie „odstraszać" nią turystów, co zmieniało charakter zbieranego przez nich doświadczenia i modyfikowało ich pojęcie o tradycji bacowskiej, nie oddając właściwego obrazu pracy w szałasie:

> Jak zrobię szybciej oscypki to przygaszam watrę, bo turystom przeszkadza dym i im śmierdzi. Do wędzenia najlepsza jest olszyna, śliwka, wiśnia – liściaste drzewa. Iglaste mają żywicę, która oblepia sery. Dla turystów powinna być wędzarnia z boku, wtedy mogą wejść do bacówki (Król 2018).



Ilustracje 120, 121. Bacówka Andrzeja Klusia na Drodze pod Reglami i Jana Jasionka w Murzasichlu.

Bacówkę niektórzy interpretatorzy na szlaku nazywali w cudzysłowie „zakładem produkcyjnym". Jest ona bowiem głównym ośrodkiem serowarstwa, a więc wytwarzania wszystkich serów górskich. Poprzez promowanie oscypków i edukowanie, jakie warunki muszą one spełniać, bacowie starali się uświadamiać odwiedzających, że wśród ich wyrobów są także inne specjały, w tym gołki, bundz, sery gazdowskie oraz – również objęte certyfikacjami – bryndza podhalańska i redykołki. W katalogu szlaku organizator trasy zamieścił krótkie, nieco encyklopedyczne, ale pisane przystępnym językiem definicje bryndzy, żętycy, redykołki i bundza, które mają ułatwić odwiedzającym rozróżnienie produktów dostępnych w bacówkach (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 4).

Czynnikiem wyróżniającym szlak spośród innych serowarskich tras, który bardzo silnie wybrzmiewał w interpretacjach dziedzictwa kulturowego dokonywanych przez podmioty kreujące na Szlaku Oscypkowym w czasie prowadzonych obserwacji, była obecność tradycji pasterskiej w polskiej części Karpat i jej związki z unikalnym krajobrazem kulturowym. Łączy on charakterystyczną florę i faunę, położenie geograficzne w łańcuchach górskich z elementami kulturowymi, w tym charakterystyczną zabudową drewnianą, owcami wypasanymi przez juhasów na halach czy – w okresach świątecznych – góralami ubranymi w stroje ludowe, przepędzającymi stada w czasie redyków.

W przeprowadzonych wywiadach i rozpytkach dotyczących znaczenia przestrzeni i krajobrazu aktorzy społeczni opisywali obszary, na których kultywowany jest wyrób emblematycznego sera szlaku, posługując się nazwami krain geograficzno-historycznych, takich jak Podhale, Orawa i Spisz. Wszystkie trzy krainy położone są wokół Tatr, z czego tylko Podhale leży w całości w granicach Polski. Orawa i Spisz w większej części znajdują się po stronie słowackiej, dlatego często w odniesieniu do niektórych praktyk kulturowych i tradycji pasterskich mówi się o nich w kontekście pogranicza polsko-słowackiego.



Ilustracja 122. Mapa regionów geograficznych Małopolski.

Podhale jest jednym z najsilniejszych kreatorów przestrzennych pojawiającym się w interpretacjach dziedzictwa na szlaku. Znane jest z bardzo charakterystycznego dla tamtejszego krajobrazu kulturowego budownictwa drewnianego i obecnego także w innych częściach Karpat szałaśnictwa. Podhalanie do budowy domów wykorzystywali bale, półbale lub zaokrąglone deski, tzw. płazy, najczęściej z drewna świerkowego, łatwo dostępnego i odpornego na zmiany warunków atmosferycznych. Pasterze wyruszający na wypas konstruowali lekkie i łatwe do przenoszenia w czasie wędrówki szałasy, które częściowo chroniły ich przed deszczem i wiatrem, gdy pozostawali przez wiele dni lub tygodni na halach ze zwierzętami. Bacowie zaś stawiali nieco mocniejsze, ale także możliwe w pewnym stopniu do przenoszenia koliby, w których prowadzili wyrób serów.

Podhale pod względem geograficznym jest kotliną tektoniczną wypełnioną tzw. fliszem podhalańskim, czyli naprzemianlegle ułożonymi warstwami skał osadowych. Rozciąga się pomiędzy Gorcami od północy a Tatrami od południa, w dolinach rzek Dunajec i Białka na wysokości od sześciuset do dziewięciuset metrów nad poziomem morza, krawędzią granicząc z Beskidami (określenia te z większą lub mniejszą częstotliwością pojawiają się w interpretacjach, dlatego zaliczam je do kreatorów przestrzennych). Tamtejszy klimat ma charakter typowo górski, z dłuższą, mroźną zimą i stosunkowo krótkim latem.

Tradycje pasterskie na Podhalu były bardzo silne, szczególnie w XIX i na początku XX wieku, dzięki czemu są tam do dziś obecne. Nazwa Podhala nawiązuje do jego położenia, dosłownie „pod halami", górskimi pastwiskami, gdzie pasterze wypasają owce. „Z podhalańskich wsi na tatrzańskie hale prowadziły szlaki pasterskie, najczęściej wzdłuż dolin głównych rzek. Najstarszy z nich to szlak czarnodunajecki" (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 6). Czytając o dziejach pasterstwa w katalogu szlaku można dowiedzieć się, że w 1925 roku w Tatrach gospodarzyło około ośmiuset pasterzy, wypasających ponad dwanaście tysięcy sztuk owiec, a w okresie II wojny światowej ich liczba wzrosła do trzydziestu tysięcy (Ibidem). Działo się tak ze względu na pojawienie się pasterstwa przemysłowego, które prowadziło do zachwiania równowagi ekologicznej przyrody tatrzańskiej, a nawet do dewastacji środowiska naturalnego tych terenów. Gospodarkę pasterską na pograniczu polsko-słowackim ograniczono wraz z utworzeniem po obu stronach parków narodowych, do czego stosunkowo często powracali w swoich interpretacjach bacowie. W pierwszym dwudziestoleciu od momentu powołania Tatrzańskiego Parku Narodowego w 1954 pasterstwo w górach zanikło. Podobnie jak nadmierna eksploatacja obszarów górskich stanowiła zagrożenie dla środowiska, tak i zanik tradycji pasterskich przynieść mógł negatywne skutki w postaci ograniczenia bioróżnorodności flory i fauny. O ile w Tatry Słowackie pasterstwo nie powróciło, o tyle silna tożsamość pasterzy polskich, o której sami z dumą mówili, pozwoliła na przywrócenie w 1981 tej tradycji w formie wypasu kulturowego prowadzonego na terenie TPN.

Południową część Podhala (od strony Tatr) nazywa się także „Skalnym Podhalem", a w jego „granicach" leżą m.in. Brzegi, Bukowina Tatrzańska, Zakopane, Kościelisko czy Witów. Pozostałą część nazywa się „Niżnym Podhalem" z Nowym Targiem jako historyczną stolicą Podhala oraz Ludźmierzem, najstarszą wsią.

Miejsce to stanowi jeden z wyróżniających się kreatorów przestrzennych, bowiem we wsi znajduje się najważniejsze dla górali, w tym baców, Sanktuarium Maryjne. Ludźmierz w interpretacjach występuje często i jest potwierdzeniem tezy zaczerpniętej od Guattari'ego, „dowodem" tudzież symbolem współistnienia i przenikania się opozycji binarnych, takich jak *sacrum* i *profanum,* kultura i natura, materialność i niematerialność etc. Tamtejsza parafia jest najstarszą na Podhalu, datowaną na rok 1234 (Bełdowska 2018, s. 3). Obecna neogotycka świątynia, Sanktuarium Matki Bożej Królowej Podhala (inaczej Bazylika Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Ludźmierzu), powstała w XIX wieku.




Ilustracje 123, 124. Ołtarz i figura Matki Bożej Królowej Podhala w Bazylice Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Ludźmierzu.

Wtedy też przeniesiono do niej rokokowy ołtarz ze słynącą łaskami figurą Matki Boskiej, której koronacji dokonali Prymas, kardynał Stefan Wyszyński i ówczesny biskup krakowski Karol Wojtyła:

> Podczas błogosławieństwa wiernych ukoronowaną figurą Gaździny Podhala, z jej dłoni wypadło berło, które w locie chwycił biskup Wojtyła. Ten niezwykły epizod skomentował Prymas: No, Karol, Matka Boża przekazuje Ci władzę. Słowa te nabrały nowej wymowy, gdy wkrótce biskup Wojtyła został metropolitą krakowskim, następnie kardynałem i 15 lat później papieżem, kolejnym następcą św. Piotra (Ibidem).

Wydarzenie to przyczyniło się do ożywienia szczególnego kultu Matki Bożej Ludźmierskiej, który sprawia, że bacowie gromadzą się tłumnie w Ludźmierzu na mszach świętych otwierających i wieńczących sezon. Ludźmierz stał się miejscem spotkań, także członków Stowarzyszenia Szlaku Oscypkowego, który współorganizuje uroczystości, dbając o udział baców w oprawie mszy czy w doprowadzeniu owiec[69]. Do wątku tego powrócę jeszcze odnosząc się do istoty Świąt Bacowskich.

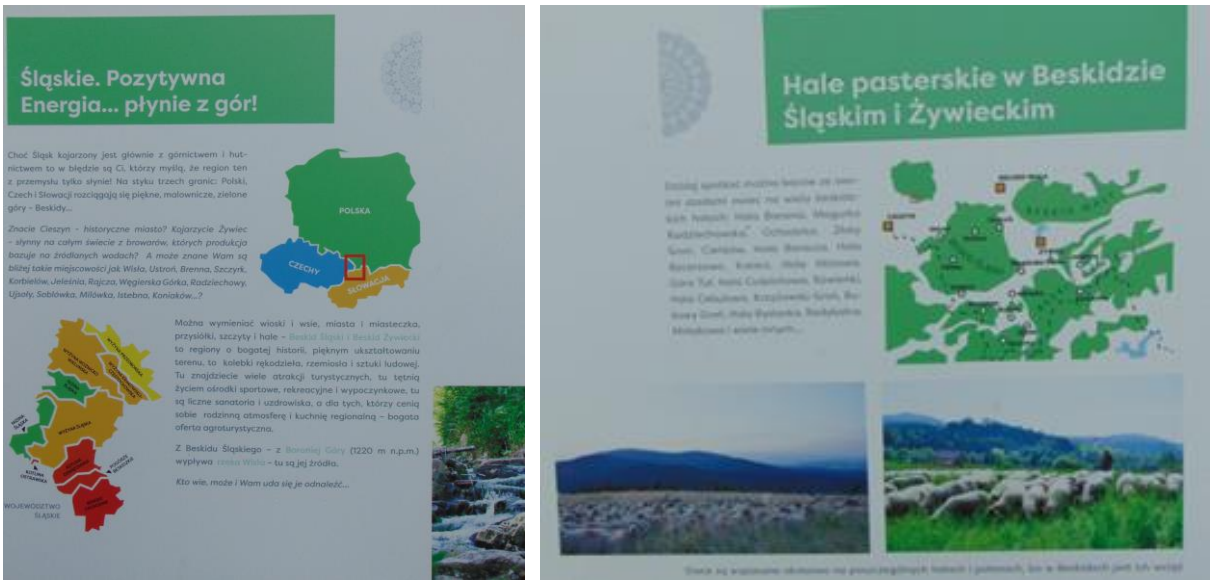
Z Podhalem pod względem kulturowym silnie związane są Orawa i Spisz, gdzie tradycje pasterskie również były silne. Odwołania do nich pojawiają się w interpretacjach na szlaku także dość często, dlatego traktuję je jako kolejne kreatory przestrzenne. Polska część Orawy, stanowiąca część Orawy Górnej, zajmuje jedynie obszar trzystu kilometrów kwadratowych z ponad tysiąca sześciuset. Region ten jest położony w dorzeczu rzeki o tej samej nazwie. Dolna Orawa i część Górnej znajduje się po stronie słowackiej. Jak podkreślają aktorzy społeczni na szlaku, pierwsi pasterze pojawili się na Orawie pod koniec XV i na początku XVI wieku i prowadzili wypas na śródleśnych polanach i halach wysokogórskich. Krajobraz kulturowy Orawy, którą tzw. Bory Orawskie (pas torfowisk

[69] Członkowie szlaku po mszy gromadzą się na spotkaniu z kierownictwem stowarzyszenia i odbierają między innymi materiały dot. szlaku czy opakowania do sprzedaży oscypków.

i gęstych lasów) oddzielają od Podhala, a północną granicę stanowią Beskidy Zachodnie, w tym stoki Babiej Góry, Policy i Czyrńca, w XVII wieku współtworzyły stada owiec i krów wypasane na halach leżących na granicy Orawy i Beskidu Żywieckiego. Szczególnym miejscem dla mieszkańców obydwu tych krain i dla niektórych baców współtworzących szlak jest szczyt Babiej Góry, najwyższej polskiej góry poza Tatrami, która nazywana jest „Królową Beskidów" i jednocześnie „Orawską Świętą Górą", którą wykorzystują podmioty kreujące na szlaku (Badania własne SO 2019). W przeszłości Orawa była miejscem, gdzie przenikały się wpływy polskie, węgierskie, austriackie oraz słowackie, co wywarło silny wpływ na tamtejszą kulturę ludową. W 1848 roku na mocy uwłaszczenia część wiosek utraciła beskidzkie pastwiska. Zalesione zostały polany na Babiej Górze oraz Policy, przez co Orawianie zaczęli odchodzić od pasterstwa na rzecz rolnictwa (Informatorium Karpackie www 2020). Podobnie działo się na Spiszu, którego niewielka część leży w polskich granicach. Ustawą uwłaszczeniową użytkownicy hal w Tatrach Jaworzyńskich stali się ich właścicielami, a pruski książę Christian Hohenlohe wprowadził ograniczenie powierzchni wypasu i liczby zwierząt (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 6-7). Mimo to w niektórych miejscach pasterstwo zaczęło się odradzać.

Poza Podhalem, Orawą i Spiszem pasterstwo było silne w Beskidzie Żywieckim czyli najwyższych górach Żywiecczyzny, tak jak i w Beskidzie Śląskim. Znaczenie tych obszarów i ich mieszkańców dla zachowania tradycji pasterskiej w polskich górach przedstawiane było w interpretacjach dziedzictwa górali śląskich i żywieckich na szlaku lub tych, którzy współpracowali z przedstawicielami tamtejszej społeczności, dlatego także zaliczam je do kreatorów przestrzennych. Na tereny Beskidu Żywieckiego i Śląskiego plemiona wołoskie dotarły na przełomie XV i XVI wieku. W tamtym okresie obszar ten był mocno zalesiony, wobec czego rozpoczęto proces karczowania lasów i przygotowywania łąk pod pastwiska oraz *sałasze* czyli gospodarstwa sałaszniczo-pasterskie. Miało to istotny wpływ na ukształtowanie się tamtejszego krajobrazu kulturowego, gdyż osadnicy zatrzymywali się w dolinach rzek i na łagodnych zboczach, ale to pasterze pozyskiwali trudne, strome zbocza do wypasu:

> A osadnictwo w tych górach wzięło się z tego, że wypasając owce, jak zaczęło być ciasno tam na dole, na tych osadach pogórza, bo oni na zimowiska schodzili na dół, to już zaczęli na stałe uciekać i na stałe w tych zimarkach czy letnich domach się osadzać. Tak te miejscowości zaczęły powstawać, najpierw wypasali owcami skrawki, potem poszerzyli, poszerzyli, potem wykarczowali. Książę był zadowolony bo pozyskiwali te tereny, wyrębywali drewno, mieli umiejętności na wielu płaszczyznach, byli bardzo dobrymi rzemieślnikami. Do dzisiaj te firmy budowlane, można powiedzieć, w co drugim domu (Kohut 2019).



Ilustracje 125, 126. Elementy interpretacji dziedzictwa przy Centrum Pasterskim w Koniakowie.

Jak podkreślał Piotr Kohut, którego interpretacje zawierały wiele odniesień historycznych, szczególnie w odniesieniu do Beskidu Śląskiego, na początku XX wieku wierchy beskidzkie pobrzmiewały dźwiękiem dzwonków zawieszonych na szyjach owiec. Jeszcze do lat osiemdziesiątych ich stada zaganiane przez psy oraz pasterze pracujący na sałaszach stanowili naturalną część beskidzkiego krajobrazu. Później w związku ze znacznym zmniejszeniem zapotrzebowania na produkty pochodzenia owczego: wełnę, skóry, sery i mięso ich pogłowie dramatycznie spadło:

> Zanik wypasu owiec wpłynął negatywnie na naturalny ekosystem – cenne przyrodniczo tereny górskie zaczęły zarastać ekspansywnymi gatunkami roślin i samosiejkami drzew – a to z kolei doprowadziło do zubożenia przyrody oraz spowodowało nieodwracalne zmiany w tradycyjnym krajobrazie, pozbawiając go m.in. walorów turystycznych. Nie tylko góry bez owiec zaczęły umierać…. Zagrożone zostały także i wielowiekowe tradycje, zwyczaje i obrzędy góralskie, bo cóż bez owiec znaczyć może melodia fujarki i słowa pieśni pasterskiej? I kim miałby być góral, który nie zaznał ciężkiej pracy pasterza? (CPRK www 2014).

Na przełomie wieków XX i XXI w żywieckich górach nie było owiec, baców i juhasów, a hale i leśne polany zaczęły zarastać. Ostatnie stado wypasane przez bacę Strzałkę na Prusowie wraz z jesiennym osodem przestało istnieć. Pierwszym bacą, który przywrócił pasterstwo w te rejony jest obecny na szlaku baca Adam Gruszka. Z kolei w Beskidzie Śląskim z końcem pierwszego dwudziestolecia XXI wieku na wielu halach można było spotkać baców ze swoimi stadami owiec. Kultura bacowska pielęgnowana jest na terenach tzw. Trójwsi Beskidzkiej, tj. Istebnej, Koniakowa i Jaworzynki.



Ilustracja 127. Krajobraz w Beskidzie Śląskim, fot. wyk. w Koniakowie.

Do kreatorów przestrzennych zaliczam również tradycje pasterskie. Tego typu elementy interpretacji jak konieczność przemieszczania się juhasów ze stadami owiec, stosunek do ziemi i jej własności, malejąca ale nadal istotna kwestia zarządzania terenami wypasowymi, łączą się w kategorii transhumancji. Terminem tym nazywa się sezonowe przemieszczanie się, wędrówkę ludzi ze stadami. Wraz ze wszystkimi charakterystycznymi dla niej praktykami kulturowymi jest następnym kreatorem dziedzictwa. Zjawisko to – odnosząc się do stylu życia charakterystycznego dla pasterzy – uznać należy za kreatora przestrzennego, wpływającego na stosunek do przestrzeni, która dobrze znana staje się rozpoznanym, bezpiecznym miejscem. Jest także kreatorem więzi społecznych, dzięki której bacowie wyjaśniają odwiedzającym, dlaczego nie wyobrażają sobie zawodu bacowskiego bez wędrowania z owcami, samotnego lub w towarzystwie pomocników. Podmioty kreujące odwoływały się w budowanych przez siebie interpretacjach do tego, jak pasterstwo wpłynęło na sposób postrzegania ziemi i przestrzeni przez baców. Ich „relacje" są pojmowane inaczej, stanowiąc wyzwanie dla pogodzenia z ideą szlaku kulturowego. Rolą organizatora szlaku jest zarządzanie miejscami jako jedną siecią, w której każde z nich ma z założenia pozostawać w jednej lokalizacji (tak, aby dość łatwo trafiali do niej odwiedzający). Ponadto, jak wynika z obserwacji, podróżujący szlakiem zwykle liczą na to, że określone dziedzictwo kulturowe – materialne i niematerialne – będzie w tym określonym miejscu w „mierzalnym stopniu" zawsze obecne, aby mogli zebrać gamę doświadczeń, nigdy nie tożsamych, ale w pewnym

stopniu podobnych. Innymi słowy wielu odwiedzających zakłada, że jadąc do bacówki spotka w niej gospodarza wyrabiającego sery (na Szlaku Oscypkowym nie były organizowane pokazy o ustalonych porach, spotkania dla turystów etc.), zobaczy wypasające się obok owce, posłucha dźwięku ich dzwonków. Tymczasem tradycja pasterska wiąże się z nieustannym przemieszczaniem. Trudność z ukonstytuowaniem szlaku przez lata wynikała ze specyfiki zawodu, wędrowaniem baców, którzy nierzadko przenosili swoje bacówki w kolejnych sezonach. O ile obecnie same koliby w dużej części prowadzone są bardziej stacjonarnie, o tyle wypas tego charakteru nie ma (i dla zachowania tradycji oraz jakości mleka owczego pozyskiwanego do wyrobu sera mieć nie może). Nadal często przedstawiciele tej społeczności prowadzą go na ziemiach, które nie stanowią w świetle prawa ich własności, bowiem nie traktują ich jako kapitału i w pewnym stopniu nie odczuwają potrzeby ich posiadania. Najważniejsza jest dla nich możliwość korzystania z nich, znajomość terenu i obcowanie z naturą, która jest znana, „uczłowieczona", traktowana jako własna, osobista. Z tego względu w interpretacjach padają określenia takie jak „nasze góry", „ta ziemia", „ta przestrzeń":

> Światem bacy są te góry, te smreczki, ta ziemia, te uowce! (Baca 1, 2018).

> Górole to zowse, od pokoleń przywiązywali wagę do tego terenu, mimo ze te góry, ze ta gleba, ta ziemia była taka ciężko i w ogóle nic się na niej praktycznie nie rodziło, bo ino ta trowa i łowies na zielono, no bo jak się godoło ze Skalne Podhale, to wiadomo ze skały. Ale po prostu ta tradycja góralska, ta muzyka, ta kultura, ten folklor. (…). To trzeba kochać, tu sié trzeba urodzić. Jo jeździła za granicę do roboty wszędzie, za pany. Jo byk nie dała rady tam żyć, ja po prostu tak tęskniła tu za swoimi, za tom ziemiom, za tym. To jest naprawdę takie przywiązanie, no tu się trzeba urodzić, to trzeba kochać, no te góry, te smerecki, ten klimat. Jak tu sié, wiecie, uotworzy uocy i jak się tu słyszy te ptoski jak śpiewajom, no nie? Ja nie wiem, ale tu na przykład jak siedzem, (…) jo widzem całe góry, widzem Kasprowy, widzem Giewont, to jest coś pięknego. Przyjadom tu choćby pierwsy roz, jak goście czy cokolwiek, to mówiom, ze oni myśleli, ze nad morzem jest najpiękniej, a dopiero jak tu widzom góry, to dopiero wiedzom, gdzie naprawdę jest najpiękniej (Rzepka 2019).

> Każdy góral traktuje całe góry jako jego, chociaż nie potrzebuje być ich właścicielem. Góry są moje, nasze, wspólnotowe, ale ja ich nie muszę mieć na papierze, czyli mieć, ale nie posiadać. Także w tej mentalności byliśmy wychowywani, że jest ta droga pasterska. To jest myślenie o przemijaniu, tak z bardziej filozoficznej strony, o przekazywaniu nam ziemi od ojca. Ojciec dostawał ją też od swoich, ja teraz przekazuję następnemu pokoleniu, ale nie jestem właścicielem. To się brało z tego, że tę ziemię się dotykało, uprawiało się ją, wypasało, utożsamiało z nią. Dzisiaj, jak ktoś dostaje tę działkę, już nie gazduje, to ma kapitał. Ma działkę, majątek, oblicza ile za ar, może sprzeda, może nie sprzeda. Na szczęście u nas nie ma tak dużo, że ludzie sprzedają, bo nie ma takiego ciśnienia, ale zdarza się. Natomiast jest to kapitał, to już zupełnie inne myślenie (Kohut 2019).

> Bacą nie można być tam gdześ, w Krakowie, Warszawie, w Gdyni. Ani nawet w twojej Łodzi. Bacą jestem tu, w tej przestrzeni, na tej ziemi. Choćbym zabrał ze sobą owce i juhasów i wykonywał wszystkie czynności tak samo i w tym samym czasie, jak każdego dnia robię tutaj, to już nie będzie bacowanie. Bacować można tu, w tych dolinach, pod tymi górami, wśród tych smreków. Redyk, wypas musi być tu, owca wypije z potoku, pójdzie po tych halach, mimo wilków i niedźwiedzi, i w słoneczku i w deszczu. A że wybredna, dobrych ziół sobie wybierze i zje, a potem mleko da. Mleka też nie można wywozić. Juhas mi je doniesie, dowiezie, różnie, bo oscypek musi być robiony tu – pucony, wędzony, w mojej bacówce, na wzgórzu. To jest prawdziwe bacowanie (Furczoń 2018).



Ilustracja 128. Wypas na Podhalu.

Szczególny związek baców z ziemią przejawia się także w sposobie operowania kreatorami przestrzennymi do opisu obszarów wypasowych. W interpretacjach pojawiają się wskazania miejsc, których nie sposób jednak określić konkretnymi nazwami. Są „punktami odniesienia" w przestrzeni, umożliwiającymi bezpieczną eksplorację „wspólnotowych" terenów. Najczęściej są one wskazane przez interlokutorów w czasie wizyty w bacówce. Te „punkty w przestrzeni" porządkują ją, dookreślają, nadając jej charakteru miejsca. Bacowie, opowiadając o wędrówkach z owcami, często określają „tymi" lub „tamtymi" wskazując na nie, choćby z oddali. W trakcie eksploracji szlaku wielokrotnie pojawiały się wskazówki typu „ przy tych smrekach", „za tym pagórkiem", „obok tamtej skały" (Badania własne SO 2018b, 2019).

Jak podkreślali niektórzy interlokutorzy na szlaku, poszukują rozwiązań, które sprawiłyby, że w danym miejscu, w którym przez lata pracują i wypasają, będą mogli osiąść na stałe. Dążą do ustabilizowania swojej sytuacji, aby nie obawiać się, że z dnia na dzień zostaną zmuszeni do poszukiwania nowych przestrzeni wypasowych i lokalizacji szałasu:

> to pole co jest ta bacówka to ja to dzierżawiłam. To nie była moja łąka bo akurat tu nie miałam łąki, działki żadnej, po prostu myśmy to wynajmowali. Jo piętnaście lat chodziłą za tymi ludźmi, żeby mi to sprzedali, i dopiero dwa lata temu sié udało. Więc dopiero od dwóch lat jestem właścicielkom, teraz w tym roku dopiero mamy wszystkie papiry i dopiero coś tu mogę zacząć inwestować. Tak to miałam związane ręce, mógł być tylko szałas i nic więcyj, nie można płotu było postawić, no bo to nie moje było. A teraz jo to już jestem Panią na włościach to już będem sobie działać (Rzepka 2019)

Jednak jako że im stado liczniejsze, tym większy obszar konieczny do prowadzenia wypasu, bacowie nadal często korzystają z ziem udostępnionych im na zasadzie słownej dzierżawy, ustalonej z sąsiadami, bez pisemnych umów, o czym mówili w wywiadach.

Gdy owce wyjedzą trawę przenoszą się z nimi w kolejne miejsce, a zwierzęta mogą kontynuować naturalne wykaszanie łąk:

> Teraz ma być jakiś nowy program dopłat do wypasu na prywatnych terenach, (…) ja podpisywałem też papiery. To ma na celu zapobiegać pustostanom na polach w czasie wypasu. Tylko że mają być pisemne umowy dzierżawy ziemi, a ja mam tylko na gębę. Jak ma gospodarz ze dwadzieścia arów, to mi nie da umowy na pięć lat, bo się boi, że mu ziemię zabiorę. On nie będzie kosił, ale niech mu odłogiem leży. Nie ma zaufania, ludzie najwyżej pozwolą, żeby owce trawę zjadły, ale nie chcą dłuższych umów zawierać (Słodyczka 2018).

> Jeździła taka komisja [do projektu bioróżnorodności] i oni wybierali łąki, cy sié do tego nadajom, nase tereny tyz. I to jest kwestia, ze te łąki som nie nasze, ze to wydzierżawione, ze to się powinno należeć temu, do kogo łąki należą. A to jest akurat dla bacy, dla tego co pasie, ze on się tym zajmuje, ze im zalezy żeby takie wsparcie dać, żeby taka motywacja była do tego, zeby jednak te owce chodziły (Rzepka 2019).

> Bacowie, choć z imienia i nazwiska znani, często wędrowali po tych halach, niekoniecznie co roku zajmowali te same miejsca. Przemieszczali się z uwagi na to, że szukali jak najlepszych terenów do wypasu owiec, i był problem z tą identyfikacją. Myślę, że w ciągu ostatnich dwóch lat podjęliśmy szereg działań, aby to środowisko lepiej poznać, ale też uformować do celów promocyjnych (…) Teraz już te bacówki są coraz bardziej zakorzenione w tych samych miejscach, już widać, ze producenci stacjonują w określonych miejscach coraz dłużej. Trzeba też zrozumieć specyfikę bacowania, że jest to forma gospodarki rolnej nie związanej z własnością ziemi. Produkowanie oscypków odbywa się zwykle na cudzym terenie. Oni są rentierami tych obszarów, ale czasami zabierają im te tereny, ktoś im wypowiada tę umowę i to zmusza ich do przenoszenia się (Król-Łęgowski 2018).

Do grupy kreatorów dziedzictwa pełniących funkcję kreatorów więzi społecznych zaliczam powiązane z transhumancją redyki z obrzędami mieszania owiec, wyznaczające czas bacowania i wyrobu oscypka Święta Bacowskie w Ludźmierzu, skupiające społeczność bacowską i kształtujące opartą na tożsamych wartościach wspólnotę górali karpackich.

O ile bacowie na szlaku podkreślali, że moment rozpoczęcia wypasu zależny jest od warunków pogodowych, w interpretacjach dziedzictwa prowadzonych na początku sezonu zaznaczały się odniesienia do tradycji właściwego jego zainaugurowania i zakończenia przez udział oraz dochowanie wszystkich obrzędów w katolickich Świętach Bacowskich. Zapewniają one powodzenie wypasu oraz opiekę i błogosławieństwo Matki Bożej. W katalogu szlaku w tekście zatytułowanym „Gazdowanie na hali" transhumancja została przedstawiona z uwzględnieniem sezonowości praktyk pasterskich w odniesieniu do góralskich tradycji katolickich, w tym prowadzenia wypasu między dniem świętego Wojciecha a dniem świętego Michała, przypadającymi w kalendarzu liturgicznym kolejno 23 kwietnia i 29 września, które uroczyście obchodzone są we wspomnianym już Ludźmierzu. Najważniejszym Świętem Bacowskim jest uroczystość organizowana każdego roku w niedzielę najbliższą od dnia świętego Wojciecha, kiedy to pasterze przybywają z trzodami do oddać pokłon Gaździnie Podhala, bo tak nazywana jest Matka Boża Ludźmierska, której kult pozostaje w środowisku bacowskim niezwykle silny. W nabożeństwie biorą udział nie tylko Podhalanie, ale liczne grupy Górali Małopolskich

i Śląskich, a nawet pasterze z terenów przygranicznych na Słowacji. Bacowie i organizatorzy szlaku nie wyobrażają sobie funkcjonowania bez tradycyjnego zawierzenia siebie, swoich rodzin, stad i całej swojej wspólnoty Matce Bożej.




Ilustracje 129, 130. Redyk ulicami Ludźmierza.

W tym ważnym dla wspólnoty dniu pasterze wraz z rodzinami przybywają na uroczystą mszę świętą w strojach góralskich. Kobiety zdobią bogato haftowane gorsety sznurowane na białych koszulach długimi wstążkami, wełniane spódnice tybetowe w kwieciste wzory, korale i kierpce na stopach. Mężczyźni noszą białe płócienne koszule, spodnie z sukna z haftowanymi zdobieniami na biodrach, parzenicami przy zapięciach i sznurkowym lampasem spięte skórzanym pasem i cuchy (kurtki z wełnianego owczego sukna). Strój męski dopełnia kapelusz góralski. Część z baców i juhasów dociera do Ludźmierza z owcami. Doprowadzają je pod kościół w uroczystym pochodzie, formie redyku, przed mszą i wraz z psami zaganiają do przygotowanego tam *koszora*. Pasterze w trakcie liturgii niosą dary, w tym pierwsze w sezonie sery, zaś wybrana rodzina przynosi do ołtarza białe jagnię.




Ilustracja 131, 132. Owce w *koszorze* obok ołtarza polowego i przygotowanie do poświęcenia jagnięcia.

Charakterystyczną oprawę mszy tworzą pieśni góralskie wykonywane z towarzyszeniem pasterskich instrumentów muzycznych, takich jak fujarki czy dudy. Po mszy celebrans błogosławi bacom i juhasom, a następnie uroczystość kontynuowana jest za kościołem, gdzie święci zamknięty w *koszorze kierdel* owiec.

Bacowie obecni na mszy zabierają ze sobą poświęcone drewniane szczapy, którymi rozpalają pierwszą watrę na bacówkach, jak i wodę święconą do poświęcenia swoich stad i *koszorów* (Badania własne SO 2019):

> Ludźmierz to w ogóle jest sanktuarium, to wiadomo, i tam właśnie jest taka siedziba, ze my musimy sié tam spotkać. Zowse jest na rozpoczęcie sezonu msza i potem na zakończenie sezonu, dwa razy do roku sié tam praktycznie wsyscy spotykają, chyba ze som wyjątki ze coś komuś wypadnie. Jo nie dała rady jechać na mszę, to pojechała w sobotę wiecór do mojej koleżanki, pojechała zawieźć pieniądze, zeby dała na mszę za mnie, żeby mi dała ofiarę na wodę świeconą i na to, bo ja se nie umiem wyobrazić, ze mnie tam ni mo. No bo to jednak się idzie prosić Boga o błogosławieństwo na całe lato, jednak ta wiara u nas jest naprawdę mocna, nie? Mocna jest. Tu jednak wierzą w to i nigdy bez tego (Rzepka 2019).



Ilustracja 133. Poświęcenie jagnięcia podczas uroczystej Mszy Świętej.





Ilustracje 134, 135. Przygotowanie do poświęcenia szczapy drewna oraz kapela góralska.

O tym góralskim święcie można było dowiedzieć się od baców na szlaku w okolicach Święta Bacowskiego lub gdy turysta sam o nie zapytał. Bacowie zapraszali do wzięcia udziału w wydarzeniu odwiedzających bacówki, którzy dotarli do nich przed uroczystościami.

W 2019 roku stowarzyszenie szlaku wraz z partnerami przygotowało rozwieszone na Podhalu plakaty promujące święto, zaproszenia do udziału pojawiły się w mediach społecznościowych, aby zwrócić na to wydarzenie uwagę turystów. Na placu przy kościele sprzedawane były produkty tradycyjne i regionalne, czym zajmowało się współpracujące ze szlakiem Stowarzyszenie – Towarzystwo Produktu Górskiego (Badania własne SO 2019).



Ilustracja 136. Plakat Święta Bacowskiego.

Niektórzy bacowie na szlaku podkreślali, że ze świętem łączy się także obrzęd mieszania owiec, czyli utworzenia jednego stada ze zwierząt trafiających do bacy od różnych gospodarzy. Dla wielu pasterzy to moment szczególny, bowiem tradycyjnie bez niego nie można rozpocząć pomyślnego wypasu. Uczestniczą w nim całe rodziny, juhasi i honielnicy sprawujący opiekę w danym sezonie nad *kierdlem*. Obrzęd ten ma charakter religijny, bowiem towarzyszy mu obchodzenie *ołtarza*, tj. specjalnie wyznaczonego w przestrzeni miejsca, okadzanie i święcenie owiec wodą święconą z Ludźmierza, odebraną w dniu Święta Bacowskiego, którego dokonują sami bacowie lub specjalnie zapraszani na tę uroczystość zaprzyjaźnieni księża. Wtedy także rozpalana jest *watra* szczapami poświęconego drewna:

> Mieszanie owiec wiosenne to jest jeden z najważniejszych momentów dla bacy, jego rodziny i dla owiec również podejrzewam. Jest to związane z równowagą, jaka ma nastąpić w tym sezonie letnim, czyli na naszym sałaszu w okresie wypasu. Ta równowaga pomiędzy *sacrum profanum,* nocą a dniem, owcą, przyrodą, człowiekiem musi się nawiązać właśnie w tym okresie, wytworzyć i pokazać w tym momencie mieszania owiec. Dlatego tę obrzędowość, którą przedstawiamy na mieszaniu owiec, czy z której korzystamy, ona pozornie może się wydawać taka na pokaz, ale dla nas to jest niesamowite przeżycie, kiedy okadzamy koszar ziołami, które zbieramy przez cały rok, w moim przypadku po całych Karpatach, Bałkanach. Gdzie jestem, tam zawsze coś znajduję, czy

w jakimś sanktuarium czy jakiejś *biserice* [kościół, cerkiew]. Jest to tak jakby przeżywanie tych momentów, tych chwil w okadzaniu tego koszora, woda święcona, która jest z Sanktuarium w Ludźmierzu. Szczapa, którą rozpalamy też jest w Wielką Sobotę tradycyjnie podpalana w Sanktuarium w Ludźmierzu, ale i w każdym kościele, każdy może zabrać taką szczapę. Następuje też rozwiązanie symboliczne u nas w naszym regionie tego łańcucha domowego na letni wypas i owce muszą być w tym sacrum, w tym koszorze. W środku może być tylko grupa, która się tymi owcami zajmuje, właściciele i ludzie związani. Rzeczywiście pilnuje się tych tradycyjnych obrzędów i coraz bardziej się je przeżywa. W moim przypadku na początku wiele się nie rozumiało, wiele się doszukiwało, każdy ma swój sposób na zabezpieczenie przede wszystkim. Ta przestrzeń duchowa jest bardzo istotna, na pierwszym miejscu, i wszystko co się właśnie w ten dzień dzieje, jest bardzo istotne. Ten dzień też podpowiada, jaki będzie rok. Ja już po tylu latach mieszania mogę powiedzieć po tym dniu, jakie rzeczy się wydarzyły i jakie niebezpieczeństwa czekają i jakie symboliki zaistniały po tym dniu. To jest też ta relacja z gazdami, łączenie się stad owiec, bo to przecież owce, które były z różnych gospodarstw. One też muszą się tak jakby przenieść w jedno stado poprzez taką symbolikę, która nam towarzyszy. Tam nic nie jest wymyślone. Symbolika – chodzimy koło kościoła trzy razy przecież, kościół, czyli ten ołtarz, mamy w postaci choinki, to miejsce. W kościele też się okadza i w kościele też się święci wodą. Także to jest wszystko nawiązywanie do tych symboli, które towarzyszą naszej religijności (Kohut 2019).

Jak sié zacyno bacowanie to sié święci te owce, jak się wypędza na przykład krowy na pastwisko tyz pierwse po zimie to sié je kadzi zielami święconymi i kropi sié święconą wodą, więc jednak jest to. Sami to robimy. Przedtem, jak mieliśmy tak dużo uowiec w stadzie, to u nas na każde rozpoczęcie sezonu jo swojego księdza z parafii zapraszała i zowse przyjeżdżał z księdzem, a to dwóch innych i poświęcał nam bacówkę i owce. Tylko jest coraz mniej casu (Rzepka 2019).

Mieszanie i redyk wiosenny, w czasie którego stado wyruszy w góry, poprzedzają tzw. „przepaski wiosenne", w czasie których owce przyzwyczaja się po zimie do wypasu i przebywania poza owczarnią, wyprowadzając je na bliższe tereny.



Ilustracja 137. Plakat *Miyszania Owiec* w Koniakowie.

W czasie prowadzonych badań bacowie na szlaku zapraszali odwiedzających do udziału w redykach, w których uczestniczyli, w niektórych przypadkach byli ich współorganizatorami. Przejścia ze stadami owiec odbywają się rokrocznie w różnych miejscach ze względu na lokalizację bacówek i wykorzystywane tereny wypasowe. Każda z tych uroczystości ma swoją oprawę i wydarzenia towarzyszące. Redyki organizowane są w gminach z udziałem baców w różnych terminach, aby mogli w nich licznie uczestniczyć przedstawiciele środowiska, samorządowcy, miłośnicy gór i przyjeżdżający w te strony turyści. Piotr Kohut uroczyste *Miyszani Owiec* z redykiem na Ochodzitej organizuje przy Centrum Pasterskim w Koniakowie, rozpoczynając sezon wypasu owiec w Trójwsi Beskidzkiej.

Józef Słodyczka wyrusza w redyku w Kościelisku, zaś Jan Jasionek podąża z owcami na Tarasówkę na Małym Cichym, gdzie Święto Bacowskie odbywa się od 1980 roku. Tam górale zawierzają się Matce Bożej Jaworzyńskiej:

> Na wiosnę znów rusza się z owcami, zaczynamy od świecenia w Ludźmierzu. Potem zaś jest święto bacowskie na Tarasówce, gdzie pasę stado, i redyk na Małym Cichym, dla mieszkańców i turystów. Wtedy właśnie ja idę z owcami. Jest msza, kolejne poświęcenie stada i poczęstunek. Gmina pomaga w organizacji (Jasionek 2018).

Znaczenie uroczystych obchodów symbolicznego rozpoczęcia i zakończenia sezonu pasterskiej wędrówki podkreślali bacowie na szlaku:

> Sezon rozpoczyna się na św. Wojciecha, ale tutaj do Parku [TPN] jeszcze się nie idzie, dlatego że często śnieg leży. Także rozpoczynamy na początku maja, a wcześniej na prywatnych terenach. Co roku też do Ludźmierza jeździmy, na rozpoczęcie i na zakończenie na św. Michała. Jeszcze mamy specjalne pożegnanie, które robi nam Park Narodowy. Spotykamy się wszyscy bacowie w Michała, jest Msza Święta. Co roku u innego bacy. Są przedstawiciele Parku i pracownicy zajmujący się owczarstwem (Słodyczka 2018).

W nawiązaniu do dawnych tradycji pasterskich odbywają się redyki jesienne, tj. zejścia pasterzy z *kierdelami* z gór. Bacowie schodzą z hal, nierzadko prowadząc owce ulicami wsi i miasteczek, czemu towarzyszą góralskie śpiewy i muzyka oraz spotkania mieszkańców i środowiska pasterskiego. W ostatnim dziesięcioleciu, co podkreślali aktorzy społeczni na szlaku, szczególnie zauważalne jest traktowanie redyków jako okazji do organizacji wydarzeń kulturalnych, mających na celu popularyzację kultury góralskiej, bacowskiej i polskiego pasterstwa:

> Te redyki, te imprezy, które już kilkadziesiąt lat tworzymy, pokazujemy, moze to jest troske na wyrost, jak to było downo, bo tych zespół, dużo muzyki, na wyrost to robione imprezy tych produktów. Ale niech to się tak dzieje, bo turysta przyciąga. Tą kulturę, troszkę się rozwinęła teraz, te śpiewy jak downo, to się wróciło. Bo to było downo, później zaginęło, teraz się znowu – jak my weśli do Unii – bardzo się to [rozwinęło], troszkę tych piniędzy na te imprezy, na wszysko, i troszkę to dziedzictwo kulturowe wróciło. I to ludzie przyjeżdżają, wiedzą, gdzie te imprezy, tak jak i juz było dwa roki temu na polu *Zasmakuj w Małopolsce*, taki projekt był **[**kampania w latach 2012-2015], teraz jedenasty, cy dwunasty rok, jeździmy po miastach, na wystawy. A jeszcze

> Województwo Małopolskie rozdawalimy jedzenie, promowali. Wszystkie produkty nie tylko regionalne, ale i tradycyjne z Małopolski (Furczoń 2018).

Jednym z najbardziej spopularyzowanych redyków jesiennych jest ważny dla Podhalan Polaniarski Osod odbywający się w Kościelisku Kiry jako cykliczne wydarzenie plenerowe w ramach Tatrzańskich Wici organizowanych przez Gminę Kościelisko:

> W najbliższą niedzielę odbędzie się jesienny redyk w Kościelisku-Kiry. Nasze owce będą szły. Pójdą drogą od remizy strażackiej do Domu Ludowego. Redyk jest co roku, juhasi zawsze chcą przejść ze Związku Podhalan, pośpiewać (Słodyczka 2018).

Nie można oceniać rozbudowania tych praktyk jednoznacznie negatywnie lub pozytywnie. Redyk pozostaje świętem dla samych baców, którzy – choć rozpoczynają sezon nieco wcześniej, a kończą możliwe jak najpóźniej – kultywują tradycje swoich przodków, przyciągając ciekawych tej specyfiki przyjezdnych (Badania własne SO 2018b, 2019). Należy podkreślić, że z jednej strony rozbudowywanie redyku o inne działania, wydarzenia, nie jest w pełni zgodne z tradycjami pasterskimi, a więc z perspektywy ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego dla odbiorców – mieszkańców i innych odwiedzających, w tym turystów – poszukujących autentyzmu, tylko sam redyk będzie tę wartość przejawiał, wpisując się w kontekst historyczny i przyczyniając się do zachowania pamięci o autentycznych praktykach kulturowych regionu. Z drugiej strony organizacja dodatkowych wydarzeń towarzyszących jest próbą „odzyskania" innych zanikających praktyk oraz przyciągnięcia uwagi odbiorców, służąc także społecznej edukacji. Poruszając się szlakiem można było dostrzec, że świadomość społeczna jest niewystarczająca, mówili o tym także sami bacowie (Ibidem).



Ilustracje 138. Polaniarski Osod w Kościelisku 2018.



Ilustracje 139. Polaniarski Osod w Kościelisku 2018.

Najważniejszym kreatorem dziedzictwa, będącym kreatorem więzi społecznych jest wspólnota górali karpackich. To istotny aspekt z perspektywy tożsamości społecznej i mentalnej powiązany z wołoskim pochodzeniem, pojawiający się w indywidualnych interpretacjach dziedzictwa, których podmiotami kreującymi byli bacowie tworzący Szlak Oscypkowy. Wielu aktorów społecznych na szlaku określało swoją tożsamość kulturową jako góralską, którą można by określić terminami „wielowarstwowa" czy „wielopłaszczyznowa", która buduje poczucie wspólnoty. Jest ona wynikiem ich etnosu i dziejów, które wpłynęły na wytworzenie się granic, z naciskiem na podziały administracyjne, nie zaś tożsamościowe jednego ludu:

> XIX wiek to był wiek najgorszy z możliwych dla takich społeczności jak my. Ale to niestety było na całym świecie, Wiosna Ludów, wszystkie rewolucje, rewolucja przemysłowa była jedna z gorszych dla takich ludów, bo ci ludzie byli zmuszani do zmiany funkcjonowania. U nas na przykład Austro-Węgry, był dekret o zalesianiu terenów w 1852 roku. Odebranie tych przywilejów, zalesianie, odbieranie ziemi, żeby ci ludzie nie byli mocni lokalnie, a zarazem żeby wędrowali i szukali pracy w miastach, jak powstawały huty, nie huty i takie różne. Także ta mentalność była zrywana dla potrzeb nacjonalistycznych wtedy. Wtedy właśnie ten nacjonalizm się rodził, powstawały te państwa narodowe, w tych wszystkich regionach, a społecznościom lokalnym narzucano tę narodowość, zmieniano im charakter funkcjonowania. (…) Można powiedzieć, że I wojna była takim zamknięciem tego świata społeczności lokalnych (Kohut 2019).

> Tak jak dziś nie mamy granic w górach, tak i wtedy było i kto gdzie mógł, to się osiedlał. Potem były rozdziały, granice, wojny, nie wojny, oni to wszystko poprzeżywali. I dziś mamy tak, że są polscy górale, słowaccy, rumuńscy, węgierscy, i to nie jest nasz wymysł, ino tradycja jednego ludu, który szedł i gdzie się osiadł tam jest, tylko został podzielony na państwa (Furczoń 2018).

W swoich interpretacjach niektórzy aktorzy społeczni na szlaku poświęcali uwagę zagadnieniom związanym z nacjonalizacją górali, w tym pasterzy, odnosząc się do ich ponadnarodowej wspólnoty górali karpackich, która – choć w pewien sposób podzielona poprzez narzucenie granic państw narodowych – zachowała się, o czym świadczy wiele podobieństw w tradycji i praktykach kulturowych, nierzadko specyfika prowadzenia wypasu i sposobów eksploracji przestrzeni różnych krain karpackich:

U nas bardzo dużo jest podobnych zwyczajów jak w Transylwanii, np. mamy bardzo podobne owce, jest bardzo dużo takiej karpackości można powiedzieć patrząc wspólnotowo. Widać, że nie ma co się trzymać barier, granic, a broń Boże nie jakiś narodowościowych podziałów, bo oni się zawsze asymilowali ze społecznością (Kohut 2019).



Ilustracja 140. Elementy interpretacji dziedzictwa górali karpackich, Centrum Pasterskie w Koniakowie.

Jak podkreślali bacowie na Szlaku Oscypkowym, poczucie wspólnotowości wśród górali ułatwia współpracę transgraniczną oraz budowanie kontaktów z przedstawicielami społeczności z różnych krajów, także celem realizacji projektów międzynarodowych. Istotną rolę w zachowaniu wspólnoty kulturowej pomiędzy „ludźmi gór" odgrywa ich zdaniem podobieństwo terminologii „specjalistycznej" oraz bliskość gwarowa charakterystycznych nazw i określeń, które umożliwiają góralom polskim i góralom innych państw karpackich wzajemne porozumiewanie się, mimo, że często nie znają swoich języków narodowych:

Oczywiście te dialektowe rzeczy są różne, bo na Podhalu się bardziej mazurzy, u nas się siuści, bardziej wpływy słowacko-czesko-morawskie tu są. Gdzieś tam jeszcze dalej są wpływy Rusinów czyli Łemki, Bojki, jeśli mówimy o podkarpaciu, ale jako to źródło tej kultury, to sałasznicze jest bardzo podobne i bardzo zbliżone wszędzie, nawet w Rumunii czy innych zagranicznych regionach (…) Nazewnictwo stare, więc bardzo dobrze się dogadujemy, jeśli chodzi o to słownictwo branżowe z kolegami, czy z Hucułami czy z Rumunami. Ale mówię, to są ludzie gór. Zaolzie dzisiaj funkcjonuje bardzo sprawnie, jest takim wzorowym we współpracy, ci ludzie się znali i tym samym językiem posługują się – gwarą. Jedziemy do Czech, na Słowację to dogadujemy się gwarą, chociaż rozumiemy swoje języki, to ta gwara funkcjonuje bardzo dobrze, jest takim elementem łączącym. Jak jedziemy gdzieś tam w głąb Czech, do Pragi, to tam już jest czysty język czeski i już się nie dogadujemy, musimy po czesku, albo oni po polsku (Ibidem).

Mimo to, w interpretacjach dziedzictwa górali polskich na szlaku istotne miejsce zajmowały Polska i polskość, jako punkty odniesienia do przynależności narodowej, równie

ważnej co regionalna i etniczna. Nie nosi ona jednak cech nacjonalistycznych, prowadząc do zamykania się w granicach kraju. Jest formą przywiązania do rodaków, swojego kraju i jego historii, umiłowania polskości i jej przejawów, z którymi łączą ich więzy języka i polskiej, katolickiej obyczajowości oraz wspólnej walki o wolność i niepodległość:

> Dzisiaj ta narodowość jest jakby wykorzystywana do podkreślania tych granic, a my szukamy innych wartości. My się oczywiście urodziliśmy w Polsce i nie mamy z tym żadnego problemu, bo nasi dziadkowie walczyli o tę wolność również, żeby to państwo było wolne. Górale z resztą bardzo łatwo poszli walczyć, bo Polak był też w niewoli i dlatego oni się tak szybko dogadali, bo „grali do innej bramki". Ale ta polskość w tym rozumieniu, to jest ta późniejsza polskość. To nie jest historia średniowiecza i wszystkich spraw, tylko w przypadku ludzi gór to jest typowo koniec XIX wieku i później. Ale to nie tylko u nas, przecież jak Prusy padły to Niemcy też dopiero od XIX wieku powstały jako państwo i jako naród, niektórzy też twierdzą, że sztucznie. Można wymieniać te wszystkie państwa narodowe, ale taki był czas, gdzie jakby nie zerwano z tymi wielkimi zaborcami, bo być może ci ludzie byli zmuszeni, żeby większą siłę budować, te większe państwa narodowe, żeby dać radę. U nas ta historia pokazuje, że jak się dzielili, to nie mieli szans większych. Ta tożsamość jest wielowarstwowa, ale świadomość ludzi nie jest aż taka duża, bo co region, to inaczej. Można powiedzieć, że Polska dzieli się też i ma inną kulturę w różnych częściach, ze względu na odmienne zabory. Jak był zabór pruski, rosyjski czy austro-węgierski, to wszędzie było inaczej. Niektórzy mają takie lekkie, sentymentalne podejście, ale nie było tak łatwe dla tych ludzi, bo oni musieli zrezygnować z dotychczasowych sposobów egzystencji, a z drugiej strony jakby to tak trwało, to też nie mieliby wyjścia i musieli ewoluować. Chociaż czują ci górale, że są trochę inni przez to, ale to południe nie ma żadnych kompleksów, jeśli chodzi o tożsamość narodową, czyli polską, bo oni wylewali krew za Polskę. To nie było narzucone, chcieli budować wspólnie z tymi innymi ludami coś, co będzie wolne, bez narzuconych jakiś… Tylko to jest – jak mówię – późna tożsamość (Ibidem).

Bacowie zaznaczali, że góralska, pasterska tożsamość jest inna, niż mogłoby się wydawać z zewnątrz, gdyż wynika z nakładania się wielu czynników kulturowych oraz przywiązania do nie jednej, ale kilku ojczyzn, stanowiących osobiste punkty odniesienia, co jest trzonem poczucia wspólnoty z innymi „ludźmi gór". W indywidualnych interpretacjach pochodzenie etniczne, kojarzone z terenami dawnej Transylwanii i Półwyspu Bałkańskiego jako regionami etnograficznymi, splata się z przynależnością do narodu polskiego i Polski jako ojczyzny (szczególnie jej południem) oraz przywiązaniem do własnego regionu geograficznego, jak Podhale, Żywiecczyzna, Beskid, a nawet zawężonego obszaru terytorialnego, charakteryzującego się odmiennością folkloru ludowego, obrzędowości, tradycji góralskich, etc.:

> Przede wszystkim dla nas ważna jest wspólnota. O ile my mamy taką wspólnotę rodową, gdzie tam od pokoleń te rody się znają i ta zależność jest jeden od drugiego, jest taki szacunek do tego. Więc ktoś, kto jest wychowany na typowej kulturze miejskiej, posiadania własnego i ogradzania się, to ciężko mu jest z takimi metodami przetrwać w górach, kiedy dzisiaj ktoś potrzebuje pomocy, a jutro ja będę. To jest też w mentalności właśnie ludów górskich, właściwie wszędzie, myślę, że nie jesteśmy wyjątkiem, mamy te same problemy jako społeczności. Ja bym to dzielił na dwie rzeczy, pierwsze to, to co się wydarzyło jako historia danego regionu, jak oni już przyszli w taki półosiadły, osiadły tryb. Wtedy zaczyna się ta góralszczyzna u nas, zaczynają się tworzyć regiony, asymilacja ludów pogórza z góralami, wtedy zaczynają się tworzyć te regiony, jak Podhale, czy Orawa, czy nasz Beskid Śląski, Beskid Żywiecki, te wszystkie relacje zawiązują się. Drugi to ten kulturowy, mocny, pasterski trzon, który się nie zmienia, czyli nazwy owiec, sposób dojenia, sposób wyrabiania serów i też jakoś mentalnie sposób bycia (Ibidem).

Na Szlaku Oscypkowym – podobnie jak w przypadku Szlaku Serów Owernii ChNP – wyodrębniłam dwie główne osi interpretacyjne, konstruowane w oparciu o kreatory prawno-instytucjonalne, które powtarzały się w zebranych w czasie badań materiałach promocyjnych szlaku, notatkach terenowych z przeprowadzonych obserwacji oraz w wywiadach. Oś pierwsza opiera się na interpretacjach wykorzystujących certyfikację ChNP oraz zastrzeżoną nazwę oscypka, będącemu emblematycznym produktem szlaku, pomijając nieco strefę wyrobu ChNP, a skupiając uwagę na obszarze funkcjonowania szlaku, bowiem nie są tożsame. Druga oś wykorzystuje trzy kreatory i odnosi się do zachowania kultury pasterskiej w polskiej części Karpat (jedynej formy jej podtrzymywania na terenach TPN jaką jest wypas kulturowy) i Małopolski jako najważniejszego pod tym względem regionu.

W interpretacjach dziedzictwa zaliczonych do wyodrębnionych osi wykorzystywane były najczęściej określone, powtarzające się kreatory dziedzictwa. Pierwsza z osi interpretacyjnych dotycząca certyfikacji ChNP kreowana była z wykorzystaniem kreatorów dziedzictwa takich jak tradycja wyrobu oscypka i jego pochodzenie wołoskie, baca jako przedstawiciel kultury bacowskiej i gwarant wyrobu sera oraz bacówka jako miejsce niezbędne do jego wytworzenia. Druga z osi wykorzystywała grupę kreatorów obejmującą przejawy zachowanej w polskiej części Karpat kultury pasterskiej, takie jak transhumancja, pasterstwo będące elementem krajobrazu kulturowego, redyki i mieszanie owiec, święta bacowskie w tym najważniejsze w Ludźmierzu, także obszary pasterstwa wspólnota górali karpackich, aby wykazać znaczenie wypasu kulturowego w TPN.

Najważniejszym kreatorem prawno-instytucjonalnym była wspomniana certyfikacja ChNP. Oscypek, zgodnie z normą, musi mieć kształt dwustronnego stożka o wadze od sześciuset do ośmiuset gramów i długości od siedemnastu do dwudziestu trzech centymetrów. W najszerszym miejscu tj. walcowatej, zdobionej wzorem producenta części środkowej liczyć musi od sześciu do dziesięciu centymetrów średnicy. Aktorzy społeczni na szlaku tłumaczyli odwiedzającym, że jest serem z mleka owczego pochodzącego od Polskiej Owcy Górskiej, nazywanej też Caklą podhalańską. Rasa ta wywodzi się od dawnych Cakli, które przywędrowały w rejon Karpat razem z plemionami wołoskimi z Półwyspu Bałkańskiego oraz z Siedmiogrodu. Jednak celem uszlachetnienia były krzyżowane z innymi rasami owiec. Polska Owca Górska ma charakterystyczną budowę ciała przystosowaną do życia w terenach górzystych. Nieduża, na cienkich lecz silnych nogach, bardzo dobrze porusza się po zróżnicowanym, skalistym podłożu. Posiada grubą okrywę, dając długą, mieszaną wełnę, białą i czarną, rudziejącą lub siwiejącą, co chroni ją przed surowym górskim klimatem

(RZHOiK 2006). Owce można zobaczyć eksplorując szlak, jednak rzadziej przy bacówce, a zazwyczaj na górskich halach i prywatnych pastwiskach[70].




Ilustracje 141, 142. Polska Owca Górska i Polska Krowa Czerwona.

Dawniej oscypka wytwarzano w pełni z mleka owczego. Obecnie częściej do produkcji sera wykorzystuje się mleko mieszane w maksymalnej proporcji sześćdziesiąt procent mleka owczego do czterdziestu krowiego, pochodzącego od zwierząt rasy Polska Krowa Czerwona (najstarszej polskiej rasy bydła), wypasanych na pastwiskach górskich i łąkach razem ze stadami owiec. W katalogu szlaku odbiorca jest informowany o certyfikacji oscypka. W innym opisie zatytułowanym „Śladami oscypka" przedstawiono krótko projekt szlaku realizowany przez stowarzyszenie, wraz z omówieniem celów jego utworzenia (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 5).

Idea powołania Szlaku Oscypkowego związana była z certyfikacją produktu jako ChNP, aby zrzeszyć tych producentów, którzy pozostają wierni tradycji bacowskiej wyrobu serów regionalnych (Badania własne SO 2018b, 2019). Poprzez inicjatywę powołania szlaku rozpoczęto starania mające na celu rozwijanie świadomości społecznej, edukując odbiorców z różnych stron kraju i z zagranicy, aby potrafili odróżnić autentycznego oscypka od innych serów pod niego się podszywających:

> Jak zaczęła rozwijać sié ta Unia Europejska, o tym oscypku było mało mówione. Dopiero jak sié zaczęło tak troske nagłaśniać, to było dzięki starostowi [Andrzejowi Gąsienica-Makowskiemu], uon chciał żeby ta kultura pasterska, zeby ta tradycja, żeby to wsysko zostało na Podhalu. (…) Uon tak silnie walczył o tych pasterzy, o tych góroli, tych baców, żeby ten rejon to była ta kolebka tego pasterstwa, zeby to nie zanikło. Właśnie z tego względu utworzyli ten Szlak Oscypkowy, żeby można było puścić w świat, (…) ze my tu robimy, to podtrzymujemy [kulturę] i to nie zanika. Te tabliczki do tego właśnie robili (…), że my jesteśmy na tym szlaku, że te bacówki som naprawdę takie sprawdzone, polecane (…) ze w tych bacówkach możecie kupić taki produkt robiony tutaj, z mleka tutejszych owiec i krów, nie podróba (Rzepka 2019).

[70] Zwierzęta dojone są najczęściej od maja do września po okresie odchowu jagniąt (który trwa od marca do maja). Dwa razy do roku są strzyżone, z czego raz na przełomie lipca i sierpnia, co można czasem zobaczyć, poruszając się na szlaku.

W ten sposób inicjatorzy utworzenia szlaku kulturowego, działającego w strukturze stowarzyszenia, chcieli przeciwdziałać komercjalizacji produktu i nieuczciwej konkurencji. Dlatego podmioty kreujące na szlaku w swoich interpretacjach podkreślały znaczenie certyfikacji oscypka, by zachować jego autentyczność i oryginalność dla kolejnych pokoleń oraz zachęcić młodych górali do wybierania zawodu bacy. Odniesienia do certyfikacji służyć mają wzmocnieniu przekazu o znaczeniu oscypka jako dziedzictwa środowiska bacowskiego i górali polskich oraz zachowania tradycji góralskiej, pasterskiej w Polsce i Europie, aby nie zanikła w Polsce, tak jak choćby w dużej mierze na Słowacji. Tym samym znak ChNP oraz związane z nim odniesienia do Unii Europejskiej należy uznać za najważniejszego kreatora prawno-instytucjonalnego.

Najwięcej szczegółów na temat tej formy ochrony i efektów nadania znaku przez Komisję Europejską w swoich interpretacjach umieszczał baca Kazimierz Furczoń, nazywany „pierwszym bacą unijnym" (Badania własne SO 2018b), który od początku pracował nad rejestracją produktów bacowskich w Unii Europejskiej i jako pierwszy oficjalnie uzyskał certyfikat na bryndzę podhalańską i oscypka. Furczoń, który był także inicjatorem powołania szlaku oscypkowego, w katalogu opracowanym przez organizatora trasy w kontekście prowadzenia ówcześnie przez niego dwóch bacówek na Spiszu przedstawiony został jako „Pierwszy z certyfikatem" (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 35):

> Jeździli my po różnych państwach, i jak w 2004 weszli my już do Unii, to zależało nam, żeby te produkty były zarejestrowane, chronione, żeby podtrzymywać to dziedzictwo kulturowe. I Ministerstwo [Rolnictwa], i urzędy i Starostwo Tatrzańskie pomagały, wszyscy do tego dążyli. Można to tak ująć, że my nic nie odrzucili, jak dawno nas nauczyli ojcowie, dziadkowie, robić tak do dnia dzisiejszego. Tak my wpisali we wniosku i tak jest (…). Dopiero jak my weszli do Unii zaczęli robić szumu koło tego oscypka, bardzo zrobił się słynny i wszystkie sery nam chcieli pod oscypka robić. Tak my właśnie ten oscypek mamy robić na bacówce w sezonie letnim od maja do połowy października, a później robimy w domu – ja mam tu taki zakładzik – z mleka krowiego. Jest to gołka, pucok, ser gazdowski, serki małe gazdowskie, zarejestrowane u ministra, i pod stałą kontrolą weterynarii. Robimy to cały rok okrągły, i temu te sery podhalańskie, górskie są cały rok dostępne, ino już ni ma z mleka owczego. I nie można ich nazywać oscypkiem (Furczoń 2018).

Należy podkreślić, że polscy wytwórcy bardzo różnie ustosunkowywali się do tego procesu. Większość badanych interlokutorów podkreślała, że certyfikacja była konieczna dla zachowania dziedzictwa kulturowego, ochrony autentyczności, oryginalności i jakości serów, pomimo pewnych niedogodności, jakie stwarza. Jak zauważał Marian Barnaś „Certyfikat nie tak trudno zdobyć. Badania są, raz w miesiącu mleka. Daje się też próbkę wody, mimo, że tutaj jest z ujęcia z sieci wodociągowej Kościeliska. (…) papier zawsze jest przydatny, bo goście na to patrzą. Jak nie masz certyfikatu, to oscypkiem sera nie nazwiesz, bo nie wolno" (Barnaś 2018). Jan Jasionek podkreślał, że celem certyfikacji jest zapobieganie nieuczciwym praktykom i sprzedaży sera nieautentycznego, które przyczyniają się do niszczenia

dziedzictwa i kultury bacowskiej. „Daje to tyz korzyści bacom na oscypki (…) Ktoś może za tę cenę spsedować „krowiego oscypka", ale się tseba bać z nim, bo może psyjść ktoś z IJHARSu [Inspekcja Jakości Handlu Artykułów Rolno-Spożywczych] i go do laboratorium weźnie, a tam nie ma owcego mleka nic. Wtedy albo kara dotkliwa, co by się pomiętało. W ogóle wtedy powinno się bacówkę zamykać" (Jasionek 2018).



Ilustracje 143, 144. Baca Jan Jasionek wyrabia certyfikowane oscypki w bacówce na terenie TPN.

Co ciekawe, na Szlaku Oscypkowym w okresie prowadzonych badań spotkać było można również baców niepopierających certyfikacji oscypka. Aktorzy społeczni na szlaku w swoich interpretacjach dziedzictwa zgodnie podnosili, że wyrób oscypka i pozostałych certyfikowanych produktów jest ich osobistym dziedzictwem, tradycją ich rodzin, dziadków, przodków, pochodzących od Wołochów, którzy przekazali im wiedzę i umiejętności, a więc prawo i niejako obowiązek kultywowania tych tradycji, wynikających z ich tożsamości (w tym wypadku nasuwają się odniesienia do tożsamości społecznej i mentalnej). Jak zaznaczali niektórzy interpretatorzy, w wyniku rejestracji produktu są zmuszeni do uzyskania certyfikacji, jeśli chcą rozpropagowywać swoje wyroby pod ich oryginalnymi nazwami, mimo że – jak podkreślali – ich produkt jest pełnowartościowy i równie dobry, jak baców bardziej zamożnych, których stać na posiadanie oficjalnych uprawnień do wyrobu produktów certyfikowanych. Ich zdaniem zniechęca to kolejne pokolenia do kultywowania kultury bacowskiej. Wśród argumentów przeciwników rejestracji pojawiły się argumenty dotyczące kwestii finansowych i biurokracyjnych, gdyż za certyfikat trzeba płacić oraz odnawiać go, najpierw po roku, potem dwóch, a następnie trzech latach. Jak podkreślali interlokutorzy na szlaku związane jest to z wypełnianiem oficjalnych dokumentów, co nie leży w naturze samych górali, stojących na stanowisku, że tracą czas, który mogliby

poświęcić praktykom kulturowym. Uważali także, że prowadzone kontrole nie przynoszą oczekiwanych rezultatów, gdyż nadal znaleźć można wielu nieuczciwych wytwórców:

> Na wszystko mamy certyfikaty – na oscypka, bryndzę, redykołkę i jagnięcinę. Certyfikat, to jest troszkę taki „pic na wodę", to jest tylko dla pieniędzy. Jest tutaj taki baca pod Gubałówką, nie całkiem przy Szymoszkowej, ale tu bliżej, pasie owce. Miał z sześć owiec, teraz ma z dwanaście, trzynaście. Przy tym ma siedem stoisk z oscypkami na całe Zakopane. On dostał certyfikat na jednego oscypka dziennie, że tyle może zrobić. On z tych swoich siedmiu czy ośmiu owiec nawet jednego oscypka nie zrobi, ale certyfikat dostał. Taki certyfikat za jeden produkt kosztuje pięćset złotych. Nam to mieli zwracać, ale się okazało, że to tylko takie opowiastki były. Certyfikaty wyrabiają nasi Panowie z Krakowa. Przyjeżdżają, biorą próbkę, trzeba im dać po dwie sztuki: oscypka, bryndzy, dziesięć redykołek, bo z jednej nie wybadają i zabierają. Przyjeżdżają za rok i robią to samo. Dostanę na trzy lata certyfikat, ale co rok im za kontrol trzeba bulić. Plik papierów jest, cały dzień mi zejdzie pisać i marnować czas na ich wypisanie (Słodyczka 2018).

> Są takie bacówki, co wsyćko mają spełnione, nawet na Spisie koło mojej, ale nie robią w ogóle kształtu oscypka. Robią gołki, te walce, bundz, i więcej nic, więc im certyfikata na oscypka nie potrzeba (…) Wiadomo, że tak samo jak mnie, którem tu pierwszy zrobił certyfikat i tak te szlaki, to syćko gadają, to nie wszystkim się to widziało. Tak samo Szlak Oscypkowy nie wszystkiem się widzi. Nikt ni ma, ale każdy patrzy oczkiem krzywym, czemu łon. No każdy mógł zrobić, jam się najeździł i po ministerstwie i po Polsce i po zagranicy, żem wypromował te sery, i gadali po co to robić, i ten certyfikat też (Furczoń 2018).

Jak można by sądzić, pierwszą oś interpretacyjną powinny współtworzyć odniesienia do strefy wyrobu oscypka ChNP, która obejmuje tylko wybrane powiaty dwóch województw:

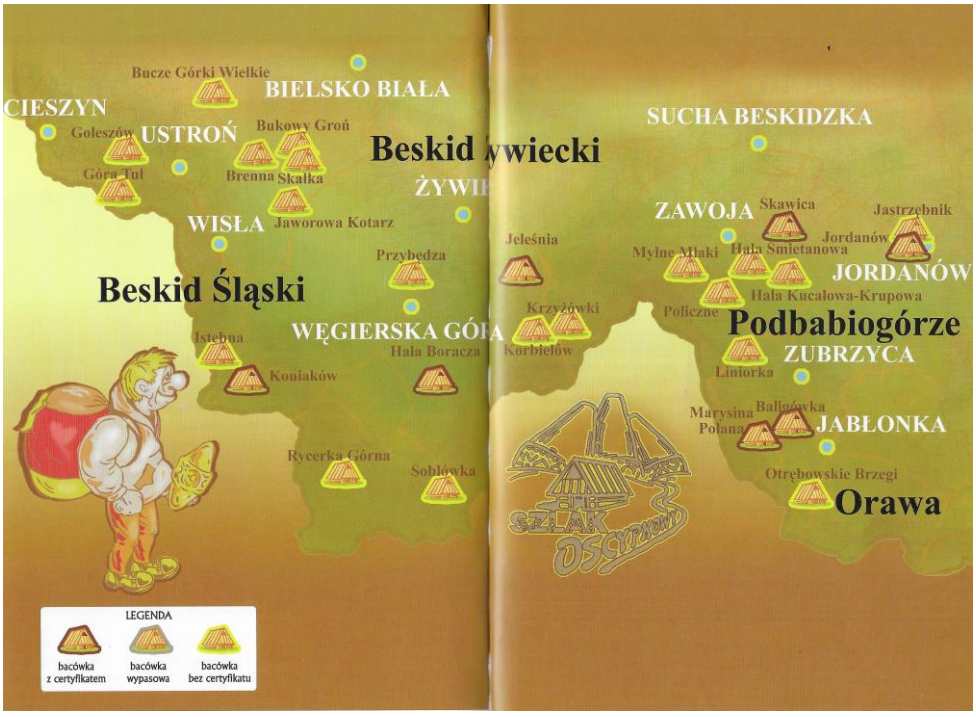
1. śląskiego: w gminie Istebna w powiecie cieszyńskim oraz w gminach powiatu żywieckiego (Milówka, Węgierska Górka, Rajcze, Ujsoły, Jeleśnia, Koszarawa),
2. małopolskiego: w całym powiecie nowotarskim i powiecie tatrzańskim, w gminach powiatu suskiego (Zawoja i Bystra Sidzina), w gminach powiatu limanowskiego (Niedźwiedź i cześć gminy Kamienica, położona na terytorium Gorczańskiego Parku Narodowego lub znajduje się na południe od rzeki Kamienica oraz sołectwa z gminy Mszana Dolna: Olszówka, Raba Niżna, Łostówka, Łętowe i Lubomierz) oraz w gminach powiatu nowosądeckiego (Piwniczna, Muszyna i Krynica) (RZHOiK 2006).

Zgodnie ze specyfikacją wypas zwierząt może być prowadzony tylko na halach górskich, łąkach i pastwiskach na obszarach objętych certyfikacją. Tam także odbywa się proces produkcyjny, przetwarzanie mleka oraz wyrób sera. Informacja o strefie pojawia się jednym zdaniem w katalogu szlaku. Jej zasięg można dokładniej poznać poruszając się po bacówkach na szlaku zlokalizowanych na jej obszarze, a tym samym odwiedzając baców posiadających certyfikat wyrobu. Jednak wymienione obszary nie wyznaczają zakresu terytorialnego szlaku i to na niego w interpretacjach stawiały nacisk władze stowarzyszenia. W katalogu organizator zamieścił cztery mapy poszczególnych obszarów Szlaku Oscypkowego podzielonych na: a) Skalne Podhale, Podtatrze, Spisz b) Beskid Śląski, Beskid

Żywiecki, Podbabiogórze, Orawę, c) Okolice Nowego Targu, Gorce, Beskid Wyspowy, Pieniny, d) Beskid Sądecki, Beskid Niski, Bieszczady (Szlak Oscypkowy 2018a).



Ilustracja 145. Obszar Szlaku Oscypkowego: Skalne Podhale, Podtatrze, Spisz.



Ilustracja 146. Obszar Szlaku Oscypkowego: Beskid Śląski, Beskid Żywiecki, Podbabiogórze, Orawa.



Ilustracja 147. Obszar Szlaku Oscypkowego: Okolice Nowego Targu, Gorce, Beskid Wyspowy, Pieniny.



Ilustracja 148. Obszar Szlaku Oscypkowego: Beskid Sądecki, Beskid Niski, Bieszczady.

Należy zaznaczyć, że nie na wszystkich tych terenach, zgodnie z certyfikacją znakiem ChNP, może być wyrabiany oscypek. Dla przykładu, stowarzyszenie zrzesza producentów, którzy wytwarzają sery w Bieszczadach, mimo że nie znajdują się oni w strefie wyrobu. Był to rodzaj wsparcia dla wytwórców i próba konsolidacji środowiska bacowskiego. Wpływało

to jednak na pewien rozdźwięk w interpretacjach na szlaku, tym bardziej że jego nazwa sugeruje możliwość poznania, posmakowania i zakupienia certyfikowanego oscypka we wszystkich należących do niego miejscach, co w rzeczywistości nie jest możliwe.

Dlatego strefy wyrobu oscypka jako ChNP nie klasyfikuję jako jednego z kreatorów prawno-instytucjonalnych, tak jak obszaru funkcjonowania szlaku. Strefa ChNP nie jest prezentowana i omawiana zarówno przez aktorów społecznych na szlaku, jak i szczegółowo przez władze stowarzyszenia szlaku. O ile producenci na trasie zapytani o tę kwestię częściowo uzasadniają powody wyznaczenia jej granic, to jednak w odniesieniu do lokalnej historii i tradycji wyrobu serów czy dziedzictwa rodzinnego. Podkreślają, że to dzięki wykorzystywaniu przez nich specjalistycznej wiedzy i umiejętności zachowana została ciągłość wytwarzania rodzimych produktów takich jak oscypek i inne sery góralskie (gołki, redykołki, bundz etc.) na tych terenach, a wyznaczenie granic strefy było konieczne dla uzyskania certyfikacji oscypka, a więc objęcia go ochroną. Obecny jej kształt jest jednak zdaniem części z rozmówców następstwem ustaleń działaczy i baców zaangażowanych w kwestie proceduralne, a nie autentyczną granicą wyrobu oscypka (Badania własne SO 2018b).

Druga oś interpretacyjna odnosiła się do zachowania pasterstwa. Elementem składowym współtworzącym tradycje wypasowe i jednocześnie formą ochrony pasterstwa na terenie Tatrzańskiego Parku Narodowego był wypas kulturowy. Jego celem jest zachowanie pół naturalnych ekosystemów łąkowych oraz cennych gatunków roślin i zwierząt, a także tradycyjnych zwyczajów i technologii pasterskich. Stanowi formę ochrony górskiego krajobrazu, a także sposób przekazywania i utrwalania podhalańskich tradycji, ściśle związanych z gospodarką pasterską. Bacowie wypasający owce na terenie parku muszą dostosować się do warunków i określonych wymogów zapisanych w umowie z TPN. Wypas kulturowy prowadzą tylko na udostępnionych im obszarach, liczba zwierząt jest ograniczona, aby nie powodowały szkód dla środowiska naturalnego. Ponadto baca musi udowodnić, że dysponuje poza terenem parku miejscami, na których może wypasać owce i krowy wiosną, zanim trawa w parku nie osiągnie przynajmniej ośmiu centymetrów wysokości. Musi także używać tradycyjnych narzędzi, nosić odzież góralską i posługiwać się gwarą, podobnie jak wspierający go juhasi, a do pilnowania stada wykorzystywać psy rasy owczarek podhalański. O wypasie kulturowym na Szlaku Oscypkowym szczególnie chętnie opowiadali bacowie go prowadzący, współpracujący z TPN, miedzy innymi baca Józef Słodyczka „Maśniak" czy baca Jan Jasionek, któremu park powierzył w zarząd bacówkę nowego typu, nazywaną potocznie „bacówką unijną" (Badania własne SO 2018b), gdyż jako pierwsza w 2011 roku

wybudowana została zgodnie z normami Unii Europejskiej. Od innych różni się wielkością, składa się z kilku pomieszczeń, jest jedną z największych na Podhalu. Wypas kulturowy należy uznać za kreatora prawno-instytucjonalnego, bowiem prowadzony jest przy zachowaniu licznych ograniczeń na chronionych obszarach parku narodowego zgodnie z zasadami ekorozwoju. Warto przypomnieć, że organizator szlaku podjął współpracę z władzami parku, a w katalogu szlaku poświęcono wypasowi kulturowemu osobny tekst. Pojawiły się w nim informacje o zanikaniu tradycji wypasowych po utworzeniu TPN, a także o powrocie owiec na hale, dzięki przywróceniu wypasu przez władze parku (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 2-7). TPN należy uznać za jednego z ważniejszych interpretatorów dziedzictwa bacowskiego w zakresie prowadzenia wypasu kulturowego, który na terenach parku kładzie największy nacisk na kwestie związane z edukacją społeczną. W okolicach bacówek władze parku umieściły tablice informacyjne, dostarczają także bacom materiały do sprzedaży produktów, prowadząc także komunikację w Internecie (Badania własne SO 2018b, 2019).

Jeszcze jednym kreatorem prawno-instytucjonalnym jest Małopolska. Należy pamiętać, że początkowo szlak powstał w tym regionie jako projekt Tatrzańskiej Agencji Rozwoju, Promocji i Kultury z siedzibą w Zakopanem, obejmując dwadzieścia sześć bacówek ulokowanych w na Podhalu i przez kilka lat nazywany był Małopolskim Szlakiem Oscypkowym (SGPM www 2017). Z czasem po utworzeniu stowarzyszenia zaczęto rozszerzać szlak o kolejne regiony i zapraszać do współpracy na trasie innych wytwórców, szczególnie Górali Śląskich (głównie Górali Istebniańskich) i Górali Żywieckich. Jednak w interpretacjach na szlaku widoczna była dominacja Małopolski jako regionu nagromadzenia bacówek. Stowarzyszenie szlaku swoją siedzibę ulokowało również w Zakopanem, gdzie w ramach Europejskich Targów Produktów Regionalnych rokrocznie odbywa się Festiwal Oscypka i Konkurs na najlepszego oscypka (Badania własne SO 2018a). Jak twierdzili tworzący trasę bacowie, wśród wykonujących ich zawód górali przeważają właśnie Podhalanie i Orawianie, tj. Górale Małopolscy. Potwierdzeniem przyjęcia takiej perspektywy przez organizatora szlaku i nacisku na promowanie małopolskiej części szlaku może być tekst w katalogu zatytułowany „Dzieje pasterstwa", skupiający uwagę czytelnika na Podhalu, Orawie i Spiszu, pomijając choćby tradycje w Beskidach, choć mają one charakter bardziej hasłowy niż narracyjny. Opisy dotyczące Śląska pojawiły się tylko w odniesieniu do konkretnych baców należących do szlaku, jednak tradycje tego regionu nie zostały opisane. Z tego względu Małopolskę uznaję za kreatora dziedzictwa pełniącego funkcję kreatora prawno-instytucjonalnego i jednocześnie przestrzennego. Wykorzystanie obydwu osi

interpretacyjnych dostrzec można w oficjalnej komunikacji prowadzonej przez koordynatora trasy w porozumieniu z członkami stowarzyszenia szlaku, ale i w interpretacjach samych aktorów społecznych na trasie.

Istotnym elementem interpretacji jest różnorodność, wyjątkowość, indywidualność, charyzma baców, którzy nadają swoim serom oraz miejscom na szlaku oryginalności i charakteru, będąc jednocześnie podmiotami kreującymi. Różnorodne historie rodzinne, priorytety, określony temperament, sposób opowiadania o życiu, pasterskiej codzienności i prowadzonej działalności, duma z własnej tradycji rodzinnej, nierzadko nieco inne rozumienie dziedzictwa kultury bacowskiej i pasterskiej od pozostałych członków stowarzyszenia, to elementy które spajały interpretacje dziedzictwa kulturowego na szlaku. Można przyjąć, że są w nich wykorzystywane kreatory charakterystyczne dla tożsamości mentalnych baców, bowiem wniosek ten był trafny w odniesieniu do wszystkich badanych przedstawicieli szlaku. Warto podkreślić, że katalog Szlaku Oscypkowego podzielony został przez interpretatora instytucjonalnego na dwie części. W pierwszej zamieszczono wspomniane wcześniej teksty dotyczące samej trasy, położenia geograficznego, serów regionalnych i tradycyjnych oraz praktyk kulturowych. Część drugą organizator poświęcił właśnie bacom należących do stowarzyszenia (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 8-9). Każda kolejna strona w katalogu prezentuje jednego z nich. Na górze strony umieszczono imię i nazwisko gospodarza bacówki wraz z pseudonimem (jeśli taki posiada), pod spodem umieszczone jest hasło odnoszące się do jego charakteru, temperamentu, sposobu prowadzenia działalności, historii i dziedzictwa rodzinnego, stażu bacowskiego czy miejsca, gdzie zlokalizowana jest bacówka – elementu wyróżniającego go spośród innych przedstawicieli społeczności. W stosunkowo krótkie opisy poszczególnych aktorów społecznych współtworzących szlak wpleciono wypowiedzi bacy i członków jego rodziny wskazujących to, co dla nich najważniejsze z perspektywy zawodu i życia pasterskiego. Całość dopełnia fotografia bacy, bacówki (wewnątrz lub na zewnątrz) lub wyrobionego sera. Dla przykładu, tekst poświęcony Janowi Jasionkowi nosi tytuł „Walka z wilkami", gdyż baca w miejscu prowadzenia wypasu nierzadko ma kontakt z dzikimi zwierzętami, co potwierdza cytat z jego wypowiedzi: „Nieraz się widziało jak wilk czy niedźwiedź porywały owce ze stada" (Ibidem, s. 12). Fotografia prezentuje wyrób redykołki w kształcie jelenia, tworząc spójny komunikacyjnie przekaz. Tekst o bacowaniu Józefa Słodyczki zatytułowano *Humor bacy*, bowiem jest w nim mowa o wyjątkowym poczuciu humoru, z którego słynie gospodarz szałasu w Dolinie Kościeliskiej, a także o zabawnych sytuacjach z odwiedzającymi kolibę. Wątek ten pojawia się w wypowiedzi Anny Słodyczki, żony bacy:

> Zdarzają się i delikwenci, którzy pytają, czy dostaną piwa do picia. „Czasem próbują wejść do bacówki i wypatrują owiec. Naprawdę nie mają pojęcia na czym ta praca polega" – śmieje się żona Anna (Ibidem, s. 14).

Na pasku na dole strony umieszczono nazwę miejsca usytuowania koliby: polany, hali, miejscowości etc., na przykład Murzasihle, Kopieniec, Dolina Kościeliska, Rusinowa Polana, Harenda, Gliczarów Górny oraz obszar, między innymi Tatry, Podhale, Spisz, Wokół Nowego Targu[71] (Ibidem, s. 10-38, 42-50, 54-63, 66-69).

Ostatnią grupę wyodrębnionych kreatorów dziedzictwa stanowią kreatory osobiste pojawiające się w dokonywanych przez aktorów społecznych na szlaku interpretacjach. Niektóre wykorzystane zostały także w materiałach promocyjnych przez koordynatora trasy. Do tych, które zaznaczały się najsilniej zaliczam takie jak „kobieta-baca" tj. kreator odnoszący się do tego, jaka jest społeczna rola kobiety w „męskim świecie baców" na podstawie interpretacji Janiny Rzepki z bacówki „U Jancoka", „historia śląskiej tradycji pasterskiej" i „transhumancja jako styl życia pasterza" budujące interpretacje Piotra Kohuta z bacówki „Na Szańcach" oraz zachowanie ciągłości, linearności w kultywowaniu zawodu bacowskiego wyraźnie zaznaczające się w interpretacjach Mariana Barnasia prowadzącego bacówkę na granicy Zakopanego i Kościeliska.

Pomimo, że wiele kobiet wspiera swoich mężów w wykonywaniu obowiązków bacy, a środowisko bacowskie wiedziało, że prace w szałasie rodziny Rzepków wykonuje bacyni Janina, żadna z kobiet wcześniej nie zajęła oficjalnie miejsca bacy. Wiązało się to z dawnymi tradycjami pasterskimi. Wypasem na tatrzańskich halach zajmowali się wyłącznie mężczyźni, a jeszcze w XX wieku przez tamtejsze społeczności przestrzegany był zakaz wstępu dla kobiet do szałasu. Wyobrażenie o roli delikatniejszych od mężczyzn kobiet, nie przystosowanych do ciężkiej pracy, zajmujących się domem i dziećmi, a niejako „przy okazji" pomagających mężom, pozostawało silne wśród górali, szczególnie należących do starszego pokolenia. Z tego względu zdziwienie wśród okolicznych mieszkańców, szczególnie samych mężczyzn, budziła obecność kobiety samej na bacówce, bez męża, samodzielnie wyrabiającej sery, dopilnowującej wypasu i prowadzącej całe gospodarstwo pasterskie:

> Downo to właśnie bacowie mieli bardzo duzo takich przesądów, ze baba do 24 czerwca w ogóle nie powinna przychodzić na bacówkę, ze to przynosi pecha, i mleko sié psuje, i tam nie wiadomo co się robi.(…) Raczej tak nie jest, ze baby bacują, zeby po prostu były some, tak jak ja, no nie. Raczej pomagają mężom, to wiadomo. Tu jak są bacówki gdzieś bliżej, no to wiadomo ze kazda baba pomaga, psyjezdza, tak na przykład Marysia na Rusinową Polanę, jeździ do Staszka [Rychtarczyka – baca należący do Szlaku Oscypkowego], do męża, i na co dzień pomaga mu obsługiwać i tak dalej. Nie jest wszystko na jej głowie, ino tylko przyjeżdżają i pomagają.

[71] Pod spodem w dwóch ramkach znaleźć można skrócone wersje opisów baców w językach angielskim i niemieckim.

Na innych bacówkach tak samo. A jak som bacówki daleko, na przykład 50 kilometrów czy 100 od chałupy, to wiadomo, ze te chłopy som same. To tam baby jezdzom raz na jakiś czas. Ale jak som tu na miejscu jakie lokalne bacówki, jak na Gliczarowie, moja kolezanka (…) Marysia nie ma kursu bacowskiego zrobionego, on [mąż] ma, (…) ona trzymie tom bacówke, i to wszysko takie jest. Samo życie, nie? Także więcej baby rządzom jak chłopy, chłopy to sié mają za takich… Były takie uwagi głupie tam, a ze jakby starzy bacowie powstali… a bo to, a bo tamto. Z restą jo jeszcze nie była bacą, nie miała tego kursu zrobionego, nieraz jak właśnie przychodzili tu do mnie takie tam chłopy z Bukowiny, z byle kąd i jak właśnie widzieli, ze jo siedzem i robie oscypki tu, nie? To godoli tak: „ jakby starzy bacowie powstawali, to by zaraz umarli – godo – jakby cię widzieli", „baba w sałasie" – godo – „gdzie to pazury porobione i gdzie, gdzie?" – godo. Ale nie tak ze złośliwie, racej nie, tylko po prostu tu wszyscy na naszym terenie to wiedzą, ze ja sié tym zajmuję już ponad dwadzieścia lat, i zawse mnie tu widzieli, no to nie to, no nie? (Rzepka 2019).



Ilustracja 149. Maria i Stanisław Rychtarczykowie przy pracy.

Bacyni Rzepka w swoich wypowiedziach wskazywała, że tego rodzaju zamknięty sposób myślenia wśród lokalnych społeczności wynikał z bardzo ścisłego podziału ról społecznych wśród górali, jaki ukształtował się na przestrzeni wieków i poważania okazywanego osobom o określonej pozycji w danej społeczności. Należeli do nich bacowie i gazdowie, którym przekazywano owce na wypas. Bacyni podkreślała, że tego rodzaju schematy myślowe charakteryzują jednak głównie ludzi dojrzalszych i starszych, gdyż młodzi patrzą na to inaczej. Warto zauważyć, że w środowisku bacowskim jedynym używanym terminem określającym osoby pracujące w zawodzie pozostaje odnoszący się do mężczyzny „baca". W wypowiedziach aktorów społecznych na szlaku nie pojawia się słowo „bacyni", będące jego żeńskim odpowiednikiem (Badania własne SO 2018b, 2019). Przykład Janiny Rzepki pokazał przemiany tożsamościowe wśród górali i społeczności bacowskiej, bowiem zawód ten uznawany za typowo męski ewoluuje. Pozycja kobiet się zmienia i obecnie mogą już nie tylko pomagać w pracy w bacówkach, ale i samodzielnie pełnić rolę ich gospodyń

jako bacynie. Warto też zaznaczyć, że sama koliba bacyni wygląda nieco inaczej niż inne, bowiem o ile w większości wnętrz bacówek znaleźć można jedynie narzędzia służące do wyrobu sera, a na zewnątrz rośnie sama trawa, o tyle szałas Janiny Rzepki jest udekorowany, w oknach wiszą firaneczki, na stoliczku czy półce leżą serwety w góralskie motywy, zaś na zewnątrz chata obsadzona jest kwiatami (Ibidem).

Biorąc pod uwagę niezwykłą historię Janiny Rzepki nie dziwi fakt, że w dokonywanych przez bacynię interpretacjach dziedzictwa nacisk położony został na rolę kobiet – polskich góralek – w kulturze i społeczeństwie końca pierwszego dwudziestolecia XXI wieku oraz współcześnie zachodzące przemiany, dotyczące pełnionych ról społecznych i ich dawnych wzorców, czy będące efektem dynamicznego tempa życia. Jest to jej zdaniem najwyższy czas, aby kobiety – góralki wyszły z cienia mężczyzn (Ibidem).

Co znamienne, w katalogu Szlaku Oscypkowego umieszczony został tekst poświęcony bacówce „U Jancoka" i opatrzony został tytułem „Żona rządzi w bacówce", a jako gospodarze przedstawieni zostali Janina i Andrzej Rzepkowie. Mimo wskazania w opisie, że bacyni Rzepka jest pierwszą w historii wykwalifikowaną kobietą-bacą, która od dwudziestu lat przewodzi pracom w szałasie w Brzegach, a fotografia przedstawia ją w oknie swojej bacówki z oscypkami w dłoniach, to jednak umieszczony cytat z wypowiedzią jej męża i komentarz do niego sugeruje, że nie łatwo mu zaakceptować prymarną rolę żony czynnej zawodowo, samodzielnej kobiety z pełnymi uprawnieniami do wykonywania zawodu bacy. Aktywność Janiny Rzepki zmienia kulturowo i społecznie pozycję mężczyzny/męża jako głowy rodziny, dla którego dotychczas tytuł bacy był zarezerwowany:

> Andrzej Rzepka – mimo różnych rodzinnych ustaleń – do końca nie daje za wygraną: – „Wspólnie z żoną prowadzimy bacówkę. Ja rano doję owce, a później pomagam Janinie zaklagać, czyli zakwasić mleko. Pomagam też robić oscypki. No, niech będzie, że żona rządzi na bacówce" (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 22).

Również z tego względu organizator szlaku w opisie bacówki „U Jancoka" przedstawia obydwoje małżonków jako gospodarzy szałasu wskazując, że Rzepkowie „wypasają owce na granicy ze Spiszem, więc mówią o nich, że są bacami wielokulturowymi" (Ibidem).



Ilustracje 150, 151. Zmiana interpretacji dot. Bacówki „U Jancoka" i Janiny Rzepki, przykład z ulotki Szlaku Oscypkowego realizowanego jako projekt TARPiK oraz katalogu Szlaku Oscypkowego opracowanego przez Stowarzyszenie Szlaku Oscypkowego.

Inaczej kreuje swoje interpretacje Piotr Kohut, jeden z najaktywniejszych społecznie baców, znany z popularyzacji kultury bacowskiej i transhumancji. Będąc jednym z przedstawicieli górali śląskich, baca w swoich interpretacjach wykorzystywał wątki z historii Śląska, aby prezentować dziedzictwo obecne na terenach Beskidu Śląskiego w odniesieniu do odmienności Śląska Cieszyńskiego (podzielonego obecnie na część polską i czeską) i jego pasterstwa, które uznaję za kolejnego kreatora osobistego. Odnosił się do wydarzeń i postaci historycznych, które wpłynęły na zróżnicowanie krain historyczno-geograficznych. Prezentował te aspekty, które odegrały znaczącą rolę w ukształtowaniu się sytuacji kulturowej, tej dawnej, jak i współczesnej:

> tu jesteśmy na historycznych szańcach, które były zbudowane przez księżnę Lukrecję [księżna cieszyńska Elżbieta Lukrecja], tak się też przysiółek [skupisko kilku gospodarstw] nazywa, i te szańce były do obrony przeciwko Turkom, jak szli na Wiedeń i wcześniej, bo to już od 1580 bodajże czy 1570 to już te umocnienia były. A osadnictwo w tych górach wzięło się z tego, że wypasając owce, jak zaczęło być ciasno tam na dole, na tych osadach pogórza, bo oni na zimowiska schodzili na dół, to już zaczęli na stałe uciekać i na stałe w tych zimarkach czy letnich domach się osadzać (…). Nasz region jest bardzo podobny do regionu orawskiego i jeśli chodzi właśnie o Orawę, to ona została przedzielona na pół – Spisz. U nas stało się to samo z Cieszynem, mamy pół Cieszyna, Zaolzia po czeskiej stronie, a pół po naszej. Dlatego górale śląscy, ale ciągle ci nasi przodkowie, górale, odwoływali się do korzeni wołoskich i relacji z książętami cieszyńskimi. Czyli tu ważne były te relacje, cieszyńskość bardziej, nieraz się tych górali z Śląskiem kojarzy (Kohut 2019).

Interlokutor kładł duży nacisk na pokazanie elementów wspólnych i różnic pomiędzy kulturą górali śląskich oraz górali podhalańskich, jako najbardziej rozpoznawalnej grupy górali polskich na szlaku. Zwracał szczególną uwagę na praktyki związane z kreowaniem

krajobrazu kulturowego południowych obszarów Małopolski oraz Śląska, w tym odmienności zabudowy architektonicznej, będącej wynikiem prowadzenia odmiennej polityki regionalnej w II połowie XX wieku. Jego interpretacje łączyły wątki odnoszące się do historii rodzinnej, osobistego doświadczenia z elementami pamięci historycznej, opisami specyfiki danego obszaru i ich konsekwencji dla warunków życia:

> U nas jest zupełnie inny region, nie był wybrany dla potrzeb komuny, u nas dominowała ta tendencja śląska. (…) chociaż tamten Śląsk rozłożył u nas pasterstwo po wojnie, bo kopalnie zaczęto odkrywać, to dużo ludzi tam do kopalni poszło i zaczęło się zajmować odbudową, budownictwem. Automatycznie na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wprowadzono dekret o zakazie budownictwa drewnianego. Tak więc do 1989 roku górale nie mogli budować drewnianych domów. Zostały stare domy, te wcześniejsze, i dopiero te, co dzisiaj widzimy powstałe po 1989 roku. Także ludzie, ta społeczność, która tak jak na przykład mój dziadek co pod generałem Andersem walczył w całej kampanii, to też całe życie nie mógł być w pewnych środowiskach. A owce były w spółdzielniach, tych GS-ach układowych, politycznych. Jak ktoś się im za bardzo nie podobał to nie mógł być w tych środowiskach, centralizowano bardzo dużo rzeczy. U nas ludzie się ratowali tym, że na tych gazdówkach wszystko było. Ja z dzieciństwa pamiętam, że były konie, krowy, króliki, kaczki, gęsi, po prostu samowystarczalność taka zupełna (Ibidem).

Innym kreatorem osobistym występującym w interpretacjach bacy była „transhumancja jako styl życia pasterza" (Badania własne SO 2019). Piotr Kohut zwracał uwagę na specyfikę pasterskiego zawodu, którego nie można utożsamiać z pracą rolnika, tym bardziej, że – jak zauważał – rolnictwo wiąże się z prawem własności ziem, uprawą i hodowlą na ich obszarze, zaś pasterstwo własności nie wymaga, szczególnie to, które ma charakter typowo transhumancyjny:

> W górach jest tak, że właśnie to tradycyjne, charakterystyczne pasterstwo jest niesamowite. My bardzo dobrze rozumiemy się z innymi pasterzami wędrującymi, transhumancyjnymi, bo co innego z tym człowiekiem osiadłym, bo u nas się wędruje, a jak się idzie, to się nie idzie po swoje, to jest pierwsza rzecz. Rolnictwo nie na swoim, to nie ma się większości dopłat. A rolnictwo jeszcze nie swoimi owcami, jak w naszym przypadku, ileś się ma owiec swoich, a resztę od kogoś. A jeszcze nie swoimi, tych ludzi trzeba zatrudniać z zewnątrz, także to wszystko jest tak jakby nie na swoim, nie swoje owce i to wszystko nie da się dostosować do przepisów państwowych (…) Praktycznie dzisiaj gdyby patrzeć tylko na tą branżę jako pasterstwo, rolnictwo, to ono nie jest wystarczające. Ale przetrwało dlatego, że łączymy je z turystyką, z kulturą, z ochroną środowiska, sporo tych lokalnych programów jest z nią związanych, z czynną ochroną krajobrazu, z czym trzeba pasterstwo łączyć. Pasterstwo łączy się z co najmniej pięcioma gałęziami pozarolniczymi, dlatego my się tak nie do końca utożsamiamy z rolnictwem, jako typowym. Nieraz to społeczeństwo myli, jaka jest różnica między hodowlą owiec, a bacowaniem czyli pasterzowaniem. W regionach gór to wynika z kultury i jest przekazywanie owiec na wspólny wypas sałaszniczy (Ibidem).

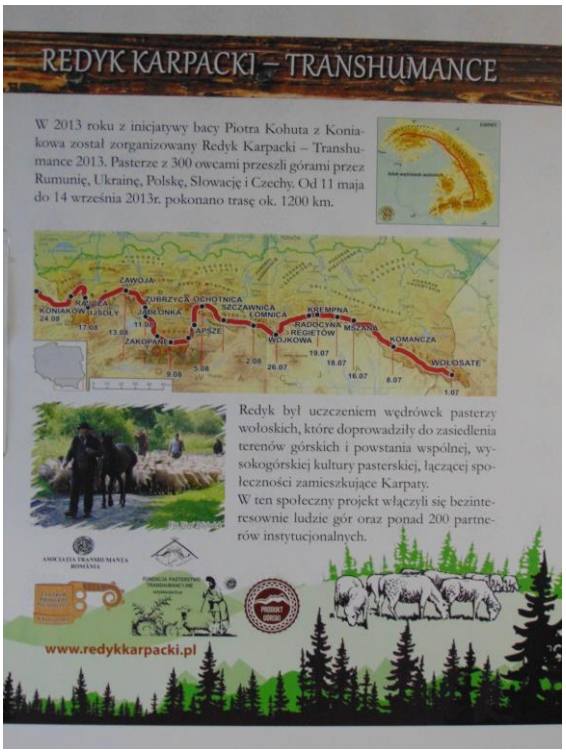
Pasterstwo zdaniem bacy stanowi źródło góralskiej kultury i jej autentyczności. Odejście górali od tradycji wędrowania z owcami i przejście na tryb rolniczy, osiadły, doprowadziłoby jego zdaniem do utraty szczególnego kontaktu baców z ziemią, w którą są wpisani i zaburzenia rytmu życia wyznaczanego im przez związek z naturą-kulturą. Jak wskazywał, kultywowane praktyki kulturowe, będące kwintesencją wykorzystania wiedzy i umiejętności w pracy w terenie, są zarówno przejawem, jak i źródłem tożsamości kulturowej

całej społeczności bacowskiej, której szereg przedstawicieli współtworzy Szlak Oscypkowy (Ibidem).

W kreowanych interpretacjach na szlaku baca często powracał do zorganizowanego przez niego w 2013 roku w ramach działalności Fundacji "Pasterstwo Transhumancyjne" Redyku Karpackiego. Był on pierwszym owczarzem wędrówki siedmiu pasterzy (z Polski, Ukrainy i Rumunii) z owcami szlakiem wołoskim po terenie Karpat, liczącym około tysiąca dwustu kilometrów, obejmującym Rumunię, Ukrainę, Polskę, Słowację i Czechy, który miał zwrócić uwagę na problemy współczesnych pasterzy karpackich oraz na ich zanikające wspólne dziedzictwo kulturowe, posiadających wspólne, wołoskie pochodzenie (Badania własne SO 2019). Redyk trwał od maja do września, a całą trasę Kohut z towarzyszami przebyli prowadząc zwierzęta z pomocą lokalnych owczarzy. Baca – jak wskazywał w interpretacjach – nawiązał współpracę z ponad dwustoma organizacjami i szeregiem pasterzy, z którymi na bieżąco utrzymywał kontakty, aby budować środowisko transnarodowe, które powinno wspierać się wzajemnie, pomimo różnic narodowościowych i rozwiązań stosowanych w politykach krajowych:

> są pewne zagrożenia dzisiaj dla środowisk pasterskich na wielu płaszczyznach. Przede wszystkim dlatego też, że się nie znamy, nie znaliśmy, bo teraz coraz więcej tych inicjatyw międzynarodowych, a musimy uprawiać politykę europejską, żeby coś wymóc na politykach, czy środowiskach. (…) Dlatego staraliśmy się znaleźć te relacje poza sferą takiej pielgrzymki, którą chcieliśmy przeżyć, jako naszą wspólną drogę. Tutaj trzeba podkreślić, że było kilkaset organizacji, bo myśmy to trzy lata przygotowywali lokalnie. Myśmy wszystko przygotowywali z ludźmi, żeby nawiązać te relacje, to w ogóle nie było z żadnego projektu, to było jakby w kontrze do tych projektów, bo dzisiaj mamy kulturę nieraz zapłaconą, stało się to. Ja jestem w kulturze długo, ale nigdy nie było tak, że jest festiwal, ale nie dostał dotacji, to go nie ma. Są pewne granice. Jeżeli się zacznie takie sterowanie jak jest w rolnictwie, gdzie jest dopłata i albo jest wystarczająca, albo i nie. Także myśmy chcieli zwrócić uwagę na to pasterstwo, bo go nie ma w żadnym dokumencie państwowym, jest hodowla zwierząt, jest rolnik, a pasterstwo jako słowo nie istnieje w żadnym dokumencie w naszym kraju. Chcieliśmy na to zwrócić uwagę, a jednocześnie nie chcieliśmy robić tego z tych projektów. Oczywiście były lokalne organizacje, które organizowały jakieś wydarzenia, ktoś ognisko robił, ktoś większy festiwal, ale jakie oni mieli finansowanie nigdy żeśmy o to nie… [pytali]. Ja nikomu nie płaciłem, ani mi też nie płacili. Dlatego to tak szybko poszło. (…) No i przede wszystkim bez szaleństwa, to nie był redyk na czas. To była wędrówka, gdzie żeśmy się nawet kilka dni zatrzymywali i zwalniali dla potrzeb tych zorganizowanych wydarzeń, żeby ten kalendarz zachować, tu ognisko zaplanowane, tu wejście na górę. Moglibyśmy dużo szybciej, gdybyśmy chcieli robić zawody, ale myśmy nie chcieli. To było tak przewidziane, że te owce pójdą w rytm swojego dziennego wypasu. Owca górska ma tę specyfikę, że ona codziennie nie potrafi stać i paść się, ona musi iść. To jest taki gatunek zwierzęcia, że dwa kroczki, podbiega i obliczając to naukowo, myślę, że to jest około dziesięciu kilometrów, nawet jak na jednej polanie, to ona tyle zrobi (Kohut 2019).





Ilustracje 152, 153. Elementy interpretacji dziedzictwa poświęcone transhumacji w Karpatach, Centrum Pasterskie w Koniakowie.

Kohutowi w katalogu szlaku poświęcono tekst pod tytułem „Na Szańcach", odnoszący się do lokalizacji jego bacówki w Koniakowie. Fotografia, opatrzona cytatem z jego wypowiedzi: „Mój region słynie z tradycji pasterskich, opartych na wołoskim dziedzictwie kulturowym" (Szlak Oscypkowy 2018a, s. 48), przedstawia bacę w typowym stroju góralskim z kijem pasterskim i komentuje opis odnoszący się do szczególnego znaczenia praktyk pasterskich i historycznego etnosu dla jego działań.

Ostatnim omawianym kreatorem osobistym było pojawiające się w interpretacjach bacy Mariana Barnasia zachowanie ciągłości, linearności w kultywowaniu zawodu bacowskiego opartego na *know-how*. Mieszkający w Bańskiej Wyżnej koło Szaflar gospodarz zamiłowanie do pasterstwa przejął po ojcu, który bacował w Bieszczadach. Tam też jako mały chłopiec Barnaś rozpoczął przygotowania do zawodu, od IV klasy szkoły podstawowej pomagał przy owcach, później był juhasem. Pracował także na Dolnym Śląsku, a następnie z seniorem baców Andrzejem Galem Ziębą w Dolinie Chochołowskiej, którego kolibę w 1983 roku odwiedził papież Jan Paweł II. Jak podkreślał, przeszedł kolejno wszystkie szczeble „wtajemniczenia", by dzięki uzyskanemu doświadczeniu zakorzenić się w zawodzie bacowskim. W swoich interpretacjach wskazywał, że osadzenie w tradycji, wiedza, umiejętności i doświadczenie zdobyte dzięki praktyce mają kluczowe znaczenie dla późniejszego samodzielnego prowadzenia wypasu i bacowania: „Na tym terenie jestem osiem

lat. Najpierw robiłem u jednego bacy dwa lata, potem u drugiego, a teraz cztery na swojej bacówce" (Barnaś 2018). W wypowiedziach bacy zaznaczała się chęć przekazywania swojej wiedzy i umiejętności kolejnemu pokoleniu oraz duma, że choć brakuje młodych chętnych do kontynowania tradycji pasterskich, on sam nie musi poszukiwać ciągłości dla funkcjonowania obecnej w rodzinie praktyki bacowskiej:

> I widać, mam tu syna, który już wie co i jak wyrabiać, to jak trza zrobi za mnie. Jak będzie mu się chciało, to może kiedyś przejąć bacówkę. To nie jest zły interes, ale trzeba ciągle pilnować (Ibidem).

Zwracał uwagę, że groźba zanikania tradycji pasterskiej związana jest jednocześnie ze zmianami, jaka zachodzą w młodym pokoleniu. Podkreślał, że młodzi ludzie częściej wybierają prace umysłowe, niż fizyczne, będąc niechętnymi ciężkiej pracy, do jakiej trzeba zaliczyć pasterstwo. Ci, którzy jeszcze się pojawiają, pochodzą z rodzin kultywujących dziedzictwo na co dzień, są synami baców, którym od dziecka zaszczepia się pasję do zwierząt, umiłowanie pracy w terenie i wprowadza się w ten styl życia. Dlatego tak istotne jest zachowanie ciągłości i linearności w przekazywaniu kultury bacowskiej kolejnym pokoleniom, aby pojawiali się następcy pielęgnujący zwyczaje i tradycje góralskie. W opisie w katalogu szlaku Mariana Barnasia nazwanego „Długoletnim juhasem" zawarto informacje dotyczące jego stażu pasterskiego i zdobytej praktyki bacowskiej. Zdjęcie przedstawia go wraz z synami, którzy pomagają mu na bacówce (Ibidem, s. 18).



Piotr Kohut

Na Szańcach

Wychował się w gazdowskiej rodzinie w Koniakowie. Jest muzykantem, członkiem zespołu regionalnego „Koniaków" i kapeli „Wałasi". Był inicjatorem powołania Oddziału Górali Śląskich Związku Podhalan. – *Mój region słynie z tradycji pasterskich, opartych na wołoskim dziedzictwie kulturowym* – przekonuje Piotr Kohut. W latach 90. ubiegłego stulecia gospodarze porzucali swoją ziemię, ale na początku XXI wieku regionaliści zaczęli dążyć do odrodzenia kultury pasterskiej i zorganizowania wypasu kulturowego. To wszystko sprawiło, że Piotr Kohut zajął się pasterstwem. Latem wędruje z owcami na historyczne miejsca wypasowe – Halę Baranią i Magurkę. Wypasa około 1200 owiec, w tym 400 swoich. Posiada unijny certyfikat na produkcję tradycyjnych produktów regionalnych. Swoją bacówkę ma w pobliżu gospodarstwa, na Szańcach w Koniakowie. Tutaj wspólnie z żoną Marią prowadzi Centrum Pasterskie i zagrodę edukacyjną. Są też założycielami Fundacji „Pasterstwo Transhumancyjne".

Piotr Kohut był pomysłodawcą Redyku Karpackiego. W 2013 roku łukiem Karpat przemierzył z owcami trasę od Rumunii po Czechy.

Marian Barnaś

Długoletni juhas

Baca z Polany Szymoszkowej, skąd rozpościera się piękny widok na Tatry z górującym Giewontem „na wyciągnięcie ręki". Samodzielnie prowadzi bacówkę od dwóch lat. Wcześniej w wielu miejscach był juhasem, m.in. w Bieszczadach i na Dolnym Śląsku. Pracował z seniorem baców Andrzejem Ziębą Galem w Dolinie Chochołowskiej i bratem Tadeuszem. Teraz na bacówce pomagają mu synowie.

Mieszka w Bańskiej Wyżnej, skąd pochodzi wielu hodowców. Zamiłowanie do owiec odziedziczył po ojcu, który kiedyś bacował w Bieszczadach. W 2016 roku zdobył główną nagrodę w postaci statuetki w konkursie na najlepszy oscypek.

Ilustracje 154, 155. Elementy interpretacji dziedzictwa wykorzystujące biografie baców Piotra Kohuta i Mariana Barnasia.

Szlak Oscypkowy posiada wielki potencjał celem podjęcia aktywności zmierzających do edukowania społeczeństwa, jednak w okresie badań nie był on w pełni wykorzystywany.

Bacówki powinny, jak wynika z obserwacji, stać się nie tylko miejscami sprzedaży sera, a bardziej ośrodkami prezentowania dziedzictwa kulturowego. Powinny proponować różnorodne formy działania, prowadzące do tego, że odbiorcy powinni fakty odkrywać samodzielnie, a przede wszystkim aby mogli wyciągnąć z nich wnioski. Wielu baców rozmawia z turystami, stara się opowiadać o swoim dziedzictwie, ich interpretacje są barwne, zróżnicowane i wieloaspektowe, lecz czym innym jest informowanie i opowiadanie, w stosunku do umożliwienia obserwacji i doświadczenia, a więc samodzielnego odkrywania pewnych przejawów kultury. Kontakt z odbiorcami jest swego rodzaju wyzwaniem dla wielu baców, którzy porozumiewają się tylko w języku polskim. Na Szlaku Oscypka nie są organizowane pokazy wyrobu sera, przez co tylko nieliczni turyści zadadzą sobie trud dotarcia do bacówki po wcześniejszym umówieniu z bacą. Wyjątkami w okresie prowadzonych badań byli bacyni Rzepka i baca Kohut, którzy prowadzili pokazy dla grup zorganizowanych, jednak nie dla turystów indywidualnych. W środowisku są także bacowie, którzy żyli nieco na uboczu, pozostając długi czas w górach, czując się dobrze ze zwierzętami, w swoim gronie lub w najbliższej wspólnocie, w rodzinach, dlatego sama aktywność na szlaku jest dla nich niełatwa. Na szlaku bacowie uczą się otwartości, cierpliwości do odwiedzających, standardów „obsługi klienta". Nie wszyscy są przyzwyczajeni do pracy z odbiorcą, co nieraz powoduje, że bez wyraźnego zainteresowania turysty i zadawania przez niego pytań, sami nie podejmują interakcji, pozostając jedynie „sprzedawcami" swoich własnych produktów (Badania własne SO 2018a, 2018b, 2019).

Odnosząc się do Tildenowskiej interpretacji brakuje działań przeznaczonych dla dzieci, które mogłyby poznać kulturę góralską. Bacowie muszą wykonywać swoją pracę, która wymaga wiele wysiłku i samozaparcia, ale sądzę że umożliwienie turystom obserwowania jej choć w pewnym stopniu "na żywo" ułatwiłoby społeczności bacowskiej osiągnięcie pożądanych celów. Być może rozwiązaniem byłoby właśnie umożliwić kilka razy w tygodniu obserwację tych praktyk przy bacówkach, podając czas i miejsce wyrobu. Z pewnością jest zapotrzebowanie na tego rodzaju działania, biorąc pod uwagę uczestnictwo grup w tego typu pokazach i warsztatach u bacyni Rzepki i bacy Kohuta. Pokazy wyrobu oscypka połączone z wyrobem własnego serka są oblegane w Muzeum Oscypka w Zakopanem, jednak trudno mówić tu o autentyzmie i oryginalności tych praktyk, nie realizowanych w ich naturalnych przestrzeniach, a poza bacówką w murowanym budynku w środku miasta. Podążając Szlakiem Oscypkowym należy docenić poczyniony już wkład pracy, jednak traktować szlak jako projekt o charakterze rozwojowym, czyli tak, jak prezentują go jego twórcy (Ibidem).

II.1.4.1.2. Trzy tożsamości na Szlaku Oscypkowym

Na podstawie przeanalizowanego materiału badawczego zebranego na Szlaku Oscypkowym pod kątem określenia wymiarów tożsamości kulturowej przejawiających się w interpretacjach dziedzictwa kulturowego na szlaku, chcę wskazać, że w kontekście funkcjonowania całej trasy w okresie prowadzonych badań, tak jak w przypadku Szlaku Serów Owernii ChNP, możliwe było określenie wszystkich trzech tożsamości, tj. środowiskowej, społecznej i mentalnej.

Na Szlaku Oscypkowym w okresie badań silnie zaznaczały się tożsamość społeczna i mentalna, odgrywając dominującą rolę w kształtowaniu się tożsamości środowiskowej. Na podstawie analizy interpretacji dziedzictwa na szlaku można uznać, że tożsamość społeczna tej grupy jest bardzo silna i oparta na wielu wspólnych spajających ją elementach. W pierwszej kolejności aktorów społecznych na szlaku łączy tożsamość bacowska, którą można rozumieć poprzez odniesienie się do wspólnoty ludowych praktyk kulturowych, sposobu życia i zmieniającej się pozycji społecznej bacy w społeczności góralskiej, dziś już bardziej traktowanej w kategorii grupy zawodowej. Mimo różnic w postrzeganiu jego współczesnej roli, wszystkich interlokutorów na trasie jednoczyła potrzeba zachowania i kultywowania dziedzictwa bacowskiego, wytwarzania serów na bacówce, zarządzania wypasem. Tożsamość ta związana jest z tożsamością pasterską i będącą jej przejawem transhumancją, potrzebą wędrowania i eksplorowania gór, umiłowania ziemi w całym rejonie Karpat ze szczególnym przywiązaniem do tych terenów, które zasiedlali czy poznawali ich przodkowie.

W kontekście rozwijania i pogłębiania tożsamości społecznej jako jednej z trzech wymiarów tożsamości kulturowej silnie znaczącą rolę odgrywa tożsamość etniczna. Bacowie odwoływali się do kultury wołoskiej, z której czerpią i z której wywodzi się ich „wielowarstwowa" tożsamość jako górali karpackich, przez co nabiera ona cech transnarodowych. Podkreślali znaczenie istnienia i pogłębiania więzi ze współbraćmi góralami z innych państw, takich jak Słowacja, Czechy, Ukraina, Rumunia etc., odnosząc się do ich pochodzenia jako pasterzy wywodzących się m.in. od Łemków, Bojków czy Hucułów. Jednocześnie duże znaczenie odgrywa ich poczucie przynależności kulturowej do narodu polskiego i Polski jako ojczyzny. Kreatory dziedzictwa wskazują na szczególną rolę góralskiego dziedzictwa, podkreślając dorobek polskich górali jako jednej wspólnoty kulturowej. Interlokutorzy na szlaku porozumiewali się w swoich kręgach gwarą, w zależności od potrzeb w mniejszym lub większym stopniu komunikowali się w innych

językach, jednak absolutnie dominującym był język polski. Bacowie są przywiązani do polskich tradycji i obyczajów, podobnie jak i konotacji i symboli narodowych, przez co ich tożsamość jako górali polskich nazwać należy narodową.

Mimo to z obserwacji na szlaku wynika, że charakter dominujący ma przywiązanie do własnego regionu czy nawet węższego obszaru, lokalnej okolicy. Bacowie zaznaczają do jakiej grupy regionalnej należą np. Górale Małopolscy czy Górale Śląscy, a nawet ograniczają się do mniejszych wspólnot, jak np. Podhalanie czy Górale Spiscy. Różnice historyczne, folklor, obrzędy ludowe charakterystyczne dla danej wspólnoty kulturowej przyczyniły się do wytworzenia się tożsamości opartych na dumie ze swojej małej ojczyzny, którą często stanowi miejscowość zamieszkania i tereny prowadzenia wypasu, czego dowodem są przygotowywane lokalnie wydarzenia takie jak redyki. Dlatego należy uznać tożsamość kulturową baców za mocno zróżnicowaną pod względem przywiązania do terytorium i lokalności, a jednocześnie silnie osadzoną we wspólnocie wartości narodowych, regionalnych i transnarodowych.

W odniesieniu do społeczności bacowskiej na szlaku należy jeszcze wspomnieć o silnie spajającej tę grupę tożsamości opartej na kulturze religijnej, katolickiej, którą określiłabym tożsamością maryjną. Kult Matki Bożej Królowej Podhala, nazywanej przez samych baców Gaździną Podhala, gromadzi społeczność co najmniej dwa razy do roku na początek i koniec sezonu bacowskiego, z czego wiosenne Święto Bacowskie wyznacza czas rozpoczęcia innych obrzędów o charakterze religijno-kulturowym i kulturowym, jak mieszanie owiec oraz redyki. Co istotne, święto stało się dla tej grupy mistycznym momentem wejścia w sezon wypasu, elementem swoistych działań „magicznych", które budują swego rodzaju ludową religijność, będąc kolejnym elementem spajającym i jednoczącą bacowską wspólnotę. Ludźmierz jest świętym miejscem dla Podhalan, ale i górali karpackich z różnych części Polski i z zagranicy. Stanowi swoiste centrum wartości przekazywanych od pokoleń w rodzinach i wspólnotach pasterskich, a przez to także jest ośrodkiem pielęgnowania tożsamości społecznej i mentalnej, regionalnej i ponadregionalnej. Kult Gaździny Podhala wzmacnia jeszcze pamięć historycznego wydarzenia roku 1963, postrzeganego jako cudowne i profetyczne, gdy umiłowany przez górali Papież Jan Paweł II, a ówcześnie biskup Karol Wojtyła, w czasie błogosławieństwa pochwycił spadające berło koronowanej chwilę wcześniej Królowej Podhala. O ile kult Papieża-Polaka mniej zaznacza się w interpretacjach na szlaku, o tyle zauważalny jest w czasie eksploracji szlaku. W bacówkach znaleźć można mniej lub bardziej widoczne wizerunki Jana Pawła II, do którego wielu baców zanosi osobiste prośby o pomyślność i opiekę. Szczególnym miejscem należącym do Szlaku Oscypkowego

była także w okresie prowadzonych badań bacówka legendarnego w społeczności bacowskiej Andrzeja Zięby Gal[72] w Dolinie Chochołowskiej, który dwadzieścia lat po koronacji Maryi w Ludźmierzu przyjmował w swojej kolibie Ojca Świętego, a od tamtego czasu mówił, że wyrabia „papieskie oscypki" (Szlak Oscypkowy 2018a). Przed szałasem umiejscowiona jest tabliczka z informacją o tej wyjątkowej wizycie.

Na etapie rozmów z bacami i osobami pomagającymi w pracy na bacówkach, w tym członkami i członkiniami rodzin współtworzących Szlak Oscypkowy, można było się przekonać, że aktorzy społeczni na trasie kreują swoją tożsamość mentalną poprzez jej ścisły związek z osiągnięciami minionych pokoleń jako spuścizną własnych przodków i lokalnych społeczności, a także szczególnym związkiem z „ojcowizną", tj. „uczłowieczoną" ziemią i górami. Tożsamość mentalna baców tworzących szlak jest efektem wzrastania we wspólnocie pasterskiej, zhierarchizowanej (od honielnika, przez juhasa po bacę), o ugruntowanych w rodzinach rolach kobiet i mężczyzn, będąc jednocześnie wynikiem własnych doświadczeń i zakorzenia na danym terenie. Na podstawie wyodrębnienia kreatorów dziedzictwa, celem dokonania opisu tożsamości mentalnej na szlaku, uznać można, że szczególnie silnie wyróżnia się tożsamość lokalna, związana z konkretnymi miejscami i codziennym doświadczeniem krajobrazu kulturowego danej przestrzeni, jego eksplorowaniem, rozpoznawaniem zachodzących w nim zmian.

Jak podkreślają bacowie Tatry, Podtatrze czy Beskidy, a szczególnie obszary, na których prowadzą swoją działalność, mogą poszczycić się wyjątkowym pięknem górskiego krajobrazu „przemawiającego" do człowieka, zwłaszcza podążającego po szlakach i ścieżkach w niego wpisanych, także tych niewidocznych „gołym okiem", niewyznaczonych na mapach. Tereny te mają dla nich szczególny status, bowiem osiągnęli wyjątkowy stopień transhumancyjnego „wtajemniczenia" i tamtejsza nawet mocno rozległa przestrzeń nie kojarzy się z tym, co nieznane, i która nierzadko cała lub częściowo z dobrze znana traktowana jest jako miejsce, mimo, że nie zawsze jest bezpieczna, głównie ze względu na dziką zwierzynę. W wypowiedziach baców zaznaczają się odniesienia do szczytów gór i wzniesień, jak Kasprowy Wierch, Babia Góra, Ochodzita, Kopieniec, Gubałówka etc., dolin jak Dolina Kościeliska, Dolina Chochołowska, polan jak Kalatówki, Rusinowa Polana, Polana Tarasówka, a także hal i innych tego rodzaju miejsc, które mają kluczowe znaczenie dla zachowania wspólnoty z innymi pasterzami i jednocześnie rozwijania własnej tożsamości. Miejsca te są lub mogą być dla nich wyznacznikami wypasu, miejscami uświęconymi celem

[72] Andrzej Zięba Gal zmarł w listopadzie 2022 roku.

odprawiania rytuałów pasterskich i religijnych czy punktami orientacyjnymi w terenie. Z przywiązaniem do konkretnego obszaru łączy się także kultywowanie specyficznej dla niego kultury ludowej, odmiennością stroju ludowego i jego detalami, doborem muzyki czy przyśpiewek, obrzędowością itd. Wśród kreatorów osobistych na trasie poza nimi pojawiają się odniesienia do domu rodzinnego, bacy-mistrza u którego rozpoczynał praktykę baca jako przyuczany do zawodu honielnik czy juhas, bacówki jako centrum praktyki bacowskiej, wykorzystania narzędzi tradycyjnych do wyrobu serów, w tym oscypka jako najbardziej rozpoznawalnego efektu pracy bacy, ale także redykołek, bunca, bryndzy, gołek i serów gazdowskich czy żętycy.

W odniesieniu do sposobu rozumienia kultury bacowskiej, pasterskiej i roli bacy we współczesnym świecie swoje interpretacje dziedzictwa opracowuje zarząd Stowarzyszenia Szlaku Oscypkowego. Tożsamość środowiskowa prowadzona przez niego na poziomie instytucjonalnym opiera się w dużej mierze na treściach wypracowanych w porozumieniu z przedstawicielami społeczności bacowskiej. Stowarzyszenie z prezesem na czele jako zarządcą szlaku odpowiadało za oficjalne interpretacje, jakie pojawiły się w przestrzeni publicznej i cyfrowej, współpracując z organizacjami prywatnymi oraz z przedstawicielami Tatrzańskiego Parku Narodowego.

Dla Szlaku Oscypkowego – tak jak w przypadku Szlaku Serów Owernii ChNP – wyodrębnić można trzy kategorie czynników, które wyróżniają się w interpretacjach koordynatora szlaku utworzonych w porozumieniu z członkami stowarzyszenia. Nacisk położony został na:

- kultywowanie i przywiązanie do „kultury bacowskiej” (konieczne jest rozumienie znaczenia tego terminu, co odnosi się już do sposobu jego interpretacji, podobnie jak charakterystycznych określeń i nazw, takich jak „baca”, „juhas”, „bacówka”), która wpływa na oryginalność i autentyczność polskiego, tatrzańskiego ale i karpackiego serowarstwa, w odniesieniu do oscypka jako najważniejszego, certyfikowanego przejawu dziedzictwa kulinarnego oraz innych serów regionalnych,
- specyfikę tradycji pasterskiej (jako kontynuacji tradycji i kultury wołoskiej) obecnej wciąż w polskiej części Karpat i jej związki z unikalnym krajobrazem kulturowym (łączącym niezwykłą przyrodę, położenie geograficzne w łańcuchach górskich z elementami kulturowymi, charakterystyczną zabudową) oraz ze znaczeniem wypasu i przestrzeni),
- wyjątkowość każdego z baców, wytwarzającego inaczej smakujące, pachnące sery – niby te same, a jednak różniące się od siebie – na co wpływ ma osobiste doświadczenie

wynikające z praktyki, wiedza i umiejętności, czy lokalizacja bacówki i miejsca prowadzonego wypasu. Do autentyczności i osobowości każdego z przedstawicieli tej grupy odwołują się materiały szlaku, dostrzegalne różnice pojawiają się w zróżnicowaniu interpretacji bacowskiego dziedzictwa kulturowego, patrzeniu z wielu perspektyw na otaczający świat i uwidocznieniu tego w opowieściach o bacowaniu i kulturze, wypowiedziach i rozmowach z turystami na szlaku.

Szlak Oscypkowy jest swego rodzaju sposobem na empiryczną promocję góralszczyzny, a przede wszystkim tych, którzy podtrzymują istnienie zawodu bacy oraz ich wyrobów – serów regionalnych, wytwarzanych w Małopolsce i na Śląsku – oraz związanego z nimi dziedzictwa kulturowego Górali Małopolskich oraz Górali Śląskich (głównie Górali Istebniańskich). Należy raz jeszcze zaznaczyć, że projekt szlaku początkowo obejmował głównie baców należących do społeczności podhalańskiej. Po jego rozszerzeniu widoczna była próba budowania szerszej wspólnoty, skupionej wokół produktów regionalnych i pasterstwa, silnie angażującej członków stowarzyszenia prowadzących działalność chociażby w Gorcach czy Istebnej, Nadal jednak w przekazach widać było dominację tożsamości regionalnej małopolskiej, zwłaszcza podhalańskiej.

Co znaczące, pomimo budowania interpretacji dziedzictwa na szlaku w odniesieniu do oscypka jako posiadającego znak ChNP, organizator trasy nie wpisuje sera w szerszy europejski kontekst, nie podejmuje także prób kreowania innych tożsamości na szlaku poza lokalną i regionalną. Widać, że certyfikacja w ramach systemu Unii Europejskiej miała być jedynie formą podkreślenia oryginalności sera i jego autentyczności oraz elementem ułatwiającym promocję oscypka jako efektu i symbolu kultywowania praktyk kulturowych przez baców. Tożsamość kulturowa narodowa i transnarodowa, które pojawiają się w interpretacjach przedstawicieli tej społeczności na szlaku w kontekście rozwoju ich wspólnotowości nie mają swojego odbicia w tożsamości środowiskowej.

II.2. Tożsamość kulturowa na szlaku Miejsca Kluniackie w Europie

Miejsca Kluniackie w Europie to jeden z Europejskich Szlaków Kulturowych certyfikowanych przez Radę Europy, który formalnie zaliczony został w poczet tych tras w 2005 roku. Badania realizowane na tym szlaku odbyły się w wybranych należących do niego miejscach zlokalizowanych w większości we Francji z głównym ośrodkiem w Cluny oraz w jedynym obiekcie w Polsce. W rozdziale przedstawiam ideę programu Rady Europy poświęconego szlakom kulturowym kreującym narracje o europejskim dziedzictwie kulturowym, a następnie omawiam dziedzictwo o charakterze kluniackim, poświęcając

szczególną uwagę centralnemu ośrodkowi. Odnoszę się do genezy i pradawności szlaku, jego sytuacji prawno-organizacyjnej, charakteru formalnego etc. W dalszej części wywodu poświęcam uwagę interpretacjom dziedzictwa kulturowego i ich szczególnym formom publikowania, „przekazywania" odbiorcom z wykorzystaniem narzędzi cyfrowych i rozszerzonej rzeczywistości.

II.2.1. Francja jako lider programu Szlaki Kulturowe Rady Europy

Francja jest krajem bardzo prężnie działającym na rzecz ochrony i rozwoju dziedzictwa kulturowego na arenie międzynarodowej, zarówno na świecie, jak i w Europie. Odwołując się do kwestii powołania koncepcji szlaków kulturowych należy zauważyć jej znaczącą rolę w strukturach Rady Europy. Francja jest krajem założycielskim organizacji, przystąpiła do niej w momencie jej powołania 5 maja 1949 roku, a główna siedziba organizacji znajduje się w Pałacu Europy w Strasbourgu. Z perspektywy Francji i Europy duże znaczenie dla polityki dziedzictwa przyniósł choćby rok 1984, gdy po francuskiej prezydencji w Radzie Unii Europejskiej Jack Lang ogłosił na gruncie krajowym utworzenie Dni Otwartych Zabytków (fr. *La Journée portes ouvertes dans les monuments historiques*). Wtedy po raz pierwszy bezpłatnie udostępniono zwiedzającym obiekty, do których wcześniej dostęp był ograniczony. Rok później w Granadzie, na II Europejskiej Konferencji Ministrów odpowiedzialnych za dziedzictwo architektoniczne zaproponował umiędzynarodowienie projektu w ramach Rady Europy. W kolejnych latach do projektu dołączały kolejne kraje, m.in. Niderlandy, Szwecja, Belgia czy Szkocja. Inicjatywa cieszyła się tak dużym zainteresowaniem i poparciem społecznym, że w 1991 roku Rada Europy połączyła działania poszczególnych państw przemianowując nazwę początkowo na „Dni Dziedzictwa Narodowego" (fr. *Journées nationales du patrimoine*) i przedłużając czas trwania do dwóch dni, a w 2000 r. na Europejskie Dni Dziedzictwa (fr. *Journées européennes du patrimoine,* ang. European Heritage Days), do których przystąpiły wszystkie państwa-sygnatariusze Europejskiej Konwencji Kulturalnej (EDD www 2022). Od 1999 inicjatywę wspiera Unia Europejska. Już ten jeden przykład wskazuje, jak silna była pozycja Francji w kreowaniu polityki kulturalnej i polityki dziedzictwa na poziomie europejskim.

Należy podkreślić, że kiedy w 1987 roku „narodził się" pierwszy europejski szlak kulturowy do Santiago de Compostela, kluczową rolę w pracach nad projektem odegrała współpraca między Francją i Hiszpanią. Badacze podkreślają, że na ówczesnym etapie prac wyraźnie zaznaczało się, zwłaszcza w tekstach legislacyjnych, potwierdzenie woli politycznej w kierunku pojednania, dialogu i wymiany między Europejczykami realizowanej na poziomie

międzynarodowym poprzez konstruowanie wspólnoty dziedzictwa, a wraz z upadkiem muru berlińskiego i zbliżeniem krajów Europy po 1991 roku szlaki kulturowe nabrały nowego wymiaru (Gaillard 2017, s. 74). Za zadanie postawiono sobie przywrócenie świadomości szlaków, którymi podążali pielgrzymi w średniowieczu, aby umożliwić Europejczykom ponowne odkrycie ich znaczenia kulturowego bez zmiany ich znaczenia religijnego, a także przypominać o największych osiągnięciach artystycznych, społeczno-kulturalnych i innych Europy. Koncepcja szlaków sygnowanych przez Radę Europy była silnie rozwijana i wspierana przez ekspertów ds. kultury i polityków francuskich, takich jak Catherine Lalumière, wspomniana już Sekretarz Generalna Rady Europy w latach 1989-1994, Raymond Weber, Dyrektor Generalny ds. Kultury, Edukacji, Młodzieży i Sportu Rady Europy 1991-2001 czy Michel Thomas-Penette, Dyrektor Europejskiego Instytutu Szlaków Kulturowych z okresu 1998-2011. Widzieli oni znaczny potencjał w możliwości opowiadania u Europie „na nowo", w opracowanej przez specjalistów Rady i Europejskiego Instytutu Szlaków Kulturowych narracji:

> W rozumieniu Rady Europy szlak kulturowy jest medium, które tworzy więź między europejską kulturą i dziedzictwem a obywatelem. (…) Stanowi na mapie zbiór linii, których nie zatrzymują granice. Co więcej, linie te mają sens i mogą być zrozumiane jedynie dzięki znajomości historii Europy, jej osobistości, jej dziedzictwa. Szlaki kulturowe umożliwiają zatem odtworzenie „przestrzeni narracyjnej" Europy, która przekazuje obecnym obywatelom swoją przeszłość i kulturę. Trasy te odtwarzają ducha Europy z podróży minionych stuleci, które igrają z granicami geograficznymi i prawnymi. Program Rady Europy stara się zatem zwrócić uwagę na szlaki, które niosą tę europejską tożsamość, aby „opowiedzieć" europejską kulturę i dziedzictwo, używając pojęcia Michela Thomas-Penette (Lamort De Gail 2015, s. 9: tłum. własne).

> Europa, której pragniemy, jest Europą wymiany, solidarności doświadczanej między różnymi formami ekspresji kulturowej, różnorodnymi, ale uzupełniającymi się wartościami i sposobami życia". Szlaki kulturowe to symbole „Europy, którą chcemy odkryć na nowo i tej, którą chcemy budować (Catherine Lalumière [w]: Obaton 1997, s. 103).

Francja jest niekwestionowanym liderem pod względem liczby Europejskich Szlaków Kulturowych Rady Europy obejmujących jej terytorium. Obecnie przez obszar metropolitalny przebiega aż trzydzieści jeden tras (dane na wrzesień 2023). Republika od 2011 roku jest państwem członkowskim Poszerzonego Porozumienia Częściowego. Jak opublikowano na stronie Ministerstwa Kultury: „Francja jest bardzo przywiązana do tego sztandarowego programu Rady Europy. Wspiera ją od czasu jej utworzenia przez Catherine Lalumière, ponieważ przyczynia się do lepszej świadomości tożsamości i europejskiego projektu oraz do budowy Wielkiej Europy dziedzictwa" (MC www 2019). Zwrócono także szczególną uwagę na fakt, że Katedra Notre-Dame w Paryżu znajduje się w miejscu krzyżowania się siedmiu tras: Szlaku św. Marcina z Tours, Europejskiego Szlaku Dziedzictwa Żydowskiego, Miejsc Kluniackich w Europie, Via Charlemagne, Destynacji Napoleona, Szlaku Impresjonizmu

i Szlaku Wyzwolenia w Europie (Ibidem). Katedra pozostająca symbolicznym sercem Paryża i Francji, ma znaczenie tożsamościowe i kulturowe, jest synonimem francuskich wartości, co wyraźnie wskazuje na stosunek Francuzów do szlaków, jako przestrzeni dziedzictwa.

Niejako od początku powołania koncepcji szlaków intencją francuskich władz było wykorzystanie programu do promowania lokalnego, regionalnego dziedzictwa kulturowego, zwiększenie widoczności historycznych, zabytkowych, znaczących kulturowo miejsc na poziomie krajowym i europejskim. Zwiększenie rozpoznawalności programu przekłada się także na zwiększenie ich prestiżu, umożliwiając prowadzenie inwestycji i pozyskiwanie środków z różnego rodzaju dofinansowań i ułatwiając prowadzenie działalności turystycznej i kulturowej. W przypadku niektórych szlaków francuskich duże znaczenie ma także nawiązywanie w ramach partnerstwa współpracy z innymi krajami, m.in. ze wspomnianą Hiszpanią w sprawie Szlaków Pielgrzymkowe do Santiago de Compostela czy z Włochami, aby przywrócić znaczenie postaci św. Marcina z Tours i wokół jego biografii utworzyć trasę szlaku. Francuzi podkreślają bowiem znaczenie ustanowienia sieci w celu promowania wymiany turystycznej i gospodarczej między różnymi miejscami tworzącymi sieć, także na poziomie krajowym. Uczestnictwo w programie jest pożądane przez przedstawicieli regionów kraju, czego dowodem mogą być dążenia do utworzenia Szlaku Impresjonizmu, który ostatecznie uzyskał certyfikację w 2018 roku:

> W ten sposób Didier Marie, prezes departamentu Seine-Maritime i Jean Louis Destans, prezes departamentu Eure, postanowili zbudować europejską sieć na temat impresjonizmu. Nabycie znaku umożliwiłoby „uznanie jakościowe" terytoriów regionalnych, a także „uznanie kulturowe" impresjonizmu na poziomie europejskim. Praca wpisuje się również w „turystyczne zagospodarowanie doliny Sekwany". Transnarodowy fenomen kulturowy, trasa impresjonistów ma na celu ustanowienie sieci od Francji po Wielką Brytanię, Holandię, Belgię, Danię, a nawet Norwegię (Lamort De Gail 2015, s. 56-57).

Programem na poziomie krajowym zarządza powołana w 2010 roku Dyrekcja Generalna ds. Dziedzictwa i Architektury w Ministerstwie Kultury (fr. *Direction générale des patrimoines et de l'architecture au Ministère de la Culture*), a francuskie władze starają się wspierać i promować go na forum międzynarodowym. Świadczyć może o tym przygotowanie przez Ministerstwo Kultury wystawy na temat Szlaków Kulturowych Rady Europy zorganizowanej w ramach francuskiej Prezydencji w Komitecie Ministrów Rady Europy w 2019 roku, która towarzyszyła obchodom 70-lecia organizacji i 60-lecia tegoż ministerstwa. Ówczesny minister kultury rządu premiera Jeana Castexa, Franck Riester, podkreślał znaczenie francuskiego dziedzictwa materialnego i niematerialnego dla Europy. W relacji z wydarzenia na stronie internetowej Rady Europy napisano o wyróżniającej roli Republiki dla funkcjonowania tras:

> dziękujemy Ministerstwu Kultury Francji za tę inicjatywę w realizacji programu Szlaki Kulturowe. Francja, państwo członkowskie rozszerzonego porozumienia częściowego w sprawie szlaków kulturowych od 2011, odgrywa kluczową rolę w programie, ponieważ 30 z 38 certyfikowanych szlaków kulturowych przebiega przez cały kraj, a centrala 10 szlaków kulturowych [FFICE] znajduje się we Francji (RE www 2019[73]).

Francuzi duże znaczenie przywiązują do uzyskiwania różnego typu europejskich certyfikacji, zarówno samych tras, szczególnie w ramach Europejskich Szlaków Kulturowych Rady Europy, jak i miejsc, które do nich należą. Warto zwrócić szczególną uwagę na wpisy na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO, które ze względu na rozpoznawalność na świecie są pożądane przez Francuzów do wzmacniania narracji o roli dziedzictwa zlokalizowanego na terenie ich kraju, ułatwiając zarządzającym jego wartościowanie i przekładając się na większą świadomość społeczną[74]. Dowodem na to mogą być dążenia rozpoczęte w 2018 roku do uzyskania certyfikacji UNESCO dla całego szlaku Miejsc Kluniackich w Europie przez koordynującą go federację.

Jako członek-założyciel UNESCO Francja należy do organizacji od 1946 roku i prowadzi jego struktury (siedziba główna znajduje się w Paryżu). Republika jest piątym co do wielkości płatnikiem do regularnego budżetu UNESCO, a blisko dwadzieścia pięć procent pracowników organizacji stanowią Francuzi (MEAE www 2022). Francja pracuje w UNESCO na poziomie międzyresortowym z przedstawicielami ministerstw rządu francuskiego, m.in. z Ministerstwem Edukacji Narodowej i Młodzieży (fr. *Ministère de l'Éducation nationale et de la Jeunesse*), Ministerstwem Kultury (fr. *Ministère* dela *Culture*) i Ministerstwem Europy i Spraw Zagranicznych (fr. *Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères*). Stała Delegatura Francji przy UNESCO (fr. *Délégation permanente de la France auprès de l'UNESCO*) i Francuski komitet narodowy ds. UNESCO (fr. *Commission nationale française pour l'UNESCO*: CNFU) przy MEAE komunikują organizacji działania prowadzone na poziomie krajowym, odgrywając role łączników między UNESCO a rządem francuskim i społeczeństwem (MEAE www 2022). Delegatura CNFU dąży do wzmocnienia wpływów francuskich, intelektualnych i programowych w UNESCO oraz promowania roli organizacji i jej wartości w społeczeństwie francuskim, zaś delegatura uczestniczy w określaniu kierunków strategicznych UNESCO oraz zapewnia ich właściwą realizację. Prowadzi także negocjacje w zakresie kompetencji UNESCO przy uwzględnieniu interesów państwa (DelegFrance www 2022). Co w tej sytuacji zrozumiałe, Francja szybko ratyfikowała wszystkie najważniejsze konwencje UNESCO dotyczące ochrony dziedzictwa.

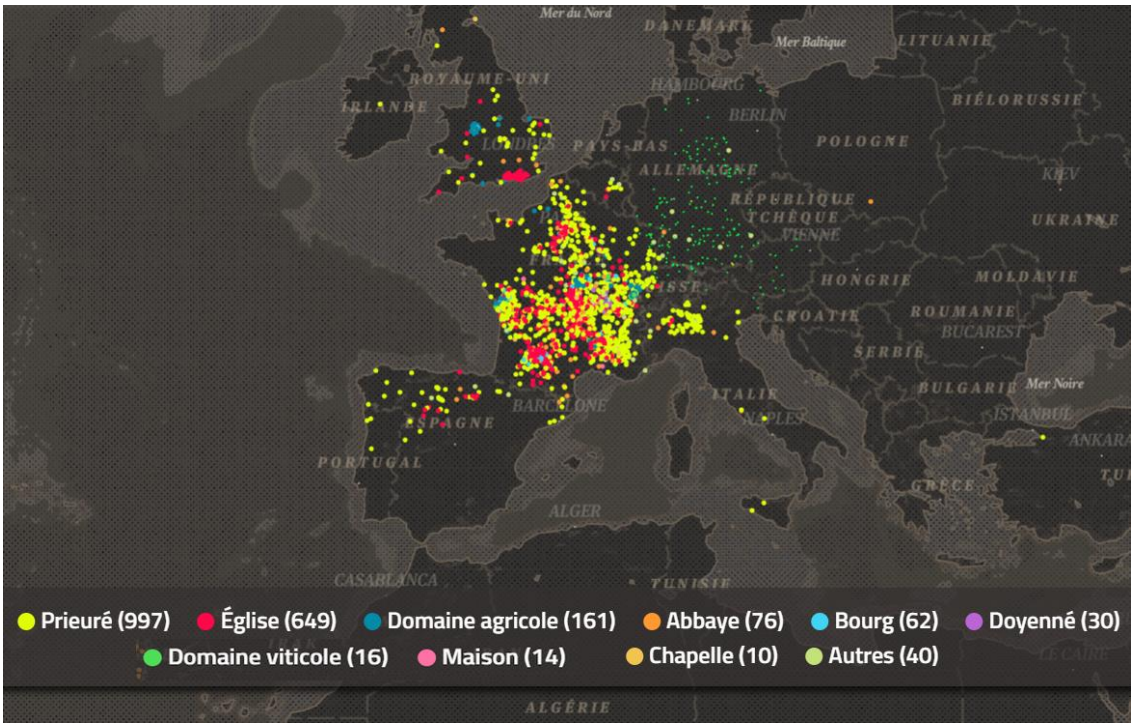
[73] Liczby podane w komunikacie są nieaktualne ze względu na certyfikację kolejnych szlaków.

[74] Podobnie wygląda to w kontekście uzyskania unijnych certyfikacji produktów, będących tematem przewodnim tras (przykład serów ChNP).

Do tej pory na Liście Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego znalazły się pięćdziesiąt dwa francuskie miejsca i obiekty, zaś na Liście Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego pojawiło się dotąd dwadzieścia sześć przejawów (dane na wrzesień 2023). Tego rodzaju działania wpisują się w nurt francuskiej polityki *soft power* prowadzonej poprzez rozpowszechnianie kultury narodowej i regionalnej w Europie i na świecie.

II.2.2. Szlak Miejsca Kluniackie w Europie

Spośród wielu szlaków przebiegających przez terytorium Francji i dla których kraj ten stanowi jeden z najważniejszych lub centralny ośrodek rozwoju uznać należy Miejsca Kluniackie w Europie, czyli szlak, który swoją genezę zawdzięcza mnichom z Cluny. Chcąc wskazać zakresy, w jakich należy rozpatrywać znaczenie szlaku dla tożsamości kulturowej Francuzów i Europejczyków należy przybliżyć kontekst historyczny trasy, a wpierw jego najważniejszego ośrodka, macierzystego domu kluniackiej społeczności, który zainicjował tworzenie kluniackiej sieci. Cluny stanowi centralny ośrodek historyczny, kulturowy i badawczy kultywujący dziedzictwo kluniackie, który zapoczątkował powstawanie wielu miejsc lub wiązał je ze sobą z różnych powodów. Były to nie tylko klasztory, ale i kolegia, zamki, wsie, miasta czy winnice. Sieci nakreślone od średniowiecza po XVIII wiek stały się podstawą powołania szlaku kulturowego Miejsca Kluniackie w Europie.

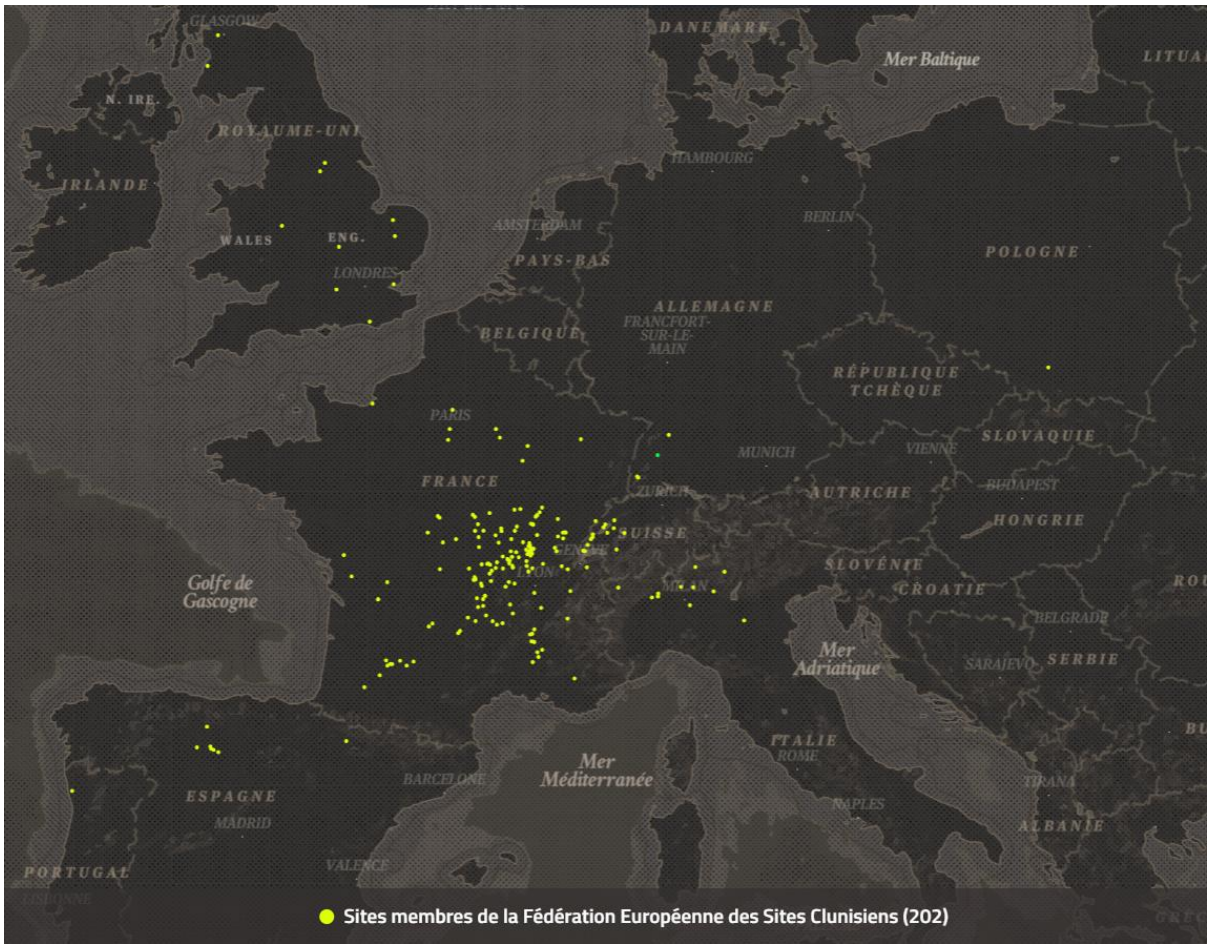


Ilustracja 156. Miejsca Kluniackie na świecie: 997 klasztorów, 649 kościołów, 161 gruntów rolnych, 76 opactw, 62 wsie, 30 dekanatów, 16 winnic, 14 domów zakonnych, 10 kaplic, 40 innych, Clunypedia.

Szlak ten przebiega przez siedem krajów europejskich: Francję, Szwajcarię, Niemcy, Włochy, Hiszpanię, Wielką Brytanię i Polskę. Jak można przeczytać na stronie Rady Europy:

> Wychodząc poza granice polityczne, opactwo Cluny, jako integralna część prawdziwego systemu kościelnego, przyczyniło się do powstania feudalnej Europy i odegrało ważną rolę w ustanowieniu kultury, która była wspólna dla kilku regionów Europy. Dziś Europejska Federacja Miejsc Kluniackich promuje to wspólne dziedzictwo, służące za pełnoprawne narzędzie dialogu międzykulturowego i zrozumienia wspólnej historii Europy (RE www 2022c).

Europejska Federacja Miejsc Kluniackich (fr. *Fédération Européenne des Sites Clunisiens*: FESC) zarządzająca całym szlakiem (dalej: FESC lub Federacja) została założona 18 czerwca 1994 roku w Souvigny we Francji przez dwadzieścia cztery gminy zajmujące się promowaniem wspólnego dziedzictwa kluniackiego, które uznały, że choć jego znaczenie dla rozwoju francuskiego społeczeństwa, ale i cywilizacji w Europie pod wieloma względami jest ogromne i związki z Cluny tworzą niezliczone sieci na mapach i w terenie, to jednak są one bardzo mało znane, częściowo nierozpoznane i niedoceniane.



Ilustracja 157. Dwieście dwa miejsca zrzeszone w FESC.

Nazwę, kluniacką rozetę będącą symbolem tego dziedzictwa i głównym znakiem szlaku oraz każdego z miejsc kluniackich (także logo i baza identyfikacji wizualnej) oraz formę

działalności FESC zastrzegła w momencie jej założenia w Narodowym Instytucie Własności Przemysłowej (fr. *l'Institut national de la propriété industrielle*).



Sites Clunisiens
Fédération Européenne

Ilustracja 158. Logotyp FESC wraz z rozetą kluniacką.

Federacja rozpoczęła dążenia, by przywrócić społeczną świadomość o kulturowym znaczeniu temu wspólnemu dobru (FESC www 2022), a tym samym wykorzystać jej potencjał do budowania tożsamości kulturowej, szczególnie francuskiej, z czasem europejskiej, poprzez wykorzystanie rzeczonego dziedzictwa do rozwijania turystyki kulturowej. W 2005 roku Rada Europy ogłosiła sieć Miejsca Kluniackie w Europie „Wielkim Szlakiem Kulturowym" ze względu na jej paneuropejski wymiar i główną rolę odgrywaną przez Cluny w kształtowaniu tożsamości europejskiej. Obecnie w ramach Federacji funkcjonuje około dwustu miejsc, które współpracują przy projektach lokalnych, regionalnych i międzynarodowych (RE www 2022c). Prezesem Federacji od 2017 roku jest Rémy Rebeyrotte, a dyrektorem od 2004 roku Christophe Voros, który koordynuje wszystkie realizowane projekty. Siedzibą Federacji jest Wieża Serów w Cluny (FESC www 2022), zaś dystrybutorem treści jest Centrum Informacji Turystycznej w Cluny (fr. *Office de Tourisme Cluny).*

Miejsca Kluniackie w Europie to szlak tematyczny, historyczny, dla którego ważny jest komponent religijny i architektoniczny. Wykorzystuje elementy archeologiczne (jak w Cluny) i wątki biograficzne (mnichów i opatów kluniackich oraz odniesienia do historycznych przywódców świeckich i kościelnych) do prezentacji dziedzictwa. Funkcjonowanie trasy zapisane zostało w aktach prawnych i formalnych dokumentach, za których przestrzeganie odpowiedzialna jest Federacja i koordynatorzy miejsc należących do szlaku. Działania kontrolowane są przez Europejski Instytut Szlaków Kulturowych. Jest to szlak materialny, który posiada różne formy wirtualnego rozszerzenia, oznakowany w terenie i w obiektach.





Ilustracje 159, 160. Oznakowanie miejsc na szlaku: Kaplica w Berzé-la-Ville oraz Dekanat w Malay.

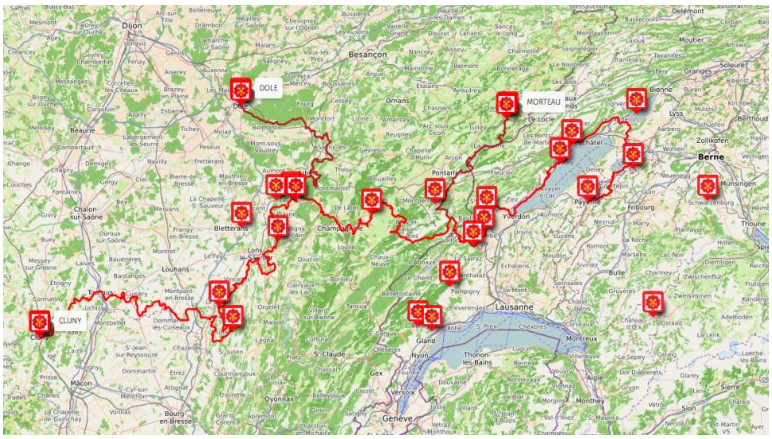




Ilustracje 161, 162. Oznakowanie Miejsc Kluniackich przy drogach prowadzących do obiektów szlaku.

Patrząc całościowo, szlak ma charakter rozproszony, nie jest ściśle wytyczony (poza czterema trasami ciągłymi), stanowi siatkę dróg prowadzących z i do Cluny, są także miejsca ulokowane niejako w „oderwaniu" od tych tras, czego przykładem jest jedyne polskie miejsce należące do szlaku, tj. Opactwo Benedyktynów w Tyńcu. Jego zasięg terytorialny należy określić jako międzynarodowy, choć w ramach programu podróży kluniackich Federacja zaproponowała wspomniane cztery linearne trasy do pokonania pieszo (z możliwością wykorzystania wybranych środków komunikacji) na terenie samej Francji (regionalne, ponadregionalne), w tym z Bassins do Rougemont, z Moirax, przez Layrac, Saint-Maurin do Moissac w Gaskonii, z Bredons (Cantal) do Aveyron oraz łączące Francję ze Szwajcarią (transnarodowy), tj. ze szwajcarskiego Romainmôtier do Cluny, liczące łącznie około ośmiuset kilometrów.





Ilustracje 163, 164. Szlaki piesze z Bassins do Rougemont oraz szlak z Romainmôtier do Cluny.

W oficjalnym dyskursie szlak ma znaczenie europejskie, pretendując do ogólnoświatowego, jednak w trakcie moich badań w wypowiedziach silniej zaznaczała się skłonność u odwiedzających z Francji do podkreślania jego narodowego znaczenia (szczególnie w Cluny i jego okolicach) oraz ponadregionalnego, regionalnego, a nawet lokalnego (w odwiedzanych przeze mnie kościołach, nekropoliach, kaplicach w regionie Burgundia-Franche-Comté), zaś w komentarzach turystów zagranicznych (ze Szwajcarii, Belgii, Niemiec, Hiszpanii i Włoch) najczęściej wskazywano znaczenie narodowe dla Francuzów lub międzynarodowe, czasem europejskie (Badania własne MK 2019). Szlak ten może być pokonywany fragmentami, w miejscach nagromadzenia kluniackiego dziedzictwa, i na trasach linearnych pieszo (bądź np. rowerem), choć biorąc pod uwagę możliwość szerszego eksplorowania trasy i pokonywania dalszych odcinków w terenie, a zatem zwiedzania większej liczby miejsc, najlepszą formą podróżowania wydaje się być jazda samochodem. Dlatego pod względem środka transportu należy go uznać za trasę mieszaną. Miejsca Kluniackie w Europie są szlakiem całorocznym, który najliczniej odwiedzany jest w okresie letnim. W roku 2019 tylko opactwo w Cluny odwiedziło ponad sto trzydzieści tysięcy osób (Cluny-Abbaye fb 2020)[75].

Odnosząc się do działalności Federacji w ostatnich kilku latach warto wskazać dwa projekty, jeden zakończony, drugi w trakcie realizacji. Pierwszym z nich jest DECRA czyli *Developing European Cultural Routes for All* prowadzona w okresie dwóch lat od 2017 do 2019 roku na siedemnastu Europejskich Szlakach Kulturowych, aby zbadać m.in. kim są aktorzy na szlakach, co trasy wnoszą w przestrzeń publiczną i jakie jest ich dziedzictwo, by umożliwić ich organizatorom wymianę informacji, dostarczyć im przykładów dobrych

[75] Z danych tych nie można uzyskać informacji, ilu podróżujących odwiedziło opactwo w Cluny jako punkt na szlaku, a ilu wybrało się do niego traktując go pojedynczo jako istotny zabytek w tej części regionu/Francji.

praktyk opracowanych przez inne podmioty zarządzające certyfikowanymi przez Radę Europy trasami, poprzez stworzenie wirtualnej platformy która, pozwoli na zastosowanie wymiany i współpracy w perspektywie zarządczo-organizacyjnej w perspektywie średnio- i długoterminowej. W ramach DECRA badania poprowadzono w czterech zakresach tematycznych: dostępność, włączenie społeczne, dziedzictwo lokalne i rozwój sieci (FESC 2019, s. 8-9).

Drugim trwającym nadal projektem jest ubieganie się o wpisanie miejsc kluniackich z Cluny na czele na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO jako szlak kulturowy. W lipcu 2021 roku aplikacja została otwarta, dotychczas (wrzesień 2023) udział obejmujący wdrażanie odpowiednich działań potwierdziło sto dwanaście miejsc, w tym także Opactwo Benedyktynów w Tyńcu. Projekt uzyskał poparcie ze strony Ministerstwa Kultury za kadencji Minister Roselyne Bachelot[76]. Pierwsza lista miejsc kandydujących została zaprezentowana w drugiej połowie 2022 roku.

Federacja dąży do tego, aby w jeszcze większym stopniu spopularyzować, wypromować Miejsca Kluniackie, wykorzystując możliwości, jakie stwarza uzyskanie certyfikacji UNESCO, już nie tylko jako dziedzictwo europejskie, ale także ogólnoświatowe, podkreślając znaczenie „prestiżowej przeszłości" zaklętej w kluniackich skarbach (FESC www 2022). Docelowo kompletna dokumentacja i ostateczna lista miejsc kandydujących powinna zostać zamknięta w 2023 roku. Prace przygotowawcze współfinansowane są na poziomie regionów i departamentów przez Region Burgundii-Franche-Comté, Departament Saony i Loary, Departament Loary, Miasto Cluny i Wspólnotę Gmin Clunisois. Europejska Federacja Miejsc Kluniackich przekazuje na ten cel prawie 1/3 budżetu (FESC 2022).

Federacja zespala miejsca uznane za kluniackie, starając się wpływać na sposób prezentacji o danym obiekcie/przestrzeni/krajobrazie, aby wpisywał się we wspólną narrację, choć należy podkreślić, że w dużej mierze jest to zależne od podmiotów zarządzających poszczególnymi miejscami, ich zaangażowania w wykorzystywanie kontekstów, w które wpisana jest trasa czy możliwości finansowania określonych projektów. Szlak ten jest oznakowany w terenie w ramach spójnej identyfikacji wizualnej, nie tylko w samych miejscach do niego należących, ale także – co widoczne jest we Francji – przy drogach przeznaczonych dla ruchu samochodowego, na trasach pomiędzy miejscowościami z nagromadzeniem obiektów. Należy podkreślić, że dziedzictwo, które pozostawili mnisi na terenie krajów europejskich nie ogranicza się tylko do zabudowań zakonnych, ich wartości

[76] Funkcję Ministra Kultury Roselyne Bachelot pełniła do maja 2022 roku.

architektonicznych i artystycznych. W tworzonych na przestrzeni wieków klasztorach, zamkach, domach, miasteczkach, młynach etc. oprócz elementów materialnych, takich jak zabytkowe meble, manuskrypty i partytury, dokumenty, dzieła sztuki etc. zachowały się opowieści, legendy, podania czy zwyczaje. Wiele osób związanych bezpośrednio z częścią tych miejsc (co wykazują przytoczone w dalszej części dysertacji badania we Francji) należących do szlaku wykazuje pewne przywiązanie do dziedzictwa kluniackiego, jako tego, które ukształtowało świat lokalnej społeczności (Badania własne MK 2019).

Miejsca kluniackie są bardzo zróżnicowane pod wieloma względami. Pierwszą kwestią jest dostępność miejsc dla odwiedzających. Część z nich stanowią nadal funkcjonujące świątynie, kościoły, czasem leżące w obrębie cmentarzy, budujące katolickie wspólnoty dla mieszkańców, w wybranych miejscach badanych przeze mnie stanowią – szczególnie dla osób w zaawansowanym wieku – centrum codziennego życia. Część z nich jest udostępnionych jako zabytek do zwiedzania. Niektóre należą do prywatnych właścicieli i, choć wpisane do rejestru jako miejsca kluniackie, są niedostępne dla zwiedzających. Można podziwiać je tylko z zewnątrz.

Kolejnym elementem odróżniającym poszczególne miejsca jest ich charakter oraz pełniona funkcja. Niektóre stanowią miejsca kultu, pielęgnowania wiary, przestrzenie należące do Kościoła, gdzie odbywają się obrzędy religijne i gdzie toczy się wspólnotowe życie mieszkańców danej społeczności lokalnej. W zależności od tego, czy odwiedzający jest praktykującym katolikiem czy nie, i czy odczuwa obecność Boga w przestrzeniach sakralnych, podróż szlakiem może mieć aspekt duchowy i odnosić się do przeżywania swojej wiary, obcowania z obecnymi tam katolikami. Podróż szlakiem po tych miejscach przybiera wtedy formę pielgrzymowania, podróżujący zbiera odmienne doświadczenia, obcując z dziedzictwem i wpisuje je w szersze konteksty. Innymi słowy część z miejsc kluniackich będących ośrodkami kultywowania wiary może służyć na trasie nie tylko w celu poznawania historii i dziedzictwa kluniatów, ale także przyczyniać się do pogłębiania wiary. Nie oznacza to jednak, że szlak ten należy postrzegać jako trasę pielgrzymkową. W wielu miejscach i w interpretacjach pojawiających się w materiałach promocyjnych szlaku np. na stronach Rady Europy, FFICE, FESC w mediach społecznościowych dominuje przekaz skupiający się na kulturotwórczym charakterze kluniackiego dziedzictwa (Ibidem).

Wiele miejsc to obiekty świeckie, zarządzane z perspektywy instytucji kultury czy innych podmiotów, stanowiące zabytki, gdzie wziąć udział można w wydarzeniach kulturalnych, koncertach, pokazach, odczytach, spotkaniach naukowych etc. Mają charakter turystyczny, organizowane są w nich dodatkowe atrakcje, rozwijana jest infrastruktura

turystyczna, w tym miejsca noclegowe, restauracje, parkingi etc. Jak podkreśla Łukasz Gaweł, dobrze zarządzany szlak kulturowy musi być formowany w sposób świadomy, z troską o to, aby wprowadzane zmiany i podejmowane na nim działania:

> pielęgnowały odpowiednią jakość. W obrębie szlaku można sobie pozwolić na wystąpienie przeciwko wszelkim uproszczeniom – nie zamknie to drogi turystom „minutowym", pędzącym dalej i dalej, a wrażliwym koneserom piękna zapewni wysoką jakość doznań. Warunkiem tego jest – o ile to tylko możliwe – żywa funkcja zabytku, najlepiej wykorzystywanego na co dzień przez lokalną społeczność. Tylko to zapewni mu autentyczną obecność w pejzażu kulturowym. Musi się to wiązać z szukaniem nowych funkcji obiektów, przekształcaniem ich na miarę nowych potrzeb (Gaweł 2011a, s. 102-103).

Odnosząc się do słów Gawła należy też wskazać, że istotną kwestią w postrzeganiu opisywanej trasy jest komplementarny pod względem krajobrazu charakter tego szlaku, który wpisuje się w przestrzeń miejską i wiejską, historyczną i współczesną, budując obraz natury-kultury jako całości, uwzględniając różne typy krajobrazu, w tym estetyczny, piękno otaczających pejzaży, które stanowią „oprawę" dla funkcjonowania szlaku, „zmuszając" turystę do korzystania z różnych sposobów eksploracji, m.in. pieszych, rowerowych, samochodowych i zachęcając, jeśli nie nakłaniając, do wejścia w środowisko szlaku w realnej i wirtualnej przestrzeni, dzięki zastosowaniu rozszerzonej rzeczywistości. Chcę także podkreślić znaczenie krajobrazu, w którym nierzadko wśród wzgórz, wzniesień, zakoli rzek etc., tj. charakterystycznego ukształtowania terenu i położenia geograficznego obecne są historyczne obiekty, winnice, lokalne szlaki itd.



Ilustracja 165. Zabudowania Cluny elementem krajobrazu Burgundii. Widok z Berzé-le-Châtel.

Działania podejmowane przez Europejską Federację Miejsc Kluniackich w ramach rozwijania szlaku poprzez zastosowanie wspomnianej już rozszerzonej rzeczywistości w moim przekonaniu bardzo dobrze obrazują istotę doboru form prezentacji dziedzictwa kulturowego do:

- odbiorcy, w przypadku opisywanego szlaku głównie turystów krajowych i zagranicznych (pochodzących z Europy, szczególnie krajów ościennych), ich kompetencji, poziomu wiedzy i zaangażowania, form i preferencji eksploracji terenowych, przynależności do kręgu kulturowego etc.,
- charakteru miejsc i przestrzeni na trasie, ich specyfiki, wartości kulturowej i religijnej, lokalizacji, wykorzystania potencjału krajobrazu kulturowego i przejawów dziedzictwa pełniących funkcje kreatorów tożsamości w dokonywanych interpretacjach,
- dążenia do uatrakcyjnienia przekazu oraz ułatwienia odwiedzającym poznawania przestrzeni, odnajdywania się w niej, świadomej eksploracji i pogłębienia jego zaangażowania, celem pobudzania podróżującego do refleksji nad znaczeniem dziedzictwa (w tym przypadku kluniackiego) dla wspólnoty lokalnej, ale także dla pojedynczych odbiorców pochodzących z różnych kręgów kulturowych (Badania własne MK 2019).

Problematyka dotycząca form prezentacji i budowania narracji o dziedzictwie poruszana jest przez teoretyków i praktyków w kontekście kulturowym i turystycznym. Jednak w przypadku tego drugiego istnieje ryzyko podejmowania działań implementujących praktyki skuteczne z perspektywy społeczeństwa i turystyki masowej związane ze zjawiskami globalizacji, komercjalizacji oraz schematyzacji, które określić można terminem „patologii przemysłu dziedzictwa" (Mikos von Rohrscheidt 2019, s. 61). Turyści preferujący poznawanie kultury w sposób uproszczony charakteryzują się określonymi wyobrażeniami co do odbioru dziedzictwa, postrzeganego raczej jako „produkty kulturowe", „atrakcje" i oczekują bogatych, spektakularnych wrażeń. W ten aspekt wpisuje się także poruszane już przeze mnie dążenie do autentyczności obiektów przez turystów kulturowych i problematyka doświadczenia sygnalizowana przez Tuana i doświadczenia turystycznego, opisywanego przez MacCanella.

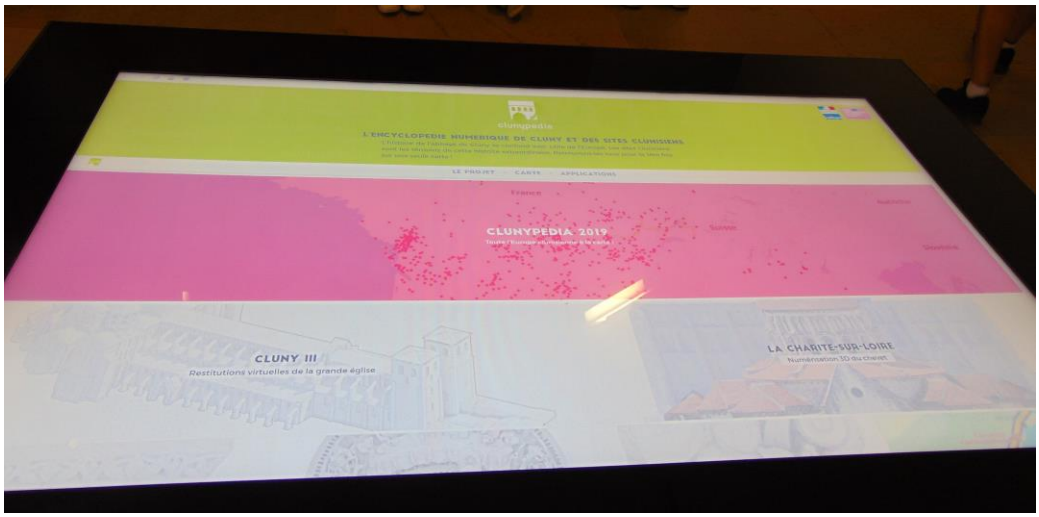
W przeciwieństwie do trendów charakterystycznych dla turystyki masowej FESC wybiera sposoby prezentacji dziedzictwa poszerzające, kreujące doświadczenia turystyczne, aby pogłębiać świadomość społeczną i rozwijać wiedzę o dziedzictwie kluniackim osób na szlaku. Nacisk nie jest kładziony na stworzenie dodatkowych „atrakcji" na szlaku, co

zaburzyć mogłoby „autentyzm" przestrzeni, ale na uatrakcyjnianie form prezentowania/ przekazywania interpretacji, zwielokrotnienie liczby i rodzajów kanałów komunikacji oraz wciągnięcie odbiorców w ich odkrywanie. Celem ich zaciekawienia i zaangażowania federacja stosuje multimedializację, wykorzystując narzędzia cyfrowe, w tym wizualizacje, filmy, aplikacje turystyczne bazujące na wirtualnej rozszerzonej rzeczywistości, udźwiękowieniu, dynamicznych formach prezentacji, a nawet mapowania w terenie, a także personalizację i elementy *storytellingu*.

W ramach jednego z projektów w 2013 roku przy współpracy z firmą Paztec SAS specjalizującą się w modelowaniu 3D i aplikacjach mobilnych, „w celu lepszego zrozumienia kluniackiego fenomenu w Europie i lepszego poznania kluniackich miejsc" (FESC www 2022) utworzona została *Clunypedia* (www 2022a), cyfrowa platforma prezentująca miejsca kluniackie na mapie Europy. Zawiera opisy każdego z nich, wybrane modele architektoniczne obiektów w wersji 3D, uwzględnia daty powstawania, historię, szczególne przejawy dziedzictwa materialnego i niematerialnego. Można przyrównać ją do bazy wiedzy, która stanowi cyfrowe kompendium o kluniackim dziedzictwie dla tych, którzy chcą je poznawać wirtualnie i w rzeczywistej przestrzeni, przed podróżą, w jej trakcie i po niej. *Clunypedia* umożliwia także turystom opracowanie własnej trasy/tras eksploracji szlaku lub skorzystanie z jednej z tras linearnych opracowanych przez FESC.



Ilustracja 166. Wynik wyszukiwania Opactwa św. Piotra i Pawła w Cluny na platformie Clunypedia.



Ilustracja 167. Stół multimedialny z dostępem do platformy *Clunypedia* w Cluny.

Za inną, niezwykle istotną formę zastosowania multimedializacji uznać należy aplikację *ClunEtour*, przeznaczoną do zwiedzania i odkrywania dziedzictwa opactwa w Cluny. Umożliwia ona turystom wyobrażenie sobie potęgi, ogromu, symboliki tego miejsca. Należy zauważyć, że nie łatwo budować narrację i wskazywać konteksty dla dziedzictwa, a także skłonić odbiorcę do podróży po szlaku, którego kolebka, centralny ośrodek, w absolutnej większości nie istnieje. Z pewnością, zachowane elementy nie oddają pełni charakteru tego miejsca. Jego eksploracja, skądinąd ciekawa, w dużej mierze opiera się na podążaniu ulicami miasteczka i trasami na terenie dawnego kompleksu, co nie pozwala doświadczyć tej przestrzeni jako centrum życia zakonnego, duchowego. Aplikacja za sprawą rozszerzonej rzeczywistości pozwala przenieść się wirtualnie do dawnego opactwa, przy jednoczesnym podążaniu po zachowanych pozostałościach. Sposób oddziaływania narzędzi cyfrowych uwzględnię w podrozdziale dotyczącym trzech tożsamości (Badania własne MK 2019).



Ilustracje 168, 169, 170. Fragment ulotki o *ClunEtour* oraz jej zastosowanie na terenie Cluny.

W odniesieniu do całego szlaku i wszystkich znajdujących się na nim miejsc istotne znaczenie odgrywa Europejska Federacja Miejsc Kluniackich, która jest podmiotem kreującym całokształt interpretacji dziedzictwa kulturowego o trasie. Ich elementy obecne są zarówno w przestrzeniach przynależnych obiektów oznakowanych wspólną identyfikacją wizualną, którą objęty został cały szlak, na drogach dojazdowych, ale także w środowisku cyfrowym. Prócz FESC każde z miejsc na szlaku ma swojego zarządcę i pracowników będących interpretatorami dziedzictwa kulturowego, którzy współpracują z FESC na zasadzie partnerstw.

Z uwagi na dużą różnorodność materialnych przejawów kluniackiego dziedzictwa traktowanego zgodnie z założeniami metodologicznymi w jego złożoności (tj. materialnego i niematerialnego, kulturowego i naturalnego), istotne jest dokładniejsze przedstawienie wybranych do badania obiektów na szlaku w odniesieniu do wątków historycznych, elementów architektonicznych, artystycznych, urbanistycznych, krajobrazowych etc. oraz roli jaką pełniły te miejsca niegdyś oraz w okresie eksploracji terenowych. Nie ma natomiast potrzeby odnoszenia się personalnie do osób pracujących w tych obiektach na szlaku, gdyż jak wskazały badania, nie są oni praktykami tego dziedzictwa, tak to miało miejsce na szlakach serowarskich, gdzie prawie każdy aktor na szlaku był jednocześnie nosicielem i kultywatorem tego dziedzictwa, tworząc swoje własne interpretacje dziedzictwa jako podmiot kreujący. W przypadku Szlaku Miejsc Kluniackich, jak wspominałam, można wskazać interpretacje dziedzictwa kluniackiego tworzone na poziomie organizacji i instytucji kultury, które są niejako „wyuczone”/ „przyswojone” przez pracowników (którzy nierzadko zatrudnieni są tylko okresowo w czasie wzmożonego ruchu turystycznego, co powoduje ich rotację i nierzadko brak utożsamienia się z dziedzictwem na szlaku), a następnie przekazywane, udostępniane odwiedzającym turystom. Inne interpretacje pojawiają się w funkcjonujących kościołach, parafiach, jednak nie powstają one w odniesieniu do dziedzictwa. Z wyżej wymienionych względów w poniższych opisach miejsc zdecydowałam się skupić uwagę *stricte* na dziedzictwie kluniackim, nie zaś na opisie indywidualnych interpretatorów. Wskazuję tylko podmioty kreujące dokonujące tych interpretacji na poziomie instytucjonalnym.

Narracja dotycząca szlaku wpisuje się w sytuację kulturową danej czasoprzestrzeni, w której wielokrotnie pojawiają się miejsca znaczące, ale nie należące bezpośrednio, formalnie do trasy. Już w trakcie samych badań terenowych uznałam, że warto do analiz włączyć niektóre z nich, np. wtedy, gdy mają wspólną genezę, kontekst czy znaczenie historyczne i/lub w sytuacji gdy:

1. turyści odwiedzają miejsca na szlaku i „zbaczają z niego”, by poznać miejsca nienależące do niego, ale związane z jego dziedzictwem;

2. Turyści przyjechali do innego obiektu/ miejsca jako głównej destynacji swojej podróży, a na szlak wchodzą „na chwilę”, ze względu na zainteresowanie tym pojedynczym miejscem.

Miejsca Kluniackie na terenie Francji

Cluny to centralny ośrodek szlaku, w którym – jak wynika z historii i funkcji pełnionej przed wiekami przez tamtejszy klasztor – powstała „kategoria” dziedzictwa kluniackiego. Jest ono miejscem narodzenia się kluniackiej tożsamości, źródłem ekspansji zakonu i centrum wartości benedyktyńskich, o czym świadczy m.in. refleksja Pacauta (2010). Ta niewielka miejscowość położona w dolinie rzeki Grosne między Dijon i Lyonem, a dokładniej między Chalon-sur-Saône i Mâcon wpisuje się w charakterystyczny dla regionu Burgundii pejzaż środkowo-wschodniej Francji. Ulokowana jest między dwoma zboczami wśród wzgórz, nad potokiem. Z otaczających miasto fortyfikacji roztacza się widok na jego zabudowę oraz otaczające miasteczko wsie.

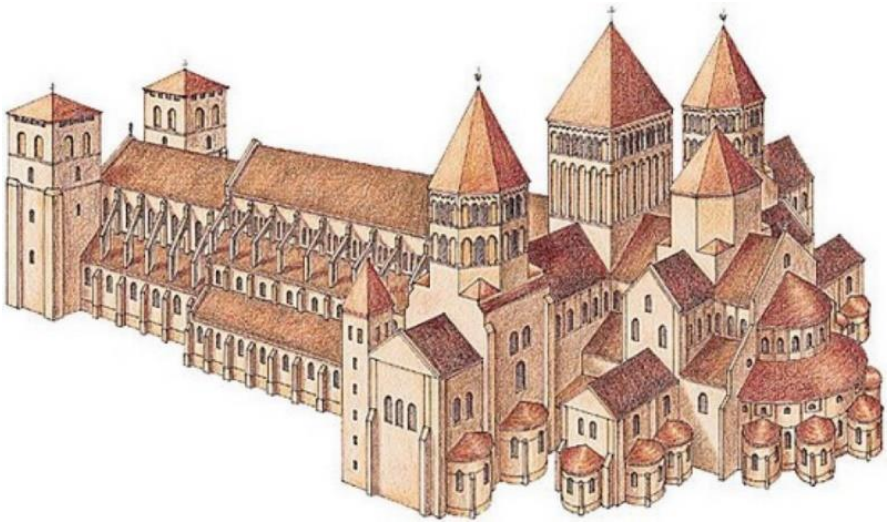


Ilustracja 171. Położenie Cluny na terytorium Francji.

Krajobraz łączy zabudowania średniowieczne z krętymi, brukowanymi uliczkami i malowniczymi pejzażami. Na ukształtowanie przestrzeni miasta wpłynęła obecność opactwa, na terenach wokół którego powstawały kolejne zabudowania. Współcześnie Cluny nabrało turystycznego charakteru, pozostając miejscem pamięci i rozwijania kluniackiego dziedzictwa, skupiającym się na jego popularyzacji i wykorzystaniu potencjału na rzecz rozwoju ekonomiczno-gospodarczego, społecznego i kulturowego miasta.

Pozostałości Opactwa św. Piotra i Pawła w Cluny, mimo że stanowią niewielki fragment dawnego kompleksu, są dziś cennym zabytkiem. Jako relikt centrum potęgi kluniackiej w Europie są własnością państwa francuskiego w randze zabytku narodowego, a zarząd nad nim sprawuje Centrum Zabytków Narodowych (fr. *Centre des monuments nationaux*: CMN), agenda rządowa przy Ministerstwie Kultury (Cluny-Abbaye www 2021). Już od wieków nie funkcjonuje w nim wspólnota zakonna. Na terenie opactwa ulokowana została siedziba FESC. Do dziś zachowało się ramię jednego transeptu XII-wiecznego kościoła opackiego, XV-wieczne rezydencje opatów i XVIII-wieczne budynki klasztorne.

Jako że pierwsze powstałe w tym miejscu kościoły nazwane *Cluny I* i *Cluny II* zburzyli mnisi, a wiele dokumentów zostało zniszczonych lub nie zachowało się do czasów obecnych, znaczna część wiedzy o nich pochodzi z wykopalisk archeologicznych i jest efektem wyników badań specjalistów różnych dziedzin. Najistotniejszą rolę za względu na swoje majestatyczne rozmiary, układ architektoniczny i niezwykłe bogactwo ornamentów odegrało *Cluny III*.



Ilustracja 172. Rekonstrukcja kościoła *Cluny III*.

Budowla została wzniesiona w latach 1088-1135 z połączenia cegły i kamienia jako pięcionawowa bazylika na planie dwuramiennego krzyża arcybiskupiego z dwoma transeptami, prezbiterium z ambitem oraz kaplicami promienistymi od wschodu. Nad

ramionami zachodniego transeptu, a także nad jego skrzyżowaniem z nawą główną wznosiły się wieże. Od zachodu znajdował się narteks poprzedzony wieżami. Głównym architektem *Maior Ecclesia* był zakonnik Gunzo, muzyk i psalmista. Z tego względu w opowieściach o Cluny można usłyszeć, że projekt kościoła miał być związany z chorałem gregoriańskim jako istotną częścią rytuału kluniackiego i wymagającym ze względów akustycznych wysokich sklepień (Badania własne MK 2019). Całkowita długość kościoła sięgała stu osiemdziesięciu siedmiu metrów, a szerokość jego korpusu czterdzieści metrów. Mimo, że budowla reprezentowała styl romański, niektóre elementy architektury zapowiadały już styl gotycki, o czym świadczyła choćby nawa główna sklepiona ostrołukową kolebką. Z bogatych dekoracji zachowało się kilka kapiteli z dekoracją figuralną (m.in. personifikacje tonów muzycznych chorału gregoriańskiego), stanowiących arcydzieła rzeźby romańskiej. Pod względem architektonicznym kościół ten wywarł znaczący wpływ na budownictwo średniowieczne – romańskie, szczególnie we Francji i w Niemczech, ale i poza nimi oraz gotyckie – przyczyniając się do rozwoju w dziedzinie sztuki i architektury. O ogromie budowli w czasach jej świetności można przekonać się zwiedzając zachowane fragmenty całego kompleksu opactwa, w tym:

- południowe ramię wielkiego transeptu z dzwonnicą z XI-XII wieku, składające się z trzech przęseł, jedyna całkowicie zachowana część *Maior Ecclesia*. To wypełnione światłem miejsce miało przywoływać boską obecność. Położona dalej na południe kaplica apsydy poświęcona św. Szczepanowi zachowała romański wygląd, sąsiednia kaplica św. Marcjalisa została przebudowana w XIV wieku;



Ilustracja 173. Zachowana część *Maior Ecclesia* – ramię transeptu z dzwonnicą.

- gotycką kaplicę Jeana de Bourbona z XV wieku ku czci Dziewicy Matki Chrystusa, św. Jana Chrzciciela i Apostołów, która może poszczycić się bardzo bogatą, choć fragmentarycznie zachowaną dekoracją rzeźbiarsko-malarską, jaką stanowią m.in. konsole przedstawiające wizerunki proroków Starego Testamentu. Z kaplicy zniknęły natomiast posągi Maryi, Jana Chrzciciela i Apostołów oraz wyposażenie. Budynek doświetlany wysokimi oknami z trzech stron apsydy zachował się w stanie zgodnym z opisami z czasów swojej świetności, ścianę wschodnią zajmuje kominek z herbem opata;



Ilustracje 174, 175. Kaplica Jeana de Bourbona.

- pięć romańskich/gotyckich wież otaczających teren opactwa: z XI wieku Wieża Serów (fr. *Tour des Fromages*), z XIII wieku Wieża Młyńska (fr. *Tour du Moulin*), Wieża Butteveau (fr. *Tour Butteveau*) i Wieża Okrągła (fr. *Tour Ronde*) oraz z XIV wieku Wieża Fabry (fr. *Tour Fabry*);



Ilustracje 176, 177. Wieża Serów i Wieża Fabry.

- Główną Bramę – od XII wieku wjazd do opactwa i w stronę narteksu prowadził przez podwójną bramę, która została częściowo zniszczona w czasie rewolucji,



Ilustracja 178. Główna Brama.

- pozostałości gotyckiego narteksu, niegdyś krytego przedsionka przy frontowej ścianie kościoła podzielonego pierwotnie na trzy nawy, z II połowy XII wieku. Jego kilkumetrowe elewacje, odrestaurowane w 1990 roku, znane są głównie z rysunków z XVII i XVIII wieku. Od 1817 roku w dawnych przestrzeniach północnej nawy bocznej znajduje się hotel o nazwie *Hôtel de Bourgogne*;





Ilustracje 179, 180. Pozostałości narteksu.

- zrekonstruowany Pałac Papieża Gelazego (fr. *Palais du Pape Gélase*) zbudowany oryginalnie w latach 1300-1330 w stylu gotyckim. W pełni zachowane zostało

clerestorium, górny pas ściany z oknami. Dwa dolne poziomy zostały odbudowane w 1873 r.;



Ilustracja 181. Pałac Papieża Gelazego.

- kwatery gościnne opata Hugona przekształcone później w stadninę Napoleona;
- pozostałości Malgouverne (duże łuki podtrzymujące podłogę i wschodnia ściana), domu zajmowanego przez świeckich, fizycznych pracowników opactwa. Położony na południe od głównego dziedzińca i kwater gościnnych opata Hugona znaczących rozmiarów dwupoziomowy budynek łączył Wieżę Serów i mury obronne (Badania własne MK 2019, Baud, Sapin 2016, s. 41-61).

Poza nimi w kompleksie opactwa nie zniszczony w okresie rewolucji i w kolejnych wiekach zachował się pałac opacki Jaquesa II d'Amboise'a, który nadal służy lokalnej społeczności, współcześnie pełniąc rolą ratusza miejskiego, a także udostępniony zwiedzającym pałac Jeana de Bourbona z XV wieku, w którym znajdują się zbiory Muzeum Sztuki i Archeologii (fr. *Musée d'Art et d'Archéologie*), gromadzącego wykopaliska archeologiczne z obszaru kompleksu. Pierwszy z nich, powstały około 1500 roku, ukończony został w XVI wieku przez Claude'a de Guise. Prezentuje ewolucję architektoniczną późnego średniowiecza i renesansu (zmieniające się gusta stawały się coraz bardziej wyrafinowane). Dekoracja zewnętrzna z alabastrowych płyt, które zdobią pawilony, z gotyckimi maswerkami na pierwszym piętrze i formy dekoracyjne, wykorzystujące motyw rozgałęziających się łodyg pokrytych liśćmi (fr. *rinceau*) na drugim, zapowiadają renesans. Pierwotnie połączony

galeriami z Pałacem Jeana de Bourbona, jest zwrócony na wschód i doświetlony dzięki tarasowi z widokiem na ogród. Wieża z głównym wejściem i dużymi spiralnymi schodami, usytuowana naprzeciwko prowadzi na dwa piętra, na których niegdyś znajdowały się cztery apartamenty dla gości. Zwiedzanie wnętrza obiektu jest możliwe tylko w szczególnych okolicznościach, jednak najcenniejsze z perspektywy architektonicznej są charakterystyczne elementy fasady zewnętrznej.




Ilustracje 182, 183. Pałac opacki Jaquesa II d'Amboise'a.

Drugi z pałacy, tj. wybudowany na życzenie Jeana de Bourbona z ogromnymi salami recepcyjnymi ozdobionymi monumentalnymi kominkami utrzymany jest w stylu gotyckim. Zakupiony przez osobę prywatną w 1797 roku, przeszedł kilka prac renowacyjnych, które uchroniły go przed zniszczeniem, a następnie został wykupiony przez Renauda Dumonta, po którym odziedziczył go pasjonat archeologii, Jean-Baptiste Ochier. Przez lata gromadził on elementy pochodzące z rozebranego po rewolucji opactwa *Cluny III*. Po jego śmierci, pałac przekazała gminie w 1864 żona zapisując, aby stał się muzeum i biblioteką. Dziś mieści się tam wspomniane już Muzeum Sztuki i Archeologii, miejska instytucja kultury otwarta dla odwiedzających w ramach partnerstwa między miastem Cluny i Centrum Zabytków Narodowych. Znajduje się tam jedna z najważniejszych w Europie kolekcji romańskich lapidariów, świeckich i religijnych, wiele dzieł rzeźby romańskiej. Zbiory wzbogacają akcje wykopaliskowe prowadzone na terenie opactwa i prace budowlane w miejscowości (Badania własne MK 2019).



Ilustracje 184, 185. Pałac Jeana de Bourbona, wejście do Muzeum Sztuki i Archeologii.

Wśród nich podziwiać można jeden z najważniejszych symboli opactwa, kamień zwornikowy sklepienia piątego przęsła narteksu bazyliki *Cluny III* (z I połowy X181, 182. II wieku). Zdobiony dekoracją rzeźbiarską ukazuje Baranka Paschalnego niosącego krzyż z połączeniem liter X i P, będący symbolem przywódcy. Mały baranek symbolizujący Chrystusa – pasterza prowadzącego lud Boży wyryty został w otoku z inskrypcją IN CELO MAGNUS, HIC PARVUS SCULPOR AGNUS oznaczającą „Tu mnie Barankiem wyrzeźbiono małym, w Niebie jestem wielkim i wspaniałym". Ponadto znajduje się tam makieta fragmentu Wielkiego Portalu *Cluny III* (tympanon, nadproże, łuki, ościeża). Ekspozycji towarzyszy film dokumentalny o dziedzictwie Cluny i prowadzonych tam pracach badawczych. Muzeum posiada również bibliotekę zawierającą ponad cztery tysiące książek, obejmujących okres od XV do XIX wieku. Pochodzą one częściowo z dawnego opactwa i stanowią spuściznę intelektualną mnichów kluniackich (Cluny-Abbaye www 2018, Badania własne MK 2019).

Wspomniane prace archeologiczne i odkrywkowe w obrębie dawnego opactwa pozwoliły na odtworzenie konstrukcji nawy głównej katedry, przejścia Galilée łączącego kościół z krużgankiem oraz dziedzińcem. Niektóre fragmenty zostały odbudowane. Od 1901 roku w budynkach konwentualnych z XVIII wieku zlokalizowana jest Narodowa Szkoła Sztuki i Rzemiosła, jedno z centrów wyższej szkoły inżynierskiej *L'ENSAM, École Nationale Supérieure Arts et Métiers ParisTech*, w której studiuje około sześciu tysięcy studentów, co czyni Cluny najmniejszym miastem uniwersyteckim we Francji. Wszystkie zachowane i zrekonstruowane zabudowania stanowią mniej niż dziesięć procent powierzchni *Cluny III* (Ibidem).




Ilustracje 186, 187. Budynki konwentualne od strony dziedzińca.

Omawiając pozostałości kluniackiego kompleksu należy podkreślić także szczególną wartość otaczających go zabudowań miejskich. Oprócz dwóch ufortyfikowanych bram miasto zachowało większość średniowiecznego układu ulic. Zespół zachowanych domostw romańskich i gotyckich jest drugim najliczniejszym na świecie po Wenecji i świadczy o obecności możnych u bram opactwa w okresie jego rozwoju (Voros 2013, s. 16-17), a wpływ Cluny jako znaczącego ośrodka religijnego widoczny jest także w liczbie blisko usytuowanych wobec siebie kościołów. Na terenie Cluny napotkać można średniowieczne zabytki jak ogrodzenie klasztoru, stare trzykondygnacyjne hospicjum, romański budynek wybudowany około 1090 roku, gotycka piwnica z XIII wieku zwieńczona młynem, w której przechowywanych jest osiem kapiteli z dawnego chóru kościoła opackiego i odnalezione formy rzeźby romańskiej z XII wieku (Ibidem).




Ilustracje 188, 189. Zabudowania miejskie w Cluny.

Spacerując po Cluny w oczy rzucają się białe i ochrowe kamienie wykorzystywane do budowy domów, zaokrąglone różowe dachówki, romańskie domy. Niektóre elewacje budynków wyróżniają dekoracyjne elementy, jak zdobne kapitele czy charakterystyczne łuki i maswerki. Przy głównej ulicy miasta do ogródków i wnętrz zapraszają liczne restauracje i kawiarnie. Wielu mieszkańców zaangażowanych jest w tworzenie infrastruktury turystycznej w Cluny, zapewniając bazę noclegową, gastronomiczną, kulturalną.

W Cluny poza stanowiącym centralny ośrodek Miejsc Kluniackich kompleksem opactwa warte odwiedzenia są kościoły wpisujące się w kluniacki, religijny charakter dziedzictwa, mimo, że nie należą do szlaku: Kościół św. Marcela (wschodnie przedmieścia) datowany na 1159 rok, w którym zbudowano kaplicę św. Odona z końca XI wieku oraz Kościół Notre-Dame de Cluny. W obu przypadkach interpretatorami dziedzictwa są tam opiekujący się świątyniami księża i ich świeccy współpracownicy, będący przedstawicielami wspólnoty. Najbardziej niezwykłą częścią Kościoła św. Marcela jest inspirowana dzwonnicą sąsiedniego opactwa wysoka na trzy kondygnacje romańska dzwonnica: ośmioboczna wieża zwieńczona dużą iglicą, pochodząca z XVI wieku.





Ilustracje 190, 191. Kościół św. Marcela i fragment interpretacji dziedzictwa dot. drzwi kościoła opackiego.

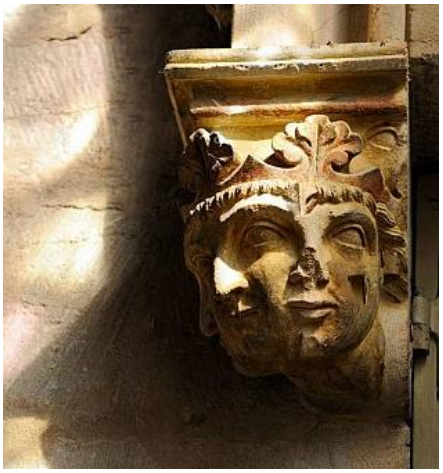
Ołtarz boczny północny jednonawowego kościoła pochodzi z opactwa Cluny. Zdobi ją polichromowana figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem w koronie. W antependium ołtarza północnego, w drewnie, znajduje się herb opactwa z kluczami św. Piotra i mieczem męczeństwa św. Pawła. W 1803 r. przeniesiono tam drzwi wejściowe i tabernakulum kościoła opackiego. Patronem kościoła jest św. Marcel, który podczas prześladowań Lyonu około roku

177, wyjechał by ewangelizować i zginął męczeńską śmiercią w Chalon. Opactwo w Cluny od 999 roku podlegało biskupom z Saint-Marcel-lès-Chalon (Pastorale du Tourisme et des Loisirs 2021).

Z kolei Kościół Notre-Dame de Cluny jest główną świątynią parafialną zlokalizowaną w centrum miasta nieopodal Wieży Serów. W budowli powstałej w XIII wieku w stylu gotyckim znajduje się pięćdziesiąt rzeźb twarzy, wśród nich jedna charakterystyczna, potrójna i ukoronowana zwana *Pidou-Berlu*, która w rzeczywistości jest wyobrażeniem Trójcy Świętej. Wśród szesnastu rozet zdobiących fasadę kościoła znaleźć można charakterystyczne dla stylu kluniackiego, na podstawie których utworzona została m.in. identyfikacja wizualna szlaku (Badania własne MK 2019). Po przeciwnej stronie placu na wprost wejścia do kościoła znajduje się ciekawy pod względem architektonicznym tzw. Dom Smoków (fr. *Maison des Dragons*), który formalnie należy do szlaku.




Ilustracja 192, 193. Kościół Notre-Dame de Cluny.

Ilustracje 194, 195. Wnętrze Kościoła Notre-Dame de Cluny oraz *Pidou-Berlu.*

Cluny, którego funkcjonowanie i rozwój opiera się w dużej mierze na turystyce, czerpie silnie z dziedzictwa kluniatów, wykorzystując je do budowania narracji o mieście, jego

zabytkach i historii. Z tego względu poza federacją FESC odpowiadającą za interpretacje na szlaku należy wskazać co najmniej trzy podmioty kreujące dokonujące interpretacji kluniackiego dziedzictwa w Cluny. Interpretatorami są pracownicy Centrum Zabytków Narodowych w kompleksie opactwa, którzy wchodzą w bezpośrednie interakcje z turystami odwiedzającymi oraz którzy przygotowują publikacje dot. pozostałości kluniackich zabudowań jako tamtejszego dziedzictwa, pracownicy miejskiego Biura Informacji Turystycznej (fr. *Office de Tourisme de Cluny Sud Bourgogne*), a także pracownicy Muzeum Sztuki i Archeologii. Należy podkreślić, że z obserwacji na trasie wynika, że przybywający do Cluny turyści zwiedzają miasteczko w dużej mierze samodzielnie, korzystając z bogatych i różnorodnych materiałów drukowanych, jak ulotki, mapy, foldery, przygotowywane przez wszystkie wymienione podmioty, a nawet magazyn *MAG. Touristique* wydawany w kilku wersjach językowych (m.in. francuskim, angielskim, niderlandzkim) przez biuro informacji turystycznej. Najczęściej jednak turyści korzystają z narzędzi cyfrowych i wspomnianych wcześniej aplikacji *ClunEtour*, wirtualnej encyklopedii *Clunypedia*, do korzystania z której zapraszają panele dotykowe na terenie opactwa, stron internetowych wszystkich interpretatorów, który udostępniają wszystkie materiały drukowane w wersji zdigitalizowanej (Ibidem).

Krajobraz Cluny łączący pozostałości opactwa, zabudowania miasta, place, dachy budynków i otaczające je tereny zielone porośnięte roślinnością (głównie lasami) najlepiej podziwiać można z należącej do zabytkowych zabudowań szlaku Wieży Serów. Okolica sprzyja wycieczkom, siedemdziesięciokilometrowa trasa rowerowa otoczona rzymską architekturą, zamkami i winnicami nazywana najstarszą zieloną drogą we Francji wiedzie z Chalon-sur-Saône do Mâcon.

Prócz miasta Cluny i przedstawionych powyżej miejsc leżących w jego obrębie, do badania wybrałam punkty znajdujące się w Burgundii (konieczne było zawężenie badań celem ich rzetelnego przeprowadzenia i próby odpowiedzi na postawione pytania badawcze, dlatego zdecydowałam się na eksplorację jednego regionu jako centralnego ośrodka na szlaku, w którym tożsamość związana z dziedzictwem kluniackim powinna być najsilniejsza):

- miejscowość Berzé-la-Ville z należącą do szlaku Kaplicą mnichów w miejscu przeoratu zakonu z uwzględnieniem warownego zamku Berzé-le-Châtel i należącej do niego romańskiej kaplicy zamkowej,
- Kaplicę Świętego Benedykta w Domange,

- Kościół św. Wincenta w miasteczku Mont-Saint-Vincent z murami obronnymi i punktem widokowym na wzgórzu o tej samej nazwie,
- Kościół Saint-Gengoux w miejscowości Saint-Gengoux-le-National (Ibidem).

Pierwszym punktem wybranym przeze mnie do badań na szlaku Miejsc Kluniackich poza Cluny był oddalony od niego o dwanaście kilometrów na południe (a właściwiej południowy wschód) jeden z głównych przeoratów zakonu w regionie, położony w Berzé-la-Ville na skalnym występie w obszarze Mâconnais na południu Burgundii, na zachód od Saony. Podążając z Cluny do Berzé dwunastokilometrową drogą turysta ma możliwość poznania zarówno okolic najważniejszego kluniackiego miasta i spojrzenia na nie z perspektywy, ale także zaobserwowania specyfiki burgundzkiego krajobrazu. Dojazd do Berzé wiedzie malowniczo położoną, spokojną asfaltową drogą. Warto też zaznaczyć, że jadąc z Cluny do Kaplicy mnichów w Berzé w pierwszej kolejności dociera się do twierdzy.




Ilustracje 196, 197. Kaplica mnichów w Berzé-la-Ville.

Od XI wieku aż do rewolucji dekanat pełnił kluczową rolę w organizacji kluniackiego zwierzchnictwa. Ze średniowiecznych budowli zachowała się tylko kamienna romańska Kaplica mnichów (fr. *Chapelle des Moines*). Mimo prostej konstrukcji obiektu, nawy ze sklepieniem kolebkowym i jednym przęsłem chóru, wystrój wnętrza jest bogaty. Choć freski nawy głównej są prawie nieczytelne, ściany i półkopułowe sklepienie absydy w całości pokryte są malowidłami, uważanymi za arcydzieło XII-wiecznego malarstwa ściennego. Prawdopodobnie program ikonograficzny zlecił Hugon z Semur. Ponadto „są jedynym świadectwem monumentalnego malarstwa kluniackiego z okresu apogeum opactwa" (CMN www 2018), które charakteryzowało *Cluny III*. Freski odzwierciedlają podziw mnichów dla sztuki bizantyjskiej i sztuki malarskiej Rzymu. Malowidło ukazuje Chrystusa w pełnym majestacie przedstawionego w mandorli, który siedzi centralnie pomiędzy apostołami,

świętymi oraz biskupami i przekazuje im prawo (Rollier-Hanselmann 2005, s. 243-245). Przęsła półkolistej absydy obramowane są pięcioma arkadami na kolumnach z rzeźbionymi kapitelami z motywami ptaków i liści. Na ościeżach łuku triumfalnego absydy znajdują się dwa popiersia opatów kluniackich Majolusa i Odilona.




Ilustracje 198, 199. Zachowane freski naścienne w Kaplicy mnichów.

Po rewolucji zabudowania sprzedano. Malowidła zostały przypadkowo odkryte pod bieleniem przez proboszcza parafii Philiberta Joliveta w roku 1887, o czym świadczy wmurowana tam kamienna tablica. Kaplica została zaklasyfikowana jako Zabytek Historyczny w 1893 roku. Po II wojnie światowej wszystkie budynki ponownie wystawiono na sprzedaż. Gospodarstwo i przylegające do niego mieszkanie, które zostały całkowicie przebudowane między XVII a XIX wiekiem, trafiły w prywatne ręce. Nadal można zobaczyć folwark, główny dom i narożną wieżę. Brytyjska archeolożka Dame Joan Evans chcąc zachować kluniackie dziedzictwo tego miejsca dla potomnych zebrała środki, które umożliwiły jej wykupienie i przekazanie kaplicy Akademii w Mâcon w 1947 roku.





Ilustracje 200, 201. Tablice upamiętniające zasłużonych dla dziedzictwa Berzé Philiberta Joliveta i Dame Joan Evans.

Od 2016 roku kaplica jest otwarta dla zwiedzających, a zarząd nad nią sprawuje Centrum Zabytków Narodowych (CMN www 2018), które odpowiada za interpretacje dziedzictwa udostępniane odwiedzającym w przestrzeniach zabytku, szczególnie w korytarzu poprzedzającym wejście do jej wnętrza oraz w drukowanych ulotkach dostępnych na miejscu (Badania własne MK 2019).

Kaplica położona jest w niewielkiej miejscowości Berzé-la-Ville, której chlubą jest także najważniejsza twierdza południowej Burgundii dominująca w dolinie Lamartinien, zamek *Berzé-le-Châtel* z czternastoma wieżami. Nie jest to *stricte* punkt na mapie szlaku, lecz podróżujący do Berzé odwiedzają oba te miejsca ze względu na ściśle łączące je konteksty historyczne oraz znaczącą wartość obu zabytków dla tego rejonu Burgundii. Forteca zachowała zespół średniowiecznych pomieszczeń i kaplicę karolińską.




Ilustracje 202, 203. Zamek *Berzé-le-Châtel.*




Ilustracje 204, 205. Piec i kaplica karolińska w *Berzé-le-Châtel.*

Statut Cluny z 991 wspomina o *castrum Bertiacum*. Wkomponowany w sieć obronną opactwa Cluny z X wieku zamek nabrał znacznego znaczenia w XIII wieku. W 1229 roku sir Hugues de Berzé otrzymał pożyczkę od opactwa na przekształcenie zamku w twierdzę. W ten sposób Berzé stało się największą twierdzą w południowej Burgundii i głównym zamkiem obronnym opactwa. Forteca oblężona była m.in. w czasie wojny stuletniej, a w XV wieku została najechana przez króla Ludwika XI i szturm ten przetrwała niezdobyta. Nie miała już tyle szczęścia pod koniec XVI wieku i po dwóch miesiącach oblężenia poddała się Księciu Nevers. Po wypędzeniu jej właścicieli była opuszczona przez blisko dwa stulecia, stanowiła m.in. miejsce wypasu bydła podczas Rewolucji Francuskiej. Uznany za dobro narodowe wraz z opactwem w Cluny przeszedł na własność państwa, ale długi czas nie odnawiany popadł w ruinę. W 1817 roku potomkowie dawnych właścicieli rodzina Thy de Milly kupili zamek i dokonali licznych renowacji. Zamieszkująca go ponad sześćdziesiąt lat wraz z rodziną hrabina de Milly udostępnia w okresie letnim twierdzę zwiedzającym. Z jej inicjatywy na tarasach fortecy odnowione zostały zamkowe ogrody: francuski, angielski i warzywny (Chateau Berzé www 2022). Zamek ten prezentujący się mocno okazale już z daleka tworzy jeden z bardziej charakterystycznych obrazów wpisujących się krajobraz Burgundii i nadaje mu historycznego znaczenia. Dotrzeć do niego można rowerem lub samochodem, które zostawia się na parkingu. Stamtąd przechodzi się szutrową drogą do kaplicy zamkowej, a następnie wychodzi się na szeroki pas drogi prowadzącej prosto do bramy zamkowej pomiędzy dwiema potężnych rozmiarów wieżami. Wzgórza okalające fortecę porośnięte są polami uprawnymi, a także lasami, gdzieniegdzie widoczne są zabudowania oraz wijąca się droga dojazdowa, a dalej widać Cluny z charakterystyczną zachowaną wieżą opactwa.

Z Berzé warto udać się dalej na południowy wschód od Cluny do kolejnego miejsca wybranego do badań, jakim jest Kaplica Świętego Benedykta w Domange (fr. *Chapelle Sainte-Bénédicte de Domange*), w wiosce położonej w gminie Igé około ośmiu kilometrów od Berzé i dwunastu od Cluny. Kaplica znajduje się na niewielkim wzniesieniu i od około ośmiuset lat góruje nad winnicami Mâconnais. Pierwsza wzmianka o kaplicy znajduje się w dokumentach kluniackich z 953 roku. Był to kościół parafialny zbudowany w II połowie XI wieku w stylu romańskim przez benedyktynów w Domange (Villa Dominica) i pozostawiony pod opieką mnicha. Ukończył ją Thibaud de Vermandois, piętnasty opat Cluny, który kontynuował rozpoczęte prace. W tamtym czasie powstały chór składający się z półokrągłej apsydy z rozstawionymi półkolistymi oknami wpisującymi się w gotyk oraz dzwonnica. Wewnątrz uwagę zwraca siedem łuków wspartych na sześciu kolumnach z kapitelami i podstawami, z których tylko trzy odpowiadają oknom. Znalazł się tam także niski

(wystający zaledwie na około dwudziestu centymetrów) stół. Jej dwupoziomową dzwonnicę na planie kwadratu zdobią arkady, absydę dobudowano w kolejnym stuleciu.

Około 1410 roku Antoine de Villecourt, pan Chabotte, kazał dobudować boczną kaplicę pod patronatem Matki Bożej Litościwej (fr. *Notre-Dame de la Pitié*). Drewniana brama oddzielała tę kaplicę od kościoła. Na prawo od tego wejścia znajduje się rodzaj niszy, wpisanej w strukturę muru wewnętrznego, zwanej „basenem liturgicznym", która zbierała i odprowadzała wodę używaną do rytuału oczyszczenia. Świętość czy cudowność tego miejsca – jak twierdzą eksperci – skłaniała wielu ludzi do zeskrobywania kamieni, w celu uzyskania uzdrawiającego proszku do wsypania do picia np. chorych dzieci. Do dziś można zobaczyć ślady tych praktyk. W innych miejscach świątyni znaleźć można z kolei kamienie używane do ostrzenia narzędzi przez chłopów w czasie zbiorów.





Ilustracje 206, 207. Kaplica Świętego Benedykta w Domange.



Ilustracja 208. Wnętrze Kaplicy w Domange.

Kaplica pozostała parafią do XIV wieku, kiedy funkcję tę przejął nowo wybudowany kościół w Igé (Clunypedia www 2022d). Mnisi z Cluny dokonali naprawy kościoła około 1753 roku, pomalowali ściany błękitnym bielonym wapnem. Na frontonie drzwi wejściowych znajdują się ciekawe detale architektoniczne, jak symbole „alfa i omega": początek i koniec, które są jednocześnie pierwszą i ostatnią literą alfabetu greckiego. Mnisi z Cluny pozostali w kaplicy prawdopodobnie aż do rewolucji, w czasie której zostali wypędzeni. Mimo że kult został w tym miejscu zabroniony w 1795, dwa lata później władze departamentu cofnęły decyzję ze względu na napływ wiernych, którzy pomimo zakazu uparcie przyjeżdżali na nabożeństwa. Kaplica została sklasyfikowana jako „pomnik historyczny" w 1938 roku i ostatecznie zdesakralizowana w 1966 roku. Nadal jest szczególnym miejscem dla społeczności lokalnej. Kaplica pozostająca własnością gminy została poddana renowacji w latach 2006-2007 i mieści spółdzielcze muzeum winorośli, a od marca do grudnia organizowane są tutaj wydarzenia kulturalne. Za interpretacje dziedzictwa Domange odpowiada lokalne biuro turystyczne Mâconnais-Val-de-Saône oraz organizujące koncerty i wystawy Stowarzyszenie „Au chœur de Domange". W 2010 kaplica została uznana za miejsce kluniackie i przyłączona do szlaku (Mairie de Ige www 2022).

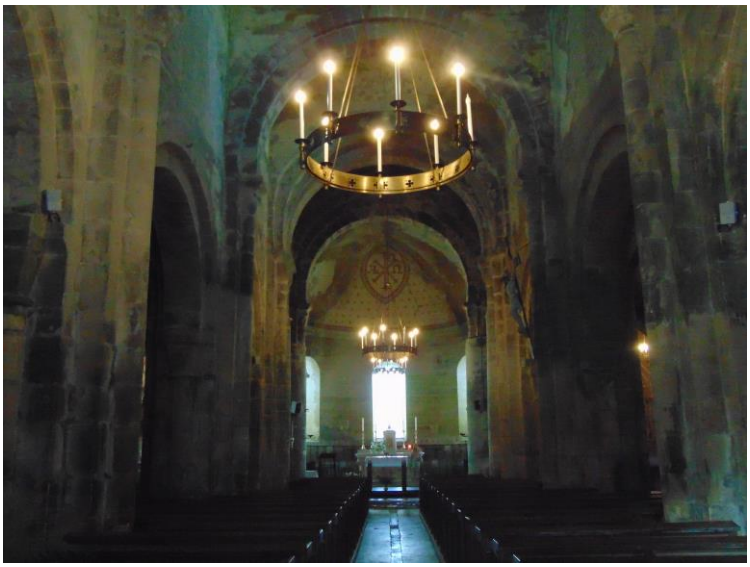
Kolejnym ważnym miejscem mojej eksploracji w ramach badań terenowych było miasteczko Mont-Saint-Vincent na wzgórzu o tej samej nazwie oddalone o około trzydzieści kilometrów od Cluny i pochodzący z XII wieku romański Kościół św. Wincenta (fr. *Église Saint Vincent*) położony na terenie cmentarza, które zakorzenione są w krajobrazie Burgundii.




Ilustracje 209, 210. Kościół św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent.

Pierwszy kościół istniał tam od początku średniowiecza, relikwie św. Wincentego otrzymał w VI wieku. Kościół ulokowany w jednym z najwyższych punktów regionu z czasem stał się sercem klasztoru (dlatego w interpretacjach dziedzictwa w Clunypedii

kościół figuruje pod nazwą klasztor) zależnego od Cluny od 988 roku. Właściwy kościół klasztorny zbudowany po 1100 roku porównywany jest do świątyń w Charolais i Brionnais, ale w szczególności do sąsiedniego kościoła w Gourdon (podobieństwo rzeźbionych kapiteli maskami, twarzami zwierząt i roślinnością, podobnie jak architektura nawy, z szerokimi półkolistymi arkadami, wysokimi oknami i krzyżowymi filarami oraz sklepieniem krzyżowo-żebrowym). W XII wieku klasztor cieszył się wielką renomą, szybko stał się ważnym miejscem pielgrzymkowym poświęconym trzem Mariom: Marii Salomé, Marii Jakubowej i Marii Magdalenie. W następnych stuleciach jego znaczenie malało. Mnisi z Cluny definitywnie opuścili klasztor w 1506 roku, po ponad pięciu wiekach obecności, a kościół klasztorny został przekształcony w parafię, którą pozostaje do dziś.

Ilustracje 211, 212. Portal z tympanonem oraz wnętrze kościoła.

U bram kościoła rozwinęło się miasto, które stało się siedzibą baronii, z zamkiem i fortyfikacjami. Do dziś fragmentarycznie zachowały się m.in. mury obronne. W XVIII wieku po zawaleniu się chóru umocniono filary skrzyżowania nawy i transeptu. Podczas rewolucji zniknęła dzwonnica i wyposażenie splądrowanego kościoła. Dolna kondygnacja świątyni jest otwarta dużymi arkadami i mieści niezwykły rzeźbiony portal z tympanonem przedstawiającym Chrystusa w chwale pomiędzy dwoma świętymi w aureoli, prawdopodobnie apostołami Piotrem i Pawłem, w nawiązaniu do patronów Cluny.

Choć Mont-Saint-Vincent zamieszkuje jedynie około trzystu mieszkańców, społeczność lokalna jest bardzo aktywna. Funkcjonuje tam muzeum archeologiczne. W okresie letnim organizowane są festyny i jarmarki, a w lipcu odbywa się przyciągający turystów festiwal naleśnika fr. *Fête des Crâpiaux* (Badania własne MK 2019).

Ostatnim ważnym miejscem w Burgundii wybranym do badań na szlaku jest miejscowość Saint-Gengoux-le-National z Kościołem Saint-Gengoux. Miasto leży około dziewiętnastu kilometrów na wschód od Mont-Saint-Vincent oraz około dwudziestu czterech na północ od Cluny i zostało stworzone przez mnichów. Kościół został podarowany im w 950 roku, a z początkiem XII wieku został siedzibą mnicha-dziekana. Niedługo potem stał się jednym z ważnych miejsc panowania monastycznego.



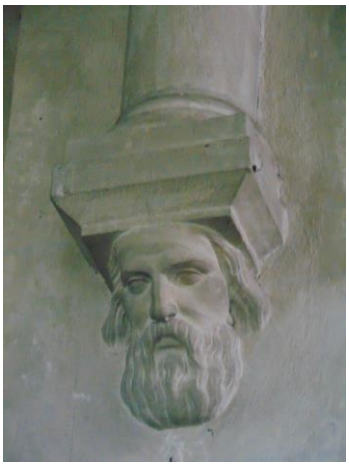

Ilustracje 213, 214. Kościół Saint-Gengoux z zewnątrz i ołtarz główny.

W 1166 roku w podziękowaniu królowi Ludwikowi VII, który przybył z interwencją do posiadłości kluniackiej w związku z nadużyciami hrabiego Chalon, opat z Cluny zawarł z nim traktat. W jego ramach dochodami dekanatu mnisi dzielili się z władcą, król sprowadził proboszcza, zainstalował tam też garnizon, a miasto zostało ufortyfikowane i przyjęło nazwę Saint-Gengoux-le-Royal („*royal*" z francuskiego „królewski"), stając się wspólnie z Mâcon siedzibą administracji królewskiej w południowej Burgundii. Moment ten zainaugurował okres królewskiej ochrony Cluny i jego interesów, ale jednocześnie koniec jego pełnej niezależności. Ten podwójny nadzór (opata z Cluny i króla Francji) doprowadził do wzbogacenia się miasta i wzrostu liczby ludności. Mnisi pozostali odpowiedzialni za zarządzanie majątkiem dekanatu, aż do jego sprzedaży w 1590 roku. Kościół został spalony przez hugenotów około 1556 roku, a następnie odbudowany (Clunypedia www 2022c). Powstała wtedy m.in. wieża zegarowa wzorowana na zabudowaniach głównego opactwa na chwałę Cluny.

Po rewolucji nazwa miasta została zmieniona na Saint-Gengoux-le-National, aby silnie podkreślić upadek monarchii i zasygnalizować priorytet narodowy[77]. Choć budynki dekanatu nie zostały zidentyfikowane, do naszych czasów zachował się kościół

[77] W okresie przejściowym w czasie trwania rewolucji miasto nosiło nazwę Jouvence.

z trzykondygnacyjną dzwonnicą z okresu romańskiego, pierwotnie zwieńczoną przysadzistym dachem. W 1867 roku pokrycie zastąpiono iglicą, zgodnie z rysunkami odpowiedzialnego m.in. za renowację Katedry Notre-Dame w Paryżu Eugène'a Viollet-le-Duca. Kościół reprezentuje okres przejściowy w architekturze między stylami romańskim i gotyckim, posiada romański transept z kopułą wspartą na półkolistych arkadach, dużą ośmioboczną dzwonnicę, której dwie dolne kondygnacje pochodzą z końca okresu romańskiego, sklepienia krzyżowe oraz gotycki chór z imponującym, neogotyckim witrażem z 1898 roku. Uwagę zwracają także bardzo liczne rzeźby twarzy proroków w nawie głównej. W 1926 roku obiekt został skategoryzowany jako Zabytek Historyczny, a obecnie jest jednym z liderów do uzyskania wpisu szlaku na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO (Badania własne MK 2019).





Ilustracje 215, 216, 217. Rzeźby twarzy proroków, wyeksponowane fotografie rzeźb elementem interpretacji w Kościele Saint-Gengoux.

Miasteczko Saint-Gengoux zachowało historyczny charakter, układ ulic zamknięty został układem fragmentarycznie zachowanych murów obronnych, a tkankę miasta tworzą m.in. wieża strażnicza, przypominająca o militarnej funkcji tego ośrodka w okresie świetności zakonu kluniackiego i jego współpracy z królem Francji oraz domy z XV i XVI wieku, z których jeden, z muru pruskiego i typowy dla burgundzkich domów z końca XV wieku, znajduje się przy ulicy Moulin à Cheval, nieopodal kościoła i ratusza. Przemierzając Saint-Gengoux można odnieść wrażenie, że miasto to jest autentycznym świadkiem i częścią ekspansji kluniackiej w okresie średniowiecza (X-XII w.) i w kolejnych wiekach (Ibidem), a także partnerstwa władzy świeckiej i religijnej. Potwierdza to także tablica przy wjeździe do miasta. Liczy około tysiąca mieszkańców i jest przykładem miejsca, którego dziedzictwo wpisuje się w wiele kontekstów oraz wielowiekowy historyczny krajobraz kulturowy.



Ilustracje 218, 219. Architektura Saint-Gengoux.



Ilustracja 220. Tablica kluniacka na granicy miasta Saint- Gengoux.

Miejsce Kluniackie w Polsce

Jednym z państw członkowskich sieci Miejsc Kluniackich w Europie jest także Polska. Jednak w tym przypadku nie ma możliwości dokonania wyboru miejsc do badania, ponieważ jedynym polskim członkiem szlaku i FESC jest liczące już blisko tysiąc lat Opactwo Benedyktynów w Tyńcu pod Krakowem, w którym funkcjonuje największa wspólnota benedyktyńska w Polsce. Oficjalnie dołączyło do szlaku w 2013 roku, stając się najdalej wysuniętym na wschód członkiem federacji. Opiekę i zarząd nad dziedzictwem Tyńca, jego ochroną, popularyzacją i interpretacją sprawuje Fundacja „Chronić Dobro", działająca przy klasztorze tynieckim (Badania własne MK 2020).

Dzieje klasztoru sięgają wieku XI, gdy krajem nadwiślańskim rządzili Piastowie. Decyzją Kazimierza I Odnowiciela stolicę z Gniezna do Krakowa przeniesiono w 1039 roku, a jego znaczenie wzrastało. Zagospodarowywano tereny wokół miasta, a Kraków otaczały

osady takie jak Piekary, Psiary czy Łagiewniki. Tyniec miał znaczenie komunikacyjne (związane z przeprawą przez rzekę) i militarne (zdaniem Jana Długosza zawsze istniały tu fortyfikacje [za:] Sczaniecki 2008, s. 48), ale także kościelne. Opactwo w Tyńcu z Cluny połączyły wspólne wątki historyczne i legenda założycielska utrwalana od XIII wieku, a przede wszystkich chęć przynależności mnichów do zakonu kluniackiego. Wieloletnie zabiegi przyniosły ostatecznie pożądany efekt w formie oficjalnego przyłączenia Tyńca do kongregacji kluniackiej w XVIII wieku, choć nastąpiło to niedługo przed upadkiem macierzystego opactwa w Cluny i nie przyniosło żadnych realnych konsekwencji.





Ilustracje 221, 222. Opactwo Benedyktynów w Tyńcu.





Ilustracje 223, 224. Dziedziniec Opactwa Benedyktynów w Tyńcu i fasada Kościoła św. Apostołów Piotra i Pawła.

Na przełomie XI i XII wieku powstał zespół budowli kamiennych z trójnawową romańską bazyliką oraz zabudowaniami klasztornymi. Potwierdzono, że klasztor od początku swego istnienia stoi w tym samym miejscu, kolejne przebudowy zachowały część dawnych romańskich fundamentów i gotyckich murów. Na przełomie XIII i XIV wieku opactwo zostało częściowo zniszczone w wyniku najazdów tatarskich, a także walk pomiędzy

księciem Władysławem Łokietkiem a zwolennikami czeskich Przemyślidów o tron krakowski. Wybudowana została rezydencja opatów. W wieku XV kościół i klasztor zostały rozbudowane i nadano im cechy stylu gotyckiego. Rozpoczęto też budowę drugiego kościoła poświęconego w 1463 roku. Cztery lata później Jan Długosz w czasie swojego pobytu w Tyńcu opisał opactwo „piękny klejnot Ojczyzny" (Fundacja Chronić Dobro www 2022). Wiek XVI to czas rozkwitu opactwa i przebudowa części jego zabudowań w stylu renesansowym, zaś XVII to okres kolejnych transformacji, tym razem kościoła, który na gotyckich murach zyskał barokowe sklepienie i wystrój wnętrza. Franciszek Placidi zaprojektował ołtarze z czarnego marmuru, w tym ołtarz główny z obrazem Najświętszej Trójcy i patronów opactwa, św. Apostołów Piotra i Pawła. Wykonano stalle w chórze zakonnym z obrazami przedstawiającymi życie św. Benedykta oraz sceny z życia świętych benedyktyńskich (Gronowski 2018, s. 28-30, 39-41). W XVIII wieku dokonano rozbudowy południowego skrzydła klasztoru i umieszczono w nim bibliotekę. Tynieckie wzgórze było znaczącym punktem oporu przed wojskami rosyjskimi w czasie konfederacji barskiej, a zamienione w twierdzę opactwo po kilkunastomiesięcznym oblężeniu, choć zniszczone, nie zostało zdobyte. Benedyktyni raz jeszcze przywrócili klasztor do świetności, jednak jego znaczna część spłonęła we wspomnianym pożarze w 1831 roku.




Ilustracje 225, 226. XVII-wieczna studnia i biblioteka opactwa oraz dziedziniec z fragmentem muru obronnego.

Po przywróceniu opactwa w 1939 roku zabudowania powolnie zaczęto odbudowywać, a prace na dobre zintensyfikowano po wojnie w 1947 roku. Podjęto się odbudowy południowo-wschodniego fragmentu zabudowań klasztornych, podczas której zrekonstruowano ślady dawnych sklepień, przeprowadzone zostały także odkrywki archeologiczne, które odsłoniły fundamenty romańskiego kościoła z grobami pierwszych

opatów. Odbudowę skrzydła północno-wschodniego i części zachodniej zrealizowano w latach osiemdziesiątych XX wieku, zaś rekonstrukcja dawnej biblioteki – zwanej Wielką Ruiną – zakończyła się w roku 2008. Zespół opactwa został uznany w 2017 roku za Pomnik Historii, jako obiekt zaliczany do miejsc o najwyższej wartości kulturowej w kraju.

W Tyńcu możliwe jest zwiedzanie klasztoru i kościoła oraz Muzeum Opactwa. Ponadto noclegi oferuje prowadzony przez zakonników Dom Gości, na miejscu działa też restauracja „Mnisze co nieco", kawiarnia i sklep z Produktami Benedyktyńskimi. To co znaczące z perspektywy eksplorowania opactwa i jego okolic to lokalizacja w szczególnej przestrzeni. Dawniej podkrakowska wieś Tyniec, współcześnie włączona w zachodnią część miasta, znajduje się na prawym brzegu Wisły w Dzielnicy VIII Dębniki. Klasztor leży centralnie na trasie wycieczek rowerowych (Trasa Tyniecka jako fragment Wiślanej Trasy Rowerowej biegnie przez Bielańsko-Tyniecki Park Krajobrazowy), w malowniczej okolicy na wzgórzu tuż nad rzeką, z panoramą na przełom Wisły między Tyńcem i Piekarami, tzw. Bramę Tyniecką, która stanowi największe przewężenie doliny Wisły na całej jej długości od Karpat po Morze Bałtyckie. Krajobraz współtworzą elementy przyrodnicze, zabudowania klasztorne, także rozrastające się o następne osiedla zabudowania miejskie. Wielu jest tu turystów, mniej widoczni są mieszkańcy, choć na terenie opactwa często widuje się mieszkających i pracujących tam mnichów (Badania własne MK 2020).



Ilustracje 227, 228. Widok opactwa z przeciwnego brzegu Wisły oraz okoliczne zabudowania.

Należy podkreślić, że Opactwo Benedyktynów w Tyńcu w przeciwieństwie do tożsamościowo rozumianego klasztoru macierzystego w Cluny zachowuje w pełni sakralny charakter. Dzięki funkcjonującej tam społeczności zakonników klasztor nadal pełni swoją pierwotną funkcję, a za sprawą prowadzonej przez mnichów Parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła pozostaje prymarną świątynią dla lokalnej społeczności. oraz innych,

przybywających tam wiernych. Odbiorca (zarówno turysta jak i mieszkaniec) ma czynienia nie tylko z dziedzictwem materialnym, ale i niematerialnym, objawiającym się w codziennych praktykach benedyktynów, śpiewach chorałowych, których słuchać można w trakcie mszy z uczestnictwem zakonników etc. Miejsce to może poszczycić się zarówno wartościami duchowymi, walorami historycznymi, architektonicznymi i kulturowymi, wyraźnie zespalając *sacrum* i *profanum*.

To co jednak odróżnia Tyniec od innych odwiedzanych i badanych przeze mnie miejsc na szlaku kulturowym Miejsc Kluniackich to świadomy brak zastosowania narracji wpisującej ten obiekt w sieć kluniacką przez zarządców miejsca. Szczegółowo omówię tę kwestię w kolejnym podrozdziale (Ibidem).

II.2.2.1. Propozycja weryfikacji trzech tożsamości w interpretacjach dziedzictwa na szlaku Miejsc Kluniackich w Europie

Analiza materiałów zebranych przed i w trakcie eksploracji terenowych na Szlaku Miejsc Kluniackich w wybranych przestrzeniach i obiektach, celem badania rozwoju tożsamości kulturowej w jej rejestrach i zakresach pozwala ukazać złożoność interpretacji dziedzictwa kulturowego i ich niejednorodność w odniesieniu do zestawienia miejsc francuskich z polskim Opactwem w Tyńcu. Analiza pod kątem ustalenia podmiotów kreujących oraz wyodrębnienia wykorzystywanych przez nich kreatorów dziedzictwa objęła interpretacje dziedzictwa wykorzystujące różne nośniki i kanały komunikacji, w tym mapy, informatory, broszury, ulotki, identyfikację wizualną, publikacje o charakterze informacyjnym, edukacyjnym oraz przewodnikowym, zarówno drukowane, jak i w wersji elektronicznej. Punkt wyjścia dla niej stanowiło przeanalizowanie wirtualnej encyklopedii *Clunypedia* oraz specjalnie utworzonych celem popularyzacji kluniackiego dziedzictwa aplikacji mobilnych. Wskazanie głównych elementów współtworzących interpretacje we Francji i Polsce oraz ich porównanie umożliwiło zaznaczenie punktów wspólnych, ale i ustalenie, że interpretacje kreowane przez francuskie podmioty kreujące nie są zbieżne z tymi proponowanymi w tynieckim opactwie. Z tego względu zdecydowałam się zaprezentować je odrębnie, w pierwszej kolejności omawiając interpretacje dokonywane we Francji, a w drugiej w Polsce, aby na ich podstawie określić jakiego rodzaje tożsamości kulturowe są kreowane na szlaku i w jakich zakresach.

Spośród wszystkich wybranych do badań szlaków, interpretacje dziedzictwa Miejsc Kluniackich w Europie są najlepiej dostosowane do potrzeb turystów pierwszego ćwierćwiecza XXI wieku, ze względu na różnorodność sposobów i form ich publikowania

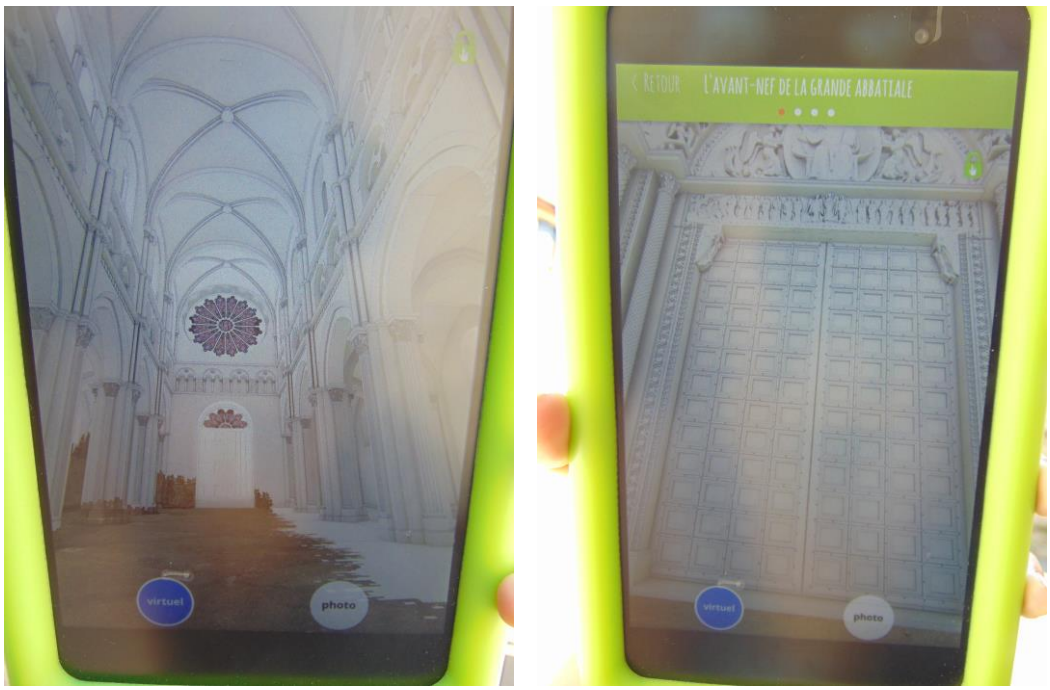
oraz doboru kanałów komunikacji, a także przez spełnianie zasad interpretacji opracowanych przez Tildena. Interpretacje nie są tylko opisami informacyjnymi o charakterze poznawczym, edukacyjnym, ale formami aktywizacji i zaangażowania odbiorcy w ich odkrywanie, choćby dzięki możliwościom, jakie stwarzają narzędzia cyfrowe. Dzięki szerokiemu spektrum działań i sposobów kreowania interpretacji na szlaku podmioty kreujące budują i przekształcają doświadczenia kulturowe w oryginalnych „miejscach dziedzictwa", wykraczając poza utarte schematy i tradycyjne sposoby konstruowania narracji. Odnosząc się do typologii warstw turystycznej interpretacji świadectw dziedzictwa Mikosa von Rohrscheidt, nacisk na szlaku miejsc kluniackich położony jest na multimedializację przekazu, w ramach której dokonywana jest także identyfikacja i eksplanacja zasobów dziedzictwa.

FESC koordynuje funkcjonowanie narzędzi cyfrowych, których twórcą jest francuska firma Paztec SAS. Pierwszym z nich jest wspomniana już *Clunypedia*, gromadząca i upowszechniająca wiedzę o miejscach kluniackich, w tym teksty, plany, rysunki, ikonografie, dokumenty audio-wideo. Podstawą jej funkcjonowania jest interaktywna mapa, ukazująca lokalizacje wszystkich zarejestrowanych miejsc, które uznane zostały za kluniackie. Są na niej zarówno te, które należą do federacji, jak i inne, bezpośrednio do niej nienależące, ale posiadające związki z dawną kongregacją. Bogata w opisy, ciekawostki, fotografie, ilustracje i inne materiały, informujące o dostępności obiektu i odsyłająca do innych zweryfikowanych źródeł wiedzy o każdym z nich, stanowi bazę wiedzy dla turystów poruszających się po szlaku lub planujących udać się w teren celem eksploracji. Treści programu charakteryzuje jednocześnie wysoki poziom merytoryczny, jak i przystępny język, zrozumiały dla szerokiego grona odbiorczego. W opisach narzędzi, które pojawiły się już po zakończeniu badań terenowych (strona jest cały czas aktualizowana), jego autorzy podkreślają, że chcą dzięki Clunypedii wzmocnić europejską tożsamość kulturową, co jest możliwe poprzez poznanie i dogłębne zrozumienie roli, jaką Cluny i kluniackie miejsca odegrały we wspólnej historii Europy, o czym świadczy zapis:

> Niezależnie od tego, czy pochodzisz ze świata kluniackiego, czy pasjonujesz się historią, dziedzictwem, kulturą, nowymi technologiami czy żadnym z powyższych, *Clunypedia* jest projektem stworzonym dla Ciebie: jesteś obywatelem Europy, Twoja historia i Twoje dziedzictwo stanowią Twój interes! (Clunypedia www 2022a)

Jeszcze efektywniej w terenie oddziałują na turystów kulturowych wspomniane wcześniej angażujące odbiorców bezpłatne aplikacje, dające im łatwy dostęp do krótszych i dłuższych, ale przemyślanych i spójnie opracowanych opisów, składających się na interpretacje dziedzictwa odwiedzanych miejsc, jak jest w przypadku Cluny oraz aplikacji *ClunEtour*. Niweluje ona niejako problem jedynie fragmentarycznego zachowania się

centralnego ośrodka kluniackiego, a szczególnie braku monumentalnego kościoła *Maior Ecclesia*, stanowiącego główny trzon tematyczny interpretacji dziedzictwa kluniackiego o roli, sile oddziaływania i ekspansji całej kongregacji i opactwa w Cluny oraz wskazania kluczowego miejsca dla życia zakonnego benedyktynów. Wprowadzenie aplikacji z funkcją rozszerzonej rzeczywistości, umożliwiającej zwiedzanie całego obszaru opactwa, pozwala odbiorcy doświadczyć obecności nieistniejącej współcześnie największej świątyni średniowiecza i podświadomie wpisać ją w burgundzki krajobraz kulturowy.



Ilustracje 229, 230. Zastosowanie *ClunEtour* w ruinach – zachowane elementy na ekranie w kolorze brązowym.

Cyfrowe narzędzie odtwarza bowiem niezachowane elementy kościoła i innych zabudowań, wykorzystując wysokiej jakości atrakcyjne materiały graficzne i ilustracje, trójwymiarowe modele odtwarzające wnętrza i zewnętrza budowli, mapowania dopasowujące się do zachowanych elementów, ukazując ich pierwotną funkcję. Pełni rolę identyfikacyjną dla elementów i obiektów zachowanych, a także eksplanacyjną, opisując oraz wyjaśniając ich znaczenie historyczne, czy pełnione funkcje w kompleksie. Kolejność zwiedzania poszczególnych miejsc jest ustalona i opisana, tak, aby ułatwić zrozumienie znaczenia zasobu, a jednocześnie dopasować ją do przestrzennej struktury kompleksu. W konsekwencji modyfikuje odbiór przestrzeni miejskiej, tworząc rozległe „miejsce" w rozumieniu Yi-Fu Tuana. Aplikacja tworzy zatem swego rodzaju szlak kulturowy po pozostałościach centrum kongregacji kluniackiej, ale i nieco poza nie wykraczający, będący jednocześnie podstawą

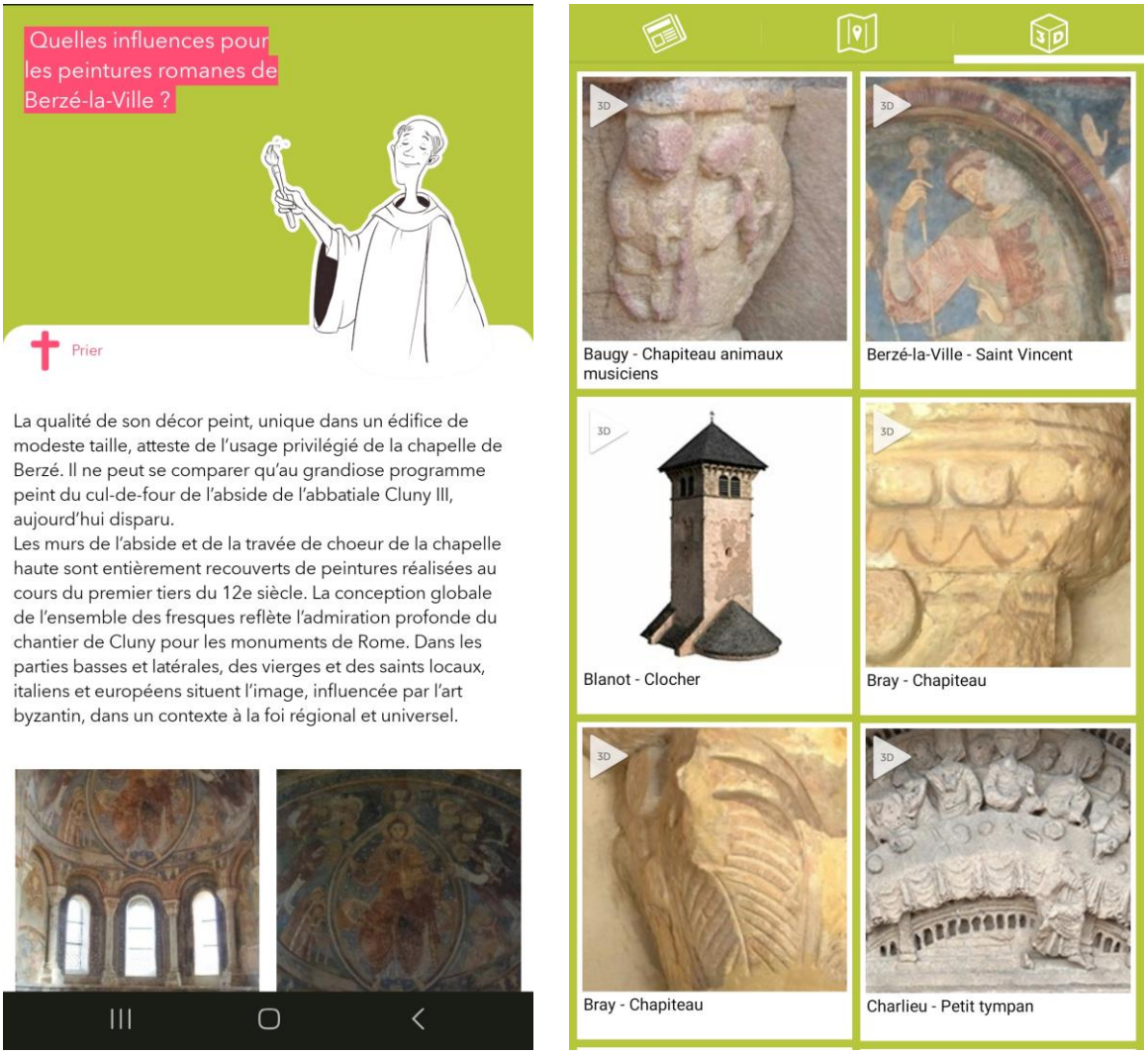
całego szlaku Miejsc Kluniackich w Europie. Główna trasa po Cluny obejmująca dziesięć miejsc wiedzie od Bramy Głównej, przez Pałac Jeana de Bourbona, pozostałości kościoła *Maior Ecclesia*, krużganki i inne fragmenty opactwa, cele mnichów, budynki w których mieści się Narodowa Szkoła Sztuki i Rzemiosła L'ENSAM, młyny i magazyny, do Wieży Serów. Poza nimi szlak obejmuje jeszcze sześć punktów, w tym Kościół Notre-Dame de Cluny, prowadząc przez zabudowania średniowiecznego miasta. Interaktywne treści opisują elementy, które turysta może zobaczyć na własne oczy eksplorując przestrzenie, jednocześnie przez cyfrowe rekonstrukcje rozbudowując je o elementy już niezachowane lub ukazując szczegóły wystroju. Aplikacja dostępna jest do bezpłatnego pobrania i zainstalowania na własne urządzenia mobilne przez cały rok, możliwe jest także wypożyczenie tabletu w Biurze Informacji Turystycznej w Cluny.



Ilustracje 231, 232. Główna część szlaku obejmująca ruiny opactwa i miasta Cluny.

Z kolei *Clunypedia Saône-et-Loire* jest nośnikiem interpretacji dziedzictwa o miejscach kluniackich na terenie departamentu Saona i Loara. Schematyczny układ interfejsu tej aplikacji poza krótkim kilkuzdaniowym opisem wprowadzającym składa się z trzech pytań umieszczonych na *buttonach*, na które odbiorca „otrzymuje odpowiedź" po kliknięciu

w przycisk. Pytania skłaniają do zastanowienia nad dziedzictwem danego obiektu, w kontekście całego dziedzictwa kluniackiego, i zachęcają do zadawania innych. To cyfrowe narzędzie wzbogacone zostało ponadto o historyczne fotografie i grafiki ukazujące obiekty we wcześniejszych okresach, zdjęcia wykonane w trakcie prac konserwatorskich i restauracji, modele 3D pozwalające z bliska przyjrzeć się wybranym detalom architektonicznym i zdobieniom. Warstwę graficzną uzupełniają pełne humoru rysunki przedstawiające postaci mnichów, którzy stają się narratorami opowiadającymi historie miejsc. Pozwala to zainteresować przekazem także młodszych odbiorców, między szóstym a dziesiątym rokiem życia.



Ilustracje 233, 234. Elementy interfejsu *Clunypedia Saône-et-Loire.*

Podobnie jak *ClunEtour*, tylko w odniesieniu do mniejszej liczby obiektów funkcjonuje aplikacja *Clunypedia Sauxillanges*, poświęcona miejscom kluniackim w Owernii. Tu także podstawą treści merytorycznych jest *Clunypedia*, która stanowi najbardziej kompleksowy nośnik interpretacji dziedzictwa na szlaku. Wszystkie narzędzia cyfrowe mają spójną szatę

graficzną i wygląd interfejsów, co usprawnia i ułatwia odbiorcy na szlaku korzystanie z nich, zwłaszcza że posługiwanie się nimi jest intuicyjne i nie wymaga szczególnych kompetencji odbiorczych. Otaczające turystę ruiny i zachowane budowle nabierają konkretnych cech i znaczenia z perspektywy odbiorcy, który zostaje niejako „wciągnięty" w relację z interpretatorami. Interpretacje czerpią z wielu dziedzin, różnych dyscyplin naukowych, w tym historii, archeologii, nauk o kulturze i religii, architektury i urbanistyki, socjologii, nauk o polityce i administracji, o Ziemi i środowisku, informatyki, a także dyscyplin artystycznych, szczególnie sztuk plastycznych i muzycznych. Interpretacje te prowokują, zachęcając do własnych poszukiwań.

Funkcję informacyjną i komunikacyjną z odbiorcami oraz innymi podmiotami zewnętrznymi FESC realizuje poprzez częściowo dostępną w czterech wersjach językowych poza francuską (angielską, włoską, hiszpańską i polską) witrynę internetową federacji https://fesc.sitesclunisiens.org/ oraz media społecznościowe, w tym profesjonalne profile na Facebooku należące do FESC *Fédération Européenne des Sites Clunisiens* czy opactwa w Cluny *Abbaye de Cluny*. O ile witryna ma charakter reprezentacyjny i prezentuje działalność i projekty realizowane przez federację, o tyle komunikacja w mediach społecznościowych prowadzona jest *stricte* pod kątem turystów, miłośników dziedzictwa kluniackiego i osób zainteresowanych tą tematyką, udostępniając informacje potrzebne zwiedzającym, prezentując obiekty, publikacje, wydarzenia na szlaku, pracę konserwatorów i efekty ich działalności etc.

II.2.2.1.1. Interpretacje dziedzictwa na szlaku Miejsc Kluniackich

Na podstawie zebranych materiałów wytypowałam kreatory dziedzictwa kulturowego wykorzystywane w interpretacjach na szlaku przez zarządców poszczególnych miejsc w porozumieniu z FESC i jego partnerami. Największy nacisk, z racji wielowiekowej historii kongregacji kluniackiej, a także dzisiejszego świeckiego charakteru federacji miejsc należących do szlaku, położony został na konteksty historyczne, stąd dominacja kreatorów symbolicznych. Ponadto zapewne celem uzyskania spójnej formuły interpretacyjnej dla wszystkich miejsc kluniackich, a przy tym z racji znaczącego zasięgu szlaku i jego rozproszenia w Europie, FESC posługuje się wybranymi charakterystycznymi elementami dziedzictwa oraz formami jego ochrony i budowania prestiżu, określanymi przeze mnie mianem kreatorów prawno-instytucjonalnych. Kreatory te wykorzystywane są i powielane przez podmioty zarządzające obiektami należącymi do sieci. Chcę jednocześnie zaznaczyć, że w interpretacjach dziedzictwa zebranych i opisanych w czasie badań w 2019 roku nie

ujawniłam kreatorów osobistych, jako że w eksplorowanych miejscach kluniackich należących do szlaku, jak i w jego przestrzeniach nie spotkałam osób, które – traktując dziedzictwo kluniatów w sposób osobisty – kreowałyby własne o nich opowieści, nadając im osobistego charakteru.

Z perspektywy konstruowania interpretacji dziedzictwa kluniackiego dla całego szlaku dominującym kreatorem historycznym w okresie prowadzonych badań w 2019 roku był sam jego centralny ośrodek. Opactwo w Cluny prezentowane było z naciskiem na rok 910 jako datę jego założenia oraz na czasy świetności przypadające na średniowiecze, gdy stanowiło najważniejszy europejski ośrodek monastyczny i jedno z dwóch (obok Watykanu) centrów chrześcijaństwa, stając się swego rodzaju stymulatorem rozwoju cywilizacji europejskiej. Prócz opactwa w interpretacjach wyróżniały się szczególnie dwa kreatory dziedzictwa, tj. *Maior Ecclesia*, powstała jako trzecia z kolei, niezachowana fizycznie największa świątynia opactwa oraz archetyp mnicha benedyktyńskiego związanego z kongregacją kluniacką, będący jednocześnie najważniejszym kreatorem więzi społecznych. Nie mniej ważnym kreatorem symbolicznym w kontekście całej trasy był „detal architektoniczny", który choć zmieniał się w zależności od prezentowanego obiektu, stał się jego swoistym emblematem, elementem wyróżniającym dane miejsce kluniackie spośród innych. Najważniejszym z nich był Baranek Paschalny z Cluny. Kolejną grupę kreatorów symbolicznych stanowiły postaci historyczne, tworzące dwie osi interpretacyjne na szlaku. Do pierwszej z nich należeli budowniczowie opactwa z tzw. pierwszego okresu w dziejach Cluny tj. opaci Bernon, Odon, Majolus, Odylon oraz przedstawiciel drugiego, tzw. „złotego", Hugon z Semur. Do drugiej osi interpretacyjnej wykorzystano opatów takich jak Piotr Czcigodny, Jean de Bourbon, Jaques II d'Amboise i Armand Jean du Plessis Richelieu, którzy choć wyróżnili się w późniejszych okresach działalności klasztoru, nie zdołali ochronić go przed ostatecznym upadkiem. Z tym ostatnim związane są także Drzwi Richelieu (fr. *La Porte Richelieu*), jeden z „odzyskanych" zabytków opactwa. Ponadto do kreatorów historycznych zaliczyć należy rok 1563, stanowiący symboliczny początek jego końca, rok 1789 jako datę wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która przekreśliła możliwość powrotu klasztoru do dawnej świetności, a także rok 1810, gdy wysadzono pozostałości świątyni. Grupę najistotniejszych kreatorów historycznych kończy herb Opactwa w Cluny, stanowiący między innymi punkt wyjścia dla jednego z kreatorów prawno-instytucjonalnych, o czym w dalszej części wywodu.

Pierwszym i najważniejszym kreatorem historycznym było Opactwo w Cluny, które przyjmując przewodnictwo sieci klasztorów, konwentów, domów i innych miejsc należących

do kongregacji *Ecclesia Cluniacenis*, szybko stało się najważniejszym ośrodkiem monastycznym, oddziałującym nie tylko na Francję i kraje ościenne, ale i Niemcy, Anglię czy nawet Polskę. Będąc swego rodzaju „generatorem" powstawania ośrodków duchowych w Europie Zachodniej wpływało na kształtowanie się państw i regionów w wymiarze politycznym, gospodarczym czy administracyjnym. W konsekwencji przyczyniło się do rozwoju mentalnego i duchowego wspólnot europejskich, narodowych i lokalnych na poziomie społecznym i kulturowym, będąc nośnikiem moralnych, katolickich wartości oraz motorem rozwoju naukowego i kulturowego. Oddziaływało na rozwój budownictwa, pod względem architektonicznym i stylistycznym, pobudzając i inspirując do szeroko rozumianej twórczości artystycznej czy rolnictwa, choćby w zakresie uprawy winorośli, z których słyną współcześnie Francja i kraje ościenne.

Początek opactwa datowany jest na rok 910 (Clunypedia www 2022b), bowiem 11 września książę Wilhelm Pobożny, diuk Akwitańczyków, wystawił dokument potwierdzający założenie opactwa na terenie Burgundii. Data ta pojawiała się we wszystkich zgromadzonych materiałach promocyjnych dotyczących szlaku i opactwa. W ostatnich dziesięcioleciach IX wieku instytucje monastyczne były zdezorganizowane, ale upadek imperium Karolingów w 888 roku[78] wydawał się sprzyjać nowemu otwarciu. Dla burgundzkiego księcia szczególne znaczenie miała Reguła świętego Benedykta z Nursji. Według zapisów historycznych (jak Dialogi św. Grzegorza Wielkiego) około 529 roku przyszły święty wyruszył ze swymi towarzyszami z Subiaco (włoskiego miasta należącego do rzymskiej metropolii) i dotarł na szczyt Monte Cassino, gdzie wybudował klasztor i począwszy od roku 534 do swojej śmierci w 547 pisał i redagował dla niego Regułę, czyli zbiór przepisów normujących cenobickie, wspólnotowe życie mnisze i wskazówek ascetycznych (Pacaut 2010, s. 44-45). Określają one zajęcia zakonników, sposób życia i pracy, wskazują wartości, cnoty i zasady postępowania, ale także kwestie związane z funkcjonowaniem klasztoru i pełną władzą opata nad nim oraz mnichami. Jak wynika z zapisów, tryb życia jest sprawą drugorzędną w stosunku do aspektów duchowych, co – jak podkreślały podmioty kreujące na szlaku – przesądziło o ostatecznym wyborze Reguły świętego Benedykta jako podstawy funkcjonowania klasztoru przez Wilhelma Pobożnego (Badania własne MK 2019).

W czasach największej świetności, między około 950 a 1130 rokiem, opactwo wyznaczało główne kierunki odnowy kościoła, skupionej na zasadach zawartych w Regule.

[78] Data śmierci Karola Grubego, ostatniego cesarza karolińskiego.

Stanowiło także centrum pielgrzymkowe, do którego podążali duchowni i świeccy z krajów Europy, tam narodził się nurt odnowy chrześcijaństwa i europejskiego monastycyzmu. Tamtejsi opaci proszeni byli przez przedstawicieli władzy kościelnej i świeckiej ówczesnej Europy o porady czy interwencje w sprawach religijnych i laickich, przez co pośrednio wpływali na losy krajów Europy Zachodniej na poziomie duchowym, gospodarczym, społecznym i politycznym.

W opisach składających się na interpretacje dziedzictwa wielokrotnie powtarza się motyw utożsamiania Cluny z Rzymem jako stolicą Kościoła, choćby we wprowadzeniu do korzystania z aplikacji *ClunEtour*, gdzie przeczytać można, że „Cluny (…) jest równa Rzymowi". Padają także takie sformułowania jak „drugi Rzym", czy „mały Rzym" (Badania własne MK 2019, ClunEtour app 2019). Jak powiedział papież Urban II Hugonowi z Semur, „Wy jesteście światłem świata" (Clunypedia www 2022b). Interpretatorzy podkreślają w tym kontekście historyczne znaczenie okoliczności powołania klasztoru w Cluny, gdy Wilhelm Pobożny powierzył go opiece Apostołów Piotra i Pawła, w dyspozycji przekazując tym samym pod egidę papieską i ochronę Stolicy Apostolskiej, ustanawiając papieża właścicielem wszelkich dóbr materialnych i dążąc do wyłączenia Cluny spod władzy biskupiej. Było to o tyle wyjątkowe, że o ile w tamtych czasach wielu możnych i bogatych fundowało klasztory, większość z nich chciała zachować pewną kontrolę nad ich dalszymi losami, pozostawiając sobie możliwość wyboru opata. Wilhelm zrzekł się tej możliwość oddając opactwo pod władzę papieża z gwarancją, że żadna władza świecka nie będzie ingerować w sprawy mnichów. Także na tej podstawie można stwierdzić, w jakiej perspektywie przedstawiane było przez podmioty kreujące znaczenie tego ośrodka dla wielowiekowego kształtowania myśli chrześcijańskiej i sytuacji politycznej w Europie. Pod koniec XI wieku Cluny było jedną z najważniejszych stolic chrześcijańskiej Europy, zrzeszającą według dostępnych danych około dwóch tysięcy miejsc (zamków, wsi, miast, winnic i młynów), z czego około tysiąca czterystu przeoratów, w tym klasztorów i świątyń oraz około dziesięciu tysięcy mnichów. Dlatego najistotniejszą kwestią poruszaną w kontekście znaczenia całej sieci miejsc kluniackich jest rola jej centralnego ośrodka dla rozwoju kultury i tożsamości narodowej francuskiej, europejskiej, a także tożsamości lokalnej i regionalnej.



Ilustracja 235. Elementy interpretacji dziedzictwa związane z momentem założenia opactwa, nazywaniem go „małym Rzymem" oraz model przestrzenny *Cluny III* na planie kompleksu.

Nie mniej istotnym kreatorem symbolicznym na szlaku jest „detal architektoniczny". Kluniaci i podlegli im zakonnicy w różnych częściach Europy przywiązywali znaczącą wagę do wzbogacenia dorobku artystycznego społeczeństw. Wykorzystywali swoje możliwości finansowe, pozycję i pomysły, by angażując znakomitych artystów swoich czasów, pobudzać twórczość poprzez różnego rodzaju zlecenia w realizacji projektów, czego świadectwem były nie tylko trzy kolejne świątynie i rozbudowa opactwa z największą przez wieki świątynią chrześcijańską *Cluny III*, ale także i inne miejsca należące do kongregacji. Efektem tych starań były licznie powstające dzieła sztuki – szczególnie architektury, rzeźby i malarstwa – które przyczyniły się do rozwoju twórczości artystycznej i szerzej kultury europejskiej, a których część można podziwiać do współczesności. Obiekty o których mowa powstawały w okresie średniowiecza i wpłynęły szczególnie na rozwój stylu romańskiego oraz gotyckiego, jednak wiele z nich zostało przebudowanych i nadano im cechy innych styli architektonicznych. Specjalnie za kreatora przestrzennego uznaję „detal architektoniczny", a nie poszczególne obiekty, bowiem, każdy z nich wyróżnia jakiś szczególny element, który staje się jedną z osi interpretacyjnych o danym miejscu i jego znaczeniu. Przykładem może być Kościół św. Wincenta i transept nad portal wejściowym, rzeźbione twarze proroków w Kościele Saint-Gengoux czy Kaplica Jeana de Bourbona w Cluny, w której kluczowymi elementami są zachowane konsole z wizerunkami proroków Starego Testamentu (Badania własne MK 2019).




Ilustracje 236, 237. Transept Kościoła św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent oraz rzeźba proroka Dawida z Kaplicy Jeana de Bourbona w Cluny.

Spośród detali architektonicznych szczególne znaczenie w perspektywie szlaku i centralnego ośrodka odgrywa Baranek Paschalny z Cluny. Należy uznać go za kreatora symbolicznego, który wykorzystany został także jako kreator przestrzenny, o czym więcej w dalszej części opisu. Wizerunek baranka pochodzi z zachowanego kamienia zwornikowego sklepienia piątego przęsła narteksu bazyliki *Cluny III*. Zdobiony dekoracją rzeźbiarską kamień znajduje się w Muzeum Sztuki i Archeologii w Cluny.



Ilustracja 238. Baranek Paschalny z Cluny.

W religii chrześcijańskiej baranek jest metaforą Jezusa Chrystusa, będąc zarazem łagodnym, kruchym, cierpiącym, jak i silnym oraz triumfującym. Motyw Baranka jako symbolu Chrystusa przetrwał w sztuce przez stulecia. Krzyż, utworzony przez połączenie liter X i P które niesie w kamieniu zwornikowym z Cluny, jest znakiem przykazania i symbolem

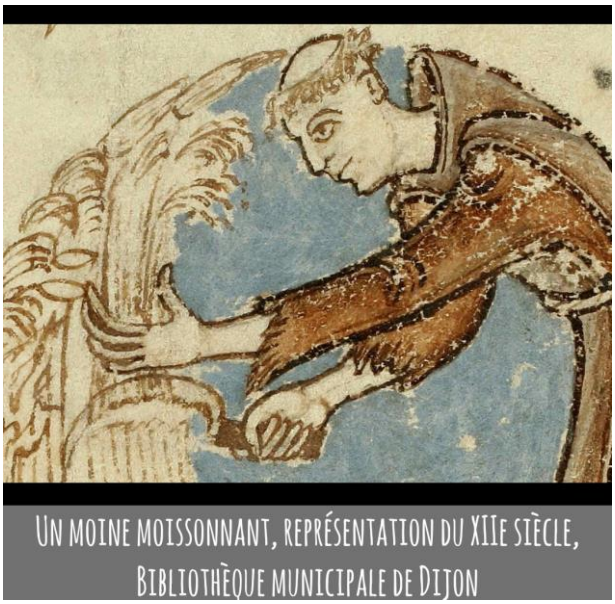
przywódcy. Tym samym mały baranek staje się pasterzem, który prowadzi lud Boży. Symbolizuje pozornie słabą istotę, która na ziemi pozostawała prawie niezauważona, jednak wchodząc do Królestwa Bożego, stała się potężna. Co istotne, kopia kluniackiego Baranka Paschalnego znajduje się w Tyńcu i jest jednym z najważniejszych elementów łączących polski klasztor z opactwem w Cluny (Badania własne MK 2019, 2020) oraz jednym z najistotniejszych kreatorów dziedzictwa pod kątem wspólnej interpretacji dziedzictwa. Do tej kwestii odniosę się jeszcze w dalszej części wywodu.

Z opactwem w Cluny i dziedzictwem kluniackim nierozerwalnie łączy się kolejny kreator historyczny, będący jednocześnie najważniejszym kreatorem więzi społecznych, jakim jest archetyp mnicha benedyktyńskiego związanego z kongregacją kluniacką. Jako że mnisi z Cluny w czasach świetności zakonu traktowani byli jako społeczność „prawdziwego Kościoła" w Kościele rzymskim, obrazująca wymarzone społeczeństwo chrześcijańskie. Podkreślając znaczenie Matki Bożej, rozwinęli kult Maryi, nazywając ją dosłownie „Naszą Panią" (fr. *Notre-Dame*) i wprowadzając to określenie do dyskursu Kościoła katolickiego. Sukces Cluny doprowadził do uniwersalizmu zakonnego, jak pisał Pacaut, „na podstawie kluniatów historia ukształtuje wzór modlącego się mnicha" (Pacaut 2010, s. 97-98). Stał się on symbolem średniowiecznego uosobienia duchowości, mądrości i pracowitości, w imię benedyktyńskiej reguły *Ora et labora,* czyli *Módl się i pracuj*. Z tego względu w państwach europejskich widoczna jest swego rodzaju zbieżność w przedstawieniach zakonników, wynikająca ze wzorowania się na tym dominującym w europejskiej kulturze wizerunku mnicha pochodzącego z Cluny, co jest jednocześnie efektem wielowiekowej ekspansji francuskich benedyktynów. Mimo znacznego upływu czasu, przemodelowania społeczności europejskich i dostrzeganych przez badaczy trendów społeczno-kulturowych związanych z sekularyzacją i desekularyzacją społeczeństw (Mariański 2017, s. 26) wizerunek ten jest nadal dobrze rozpoznawalny i w czasie badań stanowił bardzo dobrze wykorzystywany przez interpretatorów kreator, służący interpretacji kluniackiego dziedzictwa jako francuskiego i europejskiego zarazem, budując jednocześnie kontekst wspólnotowy jako kreator więzi społecznych.

Mnisi wykształcili tradycyjny benedyktyński model klasztoru, jako struktury samowystarczalnej, w pełni zorganizowanej pod względem zarządzania obiektami i ludźmi oraz opartej na silnym poczuciu zjednoczenia tworzącej ją wspólnoty. W większości pochodzili z rodzin arystokratycznych, byli wykształceni, a ich działalność wpływała także na rozwój kultury, wiedzy i nauki. Mieli swój znaczący wkład w tworzenie muzyki religijnej (głównie na potrzeby oficjum) i zapisu nutowego. Księgi i nuty gromadzili m.in. w bogatych

zbiorach bibliotecznych, ale także wykorzystywali w praktyce choćby na rzecz rozbudowy wsi i miast skupionych wokół klasztorów i opactw, wspierając budowniczych także materialnie. Rozwijali uprawy, samodzielnie pracując w polu (szczególnie nowicjusze) i dając pracę lokalnej społeczności, przyczyniając się do rozwoju gospodarki wiejskiej oraz umacniania się ustroju feudalnego.





Ilustracje 239, 240. Obrazy mnichów elementami interpretacji dziedzictwa kluniackiego, po lewo sceny z codziennego życia zakonników, po prawo mnich – żniwiarz, wizerunek z XIII wieku ze zbiorów Biblioteki Publicznej w Dijon.

Zależności te szczególnie silnie uwidocznione zostały w interpretacjach dziedzictwa dotyczących Kaplicy Świętego Benedykta w Domange w Igé, która jako obiekt zdesakralizowany mieści muzeum winorośli. Otaczają ją burgundzkie winnice Mâconnais (regionu winiarskiego położonego na południe od rzeki Saony, znanego z produkcji białych win ze szczepu *chardonnay*), kaplica niejako „wyrasta" spośród winorośli, co przekłada się na innego rodzaju doświadczenie obcowania z kluniackim dziedzictwem wpisanym, a właściwie współtworzącym, krajobraz winiarski Burgundii (Clunypedia SL app 2019, Badania własne MK 2019). Region ten słynący z tradycji i produkcji wina, jest jednym z najistotniejszych w kraju i na świecie. Około siedemdziesięciu kilometrów na północ od kaplicy rozpoczyna się winiarski szlak *Grands Crus* (fr. *Route des Grands Crus*), a klimat Burgundii i tereny wraz z krajobrazem kulturowym zostały wpisane na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. W uzasadnieniu można przeczytać, że:

> Ten krajobraz kulturowy składa się z dwóch części. Po pierwsze, winnice i powiązane jednostki produkcyjne, w tym wioski i miasto Beaune, które razem stanowią komercyjny wymiar systemu produkcji. Druga część obejmuje historyczne centrum Dijon, które uosabia polityczny impuls regulacyjny, który dał początek systemowi klimatycznemu. Miejsce to jest znakomitym przykładem uprawy winorośli i produkcji wina, rozwijanej od późnego średniowiecza (WHC www 2015).

Eksplorując Domange można było odnieść wrażenie, że miejsce to posiada wartości, dla których UNESCO dokonało wpisu Burgundii na listę, mimo iż gmina Igé nie należy już geograficznie do obszaru chronionego. Pokazuje jednak, że dziedzictwo kluniackie obejmuje nie tylko wielkich rozmiarów świątynie i kościoły, ale niewielkie, symboliczne miejsca powstałe w służbie ludziom, które tworzą krajobraz Burgundii. Obecność zakonników w tym miejscu przed wiekami umożliwiło kreatorom ukazanie zaangażowania mnichów w posługę, ale i bliskość oraz wspólną pracę ze społecznością, o czym świadczyć może zachowana stodoła, gdzie przechowywano zapasy dla mieszkańców. Kaplica, mimo że nie pełni współcześnie swojej pierwotnej religijnej funkcji, pozostała ważnym „śladem" obecności benedyktów w społeczeństwie francuskim, świadczącym o znaczącej roli ich działalności dla lokalnych wspólnot. To wszystko złożyło się na obraz mnichów z Cluny jako społeczności zakonnej, przynależnej do czołowego ośrodka intelektualnego, szczególnie w okresie średniowiecza, ale bliskiej społeczeństwu i pracującej w jego służbie.

Odniesienie się lub wykorzystanie wprost postaci benedyktynów z Cluny było bardzo częstym elementem tworzącym interpretacje dziedzictwa, jednak nie tylko w kontekście przeszłego funkcjonowania mnichów, ale obecności i aktualności ich dziedzictwa w teraźniejszości. Mowa o ich dokonaniach, spuściźnie, z której korzysta się do dziś. Osiągnięcia benedyktynów były w interpretacjach tymi, które ukształtowały codzienność Francuzów i mieszkańców Europy w wymiarze kulturowym. Postaci mnichów pojawiały się w opisach, przedstawienia graficzne obecne były zarówno w przestrzeniach przynależnych obiektów oznakowanych wspólną identyfikacją wizualną, którą objęty został cały szlak, ale także w środowisku cyfrowym, szczególnie w aplikacjach.

ClunEtour otwierał wizerunek młodego mnicha, chłopca-skryby, trzymającego w dłoniach pióro i zapisaną kartę z charakterystycznym inicjałem (dekoracją pierwszej litery tekstu), co odnosi się do archetypu benedyktynów, jako że to właśnie oni zajmowali się przepisywaniem i zdobieniem ksiąg. Z kolei *Clunypedia Saône-et-Loire* wykorzystywała rysunkowe przestawienia mnichów – dorosłych mężczyzn i chłopców – w różnych okolicznościach, pokazując ich znaczącą rolę dla rozwoju architektury, sztuki i budownictwa, np. mnich modlący się, mnich-rzeźbiarz (z młotkiem i dłutem), mnich-architekt (z cyrklem, rysujący plan nawy kościoła lub trzymający w dłoni model przestrzenny południowego

ramienia wielkiego transeptu z dzwonnicą, czyli jedynej całkowicie zachowanej części *Maior Ecclesia*), mnich-malarz (z pędzlem umoczonym w farbie w dłoni), mnich-budowniczy (noszący kamienie do budowy obiektu), ale także mnich-rolnik (z naręczem kłosów), który obrazuje kolejny wkład benedyktynów w praktyki codzienności. Pojawiał się także mnich-dobry pasterz z laską pasterską w dłoni, symbolizujący największego z kluniackich opatów – Hugona z Semur – nazywanego także Hugonem Wielkim (Badania własne MK 2019).



Ilustracje 241, 242. Wizerunki mnichów w aplikacji *ClunEtour* (po lewo) oraz w *Clunypedia Saône-et-Loire* (po prawo: na górze Hugon z Semur, na dole chłopiec – mnich).

Ta historyczna postać pełniła w interpretacjach dziedzictwa na szlaku funkcję istotnego kreatora symbolicznego. Lata prawdziwej potęgi opactwa to czas pod przewodnictwem wspomnianego Hugona i tzw. drugi okres w dziejach Cluny, nazywany „złotym". Jego postać była szczególnie często przywoływana z racji swoich zasług dla ekspansji kluniatów w Europie. Najstarszy z synów Dalmacjusza, hrabiego Semur w Burgundii, pomimo

sprzeciwu ojca oddał się służbie Bożej. Uciekł pod opiekę swego wuja, który był biskupem w Chalon-sur-Saone, a następnie schronił się w opactwie w Cluny, wstępując do zakonu (Pacaut 2010, s. 205). Szybko dostrzeżony przez opata Odylona, w wieku dwudziestu lat przyjął święcenia kapłańskie, a po czterech latach pełnił już funkcję przeora i najbliższego współpracownika głowy zakonu. Zaledwie rok później umierający Odylon namaścił go na swojego następcę. Dla młodego opata, który objął urząd w 1049 roku w wieku dwudziestu pięciu lat, rozwój opactwa wiązał się jednocześnie z silnym rozkwitem duchowym, jak i z budowaniem prestiżu i wielkości kongregacji, w tym jej potęgi materialnej (Ibidem, s. 203, 209-210). Hugon dążył, aby Cluny stało się wzorem prowadzenia duchowej odnowy społeczeństwa dla innych instytutów monastycznych we Francji, jak i poza jej granicami. Przeprowadził wielką reformę kluniacką i choć w kolejnych latach często opuszczał klasztor w Cluny, odbywając liczne zagraniczne podróże, zabiegał, aby zakonnicy w opactwie i poza nim żyli ściśle według reguły benedyktyńskiej.

Faworyzowany przez władze, także z racji swego pochodzenia, nie tylko utrzymywał istniejące klasztory, zespalając je na trwałe przepisami kongregacji z Cluny jako klasztorem macierzystym, ale i tworzył kolejne na otrzymanych terenach, zabiegając u możnych o ziemskie bogactwa. Dostarczał do nich mnichów i wspierał budowanie przez nich relacji ze świeckim społeczeństwem. Za jego rządów kluniaci znacząco pogłębili swoje wpływy na terenie Francji, ale także Italii i Hiszpanii, co – za pewne ze względu na liczne liczby odwiedzających z tych krajów – mocno wybrzmiewa w interpretacjach kreowanych na terenie opactwa. Ekspansja objęła także dotychczas „niezdobytą" Anglię, dzięki dobrym relacjom z Wilhelmem Zdobywcą, gdzie powstały nowe przeoraty, m.in. w Sussex, Sommerset, Surrey, Yorkshire, Norfolk, Nottinghamshire, czy Devon (Ibidem, s. 226). W kolejnych latach prym wiodło Lewes (te wątki także pojawiają się w interpretacjach). Choć w krajach królestwa niemieckiego przychylność dla działań kluniatów pozostawała mniejsza, także na tamtejszych ziemiach liczne konwenty przyjęły zwyczaje kluniackie, a część przyłączyła się do zakonu:

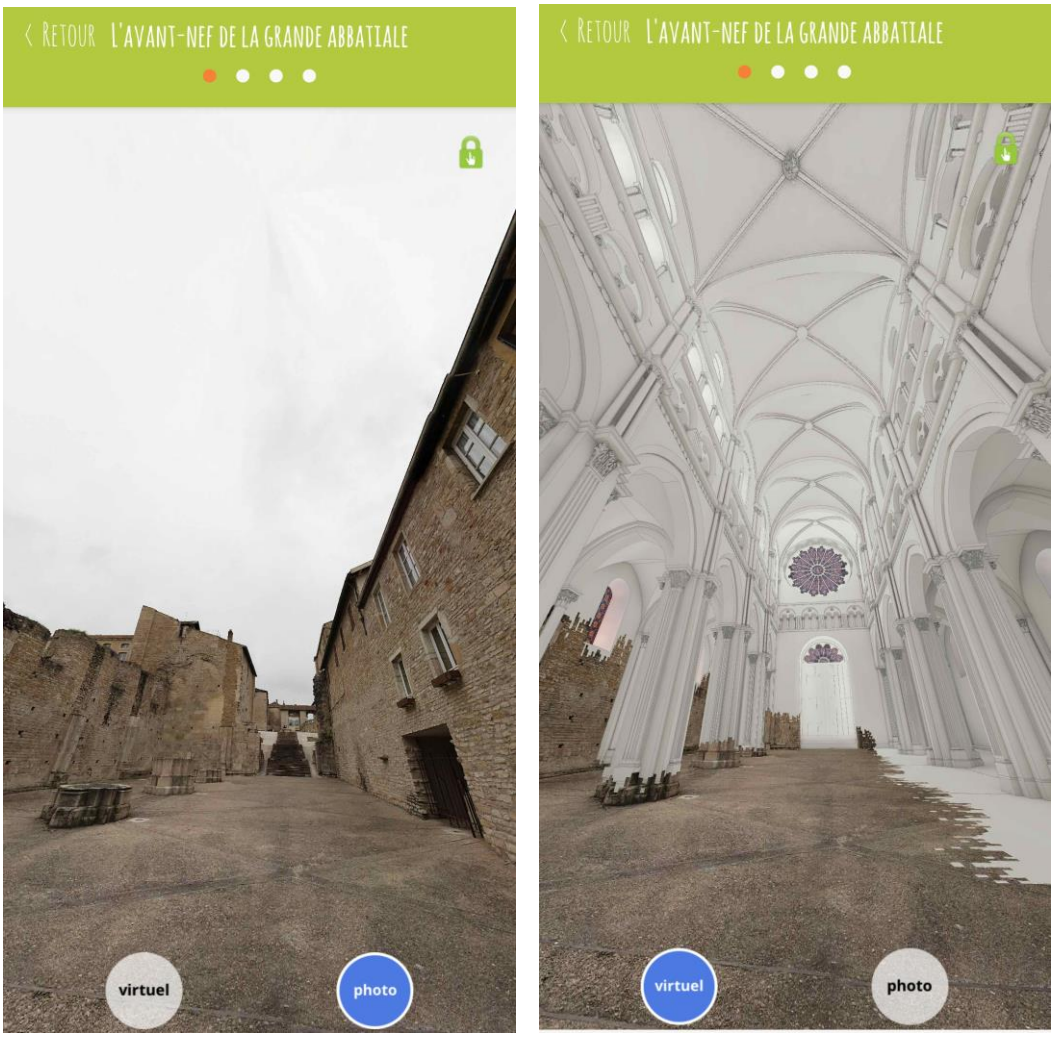
> Ta niezwykła ekspansja zapewnia Hugonowi wyjątkowe miejsce w historii Cluny. Za jego rządów liczba domów, których większość stanowią małe przeoraty nadane lub nabyte, pomnożyła się co najmniej dwunastokrotnie i około roku 1100 osiąga liczbę przekraczającą 800 (Ibidem, s. 228).

Silnie rozwijające się opactwo zyskało wsparcie kolejnych papieży. Dziewięciu z nich Hugon służył za doradcę. Już rok po objęciu przez niego funkcji opata zaproszono go na synod w Reims, przez co towarzyszył papieżowi Leonowi IX w drodze do Rzymu. Wysyłany przez kolejnych następców Świętego Piotra z misjami, był choćby świadkiem i współautorem pojednania cesarza Niemiec Henryka IV z papieżem Grzegorzem VII, który – pozostając

z nim w wielkiej przyjaźni przez lata – wzmacniał niezależność opata i zakonu benedyktyńskiego od struktur administracyjnych Kościoła. Zanim jednak to nastąpiło papież Urban II – czyli Odon de Lagery z Châtillon-sur-Marne, dawny wielki przeor Cluny – po objęciu tronu Piotrowego poszerzył zakres immunitetu opactwa. Nadał Hugonowi insygnia i szaty zastrzeżone dla biskupów oraz wskazał granice terenów, na których opat sprawował pełną władzę. Z tego względu miano opactwa nosić miał przede wszystkim dom macierzysty, zaś większość pozostałych zdegradowano do przeoratów, które stały się typowymi kluniackimi konwentami (Ibidem, s. 233-234). Widać przez to, że pojawiający się w interpretacjach dziedzictwa motyw Cluny jako „drugiego Rzymu" łączy się bezpośrednio m.in. z osobą wielkiego opata. W 1100 roku Paschalis II potwierdził całkowitą egzempcję opactwa w Cluny i całej kongregacji kluniackiej, koncentrując pełną władzę nad nią w rękach Hugona oraz jego następców. Opat kontynuował swoje dzieło przez sześćdziesiąt lat[79]. W jedenaście lat po swojej śmierci został kanonizowany przez papieża Kaliksta II.

Co kluczowe – także z perspektywy prowadzonych na szlaku interpretacji – w 1088 roku Hugon rozpoczął budowę trzeciego i największego kościoła opackiego, tj. *Cluny III*, nazywanego także *Maior Ecclesia*. Zlecił wtedy przekształcenie kompleksu, pozostawiając m.in. do dziś zachowaną Wieżę Serów (fr. *Tour de Fromages*), nazywaną także Wieżą Fasoli (fr. *Tour des Fèves*). Nowy opacki kościół ukończony został w 1135 roku, już po śmierci Hugona (budowę zachodniej części opactwa prowadzono jeszcze do początku XIII wieku). Przez prawie czterysta lat, do czasów rozbudowy Bazyliki św. Piotra w Rzymie w XVI wieku, kościół w Cluny był największym w Europie i jednocześnie największą na świecie świątynią chrześcijańską. *Maior Ecclesia* pełnił w czasie badań funkcję jednego z najistotniejszych kreatorów historycznych, bowiem mimo że świątynia nie zachowała się fizycznie do czasów współczesnych, interpretacje dziedzictwa wykorzystują wprost informacje dotyczące największego kościoła opackiego, świadczącego o znaczącej roli kluniatów dla kultury, architektury, sztuki europejskiej, bądź do niego nawiązują. Warto w tym kontekście przypomnieć o funkcji aplikacji *ClunEtour*, odtwarzającej w formie wirtualnej niezachowane zabudowania kościoła, którą można wykorzystywać z dowolnego miejsca na świecie, a także z wykorzystaniem mapowania w trakcie eksploracji Cluny, podobnie jak wizualizacje dostępne w *Clunypedii*. *Maior Ecclesia* w interpretacjach dziedzictwa stanowi symbol potęgi, władzy, sprawczości Hugona i czarnych mnichów na przestrzeni wieków (ClunEtour app 2019).

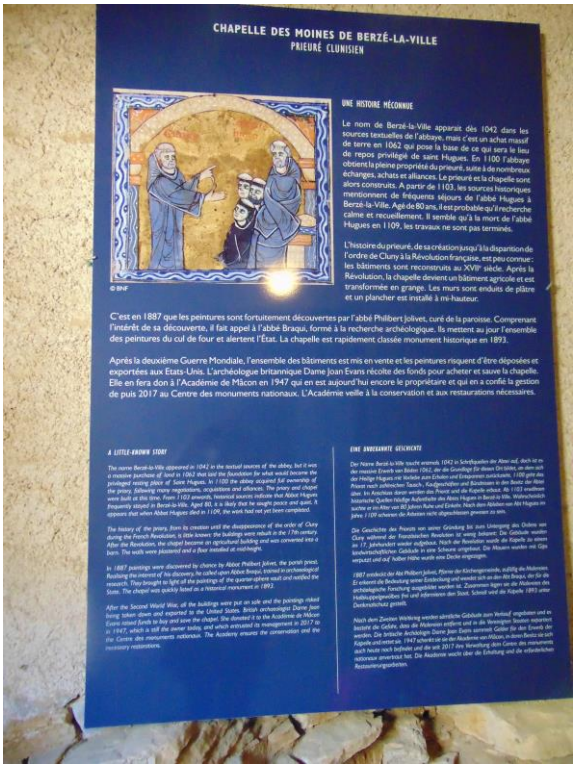
[79] Zmarł 28 lub 29 kwietnia roku 1109.



Ilustracje 243, 244. Zestawienie zachowanych pozostałości Cluny III z modelem przestrzennym.

Z osobą Hugona blisko związana jest Kaplica mnichów w Berzé-la-Ville, na co wskazywała treść dostępnych na miejscu ulotek opracowanych przez Centrum Zabytków Narodowych oraz podtytuł „Hugon z Semur i klasztor w Berzé. Wyjątkowe relacje" (CMN www 2018: tłum. własne). Jak wynikało z opisów charakteryzujących to miejsce w odniesieniu do źródeł historycznych, była to jedna z ulubionych rezydencji opata, w której spędzał czas regularnie od 1103 roku do swojej śmierci. Jak podkreślali interpretatorzy z CMN, będący już w wieku senioralnym Hugon zapewne szukał tam wyciszenia i odosobnienia, którego brakowało w opactwie w Cluny. Jak wskazywali, miejsce to jemu samemu zawdzięcza także swoje powstanie, bowiem to opat prowadził liczne negocjacje i zawiązywał sojusze, aby poprzez przejęcia doprowadzić do uzyskania w pełni prawa własności ziemi w Berzé w 1100 roku i wybudować tam klasztor. Także z jego polecenia została utworzona zachowana do dziś kaplica, a półkopułowe sklepienie absydy, w całości pokryte malowidłami, prawdopodobnie także jemu zawdzięcza swój program ikonograficzny.

Dzieło nie zostało jednak ukończone przed śmiercią Hugona. Jak podkreślano w interpretacjach umieszczonych w materiałach informacyjnych, po jego odejściu Berzé łączyły z Cluny także szczególne relacje gospodarcze. Na pamiątkę jego szczególnego wkładu w rozwój Berzé i swego rodzaju namaszczenie tego miejsca przez opata każdego roku w jego rocznicę śmierci grunty rolne wokół Berzé-la-Ville zapewniały wyżywienie wszystkim mnichom z Cluny (Ibidem). W ikonografii święty Hugon przedstawiany jest w habicie benedyktyńskim z pastorałem (tak jak na rysunku w *Clunypedia Saône-et-Loire*: Clunypedia SL app 2019) oraz w mitrze.





Ilustracje 245, 246. Tablice informacyjne elementem interpretacji dziedzictwa Hugona z Semur w Kaplicy mnichów w Berzé-la-Ville.

Odwiedzający Cluny w 2019 roku poznawali historię opactwa oraz jego przywódcy Hugona, jako twórcy potęgi sieci klasztorów i miejsc kluniackich w Europie, dzięki jego umiejętnemu wykorzystaniu wpływów wśród najważniejszych postaci tamtych czasów. Kontakty i poparcie dla opata przedstawiane były jako czynnik ułatwiający ekspansję mnichów z Cluny, zaś całości dopełniało zapoczątkowanie przez niego budowy *Maior Ecclesia*. Hugon w niektórych interpretacjach objawiał się jako główny bohater opowieści o dziedzictwie kluniackim, tym bardziej, że możliwe było ukazanie jego postaci jako wzór dobrego Francuza, troszczącego się o społeczność w Cluny i jego okolicach, ale także jako wzór Europejczyka, który działał na rzecz rozwijania cywilizacji europejskiej. Podobny

zabieg (choć w mniejszym stopniu) zastosowany został z jego wybranymi poprzednikami i następcami, którzy jednak nie posiedli tak licznych zasług poza granicami Francji. Są nimi opaci po Bernonie, jak Odon, Majolus i najistotniejszy po Hugonie Odylon, a także późniejsi, jak Piotr Czcigodny i Jean de Bourbon. Interpretacje odnoszące się do konkretnych opatów, pełniących rolę kreatorów symbolicznych, wskazują okresy historyczne w rozwoju Cluny, a następnie drogę do jego materialnego upadku, co nie przysłania jego wielowiekowych dokonań, obecnych w tkance europejskich społeczności do dziś.

Pierwszą oś interpretacyjną otwierała postać opata Bernona, powiązanego z założeniem klasztoru. Wilhelm Pobożny w dokumencie fundacyjnym opactwa zawarł, że mnisi z Cluny mają zachowywać Regułę św. Benedykta, a kontrolę nad wypełnianiem zawartych w niej zasad i władzę w klasztorze powierza będącemu już opatem klasztorów w Baume i Gigny Bernonowi, po którym mnisi zachowają wolność wyboru jego następców (Ibidem, s. 79, 96-97). Co istotne, Cluny miało stać się miejscem nieustannego dialogu z Bogiem i domem modlitwy, a kolejnych opatów wybierać miało zgromadzenie, co powinno mieć wzorcowy charakter dla przyszłych tworzących sieć kluniackich klasztorów. W ten sposób w pewnym stopniu również dostarczały one lekcji demokracji, w odniesieniu do swobodnych wyborów i rządów reprezentatywnych. Tym samym Bernon jako pierwszy z opatów kluniackich, obok Wilhelma Pobożnego, inicjował w interpretacjach opowieść o dziedzictwie Cluny.

Rozpoczęcie budowy pierwszego opactwa z kościołem, określanego jako *Cluny I*, przypadło na czas rozprzestrzeniania się reformy monastycznej, skutkując tworzeniem kolejnych klasztorów wzorowanych pod względem organizacyjnym i moralnym na Cluny i bezpośrednio z nim związanych. Odona, związanego wcześniej z Tours, w interpretacjach prezentowano jako pierwszego z bardziej zasłużonych dla rozwoju zakonu opatów. Pełniąc funkcję w latach 924-942 rozbudował opactwo, a ściśle współpracując ze Stolicą Apostolską, rozwinął liturgiczne oficjum o śpiew, który – będący formą modlitwy wspólnotowej – stał się elementem benedyktyńskiej tożsamości. Odon przy tym sam komponował muzykę przeznaczoną do jej wykonywania w klasztorze. Proszony przez papieża o wsparcie w mediacjach we Włoszech przyczynił się także znacząco – na co zwracali uwagę interpretatorzy na szlaku – do zwiększenia prestiżu opactwa poza granicami kraju. Działo się to w czasie, w którym coraz liczniej swój akces do reformy kluniackiej zgłaszały inne klasztory lub ich fundatorzy, we Francji i właśnie we Włoszech. Odon przeprowadził wreszcie pierwsze wewnętrzne reformy, kształtujące kluniackiego ducha monastycyzmu, które umocniły pozycję zakonu na mapie Europy Zachodniej (Ibidem, s. 130-134), wpłynęły także na materialne wzbogacenie opactwa, co ułatwiało

mnichom prowadzenie działalności. Po śmierci został obwołany świętym Kościoła katolickiego.



Ilustracje 247. Fragment tablicy wskazującej etapy rozwoju opactwa w Cluny za sprawą opatów Bernona, Odona i Majolusa.

Po Odonie duże zasługi dla rozwoju sieci kluniackiej miał opat Majolus, który przez czterdzieści sześć lat gromadził wspólnotę klasztorną pod kontrolą Cluny. Głównie jednak rozwój ten następował lokalnie, szczególnie w Burgundii i Prowansji. Mnożąc jednocześnie dobra materialne od roku 955 obok dotychczasowych zabudowań prowadził wznoszenie sanktuarium w architekturze romańskiej, trzykrotnie większego od pierwszego, nazywanego *Cluny II*, na co zwracają szczególną uwagę. Jego zaangażowanie i zapał, by pogłębiać i umacniać autorytet mnichów z tamtejszego opactwa doceniano już w okresie jego posługi. Po śmierci papieża Benedykta VI odrzucił zaproponowany mu tron papieski, chcąc kontynuować swe dzieło we Francji. Po śmierci Majolusa „zakon Cluny naprawdę się rodzi i zapuszcza korzenie" (Ibidem, s. 151), a opat ogłoszony został kolejnym świętym Kościoła katolickiego. Znaczenie jego osoby w tamtych czasach potwierdzają zachowane do dziś XI-wieczne freski w kaplicy w Berzé-la-Ville, uwzględniające wizerunek Majolusa.



Ilustracja 248. Pozostałości Cluny II i tablica stanowiąca jeden z elementów interpretacji dziedzictwa.

Jako wielki opat tzw. „pierwszego okresu" i drugi po Hugonie w dziejach benedyktyńskiego ośrodka odnowy monastycznej przedstawiany był Odylon, który silnie przyczynił się do uformowania właściwej „ideologii kluniackiej" (Ibidem, s. 160), także poza Francją. Zwracał szczególną uwagę na rolę Maryi, Matki Chrystusa. Jego bliskie relacje z cesarzami Ottonem III, Henrykiem II i Konradem II, których postrzegał jako niezależne od papieża najwyższe autorytety chrześcijańskiego świata, mogące jednak wpływać na przychylność Stolicy Apostolskiej, przyczyniły się znacząco – zdaniem podmiotów kreujących – do rozwoju Cluny, m.in. poprzez uzyskanie w 998 roku nowego dokumentu protekcyjnego od Grzegorza V. Na jego mocy opactwo otrzymało częściową autonomię od biskupów i diecezji (w zakresie ingerencji w obsadę urzędów opactwa i kongregacji), rozszerzoną bullą Jana XIX z 1024 roku zakazującą biskupom nakładania ekskomuniki na mnichów kluniackich, co otworzyło drogę do egzempcji (Ibidem, s. 170, 189). Ponadto, o ile do tego czasu Cluny otrzymywało już istniejące opactwa, o tyle silna ekspansja zakonu związana była z przyłączaniem dóbr ziemskich i zakładaniem na nich kolejnych klasztorów lub osadzaniem mnichów przy otrzymanych kościołach (Ibidem, s. 196).

Jak podkreślali interpretatorzy, Odylon skutecznie rozszerzał kluniackie wpływy oraz sieć opactw i konwentów, wychodząc nie tylko poza dotychczas objęte regiony Francji, ale

i Italii, Hiszpanii czy Westfalii, co wyznaczyło kierunki rozwoju sieci. Umożliwiło to podmiotom kreującym pokazanie na szlaku wpływu francuskich benedyktynów na rozwój kultury europejskiej. Za czasów Odylona wybudowanych lub przebudowanych zostało piętnaście opactw. Do jego osiągnięć zaliczyć należy także zapoczątkowanie w chrześcijaństwie tzw. Dnia Zadusznego, który miał stanowić przeciwwagę dla pogańskich obrządków ku czci zmarłych. Odylon zarządził modlitwy za ich dusze, wyznaczając na to pierwszy dzień po Wszystkich Świętych (ClunEtour app 2019). Co więcej, jego działania nastawione były nie tylko na rozwój zakonu i sieci klasztorów, ale także na ich włączenie w społeczeństwo feudalne, środowisko świeckie, szczególnie możnych, których objął programem duszpasterskim i tym samym do pewnego stopnia poddał własnym wpływom. Wreszcie, jak wskazywali interpretatorzy, przenikliwość i intuicja opata sprawiły, że rok przed swoim odejściem wybrał na wielkiego przeora opisanego wcześniej Hugona z Semur, wskazując, że chciałby, aby w jego następstwie to on objął rządy w kongregacji. Przyczynił się tym samym do „złotego okresu" w dziejach Cluny. Po śmierci Odylona w 1049 roku kongregacja kluniacka liczyła około siedemdziesiąt klasztorów. Wspomniany zaś okres rządów Hugona, kluczowy dla rozwoju opactwa, był jednocześnie końcem czasów jego największej świetności. Z tego względu pierwsza oś interpretacyjna eksponowana była częściej, aby podkreślać znaczącą rolę Cluny dla rozwoju kultury francuskiej narodowej i europejskiej (Badania własne MK 2019).

Spór o inwestyturę między Grzegorzem VII a Henrykiem IV połączony z nałożeniem ekskomuniki na tego drugiego oraz późniejszy konflikt na linii władz papieskich i cesarskich wpłynęły negatywnie na sytuację kluniatów. Dotychczas korzystający z przychylności, wsparcia jednych i drugich, nie chcieli opowiadać się po którejś ze stron, co starali się wykorzystywać biskupi. Następca Hugona, opat Pons, o którym w interpretacjach pojawia się zdecydowanie mniej informacji (dlatego nie uznaję go za kreatora symbolicznego), chciał kontynuować dzieło poprzednika, był nawet negocjatorem papieskim w sporze z cesarzem doprowadzając w 1122 roku do ugody na synodzie w Reims. Jednak tuż potem konflikt pomiędzy nim a mnichami prowadzący do jego abdykacji, wyboru kolejnych opatów i próba powrotu do władzy rozpoczęły kryzys rzutujący na sytuację Cluny (Ibidem, s. 265-277). Co znamienne, na soborze w Lateranie papież rozdzielił na nowo prawa do parafii i dziesięcin, przywracając je władzy biskupiej, zawężając możliwości kluniatów, odsuwając ich od działalności społecznej, a tym samym powstrzymując ekspansję zakonu (Ibidem, s. 263).

Kolejną z postaci historycznych zaliczoną do kreatorów symbolicznych jest opat Piotr Czcigodny, który skupił się na odbudowaniu pozycji opactwa i przywróceniu dobrych relacji

między członkami kongregacji. Zaproponował wprowadzenie szeregu reform, by odnowić monastycznego ducha wynikającego z Reguły św. Benedykta i przywrócić Cluny status świątyni modlitwy. Jak wskazywali interpretatorzy, jego rządy trwające do połowy XII wieku zapewniły kongregacji równowagę i pokój, ale – mimo licznej sieci konwentów i domów w Europie – Cluny zaczęło zamykać się na potrzeby zewnętrzne i skupiać na problemach wewnętrznych, nie mając już takich możliwości jak dawniej. Piotr Czcigodny był także obok Hugona z Semur opatem, o którym można dowiedzieć się więcej w Opactwie Benedyktynów w Tyńcu, o czym w dalszej części wywodu. Jak podają źródła, na które powoływali się interpretatorzy na szlaku, wciąż jeszcze dość dobra sytuacja Cluny utrzymała się do początku XIII wieku.

Pojawienie się innych zakonów i utracenie w XIV wieku dominującej pozycji przez benedyktynów skutkowały wzmocnieniem władzy papieskiej. Budziło to sprzeciw przywódców świeckich, prowadząc choćby do różnego typu interwencji króla Francji. Mianowanie opatów czy przeorów z nadania papieża zakończyło autonomię mnichów kluniackich, prowadząc do podupadania zakonu. W interpretacjach dziedzictwa na szlaku najczęściej to właśnie czynniki zewnętrzne, w tym sytuacja polityczna w Europie, stanowiły uzasadnienie dla osłabienia pozycji kluniatów na arenie międzynarodowej. Kolejne stulecie do początku XVI wieku to okres zacierania się wspólnoty mnichów zrzeszonych w ramach kongregacji w Europie i zmniejszenia zakonu (Ibidem, s. 329). Niektóre opactwa odrzuciły kuratelę kluniacką, przechodząc bezpośrednio pod władzę papieża, choć nadal powstawały niewielkie przeoraty na terenach francuskich i w Anglii powiązane z siecią. Władza opata Cluny traciła na swojej wadze, co wywołało brak zainteresowania pełnieniem tej funkcji w konwentach. Wybierano więc mnichów nie wyróżniających się spośród innych, bez szczególnych predyspozycji zarządczych, mentalnych, a liczebność społeczności znacząco zmalała. Opaci zaczęli się wycofywać, rezygnować z urzędu, pojawiły się także kłopoty materialne, związane z utrzymaniem klasztorów, zaś rządzący samym Cluny przestali silnie angażować się w sprawy kongregacji, widząc swoją nadrzędną rolę w domu macierzystym. Te wątki były przywoływane w interpretacjach, jako splot wydarzeń, które osłabiły siłę kongregacji, jednak bez wykorzystania konkretnych kreatorów dziedzictwa, stanowiąc okres przejściowy pomiędzy rządami Hugona i Piotra Czcigodnego, a Jeana de Bourbona.

Jak zaznaczali interpretatorzy historia opactwa być może zakończyłaby się znacząco wcześniej, gdyby nie de Bourbon, przedstawiany jako ostatni wielki opat Cluny, znakomity administrator i reformator, przywracający dyscyplinę oraz tradycję kluniacką. Interpretacje dziedzictwa w Cluny wyróżniały jego zasługi na tle innych opatów tamtego okresu, jako że

istotnie de Bourbon poprawił czasowo sytuację klasztoru, zabiegając o wzmocnienie zależności pomiędzy francuskimi klasztorami należącymi do kongregacji. Ponadto polecił zbudować małą, lecz bogato zdobioną kaplicę w stylu gotyckim, aby uczestniczyć w oficjum, nie będąc oglądanym przez innych modlących się. Co ciekawe, nie rezygnując z możliwości poprawy swojej wygody, zarządził także wybudowanie pałacu przy wejściu do opactwa, w którym rezydował, zamiast przebywać w budynkach klasztornych w zgodzie z Regułą. Nie mógł wiedzieć, że oba te miejsca zachowane jako jedne z niewielu do dnia dzisiejszego, będą współcześnie stanowić serce centrum odkrywania i kultywowania dziedzictwa kluniackiego oraz jego emblematyczny – zarówno dla Cluny jak i dla całego szlaku – przykład. Warto jednak zauważyć, że choć udało się mu odnieść pewne sukcesy w przeoratach francuskich, po egzempcji udzielonej przeoratowi w Lewes przez papieża w 1480 roku angielskie klasztory oderwały się od Cluny całkowicie. Przez to interpretacje dotyczące działalności opata poświęcone są jego zasługom na terenie Francji, zyskując wydźwięk „narodowy".



Ilustracje 249. Sala de Bourbona w pałacu opackim.

Po śmierci de Bourbona urząd po nim przejął Jaques II d'Amboise, który choć starał się kontynuować dzieło swego poprzednika, na niewiele to się zdało (Ibidem, s. 370-373). Pozostawił po sobie wspomniany już zachowany do dziś nowy pałac opacki, w którym mieszkał i który współcześnie służy mieszkańcom Cluny jako ratusz miejski. Również z tego względu d'Amboise ma swoje miejsce w interpretacjach dziedzictwa poświęconych rozwojowi Cluny i zachowaniu dziedzictwa kluniackiego, nie zaś całemu szlakowi, pojawiając się w nich tylko w kontekście schyłku wielkich rządów kluniatów.

Zaraz po śmierci d'Amboise sytuacja szybko uległa pogorszeniu, także ze względu na politykę dworu królewskiego, mianującego na to stanowisko osoby spoza zakonu, nieprzestrzegające obowiązku rezydencji w opactwie, zajmujące się tylko pobieraniem dochodów:

> kluniaci ostatecznie wyrzekają się myśli o sięganiu po środki niezbędne do nawiązania do swej autentycznej tradycji monastycznej. Przestają, niemal zupełnie, kierować swoim losem i w ogóle nie widać, w jaki sposób byliby zdolni bez poważnych szkód stawić czoła burzom, jakie zawisły nad horyzontem Cluny. Wprawdzie mają jeszcze przed sobą blisko trzy wieki istnienia wspólnoty, jednakże w tym czasie ich historia praktycznie dobiega końca (Ibidem, s. 373).

Jak wskazywano w interpretacjach kreowanych w Cluny, kluniaci utracili swoich przewodników, a przez to zatracili także swoją benedyktyńską tożsamość. Przyczyniła się do tego także reformacja skutkująca zaniknięciem monastycyzmu w Anglii i zamknięciem wielu domów zakonnych w Niemczech, a także wojny religijne we Francji pod koniec XVI wieku. Te konteksty wykorzystywane są do budowania interpretacji o ostatnich trzystu latach funkcjonowania opactwa, dla których punktem wyjścia jest kolejny z kreatorów historycznych, rok 1563, który przyniósł najazd hugenotów na Cluny i stanowi symboliczną datę początku jego końca. Chcę zaznaczyć, że interpretacje te nie dotyczą całego szlaku, bowiem w ramach opowieści o nim czas upadku bywa nieco pomijany na rzecz świetności kongregacji w średniowieczu.

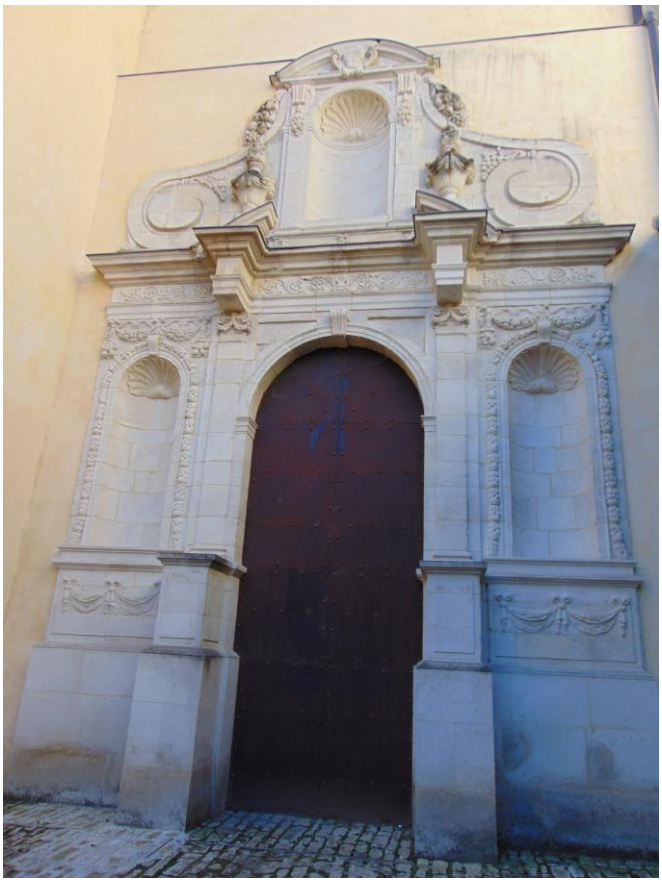
W wyniku najazdu hugenotów opactwo zostało splądrowane i częściowo zniszczone. Bezpowrotnie utracono znaczną część bogatych zbiorów bibliotecznych, które spłonęły w pożarze. Co znamienne, to także moment znaczący z perspektywy budowania wielkości Cluny w oparciu o dziedzictwo Hugona z Semur, którego relikwie, spoczywające w kościele *Maior Ecclesia,* zostały zbezczeszczone i spalone. Akt ten stał się symbolem upadku potęgi kluniatów, mimo, że najgorsze zniszczenia w klasztorze, jak i w samym mieście (podobnie jak i w innych domach kluniackich we Francji) najeźdźcy poczynili w ostatnim dwudziestoleciu XVI wieku, przyczyniając się znacząco do ostatecznego osłabienia zakonu i porzucenia go przez kolejne konwenty. W tamtym okresie zerwane zostały pozostałe więzi z klasztorami w Hiszpanii, Niemczech i we Włoszech, które tym samym uzyskały autonomię.

Jako że dawna sława i dziedzictwo Cluny pozostawało jednak jeszcze w pamięci Francuzów, w pierwszej połowie wieku XVII po przywróceniu pokoju religijnego podjęli oni ostatnie próby naprawcze. Wątki te w interpretacjach wskazują na znaczenie opactwa dla tożsamości francuskiej narodowej. Od 1629 roku Cluny rządził kardynał-minister Armand Jean du Plessis Richelieu, który objął urząd opacki i piastował go do śmierci w 1642, remontując budynki i bezskutecznie szukając dróg do unii kilku znaczących opactw

z kluniatami. Również jego następcy, osobistości najwyższej rangi, tj. Armand de Bourbon, książę Conti i kardynał Jules Mazarin nie znaleźli sposobów do poprawę sytuacji. Mimo to kreatorem historycznym wykorzystywanym do interpretacji dziedzictwa kluniackiego w XVII wieku są Drzwi Richelieu (fr. *La Porte Richelieu*). Z początkiem rządów kardynalskich w średniowieczną fasadę Pałacu Papieża Gelazego wbudowano portal wysoki na siedem metrów, czyniąc go głównym wejściem do zabudowań klasztornych. Koncepcja Richelieu miała na celu unowocześnienie budynku i nadanie mu wymownego, prestiżowego znaczenia. Innymi słowy portal miał przykuwać uwagę przybywających w okolice opactwa i przypominać o jego wciąż aktualnej świetności. Utrzymany w typowym dla XVII wieku stylu barokowym był bogato zdobiony płaskorzeźbami przedstawiającymi winorośl z gronami owoców. Rozebrany w 1872 roku przez architekta Laisné podczas renowacji elewacji budynku w stylu neoromańskim był przechowywany przez ponad sto lat w ogrodach opactwa, a następnie w piwnicy mączarza, zanim został ponownie wystawiony, co nastąpiło dopiero w 2010 roku.

Nie mogąc przywrócić Drzwi Richelieu na swoje pierwotne miejsce, władze państwa[80] za radą komitetu naukowego, zdecydowały się zainstalować je na dziedzińcu małego klasztoru i stworzyć nową trasę dla zwiedzających w połączonych dwóch odrestaurowanych galeriach, gdzie znajdują się pozostałości rzeźb i inne odnalezione fragmenty dawnych zabudowań, reprezentujące kolejne okresy w historii Cluny. Część brakujących elementów portalu odtworzono. Zwiedzający mogą go podziwiać także z antresoli, co ułatwia przyjrzenie się detalom zdobień. W 2019 roku był to pierwszy punkt na mapie zwiedzania kompleksu, który zaciekawić miał osoby zwiedzające opactwo i skłonić do refleksji na dalszych etapach eksploracji. Przy wejściu umieszczono interaktywny stół dający możliwość bezpośredniego przeszukiwania platformy *Clunypedia*. W galeriach nagromadzono nośniki cyfrowe, aby z ich wykorzystaniem przekazać jak najwięcej treści składających się na interpretacje dziedzictwa. Liczne ekrany i panele dotykowe angażują odwiedzających, zachęcając do samodzielnego odkrywania tajemnic Cluny (Badania własne MK 2019).

[80] Za projekt odpowiadała DRAC Burgundii, tj. Regionalna Dyrekcja ds. Kultury (fr. *Direction régionale des Affaires culturelles*) – urząd władz państwowych w terenie podległy Ministerstwu Kultury, realizujący politykę kulturalną państwa na poziomie regionalnym i lokalnym. Odpowiada m.in. za ochronę zabytków.





Ilustracje 250, 251. Drzwi Richelieu na dziedzińcu małego klasztoru i tablica informacyjna.

„Odzyskanie" i udostępnienie zwiedzającym Drzwi Richelieu umożliwiło podkreślanie w interpretacjach szczególnej roli opactwa dla narodu francuskiego, o czym świadczyć może realne zaangażowanie samego Richelieu, sprawującego faktyczne rządy we Francji za panowania Ludwika XIII, w zachowanie Cluny dla kolejnych pokoleń Francuzów i próba (choć nieudana) odbudowy prestiżu centrum benedyktyńskiego świata. Z perspektywy kreowania interpretacji dziedzictwa postać kardynała jest tym bardziej istotna, że należy do popkultury (m.in. za sprawą Aleksandra Dumasa, który sportretował go w powieści *Trzej muszkieterowie*, czy twórców filmowych, którzy w swoich ekranizacjach wielokrotnie ukazywali mniej lub bardziej bliskie pierwowzorowi wyobrażenie francuskiego polityka) i może być bardziej rozpoznawalna i łatwiej zapamiętywalna dla odwiedzających, niż inne, nawet o wiele bardziej zasłużone dla mnichów kluniackich niż Richelieu.

Kreatorami historycznymi, które w interpretacjach wyznaczyły granicę obecności opactwa na kartach francuskiej historii były wybuch Wielkiej Rewolucji Francuskiej w roku 1789, a także – mimo, że czas ostatecznego upadku obejmował okres ponad stu lat – rok 1810. Z początkiem XVIII wieku likwidowano mniejsze konwenty, przenosząc mnichów do większych domów, zaś w 1738 roku wydano decyzję, że do nowicjatu przyjmować można

tylko przedstawicieli szlachty, co ostatecznie zamknęło społeczny wymiar funkcjonowania zakonu. Około 1750 roku zabudowania klasztorne zostały przebudowane i opactwo otrzymało rozległy kompleks w stylu klasycystycznym, jednak ostateczny upadek Cluny nastąpił wraz z wybuchem Rewolucji Francuskiej. W wyniku krytyki pod adresem mnichów w 1790 zniesiono funkcjonowanie zakonów, proponując ich członkom powrót do stanu świeckiego lub schronienie się w „zbiorczym domu" w Saint-Marcel w Chalon. Choć posiadłości klasztorne oddane zostały w zarząd miastom, a władze Cluny chciały początkowo pozostawić kościół opacki jako parafialny, w związku z nasileniem się tendencji rewolucyjnych i niedoborami budżetowymi obiekt został splądrowany, dzwony skonfiskowane i przetopione na działa, a dokumenty spalono. Budynek ulegający degradacji miasto ostatecznie sprzedało kupcom handlującym m.in. kamieniem i drewnem, którzy przystąpili do rozbiórki obiektu, celem uzyskania materiałów budowlanych. Mimo interwencji mera Cluny i próby uzyskania środków od francuskiego rządu na odrestaurowanie kościoła, decyzją prefekta departamentu Sâone-et-Loire wznowiono rozbiórkę, która trwała około dwunastu lat. Doprowadziło to m.in. do zawalenia charakterystycznej romańskiej rozety w głównym portalu *Maior Ecclesia,* zburzenia kaplic, wież i dzwonnic. Na miejscu zburzonego opactwa z inicjatywy Napoleona powstały państwowe stadniny koni, których fragmenty zostały zachowane. W 1801 zniknęła nawa główna *Cluny III*, a dziesięć lat później, tj. właśnie w roku 1810 z obawy o zawalenie się pozostałych ruin wysadzono słynną fasadę kościoła, co zwieńczyło okres ostatecznego upadku opactwa.

Rozsadzenie frontonu wraz z jego portalem miało w interpretacjach wielorakie znaczenie, podkreślane przez podmioty kreujące. Z jednej strony stanowiło przypieczętowanie upadku opactwa i kongregacji, które nastąpiło w związku z wybuchem Rewolucji Francuskiej. Z drugiej strony był to dowód na zapomnienie kluniackiego dziedzictwa przez władze państwa, regionu, ale i społeczności lokalne, które nie zadbały o zachowanie kompleksu. Wydarzenie to stało się symbolem drastycznego zniszczenia, jakie dokonane zostało na architektonicznym i artystycznym arcydziele, stanowiącym dorobek wielu pokoleń Burgundczyków, Francuzów i Europejczyków, a może nawet – podążając za nową ideą interpretacyjną podmiotu kreującego, jakim jest FESC – całej ludzkości, o czym świadczy próba wpisania całego szlaku z pozostałościami kompleksu opactwa Cluny na czele na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO. Wysadzenie jako spektakularny akt destrukcji dziedzictwa materialnego świadczyło o chęci zerwania z wartościami niematerialnymi, budowanymi w tym ośrodku przez wieki – zarówno w wymiarze duchowym, religijnym, jak i świeckim.

Upadek opactwa był wynikiem wielu czynników, jednak szczególnie warto podkreślić znaczenie przemian mentalnych, tożsamościowych, jakie zaszły w społeczeństwie francuskim przed i po Wielkiej Rewolucji, która dążyła do odrzucenia wszelkich związków z władzą monarszą oraz kościelną. Przez wieki opaci Cluny budowali swoją pozycję opartą na podobnej, hierarchicznej strukturze, co monarchowie francuscy, dlatego także ich sposób funkcjonowania przestał być pożądany społecznie. Warto raz jeszcze wspomnieć w tym kontekście o silnej pozycji opata Hugona na arenie międzynarodowej, który rangą równy był koronowanym głowom. Ponadto osłabienie wiary i pozycji Kościoła w całej Francji, o czym traktują źródła historyczne i badacze tego okresu, przyczynił się do odrzucenia znaczenia świętości, sakralności tego miejsca.

Ostatnim omawianym kreatorem historycznym jest herb Opactwa w Cluny. Składają się na niego dwa złote skrzyżowane ze sobą klucze zwrócone do wewnątrz oraz przecinający je (przechodzący przez środek miejsca ich łączenia) miecz z bladosrebrną klingą i złotą rękojeścią na czerwonym tle[81].





Ilustracje 252, 253. Herb Opactwa w Cluny – herb zachowany na suficie kaplicy Jeana de Bourbona oraz wersja graficzna.

Te pierwsze, zgodnie z opisem biblijnym, są Kluczami Królestwa Niebieskiego, które Jezus przekazał świętemu Piotrowi. Z racji że jest on jednym z dwóch apostołów, pod których opieką znajduje się opactwo w Cluny, klucze odnoszą się jednocześnie do niego samego, ale także mogą wskazywać, jak istotną rolę odegrała kongregacja kluniacka i samo opactwo dla rozwoju Kościoła oraz katolicyzmu w Europie, a także siłę wpływu jego opatów na Stolicę

[81] Na podstawie oryginalnego opisu herbu Opactwa w Cluny dokonanego przez FESC: „*Blason Abbaye Cluny – de gueules, à deux clefs d'or en sautoir, traversées d'une épée en pal, à lame d'argent, la poignée d'or en pointe N.B. Certaines sources donnent les clefs affrontées et non adossées”*.

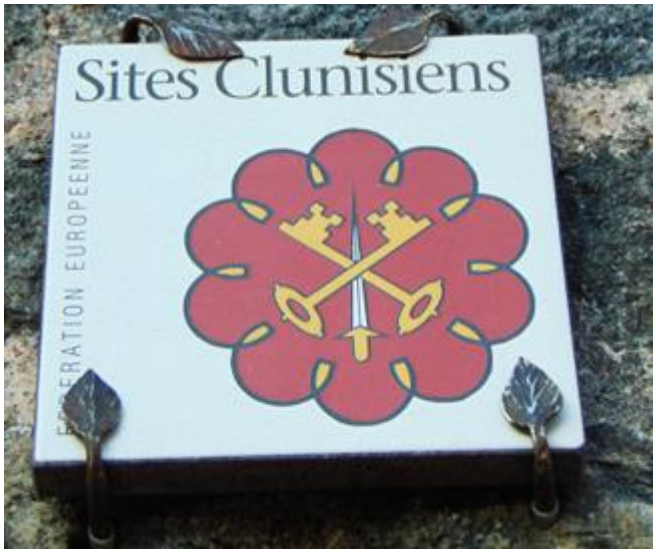
Piotrową. Miecz natomiast stanowi jeden z atrybutów świętego Pawła, którego skazano na śmierć w 67 roku, symbolizujący jego męczeństwo. Zgodnie z rzymskim prawem Apostoł, który wraz ze świętym Piotrem jest opiekunem opactwa w Cluny, jako rzymski obywatel nie mógł zostać ukrzyżowany, lecz został ścięty mieczem. Zazwyczaj w przedstawieniach święty Paweł w jednej ręce trzyma księgę, a w drugiej miecz. Należy podkreślić, że książę Wilhelm Pobożny, diuk Akwitańczyków, który założył opactwo, świadomie wybrał na patronów opactwa dwóch apostołów, którzy wywarli największy wpływ na rozwój Kościoła. O ile herb można dostrzec, eksplorując centralny ośrodek szlaku, o tyle jego rola nie zakończyła się z momentem upadku klasztoru, pozostając jedynie jego historycznym oznakowaniem. Herb ten został wykorzystany bowiem do utworzenia identyfikacji wizualnej całego szlaku Miejsc Kluniackich, która otwiera kolejną grupę kreatorów dziedzictwa, tj. kreatorów prawno-instytucjonalnych.

Na szlaku Miejsc Kluniackich poza kreatorami historycznymi to właśnie one odgrywały najistotniejszą rolę, pełniąc jednocześnie funkcję kreatorów przestrzennych. Działo się tak z kilku względów. Szlak nie pozwala na eksplorowanie go w całości. Sieć punktów współtworzących Miejsca Kluniackie jest zbyt obszerna, aby było możliwe samodzielne odkrycie bezpośrednich powiązań pomiędzy poszczególnymi miejscami do niej należącymi. Lokalizacja obiektów w różnych państwach, ale przede wszystkim w odmiennych kręgach kulturowych sprawia, że wzajemne zależności w ramach dawnych i obecnych układów społecznych, kulturowych i politycznych muszą być w pewien sposób skontekstualizowane, aby potencjalny odbiorca – nie będący ekspertem w tej dziedzinie – miał możliwość zrozumienia ciągów przyczynowo-skutkowych oraz wartości kluniackiego dziedzictwa nie tylko w perspektywie religijnej, ale społecznej, politycznej i kulturowej. Rozproszenie miejsc na szlaku jest też dość mocno nieregularne, bowiem z jednej strony część z nich – szczególnie te leżące poza Francją – jest mocno od siebie oddalona, wiele z nich dzielą setki, a nawet tysiące kilometrów. Inne jednak położone są względem siebie w niedalekich odległościach (zwłaszcza we Francji), przez co można je odwiedzić w stosunkowo krótkim czasie, tworząc z nich krótkie trasy w ramach rozległego szlaku Miejsc Kluniackich. Ich charakter zmienia się wtedy na lokalny, umożliwiając poznanie miasteczka czy gminy, lub regionalny, gdy odwiedzający porusza się po departamentach i regionach. Ponadto obiekty zabytkowe pozostają we własności i zarządzie różnych podmiotów, posiadających odmienne regulacje prawne dotyczące ochrony dziedzictwa, jak i strategie rozwoju. Mimo to, część z miejsc należących do szlaku podjęło współpracę w ramach projektów koordynowanych przez FESC, ale także zawiązało własne partnerstwa.

Z tego względu nasuwa się wniosek, że nie zawsze to przestrzeń kreuje tudzież wytwarza szlak, ale także – jak w przypadku Miejsc Kluniackich – szlak kreuje przestrzeń bądź przestrzenie, które nakładają się na siebie i wzajemnie uzupełniają.

Do kreatorów prawno-instytucjonalnych pełniących jednocześnie funkcję kreatorów przestrzennych całego szlaku zaliczam rozetę kluniacką, stanowiącą najistotniejszy element identyfikacji wizualnej, spełniający także funkcję kreatora więzi społecznych, tytuł Europejskiego Szlaku Kulturowego, którego przekaz dodatkowo wzmacnia przyznanie pozostałościom Opactwa w Cluny Znaku Dziedzictwa Europejskiego, budując szerszy, transnarodowy kontekst dla całego dziedzictwa kluniackiego oraz szlaki kulturowe utworzone w ramach mniejszych projektów realizowanych przez FESC we współpracy z francuskimi gminami i miasteczkami opisanymi w aplikacjach zrealizowanych przez Paztec SAS, tj. *ClunEtour*, *Clunypedia Saône-et-Loire* czy *Clunypedia Sauxillanges* oraz szlak Baranka Paschalnego w Cluny.

Pierwszym kreatorem na szlaku była spójna i wspólna dla wszystkich miejsc oraz przestrzeni identyfikacja wizualna, wykorzystująca charakterystyczną rozetę kluniacką, Pełniąc jednocześnie funkcję identyfikacyjną i interpretacyjną w ramach całej trasy była najistotniejszym kreatorem więzi społecznych, bowiem z założenia posiadają ją wszystkie zrzeszone w FESC Miejsca Kluniackie. Emaliowane tablice z rozetą są instalowane na lub w bezpośrednim sąsiedztwie budynków kluniackich. Stanowią wspólny mianownik wszystkich miejsc członkowskich sieci, niezależnie od tego, gdzie się znajdują, sygnalizując ich kluniacką tożsamość. Pojedyncza tabliczka w kształcie kwadratu o boku długości dwudziestu centymetrów przekazywana jest każdemu przyłączającemu się miejscu, a jej ekspozycja jest obowiązkowa.



Ilustracje 254. Rozeta kluniacka na Kościele św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent.

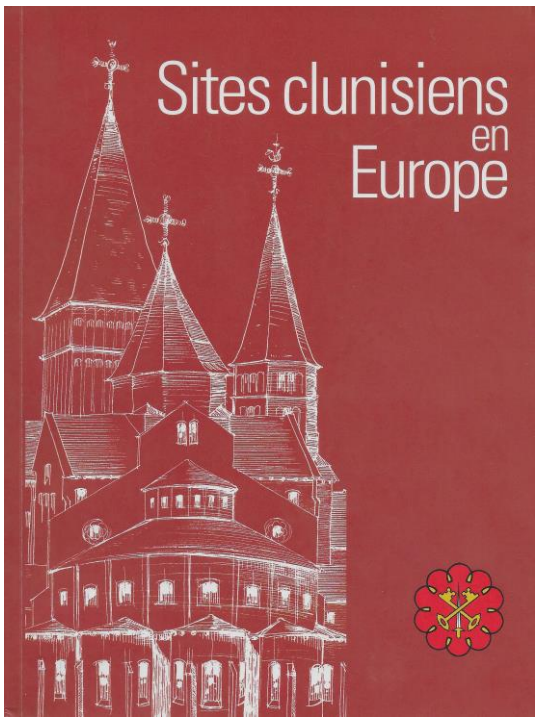
Rozeta kluniacka ma szczególne znaczenie w interpretacji dziedzictwa. Okrągły kształt przywołuje na myśl jedność wspólnoty monastycznej rozsianej po Europie i świecie, ale także wspólnoty dziedzictwa wszystkich miejsc na szlaku, co stanowi jedną z podstawowych wartości federacji. Zewnętrzny układ rozety ma podwójny wymiar symboliczny. Z jednej strony nawiązuje do romańskich sklepień kolebkowych spotykanych w budownictwie kluniackim, odnosząc się do znaczenia ekspansji kluniackiej dla rozwoju architektonicznego i stylistycznego, głównie w budownictwie sakralnym, ale także świeckim. Z drugiej kształt ten przypominać ma płatki margerytki, często powracającej w detalach architektonicznych i rzeźbie romańskiej. Nieprzypadkowa jest także ich liczba, dziesięć płatków odpowiada dziesięciu prowincjom kluniackiego zakonu. W rozetę wpisany został omówiony wcześniej herb Opactwa w Cluny. Tym samym czerwona rozeta kluniacka z żółtymi (symbolizującymi kolor złoty) kluczami i mieczem odnosi się do okoliczności powołania opactwa i jego wielowiekowej roli, jaką pełniło dla wiernych oraz świeckich w kontekście rozwoju Europy, przypominając historyczną identyfikację opactwa.

Co istotne, rozety kluniackie i inne elementy identyfikacji wizualnej szlaku umiejscowione zostały nie tylko bezpośrednio przy lub w obiektach, ale także przy drogach dojazdowych, wjazdach do miast i miasteczek, nadając tej nierzadko po raz pierwszy eksplorowanej przez podróżujących przestrzeni charakter miejsc. Staje się ona – mówiąc za Fu-Tuanem – w ten sposób „uczłowieczona", bo cechuje ją bezpośrednie wpisanie w struktury kluniackie i – co kluczowe – nabiera wartości istotnych z perspektywy kluniackiego dziedzictwa. Z tego względu, to co nieznane staje się znane, zwłaszcza, gdy podróżuje się szlakiem z miejsca na miejsce. Podróżujący wie, że jest na właściwej drodze i kieruje się do obranego przez siebie celu, co stwarza pewne poczucie bezpieczeństwa i ułatwia orientację w terenie.

Biorąc pod uwagę szeroką perspektywę dla Miejsc Kluniackich kreatorem prawno-instytucjonalnym, będącym jednocześnie kreatorem przestrzennym, pozostaje kategoria Europejskiego Szlaku Kulturowego. Miejsca Kluniackie zobowiązały się do budowania wspólnej osi interpretacyjnej w ramach prestiżowego projektu Rady Europy, aby pokazać Europejczykom, że działalność mnichów benedyktyńskich zrzeszonych z Cluny przyniosła realne konsekwencje dla wielu pokoleń ich przodków, czego skutki widoczne są współcześnie w codziennym życiu mieszkańców różnych zakątków Europy. W tym samym celu w interpretacjach poświęconych dziedzictwu Cluny zaznaczał się Znak dziedzictwa europejskiego jako jeszcze jeden kreator prawno-instytucjonalny. Nadawany obiektom i miejscom, które zdaniem ekspertów zapisały się w historii Europy i symbolizują jej ideały

oraz wartości ma wspierać ich zarządców w wykorzystywaniu powierzonego im dziedzictwa do odgrywania znaczącej roli w procesie integracji europejskiej. Idea znaku wiąże się z próbą budowania silnie zintegrowanej społeczności europejskiej w krajach członkowskich Unii Europejskiej, opartej na poczuciu transnarodowej tożsamości określanej mianem europejskiej i przynależności do wspólnoty kulturowej Europy. Znak został przyznany opactwu w Cluny w 2014 roku, jako centrum duchowemu i administracyjnemu jednej z największych sieci monastycznych w historii Europy, w kontekście znaczącego wpływu klasztorów kluniackich na rozwój kultury Europy Zachodniej opartej na myśli chrześcijańskiej (KE www 2022b).

Zarówno tytuł Europejskiego Szlaku Kulturowego, jak i Znak dziedzictwa europejskiego na szlaku mają przysłużyć się rozwijaniu poszanowania różnorodności kulturowej i powiazaniu ideologii europejskiej z miejscami kluniackimi, aby stała się ona bliższa Europejczykom i ukazywała wybrane przejawy dziedzictwa, wpisując je w transnarodowy kontekst. Świadczą o tym także wykorzystanie symboli europejskich w miejscach kluniackich oraz częste posługiwanie się określeniami odnoszącymi się do Europy jako całości.





Ilustracje 255, 256. Okładka książki poświęconej Miejscom Kluniackim w Europie oraz fotografia flagi europejskiej przymocowanej do krzyża na szczycie zachowanej dzwonnicy *kościoła Cluny III*.

Zacieśnianie współpracy w ramach szlaku sprzyja ochronie i umacnianiu dziedzictwa kluniackiego, poprzez podtrzymywanie i budowanie pamięci społecznej o benedyktynach

w wielu kontekstach, nie tylko w odniesieniu do ich misji ewangelizacyjnej służącej chrystianizacji Europy, czemu służą opisywane w dysertacji interpretacje. W opisach szlaku publikowanych w materiałach promocyjnych Europejskich Szlaków Kulturowych i na stronie Rady Europy podkreślano znaczącą rolę kluniatów w wykształceniu systemu feudalnego w Europie oraz wytworzeniu kultury wspólnej dla kilku europejskich regionów (RE www 2022c). Interpretatorzy na szlaku wykorzystują wątki i postaci historyczne z Hugonem z Semur na czele, ukazujące wpływy kluniatów poza Francją, szczególnie w krajach Europy Zachodniej, jak Hiszpania, Anglia i Włochy. W ten sposób starają się pomagać odbiorcom w lepszym zrozumieniu europejskich norm i wartości oraz poznaniu osiągnięć cywilizacyjnych ludności starego kontynentu, których współtwórcami byli czarni mnisi – zarówno Ci z Cluny, jak i z inni wzorujący się na nich i żyjących według tych samych zasad w klasztorach, konwentach etc.

FESC daje także narzędzia do (mniej lub bardziej skutecznego) prowadzenia dialogu pomiędzy zarządcami obiektów z różnych stron Europy. W 2019 roku sieć w ramach swoich struktur podejmowała działania poświęcone dokonywaniu wymian kulturalnych i edukacyjnych pomiędzy członkami, a także współpracy w zakresie prowadzenia badań nad dziedzictwem w perspektywie ubiegania się o wpisanie szlaku na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO (Badania własne MK 2019).

Z perspektywy podmiotów kreujących interpretacje kluniackiego dziedzictwa istotną rolę odgrywają także inne kreatory przestrzenne, które ogólnie można by nazwać szlakami, ale rozróżniając ich rozmiary, zakresy i sytuacje prawne. Kreatorami były szlaki powstałe w wyniku wyodrębnienia miejsc należących do Miejsc Kluniackich w ramach określonego miasta czy regionu, czemu służyły wspomniane wcześniej aplikacje *ClunEtour*, *Clunypedia Saône-et-Loire* czy *Clunypedia Sauxillanges*. Miejsca w nich opisane i połączone stały się szlakami lokalnymi, pieszymi, rowerowymi, czy nawet samochodowymi, ale przede wszystkim trasami realnymi do eksploracji przez turystę na zasadzie podróży szlakiem „od miejsca do miejsca", co nie jest możliwe w przypadku Miejsc Kluniackich. W nich uwidaczniało się więc znaczenie dziedzictwa dla lokalnej tożsamości, które można było odkrywać w terenie, poznając przestrzeń w czasie poruszania się między kolejnymi destynacjami. W tym kontekście silnie zaznaczyło się także wykorzystanie symbolu kluniackiego Baranka Paschalnego i potraktowanie go jako kreatora przestrzennego przez miasto Cluny przy współpracy organizatora szlaku. Podobiznami baranka oznakowano pieszą trasę w Cluny obejmującą zwiedzanie części klasztornej, rozpoczynającą się przy Głównej Bramie. W ten sposób to baranek prowadzi odwiedzających po Cluny do centralnego punktu

opactwa, tak jak dobry pasterz, zmierzający ze swoimi owcami do Królestwa Niebieskiego (Ibidem). Odwiedzający podąża za jego wizerunkami umieszczonymi na oszlifowanych główkach wbitych w ziemię gwoździ z brązu i strzałkami wskazującymi kierunek, w który powinien się udać.



Ilustracja 257. Oznakowanie pieszej trasy po Opactwie w Cluny.

Do kreatorów przestrzennych wyróżniających się na szlaku, nie mających jednak *stricte* charakteru prawno-instytucjonalnego zaliczam terytorium Francji metropolitalnej, Burgundię oraz obszar stanowiący centrum całego szlaku, wynikający z lokalnego zasięgu codziennej działalności mnichów, który odpowiada w pewnym stopniu departamentowi Saona i Loara, jako że w jego granicach znajdują się miasto i gmina Cluny, miasteczko i gmina Berzé-la-Ville oraz będące stolicą departamentu Mâcon.

W przypadku pierwszego z nich celowo używam terminu „Francja metropolitalna", aby oddzielić część europejską kraju od terytoriów zamorskich, leżących poza starym kontynentem. Znaczenie „Francji" w kategorii obszaru terytorialnego, nie tyle państwa francuskiego (mimo że system kluniacki zmienił relacje między nim a Kościołem), wybrzmiewało w wielu kontekstach. Na ziemiach tych bowiem chrześcijaństwo rozwijało się najwcześniej i najszybciej, jako że państwo Franków, które przerodziło się we Francję, przyjęło chrzest jako pierwsze w średniowieczu w osobie jego władcy, Chlodwiga I. Proces chrystianizacyjny postępował na terenach dzisiejszego obszaru metropolitalnego i sprzyjał powstawaniu ośrodków wiary. Choćby z tego względu do dziś Francja nazywana jest „najstarszą córą Kościoła". W tym kontekście znamienne było ulokowanie opactwa jako domu macierzystego kongregacji kluniackiej w środkowo-wschodniej części kraju leżącej w centrum Europy, co w czasach średniowiecza stanowiło ułatwienie z perspektywy

podróżowania. Terytorium francuskie stało się głównym ośrodkiem krzewienia wiary i jedną z ważniejszych destynacji na mapie kontynentu, a do Cluny dotrzeć można było, pokonując podobne odległości z różnych stron. Do Francji pielgrzymowali przy tym zarówno wierzący, jak i świeccy z różnych krajów (Badania własne MK 2019).

Co więcej, w czasach swojej świetności Cluny dysponowało znacznymi bogactwami, dzięki wsparciu możnych, w tym królów i przywódców europejskich, co umożliwiało mu wykupywanie kolejnych terenów oraz zakładanie, dotowanie, a nawet częściowo utrzymywanie klasztorów i innych miejsc kluniackich. Biorąc pod uwagę cały okres działalności, największy wkład pozostał na terenach francuskich, na których do dziś pozostaje najwięcej tego typu obiektów (Ibidem).

Ponadto mimo, że za benedyktynami powstało wiele innych zakonów, w tym choćby cystersi za sprawą Bernarda z Clairvaux, dominikanie, franciszkanie, a także zakony świeckie, jak templariusze czy Krzyżacy, to jednak przez długi czas Cluny pełniło rolę przewodnią, zrzeszając ponad tysiąc klasztorów, w tym najwięcej z nich na terytorium francuskim. Badacze, w tym Pacaut, podkreślają jednocześnie, że choćby zakon cystersów powstał jako przeciwwaga dla zamożnych benedyktynów, oddających ciężką pracę świeckiej ludności, opierając się na tożsamych zasadach, jakie spisał w Regule św. Benedykt (Pacaut 2010, s. 250-251). Jednocześnie głównym „rywalem" Piotra Czcigodnego do miana największego z opatów w tamtym czasie był właśnie Bernard z Clairvaux, co świadczyć może o sile zakonów na terytoriach francuskich w Europie (Badania własne MK 2019).

W interpretacjach na szlaku najczęściej pojawiał się inny kreator przestrzenny, jakim jest historyczna kraina Burgundia (dziś region administracyjny nosi nazwę Burgundia-Franche-Comté), która położona centralnie określana jest nierzadko „sercem Francji". Nazwę swą zawdzięcza germańskiemu plemieniu Burgundów. Księstwo Burgundii utworzone zostało w 1032 roku, czyli już po założeniu opactwa. Było to jedno z największych europejskich księstw, istniejące od średniowiecza aż do ery nowożytnej, stanowiące centrum europejskiej arystokracji. Dopiero w 1477 roku po śmierci księcia Karola Zuchwałego księstwo zostało przejęte przez francuską koronę. Burgundia z jednej strony utożsamia walory krajobrazowe, z drugiej zaś odnosi się do kulturowej specyfiki krainy. Jej charakterystyczny krajobraz tworzą wzgórza, pola i łąki oraz ciągnące się po horyzont winnice, na których mnisi rozpoznawali unikatowy charakter poszczególnych siedlisk w regionie i opracowali pierwsze klasyfikacje upraw, zależne m.in. od składu gleb. Konteksty krajobrazowe bardzo dobrze uwidaczniały się na przykładzie romańskiego Kościoła św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent,

który dominuje nad wzgórzami Charolais i w pogodny dzień pozwala podziwiać pasmo Mont-Blanc i Puy-de-Dôme.

Z ulokowanego na jego szczycie miasteczka rozciąga się imponująca panorama regionu. Zlokalizowano tam punkt widokowy, z którego można zobaczyć Morvan, Monts Beaujolais, łąki Charolais oraz pobliskie miasta Montceau i Le Creusot. Myśląc o krajobrazie, w który wpisuje się to miejsce w perspektywie estetycznej i doznaniach związanych z jego poznawaniem, to szczególne ukształtowanie terenu sprawia, że doświadczenie burgundzkiego krajobrazu w tej przestrzeni, także za sprawą malowniczych pejzaży może stać się wyjątkowe. Tutaj łatwiej zrozumieć więzi spajające w jedno kulturę i naturę, historię, przeszłość i pamięć z teraźniejszością, *sacrum* i *profanum*. Konteksty te łączą się w interpretacjach dziedzictwa realizowanych przez FESC (Clunypedia www 2022a). Charakter miasteczka świadczy o tym, że w jego murach zapisane są wieki historii, pamiętające średniowiecze, a nieodłączną częścią Burgundii wpisującą się w jej krajobraz są właśnie zabudowania z tego okresu oraz wieże i mury romańskich kościołów, jako że w znaczącej mierze ukształtowana została właśnie przez kulturę zakonną.



Ilustracja 258. Krajobraz Burgundii ze wzgórza Mont-Saint-Vincent.

Burgundia jako kraina historyczna ujawniała się także w kreowanych interpretacjach, choćby w odniesieniu do pochodzenia największego z opatów, Hugona z Semur, w określeniach mówiących o Opactwie w Cluny jako „opactwie burgundzkim", ale także w kontekście świadomego wyboru miejsca na ulokowanie tego ośrodka na terenie Burgundii dokonanego przez Wilhelma Pobożnego, mimo iż sam był hrabią Owernii. Podróżujący po

Burgundii niejako „obowiązkowo" odwiedzają kompleks w Cluny i kaplicę w Berzé-la-Ville. Z jednej strony układ architektoniczny i wszystkie zachowane elementy opactwa tworzą swego rodzaju miejsce, mocno wartościujące i wywyższające znaczenie tej przestrzeni w regionie. Z drugiej strony to właśnie za sprawą klasztoru rozrosło i wykształciło swoją strukturę dzisiejsze miasto Cluny, ze swoim charakterystycznym, dość tradycyjnym jak na budownictwo miejskie tamtych wieków, układem ulic z drugą na świecie liczbą zachowanych średniowiecznych domów. „Cluny" jako nazwa miejsca, a następnie klasztoru, opactwa, stała się z czasem symbolem określonych wartości i idei. Nie bez znaczenia pozostało także nagromadzenie obiektów związanych z domem macierzystym kongregacji kluniackiej w Burgundii, biorąc pod uwagę wielowiekową działalność zakonników skupioną na rozwoju tej części Francji. Ułatwiało to podmiotom kreującym prezentowanie regionu jako przestrzeni o kluczowym znaczeniu dla dawnej wspólnoty benedyktyńskiej.

Poza Cluny odwiedzający eksplorujący Burgundię często udają się do cysterskiego Opactwa Fontenay (fr. *Abbaye de Fontenay*), najstarszej gotyckiej katedry Francji w Sens wraz z muzeum sztuki sakralnej czy innego benedyktyńskiego opactwa z romańsko-gotycką Bazyliką Świętej Marii Magdaleny w Vézelay (Ibidem). W IX wieku trafiły tam szczątki uznane za relikwie świętej Marii Magdaleny. Dzięki nim Vézelay, znajdujące się obecnie na liście Najpiękniejszych Wiosek Francji (fr. *Les Plus Beaux Villages de France*), było w X wieku miejscem pielgrzymkowym, a stamtąd pielgrzymi wyruszali w trasę do Santiago di Compostella. W 1120 roku bazylika spłonęła, a w jej miejscu wybudowana została zachowana do dziś świątynia. Ukończenie i ostateczny kształt zawdzięcza rządom Ponsa de Montboissier, brata wspomnianego wcześniej opata Cluny Piotra Czcigodnego. Jednakże w XIII wieku ogłoszono, że „prawdziwe" relikwie świętej znajdują się w prowansalskiej Bazylice Świętej Marii Magdaleny w Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, co przyczyniło się do upadku klasztoru. W 1979 roku obiekt wpisano na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO.

Z perspektywy podmiotów kreujących interpretacje na szlaku znaczenie w budowaniu kontekstów mają obszar odpowiadający w pewnym stopniu departamentowi Saona i Loara jako centrum całego szlaku oraz jego stolica, tj. Mâcon, które w czasach świetności opactwa w Cluny stanowiło stolicę biskupstwa. Z racji że władze departamentu szczycą się Cluny i uznają za jeden z najważniejszych obok winnic Beaujolais ośrodków dziedzictwa, stanowiący duży potencjał promocyjny z perspektywy rozwoju turystyki w regionie, nie dziwi utworzenie osobnej aplikacji *Clunypedia Saône-et-Loire*, będącej nośnikiem interpretacji dziedzictwa o miejscach kluniackich na terenie departamentu Saona i Loara, który zaliczyłam do kreatorów prawno-instytucjonalnych. Jednocześnie warto podkreślić, że działalność władz

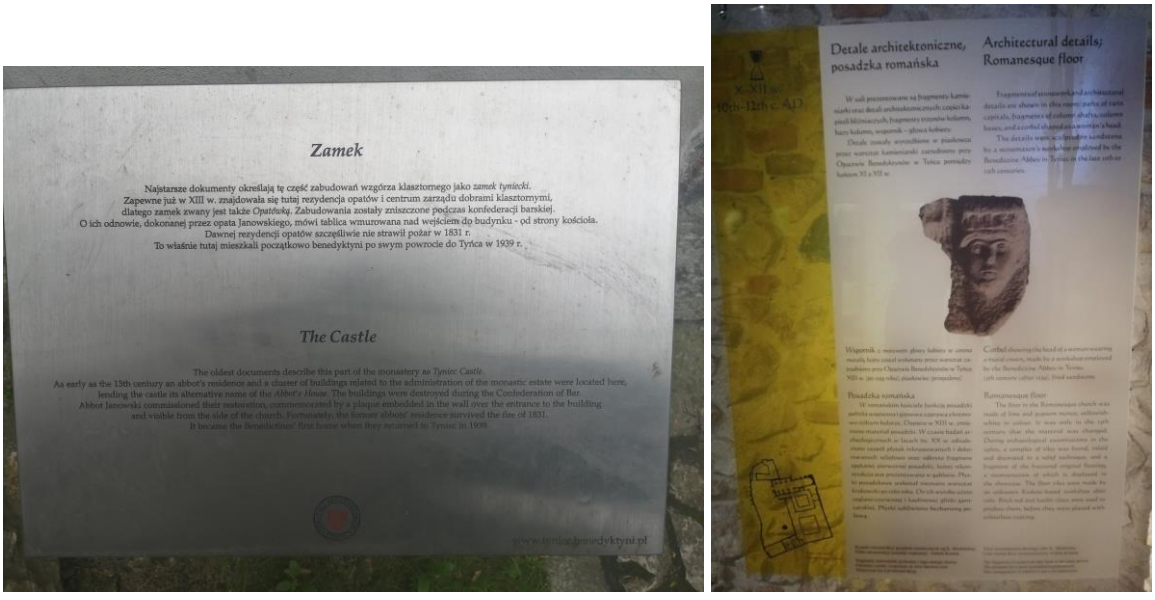
w tym zakresie powinna być postrzegana jako naturalna próba konstruowania interpretacji w oparciu o dziedzictwo zakorzenione na tym obszarze, tym bardziej, że w interpretacjach dotyczących centralnego ośrodka gro miejsca zajmuje Mâcon.

Dopóki opactwo nie otrzymało przywileju egzempcji, podporządkowane było jurysdykcji tamtejszych biskupów, a ci mieli prawo wyświęcania kapłanów, święcenia ołtarzy oraz sprawowania ogólnej kontroli nad życiem opactwa. Relacje między opatami Cluny a biskupami Mâcon układały się różnie, w zależności od okoliczności i osobowości sprawującego władzę w danym czasie. Wzajemne spory dotyczyły zazwyczaj spraw finansowych, szczególnie prawa do dziesięcin i dochodów parafialnych. Mâcon jest także związane z obecnym Saint-Gengoux-le-National, dawniej Saint-Gengoux-le-Royal, z którym wspólnie stanowiło siedzibę administracji królewskiej w południowej Burgundii. Do miejscowości prowadzi siedemdziesięciokilometrowa trasa rowerowa, będąca najstarszą zieloną drogą we Francji, co sprawia, że wielu aktywnie spędzających czas turystów dociera do tego miejsca na trasie podróży (Badania własne MK 2019).

Odniesienia do dziedzictwa mającego swój główny ośrodek w Cluny pojawiają się w jedynym polskim miejscu na szlaku, choć w dużo mniejszym stopniu, niż ma to miejsce w obiektach we Francji i są one zdecydowanie słabiej zauważalne. W Opactwie Benedyktynów w Tyńcu proces interpretowania zachodzi na poziomie instytucjonalnym i zbiorowym (w społeczności zakonnej). Na rzecz rozwijania świadomości społecznej o dziedzictwie tego miejsca blisko współpracują świeccy i duchowni. Najważniejszym podmiotem kreującym całokształt interpretacji dziedzictwa kulturowego w Tyńcu jest działająca przy klasztorze Fundacja „Chronić Dobro", której prezesem zarządu jest Marta Szwertnia. Jej zastępcą i najbliższym współpracownikiem jest benedyktyn dr hab. Michał Tomasz Gronowski, historyk, opiekun zabytków Tyńca, zgłębiający także historię opactwa w Cluny. Jemu należy przypisać znaczące zasługi w prowadzonych działaniach popularyzatorskich, bowiem jako badacz i ekspert zajmujący się dziedzictwem polskich i francuskich benedyktynów, a jednocześnie zakonnik, stara się szukać sposobów, aby połączyć kultywowanie dziedzictwa i jego interpretowanie z charakterem miejsca, pozostającego niezmiennie szczególnym dla sfery duchowej. Fundacja kontynuuje zadania Benedyktyńskiego Instytut Kultury, a jej nazwa nawiązuje do słów Jana Pawła II, który w liście z okazji 950-lecia opactwa przypomniał o roli świętego Benedykta, który „stanął, by chronić dobro" (Fundacja Chronić Dobro www 2021). Do zadań fundacji należy budowanie narracji o dziedzictwie kulturowym polskich benedyktynów i tynieckiego opactwa, jego historii, a także współpraca na szlaku z FESC. Fundacja prowadzi działalność

muzealną, sprawując opiekę nad stałą ekspozycją Muzeum Opactwa i organizując wystawy czasowe. Ponadto realizuje działania z zakresu edukacji muzealnej, organizując lekcje muzealne i warsztaty dla grup zorganizowanych oraz odbiorców indywidualnych, zarówno dla dzieci i młodzieży, jak i dorosłych. Podejmuje także innego rodzaju aktywności, między innymi realizując projekty grantowe oraz organizując wydarzenia artystyczne, w tym koncerty i spektakle. Fundacja współpracuje bezpośrednio z zakonnikami z klasztoru. Od roku 2015 opatem jest ojciec Szymon Hiżyński, który jest jednocześnie jednym z najmłodszych wybranych na urząd opacki w blisko tysiącletniej historii. Opat współodpowiada za oficjalne interpretacje dziedzictwa tynieckiego, jakie pojawią się w przestrzeni publicznej i cyfrowej.

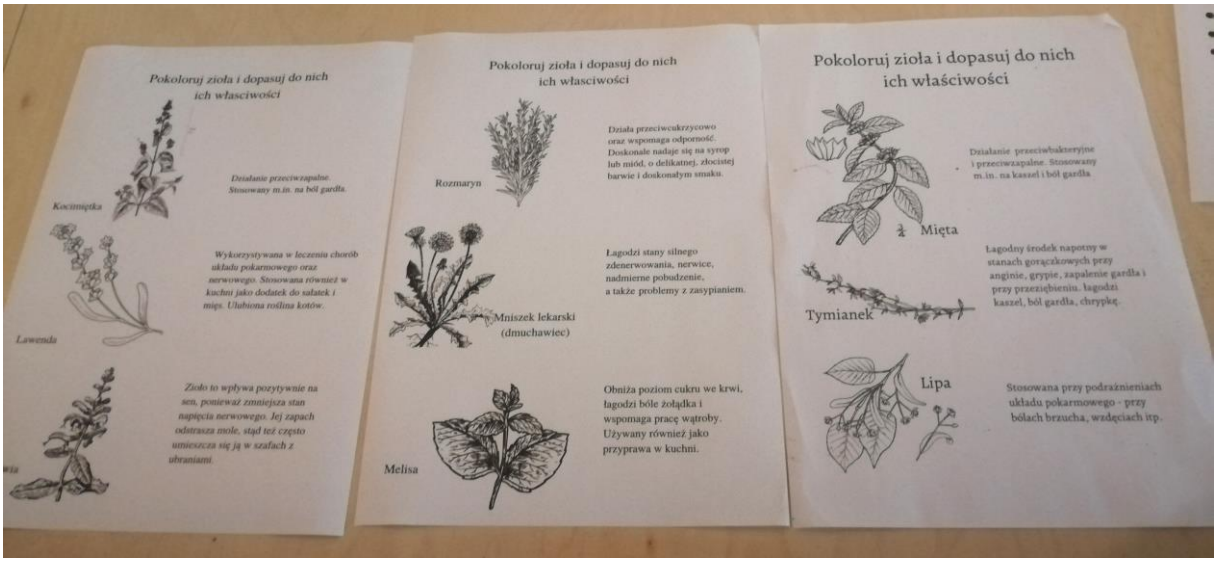
Podmioty kreujące, dokonując interpretacji dziedzictwa czarnych mnichów w Tyńcu, wykorzystują dużo bardziej klasyczne formy komunikacji, niż ma to miejsce w Cluny, takie jak tablice informacyjne, inskrypcje i opisy obiektów o charakterze identyfikacyjnym oraz ulotki przekazywane zwiedzającym czy książkowe przewodniki pełniące funkcje eksplanacyjne. Poza nimi do działań interpretacyjnych należy zaliczyć oprowadzanie z przewodnikiem, bowiem tylko w tej formie możliwa jest eksploracja udostępnionej do zwiedzania części opactwa, która przebiega według ściśle ustalonej trasy, rozpoczynając się przy zabytkowej XVII-wiecznej studni na dziedzińcu, a następnie przechodząc przez fragment zabudowań z krużgankiem, kapitularzem i skryptorium, kończąc na wnętrzu Kościoła świętych Piotra i Pawła. Następnie można poznać Muzeum Opactwa, które znajduje się w tzw. Wielkiej Ruinie, czyli budynku dawnej biblioteki, zniszczonej w wyniku pożaru i odbudowanej w latach 2006-2008 (Badania własne MK 2020).



Ilustracje 259, 260. Tablice informacyjne jako elementy interpretacji dziedzictwa w Tyńcu.

Mocną stroną interpretacji dziedzictwa w Tyńcu jest ich zróżnicowanie pod kątem odwiedzających, ich wieku i kompetencji oraz celu przybycia do opactwa, szczególnie widoczne w działaniach dydaktycznych, spełniających w pełni założenia Freemana Tildena w zakresie dokonywania interpretacji dziedzictwa. Dla dzieci i młodzieży opracowywane są osobne materiały edukacyjne i zabawy, organizowane są lekcje dotyczące m.in. życia mnichów w klasztorze oraz ich roli w perspektywie naukowego i kulturowego rozwoju społecznego, historii książek, pracy archeologów, roli zabytków i dziedzictwa, warsztaty kaligrafii czy malarstwa na szkle etc.:

> W naszej komunikacji dla dzieci Cluny się nie pojawia. Mamy dużo prostszy poziom, gdzie właśnie uczymy o klasztorach w średniowieczu, o sztuce romańskiej, o tej części archeologicznej, dzieci uczą się też stylów architektonicznych, bo mamy tu styl romański, gotyk i barok. Największym hitem jest historia książki, te zajęcia zawsze cieszyły się szczególną popularnością, wykorzystujemy pisanie gęsim piórem, związki benedyktyńskich mnichów, scriptorium. Także z jednej strony te zajęcia opierają się na dziedzictwie Tyńca, ale z drugiej także odwołują się bardziej uniwersalnie do misji benedyktyńskiej, funkcjonowania dawnych klasztorów, tego czym zajmowali się mnisi, jaki jest ich wkład w kulturę europejską. Tutaj pojawia się zatem też ten wątek ogólnokluniacki (Sztwiertnia 2020).



Ilustracja 261. Kolorowanki edukacyjne dla dzieci, opracowanie Fundacji Chronić Dobro.

W zajęciach tego typu mogą wziąć udział także rodziny. Oferta warsztatowa dla osób dorosłych obejmuje relaksację i medytację, ale i zagadnienia związane z m.in. duchowością świeckich, czy zarządzaniem i przywództwem wg idei świętego Benedykta. Ponadto specjalne warsztaty prowadzone są dla osób niewidomych i słabowidzących. Na wiernych poszukujących wyciszenia i modlitwy wspólnotowej czekają spotkania rekolekcyjne, indywidualne i grupowe. Poza zajęciami dostępne są także różnego rodzaju publikacje i materiały edukacyjne, które mogą być wykorzystywane przez uczniów w czasie lekcji szkolnych, czy jako uzupełnienie wiedzy zdobytej podczas warsztatów:

> Oprócz tych warsztatów na stronie w zakładce „Edukacja” do pobrania są materiały edukacyjne, związane z warsztatami. Teraz, w dobie pandemii, ruszamy też z takimi działaniami online, zamieściliśmy już dwa filmiki. Mamy też do pobrania bardzo ładną książkę „O wzgórzu, mnichach i historii”, gdzie są plansze ukazujące wzgórze w różnych okresach historycznych (Ibidem).

Dokonując analizy oferty programowej, projektów i aktywności podejmowanych w Tyńcu zwróciłam uwagę na to, że inicjatywy podejmowane w ramach działalności fundacji świadomie wykorzystują założenia Tildena i wpisują się w ideę zaproponowanej przeze mnie metodologii. Szczególną uwagę przykuwają warsztaty prowadzone dla i z udziałem wolontariuszy, których rolą jest doświadczenie dziedzictwa kulturowego w Tyńcu i zmierzenie się z opowieścią o nim ze swojego punktu widzenia. W 2020 roku projekt nosił nazwę „Moja opowieść o dziedzictwie” i zakładał wsparcie wolontariuszy w prowadzeniu warsztatów w ramach Europejskich Dni Dziedzictwa. Każdy z dziesięciorga uczestników miał za zadanie poznać dziedzictwo tynieckiego opactwa i wybrać jeden aspekt, który szczególnie go zachwycił, bądź zainteresował, a następnie interpretować to dziedzictwo właśnie w odniesieniu do tego jednego wybranego przez siebie elementu. Innymi słowy, każdy z wolontariuszy stawał się podmiotem kreującym, który w oparciu o wybrany kreator dziedzictwa tworzył interpretację dziedzictwa, którą następnie prezentował odbiorcom warsztatów w czasie EDD. W 2020 roku kreatorami dziedzictwa były między innymi pastorał opata, krużganki opactwa, praca mnichów-rzemieślników, połączenie styli architektonicznych, ściana z portalem w krużganku, ale także wapień jako budulec zabytków tynieckich czy wspólnota tynieckich mnichów. W wywiadzie z Martą Sztwiertnia potwierdziłam moje ustalenia, dotyczące stosowania zasad interpretacji dziedzictwa Tildena w codziennej działalności:

> My sami funkcjonujemy na co dzień zgodnie z metodą interpretacji dziedzictwa kulturowego Interpret Europe, która oparta jest na koncepcji Freemana Tildena dotyczącej dziedzictwa naturalnego, ale mechanizmy te bardzo dobrze sprawdzają się w komunikowaniu o dziedzictwie kulturowym. Przeszliśmy szkolenia certyfikowane, które prowadzi Małopolski Instytut Kultury w Krakowie. W ramach weekendów z dziedzictwem kierowanych do wolontariuszy zapraszamy specjalistów w tej dziedzinie (Sztwiertnia 2020).

Uwzględniając wszystkie związki łączące Opactwo Benedyktynów w Tyńcu z Opactwem w Cluny należy zauważyć, że o ile możliwe jest posługiwanie się interpretacjami dziedzictwa opartymi na wartościach i zależnościach kluniackich, o tyle są one w mniejszości. Można je odnaleźć głównie w opisie klasztoru, umieszczonym z myślą o turystach z krajów Europy w encyklopedii Miejsc Kluniackich (Clunypedia www 2022e). Odrębną kwestią pozostaje brak poczucia więzi z dawnym Cluny u zakonników mieszkających w Tyńcu: „dzisiejsi mnisi raczej nie odczuwają związku, ma on charakter

symboliczny” (Gronowski 2020), co wynika przede wszystkim z tego, że w Cluny nie istnieje wspólnota zakonna. Z tego względu w interpretacjach dotyczących dziedzictwa kluniackiego w Tyńcu, podobnie jak w Cluny, nie wyodrębniłam kreatorów więzi społecznych.

Najsilniej łączącymi oba miejsca kreatorami historycznymi są postać króla Kazimierza Odnowiciela oraz związana z nim legenda założycielska klasztoru, pełniąca jednocześnie funkcję kreatora więzi społecznych. Po raz pierwszy – choć w formie bardzo skrótowej – dowiedziałam się o niej właśnie z francuskiej platformy, a jej szczegóły poznać można właśnie w polskim klasztorze. Prócz tych dwóch kreatorów symbolicznych w Tyńcu w zbliżonym ujęciu jak w innych miejscach kluniackich na szlaku, w tym w Cluny, wykorzystywane są dwa inne, archetyp mnicha benedyktyńskiego oraz wizerunek Baranka Paschalnego z Cluny.

Jak pisał Ojciec Paweł Sczaniecki, benedyktyn z Tyńca i badacz dziejów opactwa:

> w Tyńcu legenda brata się z historią. Tradycja ustna wyprzedza tu jakikolwiek zapis, opowiadano bowiem o początkach klasztoru, zanim historycy wzięli się do dzieła. Mnisi starali się o to, aby upiększyć i przedłużyć dzieje swego opactwa, usuwając pewne wydarzenia w cień (Ibidem, s. 49).

Historyk odnosił się do legendy, która jako pierwsza z wielu czynników wiąże polskie opactwo z tym w Cluny i której głównym bohaterem jest Kazimierz Odnowiciel dawniej nazwany „Mnichem”, czwarty król Polski. Pisał o tym Wincenty z Kielc w Żywocie św. Stanisława, świadczą o tym zapisy z kronik, między innymi Jana Długosza. Książę był synem Mieszka II i Rychezy Lotaryńskiej, która poprzez stosunki rodzinne i osobistą pobożność związana była z benedyktynami, przez co prawdopodobnie swoje dzieci kształciła w klasztorze. Legenda głosi, że młody Kazimierz pobierał nauki w Cluny, a następnie złożył śluby i został mnichem. Tam dotarła do niego wieść o śmierci ojca z poleceniem powrotu do Polski i objęcia rządów. Jako że nie mógł formalnie powrócić do stanu świeckiego, wysłano do Rzymu poselstwo, które uzyskało dyspensę papieską m.in. pod warunkiem ufundowania na ziemiach polskich klasztoru. Kazimierz przybył do Krakowa w towarzystwie dwunastu zakonników z Cluny (w tym mnicha Aarona), których sprowadził ze „swojego” opactwa za zgodą opata Odylona. W 1044 roku ufundował opactwo w Tyńcu, przekazując mnichom także sto okolicznych wiosek jako kasztelanię tyniecką (Ibidem, s. 49) i powierzając urząd opacki Aaronowi z Cluny, który stanął następnie na czele Kościoła krakowskiego.



Ilustracja 262. Rzeźba Kazimierza Odnowiciela w krużgankach opactwa.

W tej legendzie prawdą może być jednak tylko osoba fundatora, fakt, że pierwszym opatem klasztoru został Aaron, a samo opactwo powstało w oparciu o działalność klasztoru kluniackiego oraz (być może) data założenia. Temat kluniackiej legendy o Kazimierzu Odnowicielu pojawiał się w polskiej historiografii, o czym szczegółowo pisze ojciec Michał Tomasz Gronowski, wskazując m.in. rozprawy z XIX i XX wieku (Gronowski 2013, s. 17-18). Kronikarz Jan Długosz, potwierdzał w swoich pracach rok założenia opactwa. Nie wiadomo jednak, z jakiego źródła czerpał wiedzę, choć potwierdzono, że osobiście był w Tyńcu wraz z synami Kazimierza Jagiellończyka w 1467 i 1468 roku. Jak przeczytać można na stronie tynieckiej Fundacji, „Długosz w czasie swojej bytności w klasztorze w 1467 roku opisuje Tyniec jako «piękny klejnot Ojczyzny»" (Fundacja Chronić Dobro www 2022). Także z tego względu część historyków skłania się ku tezie, że przybycie do Tyńca mnichów z Cluny było inicjatywą Bolesława Śmiałego i nastąpiło około trzydziestu lat później. Z pewnością wiadomo, że benedyktyni rozpoczęli budowę kościoła i klasztoru w XI wieku, który w kolejnych wiekach wielokrotnie przebudowywali.

Mimo wątpliwości podnoszonych przez ostatnie stulecie co do pełnej autentyczności historii założycielskiej, ta powtarzana i utrwalana była przez czarnych mnichów przez wieki:

> ta legenda i przekonanie były niezwykle silne. Czasem faktycznie takie przekonane, uświęcone legendy mają w tym momencie większe znaczenie tożsamościowe, niż trzymanie się ścisłe faktów. I to właśnie przekonanie przynosiło skutki (Sztwiertnia 2020).

Pojawiła się w relacji o stanie polskich klasztorów, jaką Mikołaj Nosek uczestniczący w 1418 roku w Soborze w Konstancji przekazał francuskim zakonnikom, szczególnie Janowi de Montenoyson, sekretarzowi opata Cluny, którego prosił o wizytację z racji „kluniackich korzeni" Tyńca (Gronowski 2013, s. 18). Jak pisał Sczaniecki:

> Odtąd dokonuje się rozwój legendy we Francji, gdzie ją spleciono po części z historią Władysława Białego, księcia na Gniewkowie, potem mnicha, który pretendował do tronu po Kazimierzu Wielkim[82]. W Polsce legendę Kazimierza Mnicha poparł swym autorytetem Jan Długosz. Jej renesans zaznaczył się w Tyńcu, gdy dzieje opactwa spisywał o. Stanisław Sczygielski (1668). Dalsze stadia rozwoju odczytywać można w tynieckich inskrypcjach, obrazach i literaturze Domniemanego fundatora, Kazimierza-Mnicha, jak również dopomagającego mu Arona – jako błogosławionych otoczono kultem. Aron zresztą w XVII w. uchodził za rodzonego brata św. Hugona z Cluny (Sczaniecki 2008, s. 51).

Zadziwiające jest to, że choć tę legendę opowiada przewodniczka, nie wspomina w tym kontekście o szczególnych więziach łączących opactwo z ośrodkiem kluniackim (być może to pojedynczy incydent). Przy tym chcę zauważyć, że odwołań do osoby fundatora i domniemanego czarnego mnicha Kazimierza Odnowiciela, który powrócił na ojczystą ziemię z Cluny jest w Tyńcu więcej.

Mnisi przemieszczający się najstarszą częścią opactwa, tj. krużgankami, podobnie jak odwiedzający opactwo, mijają drewnianą figurę przedstawiającą polskiego króla, przy której zwykle zatrzymują się odwiedzający tę część obiektu. Rzeźba, pierwotnie znajdująca się w sieni przed zimowym refektarzem, została wykonana najprawdopodobniej z okazji jubileuszu sześćsetlecia fundacji klasztoru w 1644 roku. Na obecne miejsce przeniesiona została po pożarze w 1831, gdzie pozostawała do połowy XX wieku. Później ze względu na zły stan jej zachowania została umieszczona w magazynie i dopiero dzięki konserwacji przeprowadzonej w latach 2013-2014 mogła powrócić na swoje miejsce w krużganku. Kazimierz Odnowiciel w koronie na głowie przedstawiony został w stylistyce epoki zygmuntowskiej, w jednej dłoni trzyma miecz, a drugą przyciska do serca księgę Ewangelii i krzyż. Na jego piersi widnieje order złotego runa (Gronowski 2018, s. 129-130). Obok figury na ścianie znajduje się także tablica z XVIII wieku z napisami w języku łacińskim, która pierwotnie służyła jako cokół rzeźby. Co ciekawe, jej tłumaczenia nie można znaleźć w przestrzeniach krużganka, a jasno przedstawia, jak silnie w legendę założycielską – traktowaną jako prawdę historyczną – wierzyli tynieccy mnisi.

[82] Władysław Biały, ostatni książę z Piastów kujawskich, wziął udział w jednej z krucjat przeciw pogańskiej Litwie u boku księcia Burgundii Filipa Śmiałego, dzięki protekcji którego został przyjęty do klasztoru benedyktynów w Dijon. Zgodnie z ostatnią wolą Władysława pochowano go w grobowcu benedyktynów w tamtejszej Katedrze Saint-Bénigne.



Ilustracja 263. Rzeźba króla Kazimierza, tablice pamiątkowe i postaci św. Piotra i Pawła w krużgankach.

O jej znaczeniu przeczytać można w Mini przewodniku „Tyniec – Opactwo benedyktynów" Michała Gronowskiego OSB, który dokonał tłumaczenia treści umieszczonej na tablicy:

> Na cześć Bogu Dobremu i Wielkiemu. Przechodniu, Ten, który, jak widzisz, stoi zwrócony ku południowemu słońcu, to jest Kazimierz. Syn królewskiej pary, Mieczysława i Rychezy, narodził się na to, aby zasiadał na polskim tronie. On to przedziwnym sposobem dwakroć przyszedł na świat, raz z żywota matki, po wtóre z zakonu [w Cluny]. On to w jednym dostojeństwie został uwieńczony w dwójnasób koroną benedyktyńską [mowa o tonsurze mniszej] i królewską. On to za zwolnieniem papieża Benedykta IX, jako syn Zakonu św. Benedykta, został wezwany na tron ojczysty. On także, będąc dla duchownych diakonem, dla podległych jego berłu królem, dla benedyktynów wreszcie współbratem – to tynieckie arcyopactwo z nadzwyczajną hojnością ufundował w roku Pańskim 1044 (Ibidem, s. 128-129).

Interpretacje dziedzictwa w Tyńcu wykorzystywały natomiast bardzo silnie archetyp mnicha benedyktyńskiego, odnosząc go do członków żywej wspólnoty zakonnej, funkcjonującej w klasztorze. Obecność czarnych mnichów tworzy w Tyńcu wyjątkowy w skali kraju i Europy krajobraz kulturowy, zwracając uwagę na rolę zakonników w rozwoju kultury europejskiej. Wizerunki zakonników obecne były na materiałach edukacyjnych i promocyjnych, aby ugruntowały się w świadomości odbiorców, a ich nieodzowny element stanowił strój, skromny habit stanowiący formę przekazu w pozawerbalnej komunikacji społecznej. Ubranie to – zgodne z zaleceniem św. Benedykta, który mnichom kazał nosić to, co można tanio uzyskać w okolicy – utrzymane musi być w kolorze czarnym, symbolizującym pokorę i śmierć dla świata. Posiada także pas, oznaczający gotowość do służby. Ubiór dopełnia czarny szkaplerz i kaptur, wyróżniający mnicha spośród tłumu

świeckich. Nacisk w interpretacjach w Tyńcu postawiony został na elementy charakterystyczne dla działalności benedyktynów, w imię reguły *Ora et labora*, takie jak praktyki rękopiśmiennicze, ogrodnicze, zielarskie oraz muzyczne, zwłaszcza pielęgnowanie oprawy liturgii jako formy Służby Bożej poprzez modlitwę opartą na chorale gregoriańskim. Postać mnicha benedyktyńskiego wykorzystywana była w ramach działań edukacyjnych do budowania oferty warsztatowej, dotyczącej zarówno życia mnichów za murami klasztornymi, ale także ich osiągnięć dla kultury i cywilizacji europejskiej. W tym kontekście przywołać można zajęcia poświęcone historii książki i pracy mnicha-skryby.

W trakcie badań terenowych natknęłam się na jeszcze jeden element, który łączy Tyniec z Cluny i mógłby z powodzeniem przyczynić się do rozszerzenia interpretacji dziedzictwa w kontekście przynależności polskiego opactwa do Miejsc Kluniackich. W tamtym okresie w centralnym miejscu lapidarium romańskiego, stanowiącego przestrzeń wystawy stałej Muzeum Opactwa, gdzie można podziwiać artefakty z okresu prehistorycznego i początków klasztoru, umieszczona była kopia omawianego wcześniej kamienia zwornikowego sklepienia piątego przęsła narteksu bazyliki *Cluny III* z dekoracją rzeźbiarską ukazującą Baranka Paschalnego. Kopia ta przyjechała do Tyńca z Francji, bowiem wykonana została na zamówienie Fundacji „Chronić Dobro" przez kamieniarza z Cluny. Pierwotnie była centralnym artefaktem i jednocześnie głównym motywem wystawy czasowej „Cluny – sen o tradycji", przygotowanej z okazji dołączenia tynieckiego opactwa do FESC i Szlaku Miejsc Kluniackich. Ekspozycję czasową poświęconą legendzie kluniackiej i tradycjom Cluny prezentowano w Muzeum Opactwa od kwietnia 2013 roku do maja 2014. Po zamknięciu wystawy czasowej kopia trafiła na wystawę stałą.



Ilustracja 264. Kopia Baranka Paschalnego z Cluny w Muzeum Opactwa w Tyńcu.

Co ciekawe, w okresie prowadzonych badań w sklepie opactwa dostępne były do kupienia tynieckie pamiątki, wśród których sprzedawano między innymi ceramiczne krzyże z wpisanym w okrąg Barankiem Paschalnym z Cluny. W konsekwencji wizerunek baranka z Cluny, mimo że nie jest symbolem tynieckim, zaliczyć należy do kreatorów symbolicznych. W tym kontekście warto zaznaczyć, że powstał swego rodzaju rozdźwięk interpretacyjny, gdyż choć podmioty kreujące na pierwszy rzut oka nie wykorzystywały do kształtowania interpretacji dziedzictwa w Tyńcu związków z Cluny i nie tłumaczyły ich odwiedzającym, to jednak w centrum głównej wystawy umieściły ten szczególnie istotny i charakterystyczny kluniacki symbol, pozwalając turystom postrzegać zwornik jako element tynieckiego, nie zaś w pełni kluniackiego dziedzictwa i dodatkowo wzmacniając go poprzez koncepcję pamiątek. Jak tłumaczyła prezes fundacji:

> ta pomniejszona kopia baranka (…) jest zbyt piękna, żebyśmy mogli ją schować do magazynu. Dlatego została ulokowana na ekspozycji romańskiej, gdyż tam – także okresowo – powiedzmy mniej więcej pasuje. Baranek jest też wykorzystany w ceramice wśród pamiątek, także on troszkę stał się dla nas symbolem tego Cluny, bo też jest w sumie jedynym takim zachowanym wzornikiem. Tam się zachowało niewiele, dlatego świadczy o dawnej potędze Cluny, bo choć ogólnie kościół był dużo bogatszy, to jednak w całości pozostał ten baranek. Trzeba też powiedzieć, że on jest piękny i ten element estetyczny ma znaczenie, u nas w sklepie są tylko elementy ceramiczne, ale jak się pojedzie do Cluny, to tam można kupić wszystko z tym barankiem, gumkę, koszulkę, wszystko właściwie do wyboru, do koloru. U nas na taką mniejszą skalę jest to jakby przypomnienie tego miejsca (Sztwiertnia 2020).



Ilustracja 265, 266. Pamiątki z wizerunkiem Baranka Paschalnego z Cluny w sklepie benedyktynów w Tyńcu.

Dzięki przeprowadzonym w Tyńcu wywiadom, eksploracji opactwa i analizie materiałów faktograficznych ustaliłam, że związków pomiędzy Tyńcem i Cluny jest więcej. Nie stanowią one jednak kreatorów wykorzystywanych w interpretacjach skierowanych do szerokiego grona odbiorczego. Przybywało ich szczególnie od XVI wieku, choć potwierdzonym historycznie elementem łączącym opactwo z centralnym ośrodkiem kongregacji we Francji jest choćby najstarszy zachowany dokument, potwierdzający

posiadłości opactwa. Wystawił go około 1124 roku kardynał Idzi z Tuskulum, mnich z Cluny, autor Żywota św. Hugona z Semur, legat papieski zwany „kluniackim" kardynałem, który najprawdopodobniej poświęcił także pierwszy tyniecki kościół klasztorny. O tym fakcie w opisie tynieckiego opactwa wspomina *Clunypedia*. Dokument, w redakcji z 1275 roku przechowywany jest w Archiwum Narodowym w Krakowie (Fundacja Chronić Dobro www 2013).

Silne poczucie przynależności mnichów z Tyńca do kongregacji (mimo, że formalnie takie nie istniało) doprowadziło w 1597 roku do wizyty opata tynieckiego Mikołaja Mieleckiego we francuskim „opactwie macierzystym". Opat dokonał odpisu zwyczajników kluniackich, tzw. *consuetudines,* czyli przepisów uściślających regułę, które miały posłużyć do przeprowadzenia reformy życia klasztornego w Tyńcu zgodnie z postulatami soboru trydenckiego. Wprowadził nowe zwyczaje, jak noszenie tzw. mucetów, czyli pelerynek na szkaplerz:

> w świadomości ludzi tutaj, na miejscu, przez kilka stuleci takie przekonanie było, że oni te związku z Cluny mają i właśnie w Cluny szukali potwierdzenia swojej tożsamości. To z resztą zjawisko, które obserwujemy na przykładzie wielu wspólnot, taki model oddziaływania, że jakiś klasztor wyróżniający się, Cluny, Monte Cassino, Dijon, jeszcze kilka innych, był uważany za klasztor wzorcowy wspólnoty, w którym zachowuje się tradycję monastyczną i regułę w odpowiedni, autentyczny sposób. Wywodzono swe korzenie czy też podkreślano związki z danym klasztorem, kopiowano zwyczaje, wprowadzano pewne elementy stroju, liturgii, zachowań, gestów itd. Tu mniej więcej pojawia się ten drugi aspekt. Wiemy o tym, gdyż mamy potwierdzenie, odpis zwyczajników został zachowany, jest jego kopia – nie u nas [Opactwo w Tyńcu], ale w Bibliotece Jagiellońskiej, w rękopisie 3544 – natomiast wiemy też o mucetach. Jest taki cykl ikonografii, co prawda XVIII-wieczny, ceremonie zakonne, gdzie widać mnichów w tych pelerynkach *(Gronowski 2020).*

O więziach zacieśnianych między Tyńcem a Cluny dzięki inicjatywom polskiego opata w dwóch zdaniach wspomniano w opisie w Clunypedii (choć zakonnik błędnie występuje pod nazwiskiem „Mikolaj Miedecki", nie zaś „Mielecki").

Od 1622 roku do tynieckiej formuły ślubów zakonnych dołączono zwrot *sub congregatione Cluniacensi* (Gronowski 2013, s. 18-19), co świadczyło o autentycznym przekonaniu mnichów o przynależności do kongregacji. W tym samym okresie w stallach tynieckiego kościoła wykonano obraz jednego z wielkich opatów Cluny, świętego Piotra Czcigodnego:

> Namalowany został w pozycji klęczącej, w dłoni trzyma księgę statutów kluniackich, modląc się przed dwoma patronami życia monastycznego łacińskiego Zachodu: Benedyktem i Marcinem. Nie chcę wchodzić tutaj w ocenę wartości artystycznej obrazu, lecz podkreślić przede wszystkim jego wymowę ideową: odwołanie się do tradycji i autorytetu, który tu uosabiają święci Marcin i Benedykt, a których naśladowcą i kontynuatorem jest właśnie Piotr Czcigodny. Dla siedemnastowiecznego odbiorcy (czyli mnicha tynieckiego) miało być jasne, że jego klasztor, założony – jak powszechnie uznawano – przez mnichów przybyłych z Cluny, kultywuje ideał życia pierwszych i świętych Ojców (Ibidem, s. 16).

Wątek ten nie jest jednak uwzględniany w interpretacjach kierowanych do szerokiego grona odbiorczego, pojawia się w publikacjach naukowych czy przewodniku po opactwie. Obraz ten w kontekście budowania interpretacji związanych z dziedzictwem kluniackich ma szczególne znaczenie z kilku względów. Sama idea ukazania opata z Cluny jako wzorca godnego naśladowania, kontynuatora dziedzictwa świętego Benedykta, ojca zakonu, ale i drugiego wielkiego francuskiego świętego, Marcina z Tours, którzy uważani są za patronów życia monastycznego Europy Zachodniej, jest sygnałem dla członków wspólnoty zakonnej, ale i dzisiejszych odwiedzających opactwo, na kim chcieli się wzorować polscy mnisi i skąd czerpali duchowe inspiracje. Co więcej, klęczący Piotr Czcigodny przekazuje świętym „księgę Statutów (Zwyczajników) kluniackich lub też otrzymuje ich błogosławieństwo dla kluniackich zwyczajów" (Gronowski 2018, s. 46), zaś na drugim planie opat w pozycji siedzącej z otwartą na kolanach księgą naucza otaczających go mnichów. Dzieło to pokazuje, jak duże znaczenie przywiązywali tynieccy zakonnicy do implementacji francuskich przepisów uściślających regułę wzorców obowiązujących z Cluny, zgodnie z którymi reformowano życie klasztorne w Tyńcu oraz wprowadzano nowe zwyczaje, jak noszenie wspomnianych już mucetów. Wreszcie obraz ten stał się jednym z namacalnych dowodów braterstwa opactwa w Cluny i w Tyńcu, nabierając znaczenia w kontekście starań dawnych mnichów o potwierdzenie przynależności do kongregacji kluniackiej i w przyszłości mógłby stanowić punkt odniesienia dla opracowania interpretacji tynieckiego dziedzictwa w ramach przynależności polskiego opactwa do Miejsc Kluniackich jako szlaku kulturowego. Obecnie *Clunypedia* hasłowo wspomina jedynie o „obecności wizerunku Piotra Czcigodnego w stallach" (Clunypedia www 2022e).

Nieco ponad sto lat później od namalowania Piotra Czcigodnego, w latach czterdziestych XVII wieku z okazji sześćsetlecia fundacji opactwa w Tyńcu powstał cykl dwudziestu obrazów, przedstawiających sceny z życia Kazimierza Odnowiciela od narodzin do śmierci, który dawniej zdobił krużganek opactwa. Wykonany został prawdopodobnie w tym samym czasie co omawiana wcześniej figura króla. W kolejnym roku po pożarze z 1831 przewieziono go do Opactwa św. Wojciecha Mniszek Benedyktynek w Staniątkach. Choć jego twórcy pozostają nieznani, łączony jest z kręgiem Tomasso Dolabelli, włoskiego malarza, jednego z głównych twórców malarstwa barokowego w Polsce (Gronowski 2018, s. 134). Co znaczące, aż trzy z obrazów przedstawiają sceny kluniackie: III – Kazimierz Odnowiciel przyjmuje habit w Cluny, VI – Poselstwo polskie w Cluny, XVII – Kazimierz wita benedyktynów przybyłych z Cluny. Cykl ten zachował się poza pierwszym z obrazów w całości, jednak do dziś znajduje się w Staniątkach. Można żałować, że kopii tych dzieł,

stanowiących istotny w dziejach sztuki polskiej barokowy cykl historyczny, lub choćby ich wersji zdigitalizowanej, nie można zobaczyć w Tyńcu, co także pozwoliłoby jeszcze silniej pokazać związki opactwa z założycielem i francuskim ośrodkiem zakonu.

W XVII i XVIII wieku mnisi podejmowali starania o formalne przyłączenie się polskiego ośrodka benedyktyńskiego do kongregacji kluniackiej, widoczne w korespondencji zachowanej m.in. w aktach kapitulnych Tyńca: Ojciec Gronowski wspomina także o inicjatywie prof. Aleksandra Gieysztora, który prowadząc kwerendę w Bibliotece Narodowej Francji (fr. *Bibliothèque Nationale*) natrafił na obszerną korespondencję między Tyńcem a Cluny prowadzoną od XVI do XVIII wieku (Gronowski 2013, s. 17):

> Mnisi z Tyńca uparcie nazywali się kluniackimi, nosili habity tamtejszego kroju, korespondowali z „macierzą". Legenda wreszcie dała niespodziewany skutek, bo w XVIII w. Tyniec został przyjęty do kongregacji kluniackiej! (Sczaniecki 2008, s. 51).

O oficjalnym przyłączeniu opactwa tynieckiego do kongregacji świadczy list opata Cluny, Henri-Osvalda de la Tour d'Auvergne, datowany na 27 stycznia 1729 z zaproszeniem na kapitułę generalną i poleceniem dokonania wyboru prezydenta polskiej prowincji, który odczytano w Tyńcu z końcem marca. Nie przyniosło to już realnych konsekwencji, bo szereg okoliczności spowodował, że Tyniec wprost kluniacki nigdy się nie stał. Dołączył za to, choć nie bez oporów, właśnie przez wzgląd na poczucie przynależności do kluniackiej wspólnoty, do polskiej benedyktyńskiej Kongregacji Świętego Krzyża, utworzonej w oparciu o Opactwo Świętokrzyskie, z aliansem z Monte Cassino:

> w XVII wieku zaczyna się doba pewnej rywalizacji, w cudzysłowie „rywalizacji", między dwoma opactwami, w Tyńcu i na Świętym Krzyżu. Widać poszukiwanie dwóch punktów odniesienia o jakby gatunkowym ciężarze. Z jednej strony Tyniec odwołuje się do Cluny, z drugiej strony Święty Krzyż do Monte Cassino. Dlatego dokonywano rozróżnienia, że Ci mnisi wywodzą się stąd, a tamci stamtąd (Gronowski 2020).

Pierwszy Rozbiór Polski, a w konsekwencji zmiana granic spowodowały, że opactwo znalazło się pod panowaniem Habsburgów. Za Wisłą powstało Wolne Miasto Kraków. Klasztor zubożał, tracił także członków zgromadzenia, których w tym okresie było około dziesięciu. Dzieje opactwa, jak się wydawało, zakończyła kasata cesarza austriackiego Franciszka I z 1816 roku. Zbiory Biblioteki Tynieckiej i sprzęt liturgiczny trafiły m.in. do Tarnowa, Lwowa, Krakowa i do Staniątek (Janowski 2009, s. 633). Klasztor ponad sto dwadzieścia lat był opuszczony, pożar w 1831 roku strawił dachy siedziby mnichów: „według słów własnych miejscowego plebana – spaliło się wszystko, co tylko spalić się dało, a pozostałe mury dogryzał ząb czasu" (Sczaniecki 2008, s. 246). Ocalały kościół przejęła parafia.

Liczne związki łączące Opactwo Benedyktynów w Tyńcu z Opactwem w Cluny, które przytoczyłam powyżej nie wybrzmiewają w interpretacjach dziedzictwa najstarszego polskiego klasztoru, mimo, że formalnie należy ono do Miejsc Kluniackich w Europie i jest członkiem FESC. Legenda założycielska, choć opowiadana na miejscu odwiedzającym, nie jest wykorzystywana do kontekstualizowania dziedzictwa tynieckiego w ramach interpretacji dziedzictwa kluniackiego.

O przynależności polskiego opactwa do FESC na miejscu informowały tylko umieszczone w budynku muzeum nad recepcją dwie niewielkich rozmiarów tabliczki, jedna z rozetą kluniacką, stanowiąca najważniejszy kreator prawno-instytucjonalny związany ze szlakiem i druga, zawierająca uzasadnienie więzi z Cluny, w której pod nazwą „Tyniec" zapisano:

> W wyniku trwających przez wieki kontaktów, opactwo w Tyńcu przystąpiło do kongregacji opactwa w Cluny w 1728 r. W 2013 r. Opactwo w Tyńcu i Federacja Miejsc Kluniackich powracają do wspólnej historii, by tworzyć europejską przestrzeń kulturową (Badania własne MK 2020).

Na drugiej tabliczce umieszczono także rozetę kluniacką z wpisanym w nią herbem Cluny i herb tynieckiego opactwa, który tak jak francuski składa się z dwóch kluczy skrzyżowanych z mieczem. Znaki te niezwykle podobne do siebie różnią się m.in. tym, że w rozecie kluniackiej klucze zwrócone są do siebie a miecz wycelowany w górę, zaś w herbie Tyńca odwrotnie – klucze skierowane są od siebie, a miecz ukierunkowany w dół.



Ilustracja 267. Tabliczki potwierdzające przynależność Opactwa Benedyktynów w Tyńcu do Miejsc Kluniackich.

Zbieżność ta jest wynikiem faktu, że patronami tynieckich benedyktynów i ich kościoła, tak jak ich braci z Cluny i dawnej *Maior Ecclesia,* są święci Piotr i Paweł. Ich rzeźby umieszczone zostały także po bokach wejścia do kościoła od strony klasztornych krużganków. Święty Piotr trzyma w dłoni klucze, strzegąc wejścia do Nieba, natomiast święty Paweł ma miecz, którym został ścięty. Figury te pochodzą prawdopodobnie z XVII-wiecznego ołtarza głównego kościoła opactwa, za czym przemawiają ich rozmiary, zbyt duże, aby znajdować się w ołtarzach bocznych. Po wykonaniu nowego ołtarza głównego w 1759 roku rzeźby przeniesiono do innych pomieszczeń opactwa. Po konserwacji w 2014 roku umieszczone zostały na obecnym miejscu. Symbole apostołów benedyktyni umieścili w swoim herbie, ulokowanym między innymi nad bramą wejściową do opactwa, na frontonie opatówki czy kościoła. Postaci dwóch świętych uznać można za kreator historyczny, który umożliwia wskazanie kolejnego podobieństwa między Tyńcem i Cluny, zaś mało wyeksponowane, ale zauważalne oznakowania z rozetą kluniacką pełnią – tak jak na całym Szlaku Miejsc Kluniackich – funkcję kreatora instytucjonalnego. Ich potencjał komunikacyjny mógłby być przyszłości lepiej wykorzystany, jeśli zostałyby silniej wyeksponowane i zespojone interpretacyjnie z dziedzictwem kluniackim. Zastanawiające jest też to, że rozeta kluniacka nie pojawia się na żadnej z zewnętrznych ścian opactwa czy w bramie wejściowej.



Ilustracja 268. Rzeźby św. Piotra i św. Pawła w krużganku opactwa.

Na podstawie przeprowadzonych obserwacji i eksploracji, a także opierając się uzupełniająco na wywiadach przeprowadzonych z przedstawicielami Fundacji „Chronić Dobro" stwierdzam, że podmioty kreujące w niewielkim stopniu wykorzystują kreatory dziedzictwa powiązane ze spuścizną kluniacką, aby budować interpretacje dotyczące polskiego klasztoru. Uznają bowiem inne elementy za oddziałujące silniej na odwiedzających to miejsce (szczególnie polskich turystów), w przeciwieństwie do tych, które wykorzystuje FESC i inne podmioty na szlaku we Francji. W 2020 roku tynieckie dziedzictwo prezentowane i tłumaczone było w oparciu o jedną oś interpretacyjną, którą współtworzyły kreatory symboliczne takie jak pradawność klasztoru, kształtowanie się polskiej państwowości, z naciskiem na okres panowania dynastii piastowskiej oraz powstanie i rozwój diecezji krakowskiej, jako jednej z najistotniejszych w historii polskiego Kościoła. Ponadto interpretatorzy zwracali uwagę na burzliwe dzieje Polski, najazdy i obronę Tyńca, które przynosiły zniszczenia i odbudowy w kolejnych stylach architektonicznych, prowadząc do wyjątkowego połączenia zachowanych do współczesności elementów romańskich, gotyckich i barokowych, oraz na „opatrznościowy" powrót mnichów po II wojnie światowej. Oś interpretacyjną dopełniają kreator prawno-instytucjonalny, jakim jest tytuł Pomnika Historii, kreator więzi społecznych, jakim jest wspólnota mnichów tynieckich, odwołująca się do społeczności zakonnej sprzed wieków oraz do kreatorów przestrzennych, do których zaliczyć należy położenie geograficzne wzgórza tynieckiego.

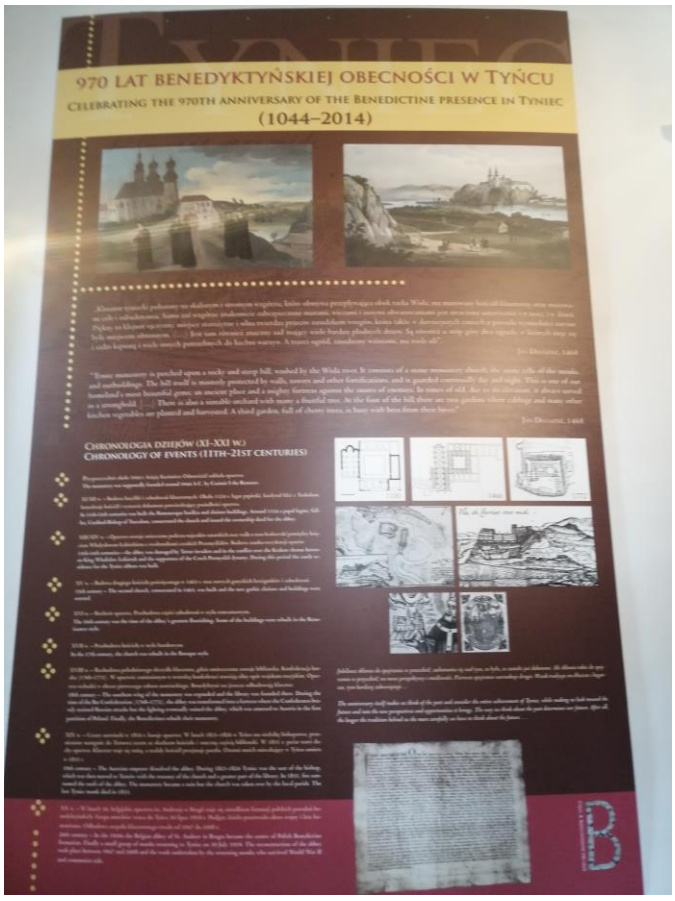
Pradawność opactwa jest najważniejszym kreatorem dziedzictwa klasztoru tynieckiego. Przy wejściu na jego teren w głównej bramie turystów witały informacje w gablotach z odnoszącym się do przedwiecznych dziejów tego obiektu i skłaniającym do refleksji pytaniem, „Czy wiesz, że wchodzisz do najstarszego klasztoru w Polsce?" (Badania własne MK 2020), co świadczyło o próbach aktywizacji odbiorców odwiedzających opactwo i skłonienia ich do odkrywania jego historii. Interpretatorzy oraz oprowadzający turystów przewodnicy wielokrotnie w czasie zwiedzania podkreślali, że jest to „najstarsze opactwo", „pierwszy klasztor w polskiej historii", „najstarszy i nadal pełniący swoją pierwotną funkcję klasztor" (Ibidem), jako że za moment utworzenia opactwa uznaje się wspomniany rok 1044, zapisany w kronikach przez Jana Długosza, mimo że niepotwierdzony aktami opactwa tudzież innymi dokumentami, które mogłyby rozwiać historyczne wątpliwości związane z czasem i genezą powstania klasztoru.



Ilustracja 269. Elementy interpretacji dziedzictwa w bramie wejściowej opactwa.

Wiadomo, że nastąpiło ono po kryzysie młodego państwa polskiego, wywołanego pogańskim buntem i czeskim najazdem księcia Brzetysława, w wyniku którego wyniszczona została Wielkopolska. Tysiącletnia historia opactwa zaczynałaby się tym samym w 1039 roku, gdy Kazimierz Odnowiciel przeniósł stolicę z Gniezna do Krakowa (Diecezja krakowska erygowana była już w 1000 roku przez papieża Sylwestra II i długi czas była drugim kościelnym ośrodkiem polskiego państwa).

Te wątki historyczne łączone są w interpretacjach z legendą założycielską, późniejszym rozwojem diecezji i polskiej państwowości, zwłaszcza w czasie panowania pierwszych Piastów. Później klasztor i kościół zniszczone zostały w wyniku najazdów Tatarów oraz walk o tron między Władysławem Łokietkiem a zwolennikami Przemyślidów. Po ich ataku mnisi postanowili nie tylko odbudować klasztor i kościół, ale i zbudować zamek-rezydencję opatów oraz otoczyć opactwo murami obronnymi. Między XV a XVIII wieku nastąpił rozkwit opactwa, zarówno pod względem działalności wspólnoty mnichów, jak i ze względu na prace architektoniczne (kolejne przebudowy kościoła, najpierw w stylu renesansowym, później barokowym).



Ilustracja 270. Elementy interpretacji dziedzictwa odnoszące się do pradawności opactwa tynieckiego.

Na wielowiekowej historii opactwa opiera się także koncepcja wystawy stałej Muzeum Opactwa. W podziemiach dawnej biblioteki ulokowana została ekspozycja, która prezentuje artefakty znalezione w czasie prac archeologicznych prowadzonych na wzgórzu tynieckim i grodziskim. W lapidarium romańskim zobaczyć można detale architektoniczne pochodzące z pierwszego romańskiego kościoła klasztoru, w tym bazy kolumn, kapitele, arkady, czy płytki posadzkowe. Tam również interpretacje zachowują formę klasyczną, opartą na tablicach informacyjnych oraz opisach zgromadzonych artefaktów. Na parterze znajdują się wystawy czasowe poświęcone różnym aspektom benedyktyńskiego dziedzictwa.

Szczególny moment w historii Tyńca to okres konfederacji barskiej (1768-1772), gdy opactwo stało się twierdzą konfederatów walczących z wojskami rosyjskimi. Warto zauważyć, że Tyniec przeistoczony został w twierdzę przy znaczącym udziale francuskich oficerów Charlesa Dumourieza, wysłannika Ludwika XV, i francuskich inżynierów (Dybeł www 2000). Po wejściu opactwa w obszar zaboru austriackiego benedyktyni tynieccy raz jeszcze odbudowali klasztor.

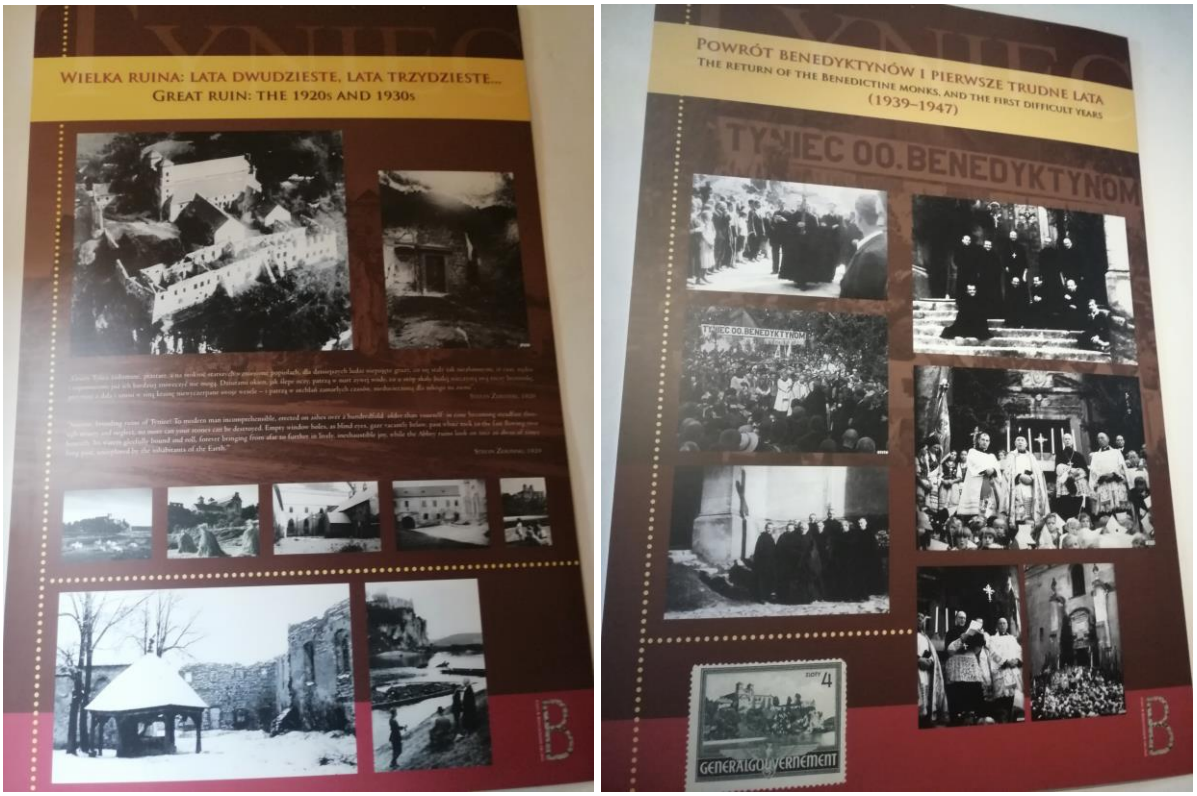


Ilustracje 271, 272. Elementy ekspozycji Muzeum Opactwa.

Próby odbudowy i naprawy opactwa łączą się w interpretacjach dziedzictwa z historią „opatrznościowego" powrotu zakonników na wzgórze tynieckie. Pomimo kasaty opactwa w 1816 roku i śmierci ostatniego z mnichów tynieckich tamtego okresu w 1833 roku (Gronowski 2018, s. 10) Tyniec jako miejsce Benedyktynów – polska siedziba zakonu – pozostał żywy w pamięci czarnych mnichów z ośrodka formacji polskich powołań benedyktyńskich, tj. belgijskiego Opactwa św. Andrzeja w Zevenkerken w Brugii. Inicjatywę utworzenia na nowo klasztoru na ziemiach polskich podjął ojciec Karol van Oost. Od początku chciał sprowadzić braci właśnie do Tyńca, choć nie było to proste i pod uwagę brano także inne lokalizacje. Duże znaczenie – jak podkreślali interpretatorzy – odegrała historia oraz położenie wzgórza, a także chęć „odzyskania" tynieckiej tożsamości kształtowanej przez poprzedników mnichów i powrót do niezachwianej wielowiekowej ciągłości tradycji benedyktyńskiej w tym miejscu. Dopiero w maju 1939 roku arcybiskup Adam Sapieha, książę metropolita krakowski przekazał zabudowania klasztorne wraz z kościołem i ogrodem benedyktynom (Janowski 2009, s. 633), a w lipcu nastąpiło uroczyste objęcie wzgórza tynieckiego przez grupę mnichów przybyłych do Polski:

> Dziś możemy powiedzieć, że ostateczny wybór i powrót do Tyńca był opacznościowy. Pod uwagę brano miejsca na Polesiu, gdzie swoje duże posiadłości miało kilka rodzin Skirmuntów. Oni bardzo chcieli w tych swoich dobrach ufundować klasztor. Natomiast 17 września weszło tam NKWD, rodziny te trafiły za Ural i wszystko zostało skonfiskowane. Gdyby tam ten klasztor powstał, to prawdopodobnie wszyscy skończyliby na Kamczatce albo w innych, powiedzmy mało przyjaznych rejonach. (…) Karol van Oost był odnowicielem Tyńca, jeździł po Polsce przez kilka lat, także do Rabki, gdzie funkcjonował dom św. Benedykta, przy którym prowadzono internat [dla młodzieży gimnazjalnej, przyp. aut]. Natomiast rzeczywiście Tyniec powrócił tak dość nieoczekiwanie jako lokalizacja w 1938 roku. Myślę, że mnisi zdecydowali się osiąść ponownie w Tyńcu ze względu na prestiż i starożytność tego miejsca. Te kwestie przeważyły, chociaż podobno w 1939 czy 1940 roku, a więc tutaj u zarania, mnisi mieli odbyć spacer wzdłuż Wisły i z jednej strony patrzeć na tamto wzgórze zwane Grodziskiem, z drugiej na te ruiny klasztorne, które tutaj było widać. Pojawiał się dylemat, czy nie zbudować zupełnie nowego klasztoru na tym sąsiednim wzgórzu, czy pozostać w tych ruinach. Ostatecznie bracia zdecydowali się podjąć

odbudowy. Zdarzały się, co ciekawe, takie przypadki, że możemy mówić o przesunięciu tradycji, gdyż są ruiny klasztoru, a nowy pobudowany w obrębie kilku – trzech, czterech – kilometrów. Ja kojarzę od razu takie dwa przypadki. Pierwszy to nasze Opactwo Egmont koło Amsterdamu i Fundacja św. Adalberta, ucznia św. Wilibrorda z VII wieku, tam rzeczywiście kilka kilometrów od współczesnego klasztoru są niewielkie ruiny. Innym przykładem może być *Landévennec* w Bretanii, gdzie opactwo powstało jeszcze w czasach Merowingów, a mniej więcej trzy-cztery kilometry dalej jest nowy klasztor. Tam także nie zdecydowano się na odbudowę i ruiny pozostawiono. Tutaj w Tyńcu ten wariant ostatecznie odrzucono i podjęto się odbudowy, tak jak choćby w przypadku Monte Cassino, gdzie mnisi wracali ileś razy i zawsze odbudowywali ten sam klasztor. Sądzę, że przeważyło to poczucie, że ten klasztor był w tym miejscu wcześniej. Na ostateczną decyzję wpływ chyba miały też lokalizacja, położenie, może trochę parafia i kościół, które tutaj były (Gronowski 2020).



Ilustracje 273, 274. Elementy interpretacji dziedzictwa dotyczące powrotu benedyktynów do Tyńca.

W tym kontekście należy zauważyć znaczenie położenia geograficznego opactwa, jego lokalizacji względem rzeki Wisły, umieszczenia na wzgórzu, wreszcie bliskości Krakowa jako niegdyś stolicy kraju i głównego ośrodka polskiej państwowości. Odnosząc się do zbadanych interpretacji dziedzictwa można uznać, że wzgórze tynieckie, które stanowiło uczłowieczone przez mnichów miejsce było i jest kreatorem przestrzennym. Świadczy o tym pierwszy wybór tego miejsca na lokalizację klasztoru:

Dlatego w ogóle dużo mówi się o tym *genius loci* klasztorów benedyktyńskich, o ich przepięknym położeniu, tak jak u nas, na skarpie nad brzegiem Wisły, czy tak jak nad Balatonem jest piękny klasztor Tihany, czy opactwo na Mont Saint-Michel na tej wyspie. Faktycznie benedyktyni jako pierwsi wybierali najlepsze miejsca, na pewno były to miejsca nieprzypadkowe, tak jak i tu. W Krakowie było już jednak centrum władzy, a nie w Wielkopolsce, to siłą rzeczy zależało im, aby być blisko Krakowa (Sztwiertnia 2020).

Wskazuje na to także konsekwencja w kolejnych wiekach oraz kilkukrotne odbudowanie klasztoru, jak i ponowny wybór tego miejsca na lokalizację czynnego opactwa w 1939 roku, ale także jego współczesne znaczenie w kontekście funkcjonowania opactwa i docenieniem obszaru, na którym się znajduje. Jak podkreśla Marta Sztwiertnia, prezes zarządu Fundacji Chronić Dobro, mnisi, którzy – pomimo ogromnego zniszczenia tynieckich zabudowań – z uwagi na „ideowo-sentymentalny element, że jednak ten klasztor miał te 900 lat swojej historii benedyktyńskiej" (Ibidem), zdecydowali się powrócić i odzyskać utracone dziedzictwo miejsca, swoją decyzją uchronili ten obiekt (poza samym kościołem) od całkowitej degradacji i przywrócili narodowi. Dziś należy go zaliczać do najcenniejszych w Polsce. Dzięki ich determinacji „możemy zwiedzać klasztor, który powrócił do swojej pierwotnej idei i dzięki temu nie ma problemu, jak taki zabytek utrzymać" (Ibidem). Odbudowę klasztoru mnisi rozpoczęli już podczas wojny. Od tamtego czasu nieprzerwanie rozwijają wspólnotę, pielęgnując wielowiekowe dziedzictwo benedyktyńskie.



Ilustracje 275. Tablica informacyjna Szlaku Bursztynowego pod wzgórzem tynieckim.

Jak wyniknęło w badaniach, położenie geograficzne ma znaczenie także ze względów topograficznych. Opactwo jest jednym z przystanków licznych wycieczek rowerowych, bowiem znajduje się na liczącej około dwunastu kilometrów Trasie Tynieckiej, która jest częścią Wiślanej Trasy Rowerowej oraz Szlaku Bursztynowego, a także fragmentem międzynarodowej trasy EuroVelo 4, przebiegającej z francuskiego Roscoff do Kijowa na

Ukrainie. Sprzyja to eksploracjom terenowym i zachęca turystów do odwiedzenia tego znaczącego historycznie i kulturowo miejsca, będącego centrum wartości duchowych, katolickich.

Starając się opierać przekaz interpretacyjny dotyczący dziedzictwa polskich benedyktynów z Tyńca na pradawności pierwszego polskiego opactwa, podmioty kreujące wykorzystują termin „Pomnik Historii". Tytuł ten nadawany decyzją Prezydenta RP, stanowiący prestiżową formę ochrony polskiego dziedzictwa narodowego, wymienioną w ustawie z dnia 23 lipca 2003roku o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami[83], był najważniejszym kreatorem prawno-instytucjonalnym, stosowanym zarówno w materiałach edukacyjnych i promocyjnych, jak i w interpretacjach umieszczonych w przestrzeniach w klasztorze i przekazywanych bezpośrednio na miejscu przez przewodników.



Ilustracje 276. Tablica informująca o przyznaniu statusu Pomnika Historii.

Wskazane powyżej kreatory przenikają się i wynikają jeden z drugiego, gdyż to właśnie bogate, burzliwe dzieje i historyczność miejsca sprawiły, że w 2017 roku tynieckie opactwo zyskało miano Pomnika Historii. W uzasadnieniu objęcia opactwa ochroną zapisano, że:

> Celem ochrony pomnika historii wymienionego w § 1 jest zachowanie, ze względu na wartości historyczne, artystyczne, naukowe, materialne i niematerialne, jednego z najstarszych klasztorów w Polsce, związanego z ważnymi wydarzeniami i postaciami historycznymi, będącego świadectwem niemal tysiącletniej tradycji benedyktyńskiej i roli zakonu w działalności kulturowej, naukowej i artystycznej (Rozporządzenie Prezydenta RP 2017).

Można uznać, że zapis ten przedstawia oś tematyczną i perspektywę, w której kreowane są interpretacje dziedzictwa benedyktynów i opactwa w Tyńcu.

[83] Pomnikiem Historii określa się nieruchomy obiekt zabytkowy o szczególnym znaczeniu dla kultury, a jego rangę podkreśla fakt, że jest on ustanawiany rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej na wniosek Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Oś ta poszerzana jest tematycznie w odniesieniu do wspólnoty mnichów, rozumianej w bardzo szerokiej perspektywie czasowej, tj. od tej dawnej, funkcjonującej od momentu założenia klasztoru w XI wieku po mnichów zmuszonych do opuszczenia klasztoru w XIX wieku, zakonników którzy powrócili do Tyńca w 1939 roku tuż przed wybuchem II wojny światowej i wreszcie benedyktynów obecnie żyjących i pracujących w opactwie. Z tego względu jeszcze jednym kreatorem dziedzictwa jest właśnie umownie nazwana przeze mnie „tyniecka wspólnota mnichów", którą klasyfikuję jako kreatora więzi społecznych – jako że zakonnicy chcą zachować i podkreślać ciągłość istnienia wspólnoty benedyktyńskiej przynależnej do Tyńca, zespojonej regułami zakonnymi, dziejami i dziedzictwem miejsca oraz wykonywanymi od wieków praktykami.



Ilustracje 277. Elementy interpretacji dziedzictwa dotyczące funkcjonowania wspólnoty mnichów.

Osadzenie obecnie żyjących w Tyńcu mnichów w dawnej tradycji i uświadomienie im ciągłości czy linearności funkcjonowania opactwa, na czym opierać mają oni swoją tożsamość jako współczesna wspólnota tynieckich benedyktynów, przejawia się nie tylko w interpretacjach dziedzictwa kierowanych „na zewnątrz", do odwiedzających klasztor. Podmioty kreujące starają się podejmować tego rodzaju działania interpretacyjne również „do wewnątrz", dla samej społeczności mnichów, o czym mówił Michał Gronowski OSB:

> Jest to też pewien wysiłek, który także obecny Ojciec Opat [Szymon Hiżycki OSB przyp. aut.] bardzo promuje i podkreśla, aby budować tę świadomość, że w 1939 roku nastąpił tylko powrót, w pewnym sensie nowy początek, ale ta tradycja jest starsza. Co ciekawe, zrobiliśmy taki eksperyment, codziennie w modlitwie południowej, którą odmawiamy, *hora seksta*, na końcu czyta się nekrolog – wykaz zmarłych, których wspomnienie danego dnia wypada – to tradycja wczesnośredniowieczna. Było to oczywiście u nas wcześniej praktykowane, ale czytało się tylko wspomnienie typu „dzisiaj rocznica odejścia z tego świata ojca X, ojca Y" itd., a myśmy zaczęli czytać też daty zgonów z podaniem roku, już tak od dwóch czy trzech lat. To ciekawe, bo daje przekrój przez wiele stuleci np. dzisiaj rocznica śmierci ojca Stanisława, który zmarł w 1580 roku, a ojciec Krzysztof zmarł w 1715. To pozornie tylko drobiazg, ale jednak skłania do myślenia, bo odchodzimy od podejścia „kiedyś tam żył", tylko pokazujemy, że mimo tego historycznego „cięcia", mamy zachowaną ciągłość (Gronowski 2020).

Trzy tożsamości na Szlaku Miejsc Kluniackich

Na podstawie zgromadzonego i przeanalizowanego dogłębnie materiału badawczego na Szlaku Miejsc Kluniackich w Europie pod kątem przyjętych założeń metodologicznych „trzech tożsamości" dotyczących kreowania tożsamości kulturowej w różnych jej wymiarach w odniesieniu do interpretacji dziedzictwa kulturowego na szlaku, chcę wskazać, że w kontekście funkcjonowania całego szlaku w okresie prowadzonych badań możliwe było określenie tylko dwóch z trzech tożsamości, tj. środowiskowej i społecznej. Nie możliwe pozostawało diagnozowanie tożsamości mentalnych w obrębie całego szlaku, gdyż aktorzy na szlaku nie są „nosicielami" dziedzictwa kluniackiego, praktykami tego dziedzictwa, ale pracownikami instytucji kultury, zajmującymi się gromadzeniem, badaniem, prezentowaniem i ochroną powstałego na przestrzeni wieków dorobku kluniatów. Nie istnieje kongregacja kluniacka, w Cluny nie funkcjonuje wspólnota zakonna, pozostałości klasztoru mają dziś dużo bardziej zdesakralizowany charakter, stanowiąc znaczący kulturowo zabytek, o którym sposób opowiadania i prezentacji zależny jest w dużej mierze od przyjętych „odgórnie" priorytetów, narzucanych przez podmioty kreujące, a szczególnie FESC. Z kolei mieszkająca w tynieckim opactwie wspólnota mnichów nie czuje bezpośredniego związku ze spuścizną wywodzącą się z francuskiego ośrodka macierzystego. Nie można więc w obrębie miejsc wybranych do badania mówić o istnieniu aktorów społecznych na szlaku, którzy utożsamialiby się z tym dziedzictwem i którzy traktowaliby to dziedzictwo osobiście, nadając jego interpretacjom oryginalny, osobisty kontekst. Nie oznacza to, że takich osób na szlaku nie ma.

W trakcie prowadzonych badań ustaliłam, że można wskazać pojedyncze osoby w Tyńcu, które spełniałyby częściowo założenia przyjęte w metodologii, szczególnie rodzaj więzi z wybranymi przejawami dziedzictwa kluniackiego. Po miejscach francuskich na szlaku niektórzy interlokutorzy w swoich wypowiedziach wykazywali pewne cechy świadczące o swego rodzaju przywiązaniu do wybranych miejsc, pojedynczych elementów tego

dziedzictwa, choć traktowanego w sposób zindywidualizowany i zwykle nie związany ze spuścizną postrzeganą jako kluniacka, ale jako lokalna czy *stricte* artystyczna, bez uwzględnienia kluczowych wątków historycznych. Dzieje się tak choćby ze względu na miejsce zamieszkania czy wychowania nieopodal zabudowań i ich pozostałości należących do szlaku, obiektów zabytkowych, które zdaniem rozmówców są nieodłącznym elementem a wręcz podstawą tamtejszego krajobrazu kulturowego, o których rozmówcy nie mają jednak dostatecznej wiedzy co do ich powstania. Przykładem może być Kościół Saint-Gengoux-le-National i wsparty na arkadach romański transept (najstarsza część, pochodząca z pierwszej budowy), w którym na szczycie mieści się rzeźbiona kopuła, ozdobiona majestatycznym Chrystusem, o czym świadczą relacje mieszkańców, czy Kościół św. Wincenta na wzgórzu Mont-Saint-Vincent w miasteczku o tej samej nazwie, gdzie świątynia ze względu na swoje usytuowanie, w świadomości osób zamieszkujących ten teren jest trwałym i nieodłącznym elementem tworzącym panoramę Burgundii.

Jednak ze względu na to, że tożsamość mentalną – kreowaną w odniesieniu do szeroko rozumianego dziedzictwa kluniackiego – powinno się postrzegać przez pryzmat szlaku traktowanego całościowo, zestawiając co najmniej kilku czynników, jakimi mogą być stosunek badanych do wspomnianych wcześniej kościołów na wzgórzach, współtworzących charakterystyczny burgundzki krajobraz, obiektów zdesakralizowanych, pełniących w okresie badań inne niż pierwotna funkcje i wyróżniających je elementów architektonicznych, artystycznych, historycznych, symbolicznych, miejsc szczególnych dla lokalnych społeczności i dla każdego z badanych traktowanych indywidualnie (w tym także przestrzeni o przeważających walorach przyrodniczych), w odniesieniu do ich doświadczeń, przeżyć, wyznawanych wartości etc., ich uczestnictwo w żywych praktykach, będących nieodłączną częścią tego dziedzictwa etc. nie jest możliwe opisanie tożsamości mentalnej w odniesieniu do zebranego i przeanalizowanego pod tym kątem materiału badawczego. Być może rozszerzenie badań, przeprowadzenie ich także w miejscach kluniackich w innych krajach umożliwiłoby zbudowanie szerszego odniesienia z uwzględnieniem tożsamości mentalnych, choć sądzę, iż znaczący jest fakt, że badania prowadzone w Burgundii i na terenie Cluny, obszarze kluczowym dla znaczenia całego szlaku, nie ujawniły tego rodzaju związków.

Na Szlaku Miejsc Kluniackich w okresie prowadzonych badań dominowała tożsamość środowiskowa, gdyż we francuskiej części trasy proces interpretowania zachodzi najsilniej na poziomie instytucjonalnym. Jak już wspominałam najważniejszym podmiotem kreującym całokształt interpretacji kluniackiego dziedzictwa kulturowego na szlaku jest FESC jako organizacja zarządzająca całą trasą. Odpowiada lub współodpowiada za wszystkie oficjalne

interpretacje, jakie pojawią się w przestrzeni publicznej i cyfrowej. Realizuje ona założenia zgodne z przyjętą strategią rozwoju szlaku, obejmującą jednocześnie wypełnianie wytycznych Rady Europy, które muszą realizować Europejskie Szlaki Kulturowe, a z drugiej strony wdrażając nowe koncepcje, aby mieć możliwość pretendowania do wpisania sieci miejsc na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO zgodnie z zaleceniami tej agendy ONZ.

Poza Federacją tożsamość środowiskowa kreowana jest przez wszystkie instytucje publiczne sprawujące pieczę nad zabytkami. Interpretatorami są m.in. Centrum Zabytków Narodowych, zarządzające najważniejszymi obiektami z kompleksem Opactwa w Cluny i Kaplicą Mnichów w Berzé-la-Ville na czele, Biuro Informacji Turystycznej w Cluny oraz inne biura na terenie Francji, instytucje i oddziały muzealne, takie jak Muzeum Sztuki i Archeologii w Cluny, ale także przedstawiciele kościoła katolickiego, w tym głównie proboszczowie parafii zarządzających obiektami wpisanymi na szlak i pełniącymi nadal funkcje religijne, jak w przypadku Kościoła św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent, Kościoła Saint-Gengoux w miejscowości Saint-Gengoux-le-National czy Kościoła Notre-Dame de Cluny. Biorąc pod uwagę spójność komunikacyjną i interpretacyjną zebranych materiałów oraz ich wzajemne przenikanie się, odesłania pomiędzy nimi, zdecydowałam się badać dokonywane przez te podmioty interpretacje dziedzictwa na szlaku w obrębie wybranych miejsc francuskich wspólnie jako pewną całość, tym bardziej, że moim celem jest wskazać jak rozwijają się tożsamości na szlaku jaku integralnej całości, nie zaś odnosząc się do pojedynczych organizacji i instytucji funkcjonujących w jego ramach lub na zasadzie partnerstwa. W interpretacjach dziedzictwa opracowanych przez FESC w porozumieniu z innymi podmiotami rozwijane są dwa zakresy tożsamości kulturowej – narodowy i europejski.

Tytuł Europejskiego Szlaku Kulturowego jako szlaku Rady Europy niesie ze sobą konieczność formułowania interpretacji dziedzictwa na trasie jako sieci ukazującej jego europejskie znaczenie, realizowania partnerstw pomiędzy miejscami należącymi do szlaku, zarządzania nim w sposób szeroki, ale i w dużym stopniu scentralizowany, który w tym wypadku skumulowany jest po stronie francuskiej. Szlak winien ukazywać wpływ Cluny jako centralnego ośrodka oraz miejsc z nim związanych na kształtowanie się wspólnoty europejskiej, obejmującej wiele narodowości, ale i wyznań. Zespalając obiekty ją obejmujące w pewną całość i wywołując efekt synergii trasa wymusza w pewnym stopniu ustrukturalizowanie podmiotów do niego należących i nadanie im wspólnej europejskiej narracji. Podobnie przyznanie Znaku Dziedzictwa Europejskiego Opactwu w Cluny podkreśla znaczenie tego miejsca dla społeczności europejskiej nie tyle w kontekście historycznym,

co kulturowym. Jego wykorzystanie umożliwia FESC wzmocnienie przekazu nakierowanego na ukazanie realnego wpływu centralnego ośrodka zakonu benedyktyńskiego na kształt dzisiejszej Europy i jej społeczeństwa w interpretacjach dziedzictwa miejsc kluniackich, stanowiących reprezentację dziedzictwa europejskiego. W interpretacjach wykorzystujących tę formułę podkreślana jest rola mnichów w tworzeniu wspólnej historii Europy opartej na rozwoju artystycznym i naukowym, szczególnie poprzez ułatwienie przepływu ludzi, książek, idei artystycznych i wiedzy naukowej pomiędzy nawet odległymi od siebie miejscami ponad granicami państw, należącymi do sieci klasztornej.

Ujęcie to, choć wykorzystywane przez FESC w sposób dość szeroki, opiera się na założeniu, że Europa zawdzięcza swój kształt francuskim mnichom, tym podróżującym po świecie, jak i wysyłanym z Cluny do konkretnych miejsc, zakładającym tam konwenty i klasztory. Przez to interpretacje skupiają się na znaczeniu narodu francuskiego dla rozwoju kultury i tożsamości europejskiej, ale w odniesieniu do tożsamości francuskiej. Innymi słowy można odnieść wrażenie, że interpretacje dziedzictwa kierują uwagę odbiorców na zasługi narodu francuskiego dla kształtowania się Europy, której mieszkańcami są współcześni Europejczycy. Z tym wiążą się konsekwencje w postaci zastosowania określonych kontekstów interpretacyjnych, które zrozumiałe dla Francuzów, nie muszą takie być dla przedstawicieli innych nacji. W szerszej perspektywie utrudnia to kreowanie interpretacji, które prezentowałyby zasługi mnichów z różnych stron Europy i świata w kontekście ekspansji zakonu benedyktyńskiego. Pisał o tym także Marcel Pacaut:

> Nie tylko Hugon i nie zawsze Cluny bezpośrednio z własnej inicjatywy tworzyło wszystkie te klasztory. Źródłem rozwoju w równej, a nawet większej mierze były inne, stosunkowo znaczne konwenty, z których większość już istniała i które zakładały klasztory w swoim zakresie (2010, s. 228).

Tym samym w działaniach interpretacyjnych podmiotów kreujących na szlaku widoczny jest nacisk na budowanie w pierwszej kolejności poczucia dumy z przynależności do narodu francuskiego w imię pobudzania tożsamości narodowej, a dopiero niejako w ramach uzupełnienia, czy rozszerzenia dyskursu kreatory wykorzystywane są do ukazania znaczenia dziedzictwa kluniackiego w kontekście kreowania tożsamości europejskiej.

Analizując szczegółowo interpretacje dziedzictwa kluniackiego, które przedstawiane są w różnych ujęciach, można wnioskować, że ideą FESC i jej partnerów jest stworzenie pewnej osi interpretacyjnej o dziedzictwie Cluny przez pryzmat potęgi Opactwa, które przyjmując przewodnictwo sieci klasztorów, konwentów, domów i innych miejsc należących do kongregacji kluniackiej, przez wieki pełniło rolę głównego ośrodka monastycznego, kształtującego nie tylko społeczeństwo francuskie, ale i inne narody europejskie, szczególnie

w krajach ościennych, w Hiszpanii, we Włoszech, ale i w Anglii czy Niemczech, docierając nawet do Polski. Oś interpretacyjna kreowana jest także wokół osoby najbardziej zasłużonego opata, Hugona z Semur, za sprawą której ukazane mogą być najistotniejsze z perspektywy miejsc kluniackich elementy obecne w życiu współczesnych, które w znaczącej mierze ukazywane są jako dziedzictwo kluniackie, będące jego spuścizną. Wskazać można tutaj całą gamę składowych jego dorobku, między innymi w pogłębianiu duchowości czy religijności zakonników i świeckich oraz dokonaniu kluczowych przemian życia zakonnego za sprawą przeprowadzenia wielkiej reformy kluniackiej, obejmującej wiele zakątków Europy, przez co znaczącej z perspektywy rozwoju monastycyzmu europejskiego. Do innych szczególnych jego zasług zaliczyć należy materialne osiągnięcia w zakresie budownictwa i pogłębiania form wyrazu architektonicznego, pobudzanie twórczości artystycznej z zakresu rzeźby czy malarstwa (począwszy od wybudowania kościoła *Maior Ecclesia*). Podkreślane jest także znaczenie jego dorobku administracyjno-zarządczego, umożliwiającego szeroką ekspansję zakonu w krajach Europy Zachodniej i Środkowo-Wschodniej. Z efektami osiągnięć opata ludzie jako odbiorcy i twórcy kultury spotykają się w wielu sytuacjach, mimo upływu wieków, co stanowić może odniesienie zrozumiałe dla szerokiego grona odbiorców i wpisuje się w zasady konstruowania interpretacji dziedzictwa, o których pisał Tilden. Hugon jest postacią, która dzięki swojemu dorobkowi, ale i pozycji oraz koneksjom na całym świecie, w tym z monarchami różnych państw europejskich i papieżami, stała się uosobieniem potęgi Cluny i jego silnych wpływów w krajach europejskich. Jednoczenie Hugon to jeden z przedstawicieli narodu francuskiego, ponownie jak inni opaci z Cluny, którzy wpłynęli na kształt katolickiej Europy i ustanawiając system wartości społeczno-kulturowych w społecznościach europejskich.

Kluczowe znaczenie w perspektywie budowanych przez FESC interpretacji ma także Jean de Bourbon, bowiem – jak wspominałam – najlepiej zachowanymi częściami opactwa w Cluny są jego pałac oraz kaplica. Z tego powodu to właśnie on, zaraz po Hugonie, jest wymieniany jako kolejny wielki kluniacki opat, mimo, że pod względem monastycznym jego poprzednicy odnieśli większy sukces. Okres urzędowania de Bourbona pozwala także interpretatorom podkreślać, że mimo osłabienia statusu, Cluny w II połowie XV wieku wciąż liczyło się na arenie międzynarodowej, jako jeden z głównych europejskich ośrodków duchowości i rozwoju kultury.

Zmiany w interpretacjach muszą jednak nastąpić ze względu na projekt federacji zakładający wpisanie szlaku na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO, którą należy uznać za kolejny kreator instytucjonalny. Wpisanie na listę miejsc kluniackich wiązać się będzie ze

zmianą charakteru interpretacji, położeniem nacisku na rozszerzenie kontekstów, aby ukazywać dziedzictwo w kontekście globalnym i nadać mu cechy dziedzictwa mainstreamowego (Kocój 2019, s. 31), legitymizowanego przez światowe organizacje i ekspertów poza europejskich. Potwierdzeniem tej tezy mogą być słowa Marty Sztwiertni, prezes Fundacji Chronić Dobro oraz jej zastępcy, Michała Gronowskiego OSB w Opactwie Benedyktynów w Tyńcu:

> Też faktem jest, że teraz federacja zaczęła się zmieniać, bo wcześniej była ona bardziej francuskocentryczna, choć byli partnerzy: Włochy, Hiszpania, Anglia, ale na przykład sama strona była francuskojęzyczna. Potem także my dołączyliśmy i pojawiały się głosy, aby bardziej ten przekaz umiędzynarodowić, dlatego podjęto te działania, aby były obecne wszystkie języki miejsc kluniackich, czyli i francuski, i angielski, hiszpański, także i polski, skoro jest jedno miejsce z polski. Także jest może faktycznie wola, aby ten szlak bardziej umiędzynarodowić. Oni mają także aspiracje i starają się o wpisanie na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO, także to duża pula, która teraz całą energię pochłania. (…) Widzę, że w tej chwili cała energia poszła na wpis do UNESCO i nie ma już sił, aby prowadzić inne projekty (Sztwiertnia 2020).

> Myślę, że założenie federacji było bardzo ciekawe i bardzo dobre, tylko, że na to nakłada się taki filtr specyficznie francuski. Chyba nie jest im łatwo przyjąć szerszy kontekst, to jednak jest u nich bardzo silne i skoncentrowane na sobie (…) Sama federacja teraz ewoluuje i zadaje sobie pytanie, czym ma być. Zmienia się trochę osób w zarządzie, ścierają się różne opcje, co do stopnia otwartości, (…) zobaczymy na ile projekt z UNESCO nada pewien kierunek działaniom, aby był mniej francuski, a bardziej europejski czy światowy (Gronowski 2020).

W okresie prowadzonych badań nie ujawniłam jednak interpretacji, które wykorzystywałyby szersze konteksty, celem opisywania kluniackiego dziedzictwa jako światowego, dlatego należy uznać, że działania te są rozłożone w czasie i mają dopiero charakter rozwojowy.

Tożsamość środowiskowa po stronie francuskiej kreowana jest także przez inne podmioty w wymiarze politycznym, w tym przez przedstawicieli lokalnych władz, zarządzających dziedzictwem na swoim terytorium. W okresie prowadzonych badań na szlaku silnie zarysowała się kontekstualizacja dziedzictwa kluniackiego, traktowanego jako lokalne, gdzie obiekty zabytkowe nie konieczne są przedstawiane jako element większej całości, czyli Miejsc Kluniackich. Schemat interpretowania tego dziedzictwa polega na opisywaniu i prezentowaniu poszczególnych miejsc jako wyróżniających się na mapie skarbów regionu, gminy, miasta czy miasteczka, stanowiących istotny element współtworzący krajobraz kulturowy danego obszaru, miejsce o szczególnej kulturowo i historycznie wartości, szczególnie istotna destynacja turystyczna. Za przykład może posłużyć merostwo gminy Igé, które we współpracy z lokalnym biurem turystycznym na swojej stronie internetowej prezentuje Kaplicę Świętego Benedykta w Domange, opisując jej dzieje, etapy przebudowywania, rolę pełnioną dla lokalnej społeczności. W zakładce jej poświęconej – mimo, że w treści pojawiają się odniesienia do mnichów z Cluny – nie umieszczono informacji o przynależności miejsca do szlaku. Co więcej, osobna zakładka na

stronie poświęcona została Miejscom Kluniackim i zawiera linki przekierowujące do stron FESC, a mimo to, również tam nie pojawia się informacja o przynależności Kaplicy świętego Benedykta do szlaku (widnieje tam jej niepodpisana fotografia). Podobnie sytuacja wygląda w przypadku merostwa gminy Berzé-la-Ville, na stronie której pojawiają się tylko informacje pochodzące z materiałów opracowanych przez Centrum Zabytków Narodowych, wraz z ulotką w PDF. Należy jednak zauważyć, że w opisie kaplicy nie pojawia się żadna informacja, która wiązałaby to miejsce ze Szlakiem Miejsc Kluniackich. Umieszczone zostały adresy stron internetowych centrum oraz podstrony poświęconej samej kaplicy. Nie pojawiają się natomiast żadne linki odsyłające do FESC czy platformy *Clunypedia* (Berzé-la-Ville www 2021). Przypadek gminy Berzé-la-Ville jest o tyle ciekawy, że sąsiaduje z Cluny, gdzie swoją główną siedzibę ma FESC, a mimo to komunikacja i interpretacje dziedzictwa przez nią opracowane nie są na miejscu rozpowszechniane (Badania własne MK 2019).

Jednocześnie wskazać można przedstawicieli władz miejskich czy gminnych, którzy blisko współpracują z federacją i tworzą swoje własne interpretacje lokalnego dziedzictwa, wykorzystując i wplatając w nie interpretacje opracowane przez FESC. Jako przykład można podać miasto Saint-Gengoux-le-National, które – dzięki bardzo dobrej współpracy z podmiotem zarządzającym szlakiem – jest jednym z najważniejszych miejsc (jako miast – kandydatów) promujących dziedzictwo kluniackie, celem jego wpisania na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO (Ibidem). Na stronie miasta w zakładce „ziemia historyczna" można przeczytać o jego wyjątkowo bogatym dziedzictwie historycznym i krajobrazowym, a szczególnie o genezie miasteczka zawdzięczającego istnienie w obecnym kształcie i nazwę mnichom z Cluny, którzy pobudowali tam kościół. Jak podkreślają interpretatorzy, to właśnie dzięki nim Saint-Gengoux nosi tytuł Miejsca Kluniackiego. W witrynie umieszczono bezpośrednie linki do strony internetowej FESC, a w podstronach poświęconych turystyce i dziedzictwu wykorzystano identyfikację wizualną federacji z kluniacką rozetą oraz logotyp powstały aby promować dziedzictwo kluniackie celem uzyskania jego wpisu na Listę UNESCO (Saint-Gengoux www 2021).

Z analizy materiałów zebranych we francuskiej części szlaku pod kątem kreowania tożsamości społecznej wynika, że świadomość społeczna odwiedzających Cluny i jego mieszkańców jest zgoła odmienna od tubylców i turystów przybywających do innych miejsc na szlaku. Przyjeżdżający do Cluny podobnie jak i mieszkańcy na każdym kroku napotykają materiały promocyjne, edukacyjne i informacyjne, przygotowane celem świadomej eksploracji miasta i terenu zabudowań benedyktyńskich, od Biura Informacji Turystycznej, przez pozostałości opactwa, w tym Muzeum Sztuki i Archeologii oraz Pałac Papieża

Gelazego, z którego przechodzi się do trasy prowadzącej do Portalu Richelieu oraz zachowanej części zabudowań klasztornych i kaplicy Jeana de Bourbona, po kościoły zlokalizowane w tej części Cluny czy hotele i inne instytucje kultury. Co ciekawe, zarówno wśród mieszkańców jak i odwiedzających przeważa opinia, że jest to miejsce znaczące dla narodu francuskiego i jedno z najciekawszych/najważniejszych w Burgundii, wskazując tym samym na dominację interpretacji dziedzictwa dążących do wzmocnienia poczucia tożsamości narodowej i regionalnej.

Z kolei jak wynika z badań, priorytety władz lokalnych poza Cluny zależne są od tego, czy na terenie którym zarządzają, pojawiają się inne ważne obiekty lub miejsca, które mogą służyć jako cele destynacji turystycznej oraz jaki status posiadają zabytkowe miejsca. Jeżeli obiekt należy do dziedzictwa *mainstreamowego* (Kocój 2019, s. 31) jako podległy na przykład Centrum Zabytków Narodowych, to ono jest twórcą interpretacji, a władze gminy czy miasta powielają wykreowaną przez nie narrację, która buduje konteksty sprzyjające postrzeganiu tego dziedzictwa jako istotnemu dla narodu francuskiego, wzmacniając poczucie tożsamości narodowej. Chcę zauważyć, że o ile interpretacje te oddziałują na turystów, którzy traktują dane destynacje jako ośrodki kreowania francuskiej tożsamości, o tyle nie można tego powiedzieć w odniesieniu do mieszkańców. Wśród nich dużo silniej zaznacza się poczucie lokalności, a miejsca te są postrzegane są przez nich nie przez pryzmat interpretacji dziedzictwa (których często nawet nie znają), ale poprzez własne doświadczenia, zasłyszane historie i relacje pochodzące od innych członków wspólnoty, przypisywane miejscom wartości oraz opinie bliskich i przyjaciół. Najmocniej zaznaczyło się to w Berzé-la-Ville, w którym pomimo bliskości Cluny w rozpytkach silniej zaznaczyła się historia z odkryciem fresków i przywróceniem Kaplicy mnichów lokalnej społeczności w 2016 roku, niż jej historia kluniacka. Obiekt jest wymieniany przez miejscowych na równi z zamkiem Berzé-le-Châtel jako jedna z dwóch najciekawszych destynacji kulturowych i turystycznych (Badania własne MK 2019).

Jeżeli miejsce należące do szlaku kulturowego nie zostało objęte programem ochrony na poziomie krajowym tj. w moim przekonaniu zaliczyć je można do *undergroundu*, władze wykorzystują je do interpretowania tego dziedzictwa w kontekście lokalnym, aby z jednej strony wzmacniać poczucie dumy z „małej ojczyzny", budując świadomość historii miejsca dla miasta czy gminy, a z drugiej legitymizować swoje funkcjonowanie i pokazywać, że politykom zależy na wykorzystaniu zasobu dziedzictwa na rzecz rozwoju lokalnego. Tym samym w tym przypadku nacisk położony zostaje na kreowanie tożsamości lokalnej, a przynależność do Szlaku Miejsc Kluniackich jest komunikacyjnie wykorzystywana

w zależności od stopnia współpracy z FESC lub pozostaje niewykorzystana pod względem komunikacyjnym. Przekłada się to na odbiór odwiedzających te miejsca, którzy zdecydowanie rzadziej mają świadomość własnej obecności na Europejskim Szlaku Kulturowym. Osoby które taką wiedzę posiadają pojawiły się wśród mieszkańców i turystów w Saint-Gengoux-le-National, gdzie współpraca władz lokalnych i FEST jest znacząca, o czym pisałam wcześniej, w kontekście rozwijania tożsamości środowiskowej.

Na podstawie przeprowadzonych w Tyńcu badań można uznać, że elementy kluniackiej spuścizny i tradycji są w stosunkowo niewielkim stopniu implementowane w interpretacje dziedzictwa tynieckiego. Ich dostrzeżenie wymaga od odwiedzających dużo większych kompetencji poznawczych i szerszej wiedzy na ten temat, gdyż pozostają ukryte w cieniu burzliwych dziejów samego Tyńca. Tym samym odnosząc się do tożsamości kulturowej jako środowiskowej chcę podkreślić, że w okresie badań terenowych nie ujawniłam interpretacji, które dążyłyby do rozwijania tożsamości europejskiej poprzez obecność polskiego opactwa na Szlaku Miejsc Kluniackich. Zdecydowany nacisk położony został przez podmioty kreujące tożsamość środowiskową na pobudzanie, rozwijanie i pogłębianie tożsamości narodowej, opartej na historii narodu kształtującego państwo polskie. W znacznej mierze pomijane są wątki umożliwiające kreowanie poczucia przynależności do wspólnoty europejskiej, które podejmowane są w odniesieniu do Szlaku Miejsc Kluniackich tylko na platformie *Clunypedia*, której świadomości istnienia nie mają przybywający na miejsce.

Uzasadnienia wyboru takiej osi interpretacyjnej szukać należy przede wszystkim w odniesieniu do dwóch kwestii. Pierwszą jest charakterystyka grup odwiedzających Tyniec i wartości jakie zdaniem podmiotów kreujących są im bliższe, przez co dominują w przekazach. W okresie prowadzonych badań w większości przebywali tam turyści z Polski[84], do których – jak twierdzą tynieccy interpretatorzy – silniej przemawia pradawność klasztoru w kontekście historii polskiej państwowości i tradycji narodowych, niż narracja odnosząca się do więzi, a nawet podległości opactwa francuskim mnichom i konstytuująca je na mapie Europy jako jeden z wielu tego typu obiektów. W przyjętej przez Fundację benedyktynów tynieckich „Chronić Dobro" perspektywie klasztor ukazywany jest jako polski centralny ośrodek monastyczny, nie zaś jako dążący do przyłączenia do sieci zakonnej z centrum we Francji. Kreując interpretacje stawiające na pierwszym miejscu wartości narodowe Tyniec wyrasta na miejsce absolutnie unikatowe na mapie Polski, nie zaś jedno

[84] W tym miejscu chcę zaznaczyć, że badania prowadzone były w okresie pandemii COVID-19, co mogło przyczynić się do zmniejszenia liczby zagranicznych turystów odwiedzających polskie opactwo. Z tego względu zdecydowałam się przeprowadzić wywiady z przedstawicielami Fundacji „Chronić Dobro", aby poznać ich stanowisko również w tej sprawie.

z blisko dwóch tysięcy miejsc kluniackich, rozrzuconych po Europie, szczególnie w państwach zachodnich, i w większości przypadków zupełnie nieznanych Polakom. W tym kontekście znaczenie odgrywa także uzyskanie przez Tyniec miana Pomnika Historii, przez co włącza opactwo w poczet polskiego dziedzictwa *mainstreamowego*.

Co więcej, legenda założycielska prezentowana jest tak, aby odwołując się do postaci króla Kazimierza Odnowiciela jako twórcy tego miejsca, wskazywać jego rolę w kształtowaniu polskiej państwowości, w tym przeniesieniu stolicy kraju z Gniezna do Krakowa i ufundowaniu biskupstwa, a nie jak było to podnoszone przez mnichów w minionych wiekach w kontekście kluniackim. W opisach legendy m.in. u Ojca Sczanieckiego wyraźnie widać, że Kazimierza jako mnicha kluniackiego zmusiła do powrotu śmierć ojca i sytuacja w kraju, zaś utworzenie opactwa było papieskim warunkiem opuszczenia przez niego klasztoru w Cluny i powrotu na ziemie polskie. W moim przekonaniu nie umniejsza to zasług samego króla dla regionu i tworzącego się państwa polskiego, choć niektórzy odbiorcy mogliby w ten sposób tego rodzaju interpretację zrozumieć. Wreszcie z perspektywy polskiego opactwa szczególnie istotne znaczenie ma lokalizacja klasztoru, który pomimo kasaty i wielokrotnego zniszczenia przetrwał, a zakonnicy „opatrznościowo" wrócili i po raz wtóry odbudowali go dla kolejnych pokoleń Polaków.

Drugą kwestią, w wyniku której interpretacje prowadzone w Tyńcu są odmienne od tych implementowanych w Miejscach Kluniackich, jest świecki charakter znacznej liczby obiektów na szlaku we Francji. Miejscami zachowującymi specyfikę religijną są jedynie kościoły pełniące funkcje parafialne. Nawet kaplice, tak jak omawiana wcześniej w Berzé-la-Ville, nie służą życiu duchowemu, pozostając „jedynie" zabytkami jako przejawami dziedzictwa kulturowego, nie zaś religijnego. Muszę podkreślić, że FESC jest federacją w pełni świecką, nie związaną z przedstawicielami Kościoła Katolickiego ani Kongregacją Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, do której – wraz z tynieckim opactwem – należy trzydzieści klasztorów benedyktyńskich w Europie[85], Afryce, Azji i obu Amerykach:

> Mimo wszystko idea federacji choć opiera się na ukazaniu świetności klasztorów benedyktyńskich, to choćby na uroczystościach 1000 rocznicy powstania klasztoru w Cluny nie było przedstawicieli tego nurtu, opatów benedyktyńskich czy biskupa. My z resztą, jak wspomniałam, jesteśmy w tej federacji jedynym czynnym klasztorem i dla nich jest to bardzo ciekawe i atrakcyjne, że mamy tutaj życie klasztorne, podczas gdy te wszystkie inne gminy i klasztory już go nie mają. Chyba jeszcze jakaś parafia w dawnym klasztorze jest członkiem, ale to, że jesteśmy jedynym czynnym klasztorem w całej federacji jest dużą ciekawostką, ale i znakiem czasu (Sztwiertnia 2020).

[85] W tym francuski Klasztor Saint-Benoît d'Étiolles.

W tym kontekście w interpretacjach dziedzictwa w Tyńcu dużo silniej niż we Francji zaznacza się znaczenie Reguły św. Benedykta, sposób funkcjonowania zakonników w klasztorze czy praktyki benedyktyńskie, podejmowane przez czarnych mnichów kiedyś i dziś.

Muszę podkreślić, że w czasie badań prowadzonych w tynieckim opactwie potwierdziłam, że tożsamość środowiskowa w pewnym stopniu zbieżna jest z tożsamością społeczną. Wielu moich rozmówców odnosiło się do klasztoru polskich benedyktynów z uznaniem dla dziejów tego miejsca, które splatają się bezpośrednio z historią Polski. Dojrzalsi rozmówcy wskazywali także, że opactwo występowało w polskim filmie i literaturze. W czasie badań napotkałam jednak wiele osób, szczególnie młodych, które o Tyńcu wiedzy nie mają, znaleźli się tam przypadkowo, podróżując wzdłuż Wisły na rowerach, bądź dotarli tam z polecenia znajomych, członków rodziny lub osób z grup na forach przy okazji zwiedzania Krakowa, aby dowiedzieć się więcej o tym miejscu. Dla rozwoju tożsamości społecznej w tym przypadku szczególnie istotne znaczenie ma sposób kreowania tożsamości środowiskowej, bowiem takie osoby najczęściej powtarzają zapamiętane elementy z interpretacji dziedzictwa, jakie poznali już w czasie wizyty na miejscu. Dlatego wśród części osób badanych tożsamość społeczna powstawała w oparciu o tożsamość środowiskową. Obecność i doświadczenie Tyńca oraz tutejszych interpretacji dziedzictwa skutkowały rozwijaniem tożsamości społecznej opartej na swego rodzaju poszanowaniu czy docenieniu poznanej wielowiekowej historii obiektu (niezależnie od religijności napotkanych odbiorców), umiejscawiając opactwo w dyskursie narodowym, co w konsekwencji rozwija poczucie tożsamości narodowej.

Zaskakujące było jednocześnie to, że przeważająca liczba mieszkańców okolic wzgórza tynieckiego charakteryzowała opactwo, wpisując je w dyskurs narodowy, nie zaś lokalny. Nie ujawniły się w ich wypowiedziach cechy wskazujące na przywiązanie do obiektu oraz traktowanie go jako lokalnego dziedzictwa, służącego rozwojowi tożsamości lokalnej. Jedynie niewielka grupa osób wskazała, że z ich perspektywy jest to miejsce ważne dla tubylców, gdyż współpracują w jakimś zakresie z benedyktynami bądź przynależą do Kościoła św. Piotra i Pawła, który jest ich świątynią parafialną. Wyniki przeprowadzonych badań potwierdzają niejako słowa przedstawicieli Fundacji „Chronić Dobro", którzy wskazują, że opactwo jest postrzegane w kategorii zabytku narodowego, zaś lokalne znaczenie ma sam kościół parafialny:

> jeśli chodzi ściśle o opactwo to jest to miejsce turystyczne, więc postrzegają to tak, że dla mieszkańców jest parafia, a zabytek dla turystów. Choć jest wiele osób, które się w jakiś sposób utożsamiają z tym miejscem i jest w jakiś sposób dumna, że ma zabytek na terenie. Tyniec jest

takim ciekawym przypadkiem, że to dawna wieś włączona do Krakowa. Więc zamieszkana jest tak pół na pół, część to mieszkańcy dawnej wsi, a drugie pół to ludzie napływowi z Krakowa, którzy nie pochodzą stąd, tylko kupili tutaj działki, bo były atrakcyjne. Dla tych napływowych jest to jakaś atrakcja, że wprawdzie ich życie jest w Krakowie, ale jak przyjeżdżają do nich goście, to mają ich gdzie zabrać, jest co pokazać. Także opactwo ważniejsze jest dla tych napływowych, niż dla tych, którzy są tutaj od pokoleń i zawsze tu byli. Klasztor był i jest obok „przy okazji" (Sztwiertnia 2020).

Próbowaliśmy i próbujemy budować świadomość historyczną lokalnej społeczności, organizowaliśmy różne warsztaty, robiliśmy broszurki, ulotki dla tej grupy, więc w pewnym stopniu ona jest – na poziomie powiedzmy „benedyktyni i historia". Natomiast kwestia Cluny, dziedzictwa kluniackiego, to raczej abstrakcja. Tym bardziej, że widzimy pewne przekształcanie się tej społeczności. Tyniec zaczyna być jakby trochę „sypialnią Krakowa", powstaje dużo nowych domów, też przynajmniej jedno czy dwa osiedla deweloperskie, wielorodzinne. (…) idąc z Opactwa w stronę centrum, minąwszy cmentarz jest taka stodoła na rogu i ulica, która biegnie w lewo. To jest ulica Dziewiarzy. Proszę podejść tam kawałek, tam na zboczu jest całe wielkie osiedle pobudowane. Drugie za Bogucianką powstaje, całe potężne osiedle, to jest znów za tym wzgórzem, jak do Skawiny się zjeżdża. Mamy więc w ostatnich latach wiele napływowych osób, które kupują sobie tutaj dom czy działkę, budują się ze względu na ładną okolicę. Blisko autostrada, niedaleko lotnisko, jest to teren poza centrum od strony zachodniej, a jednocześnie szybko można tam dojechać. Dlatego dla tych osób związki religijne są na jakimś dalszym, naprawdę dalszym miejscu i nie znamy wielu nowoprzybyłych (…) małymi krokami będziemy sukcesywnie próbować, nie chcemy z tych ludzi rezygnować (Gronowski 2020).

Chcę jednocześnie podkreślić, że na tle przybywających do tynieckiego opactwa turystów ciekawych miejsca, które pozostaje domem zakonników, odróżnia się niemała grupa osób przyjeżdżających w to miejsce świadomie z różnych stron kraju w celach duchowych i religijnych, poszukujących wyciszenia czy modlitwy. Dla nich dziedzictwo tynieckie to przede wszystkim możliwość bycia we wspólnocie z innymi osobami poszukującymi, zakonnikami mieszkającymi w klasztorze i modlącymi się wraz z przybywającymi do Tyńca gośćmi. Osoby te zatrzymują się w Domu Gości i uczestniczą w spotkaniach, rekolekcjach, warsztatach dla nich przeznaczonych, niejako przy okazji poznając dziedzictwo opactwa. Właśnie w Tyńcu szczególnie uwidacznia się znaczenie doświadczenia obecności w danym miejscu, doświadczenia dziedzictwa, będąc w pewnym sensie – nawet przez chwilę – jego mieszkańcem i obcując z nim niejako od wewnątrz. Perspektywa doświadczenia zmienia się wraz z koniecznością zaspokojenia potrzeb odbiorców, wpływając bezpośrednio na tożsamość społeczną. Z tego względu chcę podkreślić zróżnicowanie tożsamości społecznych, wynikające z odmiennego podejścia do roli dziedzictwa tynieckiego, postrzeganego w kontekście religijnym. Przekłada się to na ujawnienie się także tożsamości opartej na poczuciu wspólnoty tynieckiej z braćmi w wierze, którą umownie nazwę duchową tożsamością lokalną, czy szerzej tożsamością katolicką.

Badania przeprowadzone na Szlaku Miejsc Kluniackich zarówno po stronie francuskiej, jak i w jedynym polskim miejscu należącym do federacji, wykazały dominację tożsamości narodowych jako tożsamości środowiskowej i społecznej. Jednocześnie we

Francji o wiele silniej zaznacza się kreowanie tożsamości lokalnej, zarówno jako tożsamości środowiskowej jak i społecznej, czego nie widać po stronie polskiej. Kluczowe znaczenie w kreowaniu trzech tożsamości jako rejestrach tożsamości kulturowej na szlaku ma swego rodzaju rozdźwięk interpretacyjny, który szczególnie widać pomiędzy Cluny i miejscami blisko współpracującymi z FESC, obiektami w miasteczkach i gminach, które nie przywiązują większej wagi do tej współpracy oraz Tyńcem. Chcę podkreślić, że FESC podejmuje wiele działań, aby kreowane przez nich interpretacje dziedzictwa dotarły do miejsc uznanych z kluniackie, ale ich ogromna liczba i rozproszenie nie sprzyjają wytworzeniu się efektu synergii w ramach całego Europejskiego Szlaku Kulturowego, opartego na dziedzictwie francuskich benedyktynów z Cluny.

Finalizując badania dostrzegłam potencjał, który mogą przynieść w dłuższej perspektywie czasowej zmiany, jakie proponuje federacja, starająca się zacieśniać współpracę z władzami lokalnymi i podmiotami działającymi w terenie. Przyznaję jednak, że idea wpisania Miejsc Kluniackich na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO w moim przekonaniu nie polepszy sytuacji na szlaku związanej z uspójnieniem interpretacji w komunikacji prowadzonej do odbiorców trasy, mieszkańców, turystów i innych odwiedzających. Wyzwaniem pozostanie stworzenie interpretacji dziedzictwa kluniackiego, które połączą jednocześnie elementy umożliwiające pobudzanie i rozwijanie tożsamości narodowej francuskiej oraz tożsamości europejskiej z wartościami ukazującymi Cluny i związane z nim miejsca jako przejawów dziedzictwa światowego.

Zakończenie

Zmiany zachodzące na świecie w pierwszym dwudziestoleciu XXI wieku odegrały istotną rolę w postrzeganiu tożsamości kulturowej i budowaniu poczucia wspólnoty z różnymi zbiorowościami. Tożsamość ta wytwarzana jest w relacjach z przedstawicielami wielu kultur, a także przez władze i instytucje, rynki, prywatne i publiczne firmy etc. Tożsamość kulturowa jest dziś nie tylko – czy aż – formą identyfikacji, podstawą budowania więzi społecznych, ale także konstruktem, opracowywanym i rozwijanym na wszystkich szczeblach organizacyjno-instytucjonalnych, w wielu zakresach i zasięgach, w odniesieniu do różnorodnych treści. Dokonując podsumowania badań opisanych w niniejszej dysertacji, aby zrealizować jej główne cele i sformułować wnioski końcowe, odnieść się należy do postawionych we wstępie pytań badawczych.

Prowadząc badania nad tożsamością kulturową, kreowaną w oparciu o dziedzictwo kulturowe, za uzasadnione można uznać zastosowanie zaproponowanej w rozprawie metodologii, nazwanej koncepcją „trzech tożsamości", opisującej ją w trzech rejestrach jako tożsamość mentalną, społeczną i środowiskową. Metodologia ta umożliwiła przeprowadzenie badań na szlakach kulinarnych w Polsce i we Francji oraz w Miejscach Kluniackich, opisanie rejestrów i zakresów tej tożsamości na wybranych trasach oraz postawienie diagnozy kierunków jej rozwoju. Co istotne dla badacza poszukującego narzędzi i rozwiązań, zakładających wieloaspektową analizę, koncepcja uwzględnia rolę, status i formę organizacyjną – zróżnicowanych pod wieloma względami – podmiotów kreujących, zapoczątkowujących ewentualny rozwój tożsamości w wyniku interpretowania. W tym procesie kładzie nacisk na sposób konstruowania treści i dobór form przekazywania właściwego komunikatu, jakim jest interpretacja dziedzictwa kulturowego. Pozwala tym samym zwrócić uwagę na elementy, które dzięki uzyskaniu efektu synergii, odgrywają kluczową rolę w perspektywie ukazywania różnych aspektów dziedzictwa, z wykorzystaniem nowych możliwości ich eksponowania bądź udostępniania, w środowisku realnym i – zyskującym nadal znaczenie – cyfrowym. Jednocześnie metodologia nie umniejsza roli odbiorcy w poznawaniu interpretacji, zwłaszcza w odkodowywaniu i rozumieniu, wskazując, że najlepszą drogą do konstruowania lub kształtowania tożsamości jest kreowanie poprowadzone w formie dialogu międzykulturowego, opartego na negocjowaniu, za sprawą wzajemnych interakcji interpretatora i odbiorcy (nawet z możliwością zamiany ról), prowadzącym do redefiniowania istotnych czynników wpływających na ostateczny (w danym momencie) ogląd sytuacji kulturowej. Potwierdziły to badania na Szlaku Oscypkowym

i Szlaku Serów Owernii ChNP, gdzie dochodziło do dialogu między odbiorcami a praktykami dziedzictwa, za sprawą których pozostawało ono ożywione i gdzie w interpretacjach uwydatniły się wszystkie trzy rejestry tożsamości kulturowej. Uporządkowanie procesów jej rozwoju z wykorzystaniem modelu komunikacyjnego może także ułatwić badaczowi uwzględnienie zmiennych w prowadzonych badaniach, jednocześnie wskazać elementy, na które powinien zwrócić uwagę podczas planowania aktywności badawczej, o czym świadczy odrzucenie z dalszych badań nad tożsamością materiału zebranego na szlakach artystycznych.

Wprowadzony „podział" na tożsamość mentalną, społeczną i środowiskową – jak pokazały badania – nie ma służyć kategoryzowaniu tożsamości kulturowej, ale stanowić formę analitycznego narzędzia, opisującego proces jej kreowania. Uwzględnienie statusu i sytuacji organizacyjnej podmiotu kreującego, zestawienie ze sobą różnego rodzaju kreatorów dziedzictwa i umieszczenie ich w konkretnych kontekstach pozwala wskazać, czy tworzące się interpretacje ujawniają tożsamości jednostkowe, tj. mentalne, rozwijane indywidualnie przez interlokutora prezentującego swój punkt widzenia, powstające w relacjach społecznych, tj. społeczne, stanowiące punkty odniesienia dla budowania poczucia wspólny konkretnych grup, czy tożsamości konstruowane jako dyskursy, konstrukty myślowe, tj. środowiskowe, w których intencje interpretatorów powiązane są z pożądanymi postawami w społeczeństwach.

Jak pokazały badania w Miejscach Kluniackich, nie wszystkie trzy tożsamości muszą być obecne na każdej z tras. Może dojść do sytuacji, w której badacz będzie miał do czynienia tylko z jej dwoma komplementarnymi rejestrami. W opisywanym przykładzie kluczowe znaczenie ma brak poczucia przynależności i osobistego związku współtwórców oraz pracowników miejsc na szlaku, tak jak i brak obecności – poza Tyńcem – „nosicieli dziedzictwa", tj. zakonników kultywujących kluniackie dziedzictwo, traktujących je osobiście i nadających interpretacjom oryginalnego kontekstu. Dlatego w zależności od szlaku i zebranego na nim materiału badawczego, ocenę sytuacji tożsamościowej da zestawienie ze sobą wszystkich przejawiających się w interpretacjach rejestrów (dwóch lub trzech), oddziałujących na siebie nawzajem. Jak pokazały badania na Szlaku Oscypkowym, tożsamość społeczna, bacowska, wpływa na konstruowanie tożsamości środowiskowej, którą posługuje się organizator szlaku, zwracając uwagę na najważniejsze elementy praktyki pasterskiej i bacowskiej. Tożsamości mentalne poszczególnych baców oddziałują na tożsamość kształtowaną w ramach całej grupy społecznej, o czym świadczy przykład Janiny Rzepki w odniesieniu do sytuacji kobiet wkraczających do „typowo męskiego" zawodu. Tożsamość środowiskowa, odnosząca działalność baców do szerszego kontekstu

europejskiego (ale jej w niego nie wpisująca) przez uzyskanie certyfikacji ChNP Oscypka, wpływa na tożsamości mentalne, za sprawą budowania świadomości korzyści wynikających z objęcia ochroną jednego z najważniejszych przejawów dziedzictwa grupy górali polskich, a w konsekwencji znów na tożsamość społeczną i – nadal częściową, ale postępującą – konsolidację środowiska w tym zakresie.

Zaproponowana eksperymentalna metodologia „trzech tożsamości" realizuje także część postulatów postawionych przez Felixa Guattari'ego w koncepcji ekozofii, której potencjał nie został jeszcze przez badaczy wykorzystany, a która ma możliwość stać się jednym z drogowskazów w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące badaczy kultury (i nie tylko) pytania. Do elementów wspólnych dla „trzech tożsamości" i „trzech ekologii" zaliczyć należy wartościową i pożądaną dozę subiektywizmu w procesie badawczym. Guattari akcentował konieczność poszukiwania twórczych, a nie odtwórczych metod rozwiązywania problemów badawczych, wskazując na nieograniczone możliwości naukowców w dążeniu do postawionych sobie celów. Poprowadzenie badań trzech tożsamości na szlakach kulturowych w Polsce i we Francji z zastosowaniem elementów autoetnografii (i równoległym zbieraniem materiału metodami charakterystycznymi dla etnografii) stanowiło swego rodzaju eksperyment metodologiczny, będący odpowiedzią na postulaty Guattari'ego, a także próbą – choć częściowego – wypełnienia luki w badaniach nad tożsamością kulturową kreowaną w oparciu o dziedzictwo kulturowe i uwzględniające zestawienie ze sobą miejsc polskich i francuskich na szlakach kulturowych. W odniesieniu do ustaleń poczynionych na trasie warte podkreślenia jest to, że autoetnografia pozwala badaczowi rozszerzyć zebrany metodami etnograficznymi materiał oraz uwzględnić własne spostrzeżenia i doświadczenia zebrane w trakcie eksploracji, jako odbiorcy. Z jednej strony ułatwia to kompletowanie danych, a z drugiej sytuuje badacza w centrum opisywanego problemu, co pozwala mu zmienić perspektywę odkrywania i opisywania sytuacji kulturowej, będąc wewnątrz niej, a nie na zewnątrz.

Innym wspólnym komponentem proponowanej metodologii z ekozofią jest myślenie wielowymiarowe, transwersalne oraz nie odrzucanie z góry czynników, które dla podjętego tematu i zebranego materiału mogą się okazać kluczowe z perspektywy rzetelności badawczej, czego również dowodzi zaniechanie badań tożsamości na Szlaku Lazurowego Wybrzeża Malarzy i Szlaku Łodzi Filmowej. Przed rozpoczęciem eksploracji terenowych na szlakach nie zostały postawione hipotezy dotyczące przyszłych ustaleń i wniosków, ale przyjęto założenie, aby możliwie szeroko badać wszystkie kreowane tożsamości, także te na siebie się nakładające/współistniejące, ujawniające się poprzez zastosowanie określonych

kontekstów i wpisanie w nie wybranych kreatorów dziedzictwa w interpretacjach. Szczególnie kwestie te wybrzmiały w interpretacjach baców na Szlaku Oscypkowym, gdzie wołoskie pochodzenie dało początek myśleniu i rozwijaniu poczucia tożsamości transnarodowej górali karpackich obok narodowej i tożsamości regionalnych.

Przykład ten pozwala także odpowiedzieć na pytanie, dlaczego badając tożsamość kulturową należy położyć nacisk na interpretacje dziedzictwa kulturowego. Powracając raz jeszcze do modelu procesów jej rozwoju trzeba zaznaczyć, że interpretowanie, a więc tworzenie i rozbudowywanie komunikatów jest pierwszym procesem, którego wystąpienie inicjuje kolejne. Podmiot kreujący musi wykazać się zrozumieniem potencjału dostępnych zasobów kultury i umiejętnością „zaprojektowania" dziedzictwa (przypominając za Ashworthem, że można je tworzyć gdziekolwiek chcemy: 2014), a następnie – wykorzystując pożądane z jego perspektywy ujęcia tematu i łączące się z nimi konteksty – starać się opisywać to dziedzictwo, wartościując je, szukając dla niego zrozumienia i docenienia, próbując budować czy rozszerzać jego znaczenie, zwiększając zasięg jego oddziaływania i rozpoznawalność, pozyskując dla niego uznane certyfikacje i wpisując w nadające mu prestiżu programy ochrony. Działania obejmujące sposoby konstruowania interpretacji przyczyniają się – jak pokazał przykład zastosowania aplikacji rozszerzających rzeczywistość na szlaku Miejsc Kluniackich – do zwiększenia zaangażowania odbiorców, za sprawą zwiększenia atrakcyjności przekazu i stworzenia narzędzi do samodzielnej eksploracji trasy, spełniając tym samym założenia interpretacji dziedzictwa zaproponowane przez Freemana Tildena.

Badania przeprowadzone na szlakach kulinarnych, a także w Miejscach Kluniackich pokazały, jak niejednorodny, a dzięki temu ciekawy i twórczy może być dobór kreatorów dziedzictwa, zróżnicowanych pod kątem historii miejsc, ich wartości dla danego kręgu kulturowego, tematu i jego oryginalności, zasięgu terytorialnego uwzględniającego często kilka wymiarów przestrzeni, od mniej dookreślonych, po „uczłowieczone", zamknięte, nacechowane przez społeczność lokalną. Poprzez wybór kreatorów dziedzictwa podmioty kreujące ujawniają swoje priorytety, dążenia i stawiane nawet w długiej perspektywie czasowej cele. Na ich dobór i sposób eksponowania wpływa także sytuacja prawna i organizacyjna szlaków. Szczególne znaczenie mają w tym kontekście wspomniane już certyfikacje UNESCO, Rady Europy i programy krajowe jak Pomnik Historii, nadające wyjątkowego statusu obiektom (lub szlakom) je posiadającym, wpisującym ich dziedzictwo w kontekst mainstreamowy. Narzucają przy tym konieczność kreowania tożsamości kulturowej w sposób zgodny z ich założeniami. Widać to na przykładzie badanego Szlaku

Kulturowego Rady Europy. Miejsca Kluniackie zlokalizowane we Francji, choć przesiąknięte dziejami i kulturą narodu francuskiego, kładą nacisk na kreowanie tożsamości europejskiej obok narodowej-francuskiej. Opactwo w Tyńcu, choć należące do FESC i szlaku kulturowego, a więc zaprezentowane w kontekście kluniackim w *Clunypedii*, w pierwszej kolejności stawia nacisk na kreowanie polskiej tożsamości narodowej i pobudzanie poczucia dumy z nadal prowadzącego swoją działalność najstarszego polskiego klasztoru jako Pomnika Historii.

Analiza interpretacji dziedzictwa kulturowego, ujmująca dziedzictwo w jego złożoności i nieograniczoności, odrzucająca za Guattarim opozycje kultura-natura, traktująca jako jedność dziedzictwo kulturowe i naturalne, materialne i niematerialne, pozwala badaczowi postawić diagnozę, w jakich kierunkach podmioty kreujące chcą rozwijać tożsamość kulturową na szlakach kulturowych. Trzeba jednak zaznaczyć, co pokazała próba przeprowadzenia badań na szlakach artystycznych, że warunkiem zastosowania proponowanej metodologii „trzech tożsamości" jest weryfikacja – z pomocą modelu procesów rozwoju tożsamości kulturowej – czy interpretacje dziedzictwa zostały upublicznione przez podmioty kreujące w sposób umożliwiający ich poznanie przez odbiorców, a więc dały im szansę oddziaływania na nich, przyczyniając się do zainicjowania kolejnych procesów, zmierzających do przemian tożsamościowych.

W oparciu o doświadczenia zebrane w czasie eksploracji terenowych można przyjąć założenie, że proponowana metodologia ma szansę okazać się przydatna w innych naznaczonych dziedzictwem miejscach i przestrzeniach, nie należących do szlaków, ale zestawionych ze sobą pod kątem tematu lub zbieżności dziejowej. Niezbędne byłoby jednak zweryfikowanie tego spostrzeżenia w osobnych badaniach, gdyż szlaki kulturowe – ze względu na ich właściwości dookreślania przestrzeni, zespajania jej wokół zaliczonych do trasy miejsc – stwarzają podmiotom kreującym szereg dodatkowych możliwości w dokonywaniu interpretacji dziedzictwa kulturowego. Odnosząc się do pierwszego z pytań badawczych dotyczących kwestii poznawczych, należy stwierdzić, że idea szlaku kulturowego pozwala rozszerzyć interpretację dziedzictwa i zbudować ją w oparciu o kreatory dziedzictwa, będące „łącznikami" tematycznymi, historycznymi, personalnymi pomiędzy miejscami współtworzącymi trasę, nawet mocno oddalonymi od siebie. Kreatory te – powtarzające się w interpretacjach konkretnych punktów na trasie – budują spójny przekaz komunikacyjny, oparty na elementach pokazujących realne więzi pomiędzy nimi, ludźmi je tworzącymi i zamieszkującymi. Odwołując się do Miejsc Kluniackich najsilniejszym kreatorem pojawiającym się w miejscach na trasie było Opactwo z Cluny i prezentowanie

wzajemnych związków pomiędzy nim, jako centrum myśli benedyktyńskiej, klasztorem macierzystym kongregacji kluniackiej, a obiektami dzięki niemu założonymi, dotowanymi, jednoczącymi się z nimi w kwestiach wiary i życia zakonnego etc. Nie mniej istotnym był także archetyp mnicha benedyktyńskiego wzorowanego na kluniatach, a także „detal architektoniczny", co w mniejszym lub większym stopniu powtarzało się w eksplorowanych obiektach, a dzięki temu pozwalało budować świadomość odbiorców, dotyczącą roli jaką kluniaci i ich dziedzictwo odegrało w wielu aspektach życia mieszkańców Starego Kontynentu.

Ponadto idea szlaku kulturowego przyczynia się do naznaczenia tym dziedzictwem elementów przestrzeni nie należących *stricte* do trasy, a więc dróg dojazdowych, kompleksów architektonicznych, a nawet całych miasteczek i innych obiektów znaczących, w tym zabytkowych, wpisując je w interpretacje dziedzictwa o charakterze lokalnym. Poruszając się pomiędzy Miejscami Kluniackimi zlokalizowanymi na terenie Burgundii można odnieść wrażenie, że na szlaku jest się prawie nieustannie. Dzieje się tak za sprawą umieszczonych przy drogach i wjazdach do miejscowości tablic informacyjnych oraz znaków opisujących przestrzeń w kategoriach dziedzictwa kluniackiego. Dzięki tej identyfikacji nawet nie mający świadomości jego istnienia odbiorca, będzie miał szansę odkryć dziedzictwo poprzez szlak. Z kolei jak pokazał przykład Szlaku Serów Owernii ChNP, zachęcając do poruszania się po serowarskiej trasie, interpretatorzy na szlaku promowali charakterystyczne miejsca regionu, w tym przesiąknięte spuścizną dawnych wieków miasteczka jak Salers czy Saint-Saturnin, zabytki jak Zamek Murol czy Katedra Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Clermont-Ferrand itd. nadające kontekstu ich dziedzictwu.

Idea szlaku kulturowego wpływa także na postrzeganie przestrzeni i ujmowanie jej w szerszych lub węższych układach w interpretacjach, co umożliwia podmiotom kreującym rozwijanie tożsamości kulturowych w różnych zakresach terytorialnych. W tym przypadku także dobrze obrazują to Miejsca Kluniackie, gdyż obiekty do niego należące oddalone są nierzadko o kilkaset i więcej kilometrów. Połączenie wszystkich punktów trasy wytycza „granice" obszaru oddziaływania mnichów kluniackich, stanowiąc silny argument upoważniający organizatora szlaku i jego współtwórców do budowania interpretacji dziedzictwa przyczyniających się do równoległego rozwijania tożsamości kulturowej w wymiarze europejskim i oraz jej różnych typach transnarodowych. Europeizacja prowadzonych na szlaku interpretacji stanowi przykład „zestrajania poziomów pamięci" (Gierat-Bieroń 2019b, s. 122) przez eksponowanie tych samych treści w kilku wymiarach, prowadząc do podwójności komunikatu historycznego, ukazującego jednocześnie

dziedzictwo w wymiarze narodowym – francuskim i europejskim. Za sprawą interpretacji Europa przestaje być tylko rozległym kontynentem, ale staje się domkniętą, zawężoną przestrzenią codziennego życia Europejczyków, odróżniającą się od reszty świata historią i rozwojem cywilizacji oraz – pomimo wielości kultur europejskich – wspólnotą europejskich wartości. Przywołując raz jeszcze Tuana można uznać, że Europa dzięki interpretacjom na szlaku staje się „uczłowieczonym", bezpiecznym, bo dookreślonym miejscem. Jednocześnie niezależnie od budowania szerokich identyfikacji tożsamościowych, obszary nagromadzenia miejsc kluniackich predestynują podmioty kreujące do eksponowania w interpretacjach – nakładających się na siebie – tożsamości lokalnych i regionalnych, czego przykładem są specjalnie w tym celu opracowane aplikacje jak *Clunypedia Sauxillanges* czy *Clunypedia Saône-et-Loire*, pokazujące szczególne związki pomiędzy wybranymi grupami miejsc.

Omawiane tu zależności identyfikacyjne wpływają na możliwość kreowania tożsamości terytorialnej, co pokazały także badania na szlakach kulinarnych. Na Szlaku Serów Owernii ChNP kluczowe znaczenie miał region owerniacki, jego mikroklimat i położenie geograficzne w rejonie wulkanicznym, oraz szereg związanych z nimi kreatorów przestrzennych, które w interpretacjach wyodrębniały go spośród innych części Francji. Do tego w tożsamości środowiskowej widoczne było dążenie do budowania tożsamości terytorialnej opartej na prowadzeniu działalności w konkretnych strefach wyrobu serów ChNP. Z kolei na Szlaku Oscypkowym dostrzec można było różnicę w tej kwestii. Na szlaku polskich baców tożsamość terytorialna, kreowana była w odniesieniu do szczególnego stosunku tej grupy do ziemi i jej własności oraz do miejsc wykonywania praktyk pasterskich i bacowskich przez konkretnych baców. Utworzenie strefy ChNP wyrobu oscypka nie przełożyło się na kreowanie tożsamości środowiskowej.

Nie mniej istotnym celem niniejszej dysertacji było wskazanie, jakie kierunki rozwoju nadawały tożsamości kulturowej podmioty kreujące na wybranych szlakach kulturowych. Opisywane w rozdziale pierwszym jej koncepcje, zmieniające się na przestrzeni lat w wyniku przemian rozumienia kultury/wielokulturowości, zaczynające się od wizji trwałych tożsamości opartych na niezmiennych rdzeniach, będących efektem przynależności do odrębnych, nieprzenikających się kultur w rozumieniu Herdera, po ideę tożsamości transnarodowych występujących w globalnej ekumenie Hannerza (nie mówiąc o kończącej ideę wielokulturowości globalnej wiosce McLuhana), zmierzały w stronę osłabienia, a wręcz odrzucenia istnienia tożsamości kulturowych przypisywanych różnego rodzaju grupom, w tym etnicznym, lokalnym, narodowym (w kontekście upadku wielkich narracji), oraz

tożsamości terytorialnych, w odniesieniu do zjawiska deterytorializacji, o czym wprost pisali różni badacze, m.in. Tadeusz Paleczny:

> Współczesne kultury i towarzyszące im rodzaje tożsamości są komponentami, składnikami tej samej, globalnej, holistycznej całości, której naturę i wewnętrzną dynamikę wyznaczają w największym stopniu już nie podziały terytorialne, rasowe, etniczno -narodowe czy religijne, lecz sposoby i formy komunikacji międzykulturowej, szczególnie na poziomie personalnym (2012, s. 25).

Jednakże badania przeprowadzone na wybranych szlakach kulturowych wskazały na odwracanie się tej tendencji i wzmocnienie roli tożsamości terytorialnych, szczególnie lokalnych i regionalnych oraz opartych na przywiązaniu do określonych grup kulturowych etnicznych i narodowych. W przypadku obu tras serowarskich istotne znaczenie odgrywa lokalność. Z obserwacji wynika, że polscy bacowie, tak jak i francuscy rolnicy – serowarzy współcześnie nadal odczuwają związki z terytorium, ziemią swoich przodków, krajobrazem i jego walorami. Powrót do korzeni wspólnoty lokalnej, ożywianie dawnych praktyk jest dziś przez nich cenione i eksponowane. Dzięki poczuciu lokalności budują sieci wzajemnych powiązań, także w ramach stowarzyszenia, aby kultywować charakterystyczne dla poszczególnych regionów praktyki kulturowe. W interpretacjach dziedzictwa zauważalne były tendencje promowania różnego rodzaju inicjatyw wspierających kultywowanie dziedzictwa lokalnego, odrębności językowej (np. posługiwanie się dialektem), religijnej etc., będących nośnikami różnych, sprawdzonych i ugruntowanych społecznie wartości, a tym samym także i lokalnej tożsamości. Na tym etapie należy zaznaczyć, że przestrzeń i miejsca, w tym krajobraz kulturowy, ogrywają znaczącą rolę w budowaniu tożsamości kulturowej, a pogłębianie więzi lokalnych jest swego rodzaju odpowiedzią na zachodzącą deterytorializację. W tym kontekście, lokalność nie dotyczy porządku zastanego, narzuconego, lecz świata, który się świadomie wybiera lub tworzy. Tym samym turyści podróżujący w rejony, w których lokalność jest szczególnie silna i nieustannie rozwijana – jak w przypadku Owernii czy polskiej części regionu karpackiego – mają możliwość poczuć autentyczną specyfikę kulturową. Taka nowa lokalność może zostać rozszerzona także w przestrzeni wirtualnej, choć przedstawiciele obu szlaków kulinarnych wykorzystują ją jedynie w celach informacyjnych.

Pogłębianie lokalności i związanej z nią tożsamości nie oznacza odcięcia się od innych, transnarodowych wspólnot, ale jest kolejnym zakresem budowania wieloaspektowej struktury tożsamościowej. Zjawiska te stanowią nie tyle alternatywę, ile konieczne dopełnienie tendencji transnarodowych. Współpraca środowiska bacowskiego na Szlaku Oscypkowym przyczynia się do rozwijania się tożsamości transnarodowej jako tożsamości mentalnej oraz

społecznej, wynikającej z poczucia wspólnoty górali karpackich, opartej na pochodzeniu wołoskim, a więc mającej charakter tożsamości etnicznej i terytorialnej (uwzględniając przywiązanie do regionu karpackiego). Do nakładających się na siebie tożsamości można zaliczyć także bacowską, ukształtowaną w oparciu o pozycję społeczną bacy i wspólnotę ludowych praktyk kulturowych, pasterską będącą przejawem transhumancji uprawianej w rejonie Karpat, narodową – polską stanowiącą efekt przywiązania do narodu polskiego, regionalną np. podhalańską, spiską, orawską, wynikającą zarówno z przynależności do określonego kręgu kulturowego górali o specyficznym folklorze i odrębnej historii, jak i do obszaru terytorialnego. Prowadzenie interpretacji na Szlaku Oscypkowym ma potencjał wykorzystywania kreatorów dziedzictwa wynikających ze zróżnicowanych treści, odnosząc się do wielu zakresów tożsamości i pozwala je ujawniać nie tylko interesariuszom zewnętrznym trasy, ale i wewnętrznym, co w dłuższej perspektywie może przyczyniać się do wzmocnienia pewnych aspektów identyfikacyjnych.

Na Szlaku Serów Owernii ChNP charakter dominujący miała tożsamość regionalna, owerniacka, kreowana w odniesieniu do wspólnej historii oraz dziedzictwa naturalnego mieszkańców Cantal i Puy-de-Dôme. Jednakże w interpretacjach dziedzictwa ujawniających tożsamość środowiskową widoczne były dążenia podmiotów kreujących do rozwijania tożsamości przez jej wpisywanie w konteksty europejskie ze względu na posiadanie aż pięciu serów objętych unijną certyfikacją ChNP, co świadczy o tym, że owerniackie serowarstwo można rozpatrywać jako dziedzictwo europejskie.

Z kolei na podstawie przeprowadzonych analiz interpretacji dziedzictwa na Szlaku Miejsc Kluniackich we Francji pod względem zasięgu, tożsamości lokalne, regionalne, i narodowa – francuska współwystępują z silnie kreowaną tożsamością europejską, powiązaną zarówno z ekspansją kluniatów, szczególnie w okresie średniowiecza, oraz z certyfikacjami – tytułem Europejskiego Szlaku Kulturowego oraz Znaku Dziedzictwa Europejskiego przyznanego Opactwie w Cluny. Jednak nawet interpretacje dziedzictwa kierujące uwagę odbiorcy na wspólnotę cywilizacji europejskiej, zawierają wątki, w których podkreśla się rolę narodu francuskiego, tj. francuskich mnichów pracujących w Cluny i podróżujących po świecie, w budowaniu Europy. Z tego względu można uznać, że rozwijany na szlaku konstrukt tożsamości europejskiej wzmacnia jednocześnie tożsamość narodową francuską. Co zastanawiające, o ile znaczące pod względem liczebnym grupy turystów odwiedzających francuskie miejsca należące do szlaku świadomie podróżują jego trasą, korzystając z interpretacji dziedzictwa dostępnych w przestrzeni publicznej i w środowisku cyfrowym (aplikacje, cyfrowa encyklopedia itd.) i zgłębiając jego dziedzictwo ujęte jako kluniackie,

o tyle odwiedzający Opactwo Benedyktynów w Tyńcu w absolutnej większości nie wiedzą o jego przynależności do szlaku i nie znają udostępnianych interpretacji, wpisujących to miejsce w kluniackie narracje. Dziedzictwo tynieckiego klasztoru wpisane jest w inne konteksty interpretacyjne, a tym samym choć w przypadku francuskiej i polskiej części szlaku można mówić o zaistnieniu wszystkich kolejnych procesów rozwoju tożsamości kulturowej ujętych w opracowanym modelu, to czerpią one niejako z zupełnie odmiennych interpretacji. Mimo to możliwe jest wskazanie zbieżnych ujęć kreatorów dziedzictwa kulturowego i pewnych elementów wspólnych, odniesień, kontekstów, szczególnie uwzględniając miejsca francuskie. Nie oznacza to jednak, że eksplorując tynieckie opactwo odbiorcy nie odkryją tropów prowadzących do Cluny i nie odnajdą powiązań z dziedzictwem kluniackim. W tynieckim opactwie najsilniej rozwijana jest tożsamość narodowa, którą umacniać ma poczucie narodowej dumy z funkcjonującego do dziś najstarszego na ziemiach polskich klasztoru.

Biorąc pod uwagę powyższe, należy uznać, że współcześnie, pomimo postępujących procesów migracji, deterytorializacji i mediatyzacji, człowiek nadal – a może ponownie – potrzebuje identyfikacji opartych na przywiązaniu do kulturowych zbiorowości, poczuciu podobieństwa i więzi terytorialnej, związanej ze wzmocnieniem nacisku na docenienie roli zachowania różnorodności kulturowej. Świadczą o tym kreatory dziedzictwa wykorzystujące elementy je wartościujące, kreujące tożsamości mentalne i społeczne w interpretacjach na szlakach kulturowych. Tożsamości te zapewniają poczucie ciągłości, osadzenia w bezpiecznej, znanej wspólnocie i przestrzeni, mającej charakter miejsca. Co więcej, w tym samym kierunku rozwijane są tożsamości środowiskowe, tworzone przez organizacje i instytucje, także przy współpracy władz miejskich, regionalnych, państwowych czy międzynarodowych. Tym samym można założyć, że współistnienie wielu zakresów tożsamości kulturowej i ich równoległe rozwijanie w charakterze tożsamości transnarodowych jest pożądane społecznie, i może przyczyniać się do pogłębiania dialogu międzykulturowego w poszanowaniu różnorodności kulturowej.

Co wynikało z przeprowadzonych na szlakach (szczególnie we Francji) wywiadów z ich przedstawicielami i aktorami społecznymi je współtworzącymi, coraz liczniej pojawiają się na nich odbiorcy, którzy odwiedzają miejsca należące do opisanych tras świadomie, celem poznania ich historii, dziedzictwa kulturowego, przestrzeni i charakteru miejsc, folkloru, języka etc. Korzystają oni chętnie z dostępnych w przestrzeniach publicznych materiałów promocyjnych, informacyjnych, a zwłaszcza rozwiązań cyfrowych, co pokazał przykład Cluny, oraz projektów FESC takich jak *Clunypedia* i aplikacje udostępniane szerokiemu,

międzynarodowemu gronu odbiorczemu. Przekłada się to na zaistnienie wszystkich kolejnych procesów rozwoju tożsamości kulturowej, ujętych w opracowanym modelu i świadczy jednocześnie o znacznym potencjale konstruowania szlaków kulturowych i kreowania interpretacji dziedzictwa kulturowego z wykorzystaniem kreatorów dziedzictwa, które przyczyniać się mogą i – na wszystkich trzech zbadanych szlakach – przyczyniają do rozwijania różnych zakresów tożsamości kulturowej.

Na zakończenie niech dane będzie wyrazić nadzieję, że zaprezentowane w niniejszej rozprawie doktorskiej badania i proponowana metodologia „trzech tożsamości" staną się punktem wyjścia do pogłębionej refleksji teoretyków kultury nad problematyką rozwijania tożsamości kulturowej, kreowanej w procesie interpretowania dziedzictwa kulturowego, która zaowocuje podjęciem kolejnych aktywności badawczych.

Wykaz skrótów

AFA – fr. *L'Association des Fromages AOP d'Auvergne* – Stowarzyszenie Serów Owernii ChNP

AOC – fr. *Appellation d'Origine Contrôlée* – Kontrolowana Nazwa Pochodzenia

CAD Alpes-Maritimes – fr. *Centre Administratif Départemental Alpes-Maritimes* – Centrum administracyjne departamentu Alpes-Maritimes

ChNP/ fr. AOP – Chroniona Nazwa Pochodzenia/ *Appellation d'Origine Protégée*

ChOG/ fr. IGP – Chronione Oznaczenie Geograficzne/ *Indication Géographique Protégée*

CIF – fr. *Comité Interprofessionnel des Fromages du Cantal* – Międzybranżowy Komitet Serów z Cantal

CMN – fr. *Centre des monuments nationaux* – Centrum Zabytków Narodowych

CNFU – fr. *Commission nationale française pour l'UNESCO* – Francuski Komitet ds. UNESCO

CPRK – Centrum Produktu Regionalnego w Koniakowie

CRF – fr. *Constitution de la République française* – Konstytucja Republiki Francuskiej

CRT Côte d'Azur – fr. *Comité Régional du Tourisme Côte d'Azur France* – Regionalny Komitet Turystyki Lazurowego Wybrzeża Francji

EDD – Europejskie Dni Dziedzictwa

EICR – ang. *European Institute of Cultural Routes* – Europejski Instytut Szlaków Kulturowych

EPA – ang. *European Partial Agreement* – Poszerzone Porozumienie Częściowe

FESC – fr. *Fédération Européenne des Sites Clunisiens* – Europejska Federacja Miejsc Kluniackich

FFICE – fr. *La Fédération Française des Itinéraires Culturels Européens* – Francuska Federacja Europejskich Szlaków Kulturowych

KE – Komisja Europejska

KRP – *Konstytucja Rzeczpospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483).

ICOMOS – ang. *International Council on Monuments and Sites* – Międzynarodowa Rada Ochrony Zabytków i Miejsc

ICOMOS CIIC – fr. *Comité international des itinéraires culturels* – Międzynarodowy Komitet Szlaków Kulturowych

IE – ang. *Interpret Europe* – Interpretować Europę

IJHARS – Inspekcja Jakości Handlu Artykułów Rolno-Spożywczych

INAO – fr. *L'Institut National de l'Origine et de la Qualité* – Narodowy Instytut Pochodzenia i Jakości

ISN – *Interprofession du Fromage AOP Saint-Nectaire* – Międzybranżowa Organizacja Saint-Nectaire ChNP

MASA – fr. *Ministère de l'Agriculture et de la Souveraineté* – Ministerstwo Rolnictwa i Suwerenności (Francja)

MC – fr. *Ministère de la Culture* – Ministerstwo Kultury (Francja)

MEAE – fr. *Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères* – Ministerstwo Europy i Spraw Zagranicznych (Francja)

MRiRW – Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi

MSL – Muzeum Sztuki w Łodzi

NAI – *The National Association for Interpretation* – Narodowe Stowarzyszenie Interpretacji

NCKF – Narodowe Centrum Kultury Filmowej

ONZ – Organizacja Narodów Zjednoczonych

OT – fr. *Office de Tourisme* – Biuro informacji turystycznej

PE – Parlament Europejski

PK ds. UNESCO – Polski Komitet ds. UNESCO

RE – Rada Europy

RUE – Rada Unii Europejskiej

SIFAM – *Syndicat Interprofessionnel de la Fourme d'Ambert* – Międzybranżowy Syndykat Fourme d'Ambert

SIRBA – *Syndicat Interprofessionnel Régional du Bleu d'Auvergne* – Regionalny Międzybranżowy Syndykat Bleu d'Auvergne

TPN – Tatrzański Park Narodowy

UNESCO – *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation,* pl. Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury

WPR – ang. *World Population Review*

Wszystkie tłumaczenia umieszczone w rozprawie doktorskiej pochodzą od autorki.

Bibliografia

Akty prawne, dokumenty, raporty

BIANCO, Emma, GAYMOND, Jean (2020). *Près de 8 millions d'habitants*, „Insee Flash. Auvergne-Rhône-Alpes", 82, XII 2020.

CRF (1958). *Constitution de la République française*, du 4 octobre 1958, https://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp [data dostępu: 22.02.2022].

EMMERSON EVALUATION (2018). *Rynek hoteli oraz condohoteli w Polsce 2018* [raport], PDF: https://www.emmerson-evaluation.pl/wp-content/uploads/2018/12/raport-rynek-hoteli-oraz-condohoteli-w-polsce-2018.pdf [data dostępu: 12.08.2019].

GUS (2020). *Turystyka w 2020 roku*, PDF: https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/kultura-turystyka-sport/turystyka/turystyka-w-2020-roku,1,18.html [data dostępu: 13.04.2022].

ICOMOS (2008). *The ICOMOS Charter on Cultural Routes*, Prepared by the International Scientific Committee on Cultural Routes (CIIC) of ICOMOS, Ratified by the 16th General Assembly of ICOMOS, Québec (Canada), on 4 October 2008, PDF: https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/culturalroutes_e.pdf [data dostępu: 10.09.2021].

INAO (2016a). *Cahier des charges de l'appellation d'origine «Bleu d'Auvergne»*, „Bulletin officiel du Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt", 53, PDF: https://info.agriculture.gouv.fr/gedei/site/bo-agri/document_administratif-710d3e0c-449b-40f1-a1ee-bada81ef7a31/telechargement [data dostępu: 25.02.2022].

INAO (2016b). *L'Appellation d'origine protégée. L'Appellation d'origine contrôlée*, décembre 2016, PDF: https://www.inao.gouv.fr/Les-signes-officiels-de-la-qualite-et-de-l-origine-SIQO/Appellation-d-origine-protegee-controlee-AOP-AOC [data dostępu: 25.02.2022].

KRP (1997). *Konstytucja Rzeczpospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483).

MC (2016). *La fabrication du fromage de Salers* [inwentarz], kwiecień-wrzesień 2016, PDF: https://www.culture.gouv.fr/Media/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/Files/Fiches-inventaire-du-PCI/La-fabrication-du-fromage-de-Salers [data dostępu: 7.04.2022].

PE, RUE (2017). *Decyzja Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2017/864 z dnia 17 maja 2017 r. w sprawie Europejskiego Roku Dziedzictwa Kulturowego (2018)*, https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX%3A32017D0864 [dostęp: 10.01.2022].

PRUTSCH, Markus J. (2017). *Badanie dla Komisji Kultury i Edukacji – Tożsamość europejska*, Dyrekcja Generalna ds. Polityki Wewnętrznej Unii Europejskiej, Departament Tematyczny ds. Polityki Strukturalnej i Polityki Spójności, Parlament Europejski, PDF: https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/585921/IPOL_STU(2017)585921_PL.pdf [data dostępu: 26.08.2021].

RE (1949). *Statut Rady Europy przyjęty w Londynie dnia 5 maja 1949r*. PDF: http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19941180565/O/D19940565.pdf [data dostępu: 30.01.2022].

RE (1954). *Europejska Konwencja Kulturalna sporządzona w Paryżu dnia 19 grudnia 1954 r.*, Dz.U. 1990 nr 8 poz. 44, PDF: https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19900080044 [data dostępu: 30.01.2022].

RE (2000). *Europejska Konwencja Krajobrazowa, sporządzona we Florencji dnia 20 października 2000 r.*, Dz.U.2006.14.98, PDF: https://rm.coe.int/16802f3fb6 [data dostępu: 13.01.2022].

RE (2005). *Konwencja ramowa Rady Europy o wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa, sporządzona w Faro dnia 27 października 2005 r.*, Dz.U.2023.396, https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/konwencja-ramowa-rady-europy-o-wartosci-dziedzictwa-kulturowego-dla-21801205 [data dostępu: 22.07.2022].

RE (2013a). *Rezolucja RE CM/Res (2013)66 potwierdzająca zawarcie Poszerzonego porozumienia częściowego w sprawie szlaków kulturowych Rady Europy*, przyjęta przez Komitet Ministrów 18 grudnia 2013r.; PDF: https://www.gov.pl/attachment/052050d5-45b3-4054-9d1e-40139ef84ee0 [data dostępu: 22.02.2022].

RE (2013b). *Rezolucja RE CM/Res (2013)67 zmieniająca zasady przyznawania certyfikacji „Szlaku Kulturowego Rady Europy”*, przyjęta przez Komitet Ministrów 18 grudnia 2013r.; PDF: https://www.gov.pl/attachment/906b1569-31aa-48b9-90b3-f5debe3e56e4 [data dostępu: 22.02.2022].

Rozporządzenie Prezydenta RP (2017). *Rozporządzenie Prezydenta Rzeczpospolitej Polskiej z 15 marca 2017 r. w sprawie uznania za pomnik historii "Tyniec – zespół opactwa*

benedyktynów", Dz.U.2017.667, https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/uznanie-za-pomnik-historii-tyniec-zespol-opactwa-benedyktynow-18583873 [data dostępu: 10.07.2022].

The ICOMOS charter on Cultural Routes, Prepared by the International Scientific Committee on Cultural Routes (CIIC) of ICOMOS, Ratified by the 16th General Assembly of ICOMOS,Québec (Canada), on 4 October 2008 16th General Assembly of ICOMOS, Québec (Canada), on 4 October 2008; PDF: https://www.icomos.org/ images/DOCUMENTS/Charters/culturalroutes_e.pdf [data dostępu: 12.12.2021].

Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (2012). Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej, C326/47, 26.10.2012, PDF: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=PL [data dostępu: 26.08.2021].

Traktat o Unii Europejskiej (2009). *Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, sporządzony w Lizbonie dnia 13 grudnia 2007 r.*, Dz.U. 2009 nr 203 poz. 1569, PDF: https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/ download.xsp/WDU20092031569/O/D20091569.pdf [data dostępu: 26.08.2021].

Traktat o Unii Europejskiej (1992). Maastricht.1992.02.07. Dz. U. WE C 1992.191.1 PDF: http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat_z_Maastricht_PL_1.pdf [data dostępu: 26.08.2021].

UNESCO (1972). *Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjęta w Paryżu dnia 16. listopada 1972 r. przez Konferencję Generalną Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wychowania, Nauki i Kultury na jej siedemnastej sesji.* (Dz. U. z dnia 30 września 1976r.); PDF: http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_swiatowego_dziedzictwa.pdf [dostęp: 10.12.2021].

UNESCO (2003). *Konwencja w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.*, Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018, PDF: https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20111721018 [data dostępu: 12.06.2022].

UNESCO (2005). *Konwencja w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 20 października 2005 r.*, Dz.U. 2007 nr 215 poz. 1585, PDF: https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20072151585 [data

dostępu: 10.12.2021].

Ustawa o muzeach (1996). *Ustawa z dnia 21 listopada 1996 r. o muzeach*. Dz.U. 1997 nr 5 poz. 24, PDF: https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19970050024 [data dostępu: 12.06.2021].

RZHOiK (2006). *Wniosek o rejestrację zgodnie z artykułem 5 i 17 (2) „OSCYPEK" Nr WE: PL/00451/21.2.2005 CHNP* (X), Rozporządzenie Rady (UE) Nr 510/2006, PDF: https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2006:180:0094:0097:PL:PDF [data dostępu: 12.08.2021].

WHC (2019). *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, WHC.19/01, 10 July 2019, PDF: file:///C:/Users/beata/Downloads/document-57-19.pdf [data dostępu: 22.04.2021].

Opracowania o charakterze naukowym, podręcznikowym i przewodnikowym

ANDERSON, Leon (2014). *Autoetnografia analityczna*, przeł. Maja Brzozowska-Brywczyńska, „Przegląd Socjologii Jakościowej", 10/3, s. 144–167, PDF: https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej-r2014-t10-n3/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej-r2014-t10-n3-s144-167/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej-r2014-t10-n3-s144-167.pdf [data dostępu: 1.05.2021].

ANGROSINO, Michael (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, przeł. Maja Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Wyd. I – 1dodruk 2020, ISBN 978-83-01-16292-4.

ASHWORTH, Gregory (2007). *Sfragmentaryzowane dziedzictwo: sfragmentaryzowany instrument sfragmentaryzowanej polityki*, [w:] Michał Murzyn, Jacek Purchla red., *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku. Szanse i wyzwania*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, s. 29-42.

ASHWORTH, Gregory (2014). *Ile jest warte dziedzictwo?* [wykład inaugurujący IX edycję studiów podyplomowych Akademia Dziedzictwa], Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, YOUTUBE: https://www.youtube.com/watch?v=OT0TbriV97c [data dostępu: 12.04.2018].

ASHWORTH, Gregory (2015). *Planowanie dziedzictwa*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

AUGÉ, Marc (2008). *Nie-Miejsca: wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności: fragmenty*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja", 4 (112), s. 127-140.

BACHRYJ-KRZYWAŹNIA, Maciej (2014). *Tożsamość Europy – tożsamość europejska*, [w:] Anna Pacześniak, Monika Klimowicz red., *Procesy integracyjne i dezintegracyjne w Europie. Podręcznik akademicki*, Wrocław: OTO-Wrocław, s. 297-317.

BARBIER, Bernard (2005). *Wybrane aspekty turystyki kulturowej Francuzów*, „Turyzm", 15, 1-2, s. 95-120.

BAUD, Anne, SAPIN, Christian (2016). *L'abbaye de Cluny*, Éditions du patrimoine, Centre des monuments nationaux.

BAUMAN, Zygmunt (2008). *Wspólnota*, przeł. Janusz Margański, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

BEAUDET, Gérard (2003). *Les routes touristiques à thème: entre marketing territorial et valorisation identitaire*, „Téoros", 22 (2), http://journals.openedition.org/teoros/1747 [data dostępu: 26.02.2022].

BEŁDOWSKA, Małgorzata (2018). *Ludźmierz. Sanktuarium Królowej Podhala*, Wrocław: Wydawnictwo ZET.

BERARDI, Franco (2008). *Félix Guattari: Thought, Friendship and Visionary Cartography*, Giuseppina Mecchia, Charles J. Stivale red./ przekł., Londyn: Palgrave Macmillan.

BERNAT, Sebastian (2015). *Krajobraz dźwiękowy jako przedmiot zainteresowania geografii*, [w:] „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", vol. LXX, z. 2, s. 165-177.

BOGACZ-WOJTANOWSKA, Ewa, GAWEŁ, Łukasz, GÓRAL, Anna (2017). *Szlaki kulturowe jako medium zmian w kulturze*, Kraków: Stowarzyszenie Gmin i Powiatów Małopolski.

BOGUSZEWICZ-KREFT, Monika (2010). *Doświadczenie jako propozycja wartości dla klienta*, „Zeszyty Naukowe SGGW, Polityki Europejskie, Finanse i Marketing", 3 (52), s. 79-91.

BOKSZAŃSKI, Zbigniew (2015). *Tożsamości* zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

BROŃSKI, Krzysztof (2013). *Marketing dziedzictwa kulturowego*, [w:] Jerzy Hausner, Anna Karwińska, Jacek Purchla red., *Kultura a rozwój*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

BRZEZIŃSKA, Anna W. (2006). *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, [w:] Anna W. Brzezińska, Aleksandra Hulewska, Justyna Słomska red., *Edukacja regionalna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 47-77.

BUKOWSKI, Andrzej (2011). *Region tradycyjny w unitarnym państwie w dobie globalizacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

BURSZTA, Wojciech Józef (2008). *Od wielokulturowości do międzykulturowości, z monokulturą w tle*, „Kultura Współczesna: teoria, interpretacje, krytyka", 2, s. 19-36.

CASTELLS, Manuel (2009). *Siła tożsamości*, przeł. Sebastian Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

CHABERSKI, Mateusz (2017). *Asamblaż,* [w:] Dariusz Kosiński, Ewa Bal red., *Performatyka. Terytoria*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 23-30; PDF: https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/42674/chaberski_asamblaz_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu: 10.09.2021].

CHABERSKI, Mateusz (2019). *Asamblaże, asamblaże. Doświadczenie w zamglonym antropocenie*, Interpretacje 82, Kraków: Księgarnia Akademicka.

CHABIERA, Aleksandra. KOZIOŁ, Anna. SKALDAWSKI, Bartosz (2016). *Dziedzictwo obok Mnie – poradnik zarządzania dziedzictwem w gminach*, Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa, PDF: https://samorzad.nid.pl/publikacje/dziedzictwo-obok-mnie-poradnik-zarzadzania-dziedzictwem-w-gminach/ [data dostępu: 20.12.2020].

CZAJA, Jan (2013). *Kulturowy wymiar bezpieczeństwa. Aspekty teoretyczne i praktyczne*, Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, PDF: https://repozytorium.ka.edu.pl/bitstream/handle/11315/13374/CZAJA_Kulturowy_wymiar_bezpieczenstwa_2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu: 10.09.2021].

DAHL, Martin (2019). *Europejski kryzys imigracyjny z 2015 roku i jego wpływ na prowadzoną przez Polskę w latach 2015-2018 politykę zagraniczną*, „Myśl Ekonomiczna i Polityczna", 2 (65), s. 202-219.

DĄBROWSKA-BUDZIŁO, Krystyna (2011). *Genius loci, jako potencjalne źródło inspiracji dla kształtowania krajobrazu*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego", 15, s. 227-235.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix (2015). *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia*, red. Joanna Bednarek, Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

DOMINIK, Piotr (2017). *Autentyczność kulinariów i doznań kulinarnych motywacją do aktywności współczesnego turysty*, „Turystyka Kulturowa", 5, s. 103-125.

DYCZEWSKI, Leon (2005). *Kultura lokalna a tożsamość*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Dorota Misiejuk, Mirosław Sobecki red., *Region Tożsamość Edukacja*, Białystok: Trans Humana, s. 34-46.

DZIAMSKI, Grzegorz (2010). *Kłopoty z kulturą*, „Przegląd kulturoznawczy", 2 (8), s. 7-16.

ERIKSEN, Thomas Hylland (1993). *In which sense do cultural islands exist?*, „Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists" 1,1 B, s. 133-147.

ERIKSON, Erik Homburger (1997). *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

FAUGUET, Eric (2013). *La route des fromages*, Collection Les itinéraires, Saint-Herblain: Tourisme et Découvertes.

FÉRÉROL, Marie-Ève (2016). *Le tourisme gourmand. Un levier d'attractivité pour l'Auvergne?*, "Géographie et cultures", 99, s. 157-198.

FRANKIEWICZ-BODYNEK, Anna (2018). *O należytym pojmowaniu dziedzictwa narodowego i jego aksjologicznych podstawach,* [w:] Ryszard Balicki, Mariusz Jabłoński red., *Dookoła Wojtek...: księga pamiątkowa poświęcona Doktorowi Arturowi Wojciechowi Preisnerowi*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 199-210.

FRYDRYCZAK, Beata (2013). *Krajobraz. Od estetyki the picturesque do doświadczenia topograficznego*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

FRYDRYCZAK, Beata (2014). *O dwóch sensach krajobrazu*, [w:] Beata Frydryczak, Mieszko Ciesielski red., *Krajobraz kulturowy*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, s. 15-26.

GAILLARD, Marie (2017). *Les itinéraires culturels du Conseil de l'Europe: entre européanité revendiquée et utopie européenne*, „Hermès, La Revue", 77, s. 71-77.

GAJLEWICZ-KORAB, Katarzyna (2011). *Obraz muzułmanów we Francji w tamtejszych tygodnikach opinii,* Warszawa: Znak.

GAWEŁ, Łukasz (2011a). *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

GAWEŁ, Łukasz (2011b). *Zarządzanie Szlakiem Architektury Drewnianej w kontekście procesu profesjonalizacji szlaków kulturowych*, „Turystyka kulturowa", 1, s. 4-18.

GAWEŁ, Łukasz (2012). *Zarządzanie strategiczne szlakiem dziedzictwa kulturowego w świetle koncepcji stakeholders*, „Turystyka kulturowa", 10, s. 31-40.

GAWEŁ, Łukasz (2017). *Szlaki kulturowe w świetle zarządzania turystyką kulturową*

w Polsce, [w:] Ewa Bogacz-Wojtanowska, Łukasz Gaweł, Anna Góral red., *Szlaki kulturowe jako medium zmian w kulturze*, Kraków: Stowarzyszenie Gmin i Powiatów Małopolski, s. 173-185.

GAWEŁ, Łukasz (2018). *Zaginiony świat – edukacja muzealna a proces zarządzania dziedzictwem kulturowym,* [w:] Łukasz Gaweł, Monika Kostera red., *Etnografie instytucji dziedzictwa kulturowego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 17-31.

GIERAT-BIEROŃ, Bożena (2016). *Program „Rafael" – koncepcje ochrony dziedzictwa europejskiego i ich realizacje*, „e-Politikon", 18, s. 26-53, PDF: http://oapuw.pl/dostepne-numery/e-politikon-182016/ [data dostępu: 12.02.2022].

GIERAT-BIEROŃ, Bożena (2019a). *Europejskie Szlaki Kulturowe i Znak Dziedzictwa Europejskiego w ujęciu porównawczym,* [w:] Ewa Kocój, Joanna Szulborska-Łukaszewicz, Alicja Kędziora red., *Zarządzanie w sektorze kultury. Między teorią a praktyką*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 93-123.

GIERAT-BIEROŃ, Bożena (2019b). *Znak Dziedzictwa Europejskiego w Polsce w kontekście budowania pamięci europejskiej*, [w:] Ewa Kocój, Tomasz Kosiek, Joanna Szulborska-Łukaszewicz red., *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich. Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 107-128.

GOBAN-KLAS, Tomasz (2004). *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

GRONOWSKI, Michał Tomasz (2013). *Spór o tradycję. Cluny oczyma swoich i obcych: pomiędzy pochwałą a negacją*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

GRONOWSKI, Michał Tomasz (2018). *Tyniec Opactwo Benedyktynów*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

GRZEGOREK, Anna (2003). *Narracja jako forma strukturyzująca doświadczenie,* [w:] Krzysztof Krzyżewski red., *Doświadczenie indywidualne: szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 209-225, PDF: https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/276090/grzegorek_narracja_jako_forma_strukturyzujaca_doswiadczenie_2003.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu: 10.09.2021].

GUATTARI, Félix (1989a). *Les trois écologies*, Paryż: Éditions Galilée.

GUATTARI, Félix (1989b). *The Three Ecologies*, przekł. Chris Turner, „New Formations",

8 [lato 1989], s. 131- 147.

HADLER, Marcus, CHIN, Lynn, TSUTSUIC, Kiyoteru (2020). *Conflicting and reinforcing identities in expanding Europe from 1995 to 2019. Findings revisited in an even larger Europe*, „Innovation: The European Journal of Social Science Research" 34 (1), s. 1-11.

HAJDUK, Joanna, PIEKARSKA-DURAJ, Łucja, IDZIAK Piotr, WACIĘGA, Sebastian (2013). *Lokalne muzeum w globalnym świecie*, Kraków: Wydawnictwo Małopolski Instytut Kultury.

HAMMERSLEY, Martyn, ATKINSON, Paul (2000). *Metody badań terenowych*, przeł. Sławomir Dymczyk, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

HANNERZ, Ulf (2006). *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. Katarzyna Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego,

HARWAS-NAPIERAŁA, Barbara. LIBERSKA, Hanna (2007). *Tożsamość a współczesność. Nowe tendencje i zagrożenia*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

HEATH, Joseph, POTTER, Andrew (2010). *Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.

HOWARD, Peter (2003). *Heritage. Management, Interpretation, Identity*, London: Continuum.

JAŁOWIECKI, Bohdan (2011). *Miejsce, przestrzeń, obszar*, „Przegląd Socjologiczny", tom LX/2-3, s. 9-28.

JANOWSKI, Zbigniew (2009). *Problemy konstrukcyjne związane z odbudową Biblioteki Tynieckiej – „Wielkiej Ruiny" w Opactwie Tynieckim*, PDF: http://www.awarie.zut.edu.pl/files/ab2009/referaty/05_budownictwo_ogolne/04_Janowski_Z_Problemy_konstrukcyjne_zwiazane_z_odbudowa_Biblioteki_Tynieckiej-Wielkiej_Ruiny_w_Opactwie_Tynieckim.pdf [data dostępu: 1.03.2022].

JAWŁOWSKA, Aldona (2001). *Tożsamość na sprzedaż*, [w:] *Wokół problemów tożsamości,* red. Aldona Jawłowska, Warszawa: Wydawnictwo LTW, s. 51-78.

JEMIELNIAK, Dariusz (2013). *Netnografia, czyli etnografia wirtualna – nowa forma badań etnograficznych*, „Prakseologia", 154, s. 97-116.

JURKIEWICZ-ECKERT, Dorota (2015). *Od Traktatu o Unii Europejskiej do Europejskiej Agendy dla Kultury – narodziny i rozwój polityki kulturalnej UE*, „Studia Europejskie / Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego", 1, s. 65-89.

KACPERCZYK, Anna (2014). *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej", 10/3,

s. 32-74, PDF: https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej-r2014-t10-n3/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej-r2014-t10-n3-s32-75/Przeglad_Socjologii_Jakosciowej-r2014-t10-n3-s32-75.pdf [data dostępu: 1.05.2021].

KAMIŃSKA, K. (2013). *Szlak kulturowy – nowa strategia uobecniania przeszłości,* „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego", 27, Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe, s. 319-329, PDF: http://mazowsze.hist.pl/ [dostęp: 15.06.2018].

KARATYSZ, Mateusz (2017). *Reklama społeczna w miejskiej przestrzeni zewnętrznej Poznania jako forma działania trzeciego sektora*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

KOCÓJ, Ewa (2019). *Między mainstreamem a undergroundem: dziedzictwo regionalne w kulturze europejskiej: odkrywanie znaczeń,* [w:] Ewa Kocój, Tomasz Kosiek, Joanna Szulborska-Łukaszewicz red., *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich. Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 19-39.

KOPCZAK-WIRGA, Anna, CYMBROWSKI, Borys (2014). *Fenomenologia, socjologia fenomenologiczna i etnometodologia*, [w:] Marek Szczepański, Anna Śliz red., *Współczesne teorie społeczne: w kręgu ujęć paradygmatycznych,* Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 165-201.

KOWALSKI, Krzysztof (2005). *Francja,* [w:] Krzysztof Kowalski, Bożena Gierat-Bieroń red., *Europejskie modele polityki kulturalnej*, Kraków: Instytut Europeistyki UJ i Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Akademii Ekonomicznej w Krakowie, t.1., s. 85-107.

KOWALSKI, Krzysztof, TÖRNQUIST-PLEWA, Barbara (2017). *Europeizacja dziedzictwa: o moralnym zaangażowaniu pewnego pojęcia*, „Zarządzanie w kulturze", 18, z. 4, s. 549-569.

KRUCZEK, Zygmunt, CABAJ, Wacław (2007). *Podstawy geografii turystycznej*, Kraków: Proksenia.

KRUCZEK, Zygmunt (2011). *Szlak oscypkowy w Małopolsce. Droga od pomysłu do produktu turystycznego,* [w:] B. Włodarczyk, B. Krakowiak, J. Latosińska red., *Kultura i turystyka. Wspólna Droga,* Łódź: Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego, s.101-112.

KRUCZEK, Zygmunt (2013). *Znaczenie szlaków kulturowych dla rozwoju turystyki*

edukacyjnej, [w]: Andrzej Rapacz red., *Gospodarka turystyczna w regionie. Rynek turystyczny – współczesne trendy, problemy i perspektywy jego rozwoju, t.* 304, Wrocław: Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, s. 124-133.

KUCZUR, Tomasz (2008). *Ethnos i polities. Naród a społeczeństwo obywatelskie we współczesnej Europie*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

KULAS, Piotr (2014). *Narracja jako przedmiot badań oraz kategoria teoretyczna w naukach społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo", 4, s. 111-130, PDF: https://journals.pan.pl/dlibra/publication/132667/edition/115922/content/kultura-i-spoleczenstwo-2014-no-4-narracja-jako-przedmiot-badan-oraz-kategoria-teoretyczna-w-naukach-spolecznych-kulas-piotr?language=pl [data dostępu: 10.09.2021].

KUMIĘGA, Patrycja (2015). *Zarys polityki kulturalnej Francji na przykładzie działalności stowarzyszenia salonu jesiennego*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Społeczne", 11 (2), s. 49-60.

KWAPIS, Krzysztof. BRYGOŁA, Elwira (2013). *Tożsamość osobista w ujęciu emotywno-refleksyjnym: zawartość, funkcje i procesy kształtowania tożsamości*, „Opuscula Sociologica", 4 (6), s. 33-49.

LAMORT DE GAIL, Guillaume (2015). *Les «Itinéraires Culturels Européens» en Europe et en Bretagne. A la recherche d'un patrimoine commun*, Rennes: Sciences Po, PDF: https://iepweb2.sciencespo-rennes.fr/bibli_doc/download/771/ [data dostępu: 12.06.2021.

LANGLOIS, Isabelle (1996). *Cheeses of the Auvergne and the Massif Central*, przekł. R. E. Arthur, Chamalières: Editions Canope.

MACCANNELL, Dean (2002). *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przekł. Ewa Klekot, Anna Wieczorkiewicz, Warszawa: Muza.

MACFARLANE, Robert. (2018). *Szlaki. Opowieści o wędrówkach,* przekł. Jacek Konieczny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.

MADEJ, Sebastian, MADEJ, Małgorzata (2015). *Finansowanie dziedzictwa kulturowego z funduszy UE*, "Ekonomia – Wroclaw Economic Review", 21 (4), s. 43-59.

MAGNONE, Lena (2016). *Emisariusze Freuda. Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową*. *Horyzonty Nowoczesności.* Kraków: Universitas.

MAMZER, Hanna (2003). *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

MARIAŃSKI, Janusz (2017). *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, „Relacje Międzykulturowe", 1 (1), s. 231-257.

MATHEWS, Gordon (2005). *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. Ewa Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy – Biblioteka Myśli Współczesnej.

MĘKARSKI, Michał (2014). *„Mystery shopping" oraz „shadowing" jako metody badania kultury*, „Roczniki kulturoznawcze", 1(5), s. 53-71.

MILUSKA, Jolanta (2007). *Tożsamość Europejczyka – fakt czy artefakt?*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Dorota Misiejuk, Mirosław Sobecki red., *Etniczność i obywatelskość w Nowej Europie. Konteksty edukacji międzykulturowej*, Białystok: Trans Humana, s. 52-69.

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, A. (2008). *Kulturowe szlaki turystyczne – próba klasyfikacji oraz postulaty w zakresie ich tworzenia i funkcjonowania*, „Turystyka kulturowa", Vol. 2, s. 17-31.

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, A. (2009a). *Polskie szlaki turystyczno-kulturowe: kryteria i zasady waloryzacji potencjału*, „Turystyka kulturowa", Vol. 4, s. 4-28.

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, A. (2009b). *Tematyczne podróże po szlakach jako forma turystyki kulturowej*, [w:] K. Buczkowska, A. Mikos von Rohrscheidt red., *Współczesne formy turystyki kulturowej*, Poznań: AWF, s. 384-402.

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, Armin (2010). *Regionalne szlaki tematyczne. Idea, potencjał, organizacja*, Kraków: Wydawnictwo Proksenia,

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, Armin (2016). *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*, Wyd. III, Poznań: Wydawnictwo KulTour.pl.

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, Armin (2019). *Interpretacja dziedzictwa we współczesnej turystyce kulturowej. Cele i założenia, poziomy i wymiary programów, rodzaje podejmowanych działań*, „Turystyka Kulturowa", 6 (111), s. 61-101, PDF: http://turystykakulturowa.org/ojs/index.php/tk/article/view/1105/959 [data dostępu: 29.09.2021].

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, Armin (2020). *Konteksty i uwarunkowania zarządzania interpretacją dziedzictwa w turystyce kulturowej*, „Turystyka Kulturowa", 3 (114),

s. 41-102, PDF: http://turystykakulturowa.org/ojs/index.php/tk/article/view/1159/988959 [data dostępu: 29.09.2021].

MIKOS VON ROHRSCHEIDT, Armin (2021). *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej. Konteksty, podmioty, zarządzanie*, Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznańskie Centrum Dziedzictwa.

MISIEJUK, Dorota (2005). *Kwestia kompetencji kulturowych a tożsamość. Edukacja regionalna*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Dorota Misiejuk, Mirosław Sobecki red., *Region Tożsamość Edukacja*, Białystok: Trans Humana, s. 280-292.

MORENO-KAMIŃSKA, Natalie (2017a). *Francuskie święta i festiwale kulinarne – perspektywa kulturoznawcza*, „Zabawy i Zabawki. Studia Antropologiczne", 15, s. 172-183.

MORENO-KAMIŃSKA, Natalie (2017b). *Historia jedzenia we Francji i jej znaczenie dla współczesnej kuchni francuskiej*, [w:] Mariusz Brodnicki, Anna Nawrocka red., *Kulturowe aspekty jedzenia*, Gdańsk: Wydawnictwo Athenae Gedanenses.

MORENO-KAMIŃSKA, Natalie (2019). *Przemiany we współczesnej Francji w kontekście zacierania się granic kulturowych – perspektywa kulturoznawcza na wybranych przykładach*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego", 1(58), s. 189-209.

MORENO-KAMIŃSKA, Natalie (2020a). *Experience of the cultural route in the space of the tourist landscape. Polish Journal of Landscape Studies*, 3 (6), s. 69-81.

MORENO-KAMIŃSKA, Natalie (2020b). *The Role of Cultural Oscypek Trail in The Protection of Polish and European Cultural Heritage*, [w:] Dominique Vanneste & Wesley Gruijthuijsen red., *Value of heritage for tourism. Proceedings of the 6th UNESCO UNITWIN Conference 2019*, Leuven: University of Leuven.

MRÓWKA, Adrian (2017). *Félix Guattari, krytyka psychoanalizy i przypadek La Borde*, „Praktyka Teoretyczna", 25 (3), s. 331-341; PDF: https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/9860/9463 [data dostępu: 29.08.2021].

MUSZYŃSKA, Jolanta (2005). *Renesans lokalności jako remedium na zagrożenia współczesnego świata*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Dorota Misiejuk, Mirosław Sobecki red., *Region Tożsamość Edukacja*, Białystok: Trans Humana, s. 113-119.

MYGA-PIĄTEK, Urszula (2012). *Krajobrazy kulturowe. Aspekty ewolucyjne i typologiczne*. Katowice: Uniwersytet Śląski.

NIEDŹWIEDŹ, Anna (2015). *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków: Wydawnictwo Libron.

NIEZGODA, Agnieszka (2013). *Turystyka doświadczeń – dawna czy nowa forma turystyki?*, [w:] Robert Wiluś, Jolanta Wojciechowska red., *Nowe-stare formy turystyki w przestrzeni, Warsztaty z Geografii Turyzmu*, vol. 3, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 37-47.

NIEZGODA, Marian, NIEZGODA, Ewa (2017). *Nowe media jako kanał promocji kultury narodowej. Przykład Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica", 9, s. 34-50.

NIKITOROWICZ, Jerzy (2003). *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna", XLVI 1(20), s. 50-66.

NIKITOROWICZ, Jerzy (2005). *Tożsamość wobec dylematów generowania dziedzictwa kulturowego*, „Psychologia Rozwojowa", 10 (2), s. 35-47.

NIKITOROWICZ, Jerzy (2017). *Tożsamościowe skutki wielokulturowości. Wielość kultur w jednym człowieku czy ekstremizm i separatyzm kulturowy?*, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny", 36 (3), s. 13-24.

NOBIS, Adam (2017). *Relacje międzykulturowe, globalna ekumena, kulturowa różnorodność*, „Relacje międzykulturowe", 1 (1), s. 107-122.

NOWACKI, Marek (2020). *Interpretacja dziedzictwa w XXI wieku: kreatywność, ko-kreacja i publiczny dyskurs w ekonomii doświadczeń*, „Turystyka Kulturowa", 3 (114), s. 12-40, PDF: http://turystykakulturowa.org/ojs/index.php/tk/article/view/1153/987 [data dostępu: 29.09.2021].

OBATON, Viviane (1997). *La promotion de l'identité culturelle depuis 1946*, Euryopa études 3-1997, Genewa: Institut Européen de l'Université de Genève.

ORZECHOWSKA-KOWALSKA, Kazimiera (2003). *Zasady tworzenia Europejskich Szlaków Kulturowych*, „Turyzm", 13/2, s. 69-79.

ORZECHOWSKA-KOWALSKA, Kazimiera (2009). *Europejskie Szlaki Kulturowe Rady Europy*, „Turystyka kulturowa", 12, s. 4-20.

OSTROWSKA, Anna M. (2016). *Tożsamość europejska w kryzysie – stan badań i perspektywy dalszego rozwoju*, „Studia Europejskie/ Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego", 4, s. 117-140.

PACAUT, Marcel (2010). *Dzieje Cluny*, przekł. Arkadiusz Ziernicki, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

PALECZNY, Tadeusz (2012). *Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej*, „Politeja: Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego", 2.2 (20.2), s. 23-43.

PALECZNY, Tadeusz (2017). *Procesy asymilacji, transkulturacji i uniwersalizacji kulturowej: przegląd problematyki*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe", 14 (3), s. 63-81.

PAWLAK, Piotr (2015). *Turystyka jako składowa kultury społeczeństwa informacyjnego*, „Europa Regionum", 24, s. 119-128.

PIEKARSKA-DURAJ, Łucja (2013). *Konstruowanie wspólnego dziedzictwa w Europejskich Szlakach Kultury*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

PLEBAŃCZYK, Katarzyna (2013). *Turystyka kulinarna w kontekście zrównoważonego rozwoju w kulturze – perspektywy dla Polski*, „Turystyka kulturowa", 10, s. 23-38.

PODEMSKI, Krzysztof (1981). *Turystyka zagraniczna jako przedmiot badań socjologii. Przegląd koncepcji. Propozycje*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny", 43 (3), s. 249-274.

PRYKOWSKA-MICHALAK, Karolina (2012). *Kurtyna w górę! Relacje między teatrem polskim a teatrem niemieckim po 1990 roku*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

PUCEK, Zbigniew (2007). *Wprowadzenie. Stare i nowe konteksty socjalizacji – dylematy tożsamości*, [w:] Zbigniew Pucek red., *Stare i nowe konteksty socjalizacji – dylematy tożsamości*, Kraków: Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, s. 9-21.

PUGACEWICZ, Iwona (2011). *O nową jakość francuskiej tożsamości narodowej w zmieniającej się przestrzeni społeczno-politycznej*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Andrzej Sadowski, Mirosław Sobecki, Jolanta Muszyńska, *Edukacja międzykulturowa* „Pogranicze. Studia Społeczne", T. XVII, cz. II, s. 71-83.

PURCHLA, Jacek (2014). *Dziedzictwo kulturowe a kapitał społeczny*, [w:] Andrzej Rottermund red., *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe – Materiały pokonferencyjne,* Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO, s. 21-30.

PURCHLA, Jacek (2017). *Dziedzictwo kulturowe w Polsce: system prawny, finansowanie i zarządzanie*, [w:] Jerzy Hausner, Anna Karwińska, Jacek Purchla red., *Kultura a rozwój*, Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste, Fundacja Gospodarki i Administracji Publicznej, s. 204-227.

RAK, Maciej (2014). *Słownictwo podhalańskie w Etymologicznym słowniku języka polskiego Andrzeja Bańkowskiego*, „LingVaria", Rok IX (2014), 1 (17), s. 97-108.

REMBOWSKA, Krystyna (2007). *Globalizacja, multikulturalizm i przemiany tożsamości*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica", 8, s. 3-13.

RICŒUR, Paul (1992). *Filozofia osoby*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

ROLLIER-HANSELMANN, Juliette (2005). *Berzé-la-Ville, la Chapelle-des-Moines: découverte d'un Christ caché sous les repeints*, „Bulletin Monumental", 163 (3), s. 243-249.

RUDNICKI, Zbigniew B. (2016). *W poszukiwaniu tożsamości europejskiej*, „Ius Novum", 10 (4), s. 266-279.

RYKIEL, Zbigniew (2017). *Identyfkacja i tożsamość kulturowa w różnych skalach przestrzennych*, „Opuscula Sociologica", 3, s. 44-55.

SADOWSKI, Andrzej (2007). *Obywatelstwo i tożsamość społeczna na pograniczach w warunkach Unii Europejskiej*, [w:] Jerzy Nikitorowicz, Dorota Misiejuk, M. Sobecki red., *Etniczność i obywatelskość w Nowej Europie. Konteksty edukacji międzykulturowej*, Białystok: Trans Humana, s. 37-51.

SALWA, Mateusz (2014). *Krajobraz jako doświadczenie estetyczne*, [w:] Beata Frydryczak, Mieszko Ciesielski red., *Krajobraz kulturowy*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, s. 43-54.

SCHLÖGEL, Karl (2009). *W przestrzeni czas czytamy: o historii cywilizacji i geopolityce*, przekł. Izabela Drozdowska, Łukasz Musiał, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

SCHREIBER, Hanna (2016). *Patrymonializacja w stosunkach narodowych. Wybrane tendencje w międzynarodowej ochronie dziedzictwa kulturowego (2006-2016)*, [w:] Marcin F. Gawrycki, Edward Haliżak, Roman Kuźniar, Grażyna Michałowska, Dariusz Popławski i in. red., *Tendencje i procesy rozwojowe współczesnych stosunków międzynarodowych*, Warszawa: Scholar, s. 385-398.

SCZANIECKI, Paweł (2008). *Tyniec*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

SILVERMAN, David (2010). *Prowadzenie badań jakościowych*, przeł. Joanna Ostrowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

SILVERMAN, David (2012). *Interpretacja danych jakościowych*, przeł. Małgorzata Głowacka-Grajper, Joanna Ostrowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

SMYRSKI, Łukasz (2018). *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

STASIAK, Andrzej (2006). *Produkt turystyczny – szlak*, „Turystyka i Hotelarstwo", 10, s. 9-40.

SUCHOCKA, Agnieszka. KRÓLIKOWSKA, Iwona (2014). *Kreowanie tożsamości kulturowej jako wyzwanie XXI wieku*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW", 4, s. 73-88.

SZROMEK, Adam R. (2010). *Typologia turystów a typologia odwiedzających uzdrowisko – przegląd typologii*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej", Seria Organizacja i Zarządzanie, z. 54, s. 291–304.

SZWED, Robert (2003). *Tożsamość a obcość kulturowa*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

SZWED, Robert (2005). *Tożsamość europejska versus tożsamość narodowa? Transformacja tożsamości zbiorowych w Unii Europejskiej*, [w:] Elżbieta Hałas, Krzysztof T. Konecki red., *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 310-344.

ŚWIĄTKIEWICZ-MOŚNY, Maria (2015). *Konstruowanie nowych tożsamości w warunkach globalizacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

TILDEN, Freeman (2019). *Interpretacja dziedzictwa*, przeł. Agnieszka Wilga, Poznań: Centrum Turystyki Kulturowej TRAKT, Narodowy Instytut Dziedzictwa.

TOUSSAINT-SAMAT, Maguelonne (2015). *Historia naturalna i moralna jedzenia*, przekł. Anna Bożena Matusiak, Maria Ochab, Warszawa: Wydawnictwo WAB, Wyd. II.

TUAN, Yi-Fu (1987). *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska, Warszawa: PIW.

VOROS, Christophe (2013). *Sites clunisiens en Europe*, Cluny: Fédération Européenne des Sites Clunisiens.

VOROS, Christophe (2019). *L'Europe, un patrimoine commun*?, „*Culture & Musées"*, 33, s. 195-198.

WELSCH, Wolfgang (2004). *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, [w:] Krystyna Wilkoszewska red., *Estetyka transkulturowa*, przeł. Krystyna Wilkoszewska, Kraków: Universitas, s. 31–46.

WIĄCEK, Elżbieta (2015). *Małopolska tradycja zaklęta w smakach i zapachach*, [w:] Elżbieta Więcek red., *Semiotyczna mapa Małopolski*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 411-456.

WIECZORKIEWICZ, Anna (2012). *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków: Universitas.

WNUK-LIPIŃSKI, Edmund (2004). *Oblicza globalizacji – konceptualizacja pojęcia*, [w:] Stefan Amsterdamski red., *Globalizacja i co dalej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

WOJAKOWSKI, Łukasz (2011). *Państwo i zmiana społeczna w teoriach amerykańskiej socjologii historycznej,* Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

WOLSKI, Aleksander (2014). *Percepcja przestrzeni w społeczności lokalnej*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego", 24, s. 77-86.

WRÓBLEWSKA, Monika (2011). *Kształtowanie tożsamości w perspektywie rozwojowej i edukacyjnej*, „Pogranicze. Studia społeczne", XVII, s. 176-187.

ZAJĄC, Jan (2017). *Aksjomaty kapitalizmu (Gilles Deleuze, Felix Guattari: 'Anty-Edyp'),* „ArtPapier", 14 (326), http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=329&artykul=6253 [data dostępu: 13.05.2022].

ZARZYCKA, Katarzyna (2016). *Rozgryźć dziedzictwo. Podręcznik dobrych praktyk upowszechniania dziedzictwa i edukacji o dziedzictwie kulturowym,* Warszawa: Fundacja Plenerownia, Narodowy Instytut Dziedzictwa, PDF: https://ksiegarnia.nid.pl/wp-content/uploads/2022/08/Rozgryzc-dziedzictwo-podrecznik.pdf [data dostępu: 12.06.2022].

Strony i artykuły internetowe

AFA www (2019). https://www.fromages-aop-auvergne.com/ [data dostępu: 26.12.2019].

ANDROUET www (2022a). http://androuet.com/L-histoire-du-Cantal-fromage-65-guide-fromage.html [data dostępu: 12.04.2022].

ANDROUET www (2022b). https://androuet.com/Fourme-d-Ambert-129.html [data dostępu: 22.04.2022].

ANDROUET www (2022c). https://www.androuet.com/L'histoire%20du%20Saint-Nectaire-64-guide-fromage.html [data dostępu: 22.04.2022].

AOP www (2020). https://www.produits-laitiers-aop.fr/le-label-aop/les-chiffres-cles/ [data dostępu: 26.02.2022].

BERZÉ-LA-VILLE www (2021). https://berzelaville.fr/fr/rb/1128038/la-chapelle-des-moines [data dostępu: 6.07.2021].

BLOCH, Natalia www (2013). *Prawdziwy dzikus – czyli zgubna wiara w utopię autentyczności,* https://post-turysta.pl/artykul/Prawdziwy-dzikus%E2%80%93czyli-zgubna-wiara-w-utopie-autentycznosci [data dostępu: 12.04.2019].

BOBEK, Łukasz www (2011). *Zakopane: to pierwsza unijna bacówka*, Nowy Targ Nasze Miasto, 4.09.2011, https://nowytarg.naszemiasto.pl/zakopane-to-pierwsza-unijna-bacowka/ar/c8-1064163 [data dostępu: 15.11.2019].

Brama Poznania www (2019). *„Interpretacja dziedzictwa" Freemana Tildena Pierwsza prezentacja dzieła Freemana Tildena w całości po polsku*, https://bramapoznania.pl/-interpretacja-dziedzictwa-freemana-tildena [data dostępu: 22.07.2022].

CAVE DE SALERS fb (2019). https://www.facebook.com/CaveDeSalers [data dostępu: 22.09.2019].

CAVE DE SALERS www (2019). https://www.cavedesalers.com/cave-salers [data dostępu: 22.09.2019].

CAVES À SAINT-NECTAIRE www (2020). http://www.les-caves-a-saint-nectaire.com/ [data dostępu: 15.06.2020].

CHATEAU BERZÉ www (2022). https://www.berze.fr [data dostępu: 23.05.2022].

CHATEAU MUROL www (2020). https://www.murolchateau.com/histoire-du-chateau-de-murol/ [data dostępu: 12.06.2020].

CIF: CANTAL www (2022). https://www.cantalaop.com/ [data dostępu: 18.01.2022].

CIF: SALERS www (2022). https://www.aop-salers.com/ [data dostępu: 11.01.2022].

CLUNETOUR app (2019). FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019]

CLUNY-ABBAYE fb (2020). https://www.facebook.com/AbbayedeCluny/photos/1330054503848751 [data dostępu: 12.07.2021].

CLUNY-ABBAYE www (2018). http://www.cluny-abbaye.fr/Actualites/LE-MUSEE-D-ART-ET-D-ARCHEOLOGIE [data dostępu: 26.02.2022].

CLUNY-ABBAYE www (2021). http://www.cluny-abbaye.fr/[dostęp: 12.09.2021].

CLUNYPEDIA www (2022a). https://home.sitesclunisiens.org/ [data dostępu: 26.02.2022].

CLUNYPEDIA www (2022b). https://www.clunypedia.com/sites/france/cluny [data dostępu: 26.03.2022].

CLUNYPEDIA www (2022c). https://www.clunypedia.com/ sites/france/saint-gengoux-le-national [data dostępu: 26.03.2022].

CLUNYPEDIA www (2022d). https://www.clunypedia.com/sites/france/ domange-ige [data dostępu: 26.03.2022].

CLUNYPEDIA www (2022e). https://www.clunypedia.com/sites/pologne/tyniec [data dostępu: 22.05.2021].

CLUNYPEDIA SL app (2019). *Clunypedia Saône-et-Loire*, FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019]

CLUNYPEDIA S app (2019). *Clunypedia Sauxillanges*, FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019]

CMN www (2018). http://www.chapelle-des-moines.fr/ [data dostępu: 26.03.2022].

CPRK www (2014). *Pasterstwo w Beskidach – wczoraj i dziś,* http://seroscypek.pl/atrakcje/pasterstwo-w-beskidach [data dostępu: 15.04.2019].

CREAN www (2022). *AOP, IGP, STG… Ces labels européens qui protègent la gastronomie européenne*: https://www.europe-crean.eu/actualite/aop-igp-stg-ces-labels-europeens-qui-protegent-la-gastronomie-europeenne/ [data dostępu: 26.02.2022].

DELEGFRANCE www (2022). https://unesco.delegfrance.org/-Francais- [data dostępu: 22.02.2022].

DYBEŁ, Tadeusz www (2000). *Tyniec jako twierdza Konfederatów Barskich*, „Głos Radziszowa",10, 20 II 2000, s. 2-4, online: http://www.naszradziszow.com/artyku%C5%82y-o-radziszowie/22-artykuly-o-radziszowie/od-xvii-do-xx-wieku/82-tyniec-jako-twierdza-konfederat%C3%B3w-barskich-1768-1772.html [data dostępu 13.03.2020].

EAMBROSIA www (2022). https://ec.europa.eu/info/food-farming-fisheries/food-safety-and-quality/certification/quality-labels/geographical-indications-register/ [data dostępu: 30.06.2022].

EDD www (2022). https://edd.nid.pl/o-edd/ [data dostępu: 22.02.2022].

FERME DU CLOS fb (2020). https://www.facebook.com/GaecDeLaFermeDuClos/ [data dostępu: 15.06.2020].

FERME DU CLOS www (2019). https://fermeduclos.fr/ [data dostępu: 15.06.2020].

FESC www (2022). https://fesc.sitesclunisiens.org/ [data dostępu: 28.02.2022].

FFICE www (2022a). https://www.ffice.fr/la-ffice/ [data dostępu: 22.02.2022].

FFICE www (2022b). http://map.ffice.fr/ [data dostępu: 22.02.2022].

FUNDACJA CHRONIĆ DOBRO www (2013). *Wystawa „Cluny – sen o tradycji"*, https://kultura.benedyktyni.com/muzeum/archiwum-wystaw/wystawa-cluny-sen-o-tradycji/ [data dostępu: 22.04.2022].

FUNDACJA CHRONIĆ DOBRO www (2021). *O nas*, https://kultura.benedyktyni.com/o-nas/ [data dostępu: 15.06.2021].

FUNDACJA CHRONIĆ DOBRO www (2022). *Dlaczego Tyniec?*, https://kultura.benedyktyni.com/wizyta-w-opactwie/dlaczego-tyniec/ [data dostępu: 22.04.2022].

GAEC DE LA ROUTE DES CAVES fb (2020). https://www.facebook.com/gaecdescaves [data dostępu: 15.06.2020].

GAEC DE L'OISEAU fb (2019). https://www.facebook.com/fermedeloiseau/ [data dostępu: 14.09.2019].

GAEC DE L'OISEAU www (2019). https://www.saintnectaire-ferme-oiseau.com/ [data dostępu: 14.09.2019].

GENET, Cyrille www (2018). *Et si vous preniez la route des fromages AOP d'Auvergne?*, https://france3-regions.francetvinfo.fr/auvergne-rhone-alpes/si-vous-preniez-routes-fromages-aop-auvergne-1471843.html [data dostępu: 22.03.2022].

GITES DE FRANCE www (2022). https://www.gites-de-france.com/fr/la-route-napoleon [data dostępu: 26.02.2022].

NEWSWEEK www (2019). Magdalena Grzymkowska*, O brexicie zdecydował angielski nacjonalizm*, 22.04.2019., https://www.newsweek.pl/swiat/spoleczenstwo/o-brexicie-zdecydowal-angielski-nacjonalizm/47hvckf [data dostępu: 8.02.2020].

GSF www (2022). *Réseau des Frands Sites de France*, www.grandsitedefrance.com [data dostępu: 23.05.2022].

HEPHATA www (2021). *Séduire par le patrimoine gastronomique*, https://hephata.fr/expertises-filtres/seduire-par-le-patrimoine-gastronomique/ [data dostępu: 26.03.2022].

IE www (2021). https://interpret-europe.net/about/our-vision/ [data dostępu: 10.09.2021].

INFORMATORIUM KARPACKIE www (2020). https://informatoriumkarpackie.pl/milosnicy-regionu/dziedzictwo-kulturowe/pasterstwo/ [data dostępu: 14.06.2020].

INDUSTRIADA www (2022). https://industriada.pl/ [data dostępu: 13.06.2020].

ISN www (2010). http://www.stnectaire.com/en/campagne-affichage-pub-4x3/ [data dostępu: 11.03.2022].

ISN www (2022). https://www.aop-saintnectaire.com/ [data dostępu: 11.03.2022].

KE www (2022a). https://ec.europa.eu/info/food-farming-fisheries/food-safety-and-quality/certification/quality-labels/quality-schemes-explained_pl#:~:text=Chroniona%20nazwa%20pochodzenia%20(ChNP),kt%C3%B3rym%20te%20produkty%20s%C4%85%20wytwarzane [data dostępu: 2.02.2022].

KE www (2022b). https://culture.ec.europa.eu/pl/cultural-heritage/initiatives-and-success-stories/european-heritage-label/european-heritage-label-sites/abbey-of-cluny-france [data dostępu: 2.02.2022].

LUBIŃSKI, Bartłomiej www (2019). *Dlaczego warto hodować bydło rasy Salers?*, https://www.kalendarzrolnikow.pl/5102/dlaczego-warto-hodowac-bydlo-rasy-salers [data dostępu: 27.04.2022].

MAIRIE DE IGE www (2022). https://www.mairie-ige.fr/la-chapelle-de-domange [data dostępu: 23.05.2022].

MALREAUX, André www (1966). *Discours prononcé par André Malraux à l'occasion de l'inauguration de la Maison de la Culture d'Amiens le 19 mars 1966*, http://www2.culture.gouv.fr/culture/actualites/dossiers/malraux2006/discours/a.m-amiens.htm [data dostępu: 22.02.2022].

MASA www (2021). *Sur la route des fromages français AOP*, 24.09.2021., https://agriculture.gouv.fr/sur-la-route-des-fromages-francais-aop [data dostępu: 26.02.2022].

MC www (2019). https://www.culture.gouv.fr/Presse/Communiques-de-presse/Les-itineraires-culturels-du-Conseil-de-l-Europe-en-France-Exposition-presentee-au-ministere-de-la-Culture-17-juin-17-juillet-2019 [data dostępu: 22.02.2022].

MC www (2022). https://www.culture.gouv.fr/Nous-connaitre/Decouvrir-le-ministere/Histoire-du-ministere [data dostępu: 22.02.2022].

MICHNA, Artur www (2015). *Po co w ogóle to dziedzictwo kulinarne?*, 31.08.2015, http://krytykkulinarny.pl/2015/08/po-co-w-ogole-to-dziedzictwo-kulinarne/ [data dostępu: 22.03.2022].

MORRIS, Hugo www (2017). *Tourists and cruise ships could be turned away under new plans to protect Dubrovnik,* 11.08.2017., https://www.telegraph.co.uk/travel/destinations/europe/croatia/dubrovnik/articles/dubrovnik-tourist-limits-unesco-frankovic/ [data dostępu: 29.01.2022].

MRiRW www (2019). https://www.gov.pl/web/rolnictwo/produkty-zarejestrowane-jako-chronione-nazwy-pochodzenia-chronione-oznaczenia-geograficzne-oraz-gwarantowane-tradycyjne-specjalnosci [data dostępu: 12.09.2019].

MSL www (2018). *Asamblaże. Angela Melitopoulos i Maurizio Lazzarato*, Muzeum Sztuki w Łodzi, https://msl.org.pl/asamblaze--angela-melitopoulos-i-maurizio-lazzarato/ [data dostępu: 1.10.2021].

MSN www (2021). *Notatniki Fotograficzne Władysława Hasiora. Asamblaże.* Archiwa Artystów Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie,

https://artmuseum.pl/pl/archiwum/notatniki-fotograficzne-wladyslawa-hasiora/3120?read=all [data dostępu: 1.10.2021].

NAI www (2021). https://www.interpnet.com/NAI/interp/About/nai/_About/ABOUT.aspx?hkey=6f63cbdc-2744-4b3f-9983-27a9e4f93d4a [data dostępu: 10.09.2021].

PAP www (2021). *6 na 10 klientów czyta etykiety*, https://www.dlahandlu.pl/detal-hurt/wiadomosci/6-na-10-klientow-czyta-etykiety,104392.html [data dostępu: 29.03.2022].

PELTIER, Clément www (2018). *Goût de France: quand la cuisine sert de levier touristique*, 8.03.2018., https://www.lechotouristique.com/article/avec-gout-de-good-france-la-france-utilise-sa-cuisine-pour-attirer-les-touristes [data dostępu: 12.03.2022].

PHF www (2022). *Historique: de Pie Noire à Prim'Holstein*, Prim'Holstein France Association, https://primholstein.com/la-prim-holstein/historique/ [data dostępu: 12.04.2022].

PK ds. UNESCO www (2010). *Francuska tradycja biesiadna*, http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/europa-i-ameryka-polnocna/francja/ [data dostępu: 26.02.2022].

PK ds. UNESCO www (2022). *Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa ludzkości*, https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/lista-reprezentatywna-niematerialnego-dziedzictwa-ludzkosci/ [data dostępu: 22.06.2022].

PRIGNOT, Nicolas www (2010). *Retour sur les trois écologies de Félix Guattari. Philosophie de la Nature*, https://etopia.be/05-retour-sur-les-trois-ecologies-de-felix-guattari/ [data dostępu: 9.09.2021].

PWN www (2022). https://sjp.pwn.pl/sjp/doswiadczenie;2453772.html [data dostępu: 19.02.2022].

RAMBOURG, Patrick www (2019). *Les Français et leur culture alimentaire: approche historique*, Vie publique, 25 listopada 2019, https://www.vie-publique.fr/parole-dexpert/271830-les-francais-et-leur-culture-alimentaire-approche-historique [data dostępu: 29.03.2022].

RE www (2019). *Itinéraires culturels: salle de presse*, https://www.coe.int/fr/web/cultural-routes/newsroom/-/asset_publisher/ 3LTziHUm71xR/content/france-exhibition-on-the-cultural-routes-of-the-council-of-europe-june-17th-july-17th-2019 [data dostępu: 15.02.2022].

RE www (2022a). https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/epa-member-states [data dostępu: 25.08.2022].

RE www (2022b). https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/all-cultural-routes [data dostępu: 22.02.2022].

RE www (2022c). https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/the-cluniac-sites-in-europe [data dostępu: 22.02.2022].

ROUTE ALSACE www (2022). https://www.routedesvins.alsace/un-itineraire-exceptionnel/ [data dostępu: 25.02.2022].

ROUTES TOURISTIQUES www (2017a). https://www.routes-touristiques.com/ [data dostępu: 22.02.2022].

ROUTES TOURISTIQUES www (2017b). https://www.routes-touristiques.com/actualite-touristique/mets-vins/escapade-sur-les-routes-des-fromages-de-france.html [data dostępu: 25.02.2022].

SAINT-GENGOUX www (2021). https://www.saint-gengoux.fr/terre-d-histoire [data dostępu: 13.05.2021].

SCHENGENVISAINFO www (2021). https://www.schengenvisainfo.com/news/how-europes-top-tourism-destinations-are-opening-for-summer-2021-a-country-by-county-guide/ [data dostępu: 25.03.2022].

SGPM www (2017). http://www.szlaki.sgpm.krakow.pl/malopolski-szlak-oscypkowy/ [data dostępu: 12.04.2022].

SIFAM www (2021). https://www.fourme-ambert.com/ [data dostępu: 25.02.2022].

SIRBA www (2021). https://www.fromage-aop-bleu-auvergne.com/ [data dostępu: 25.02.2022].

SKWIROWSKI, Piotr www (2021). *Polska mlekiem, a więc i serami, płynąca w świat*, 7.11.2021., https://www.rp.pl/przemysl-spozywczy/art19084021-polska-mlekiem-a-wiec-i-serami-plynaca-w-swiat [data dostępu: 16.02.2020].

SOCIÉTÉ LAITIÈRE DE LAQUEUILLE www (2021). https://www.fromages-laqueuille.fr/fromage-lait-pasteurise/fourme-d-ambert/ [data dostępu: 13.08.2021].

STOWARZYSZENIE PRACOWNIA ETNOGRAFICZNA www (2018). https://etnograficzna.pl/oferta/badania-etnograficzne/metody-badawcze/ [data dostępu: 15.03.2018].

SZLAK OSCYPKOWY fb (2019). https://www.facebook.com/szlakoscypkowy [data dostępu: 30.12.2019].

TRIPNBIKE www (2019). https://www.tripnbike.com/place/route-des-fromages [data dostępu: 22.08.2019].

WEBTIME MEDIAS www (2007). https://www.webtimemedias.com/article/cote-d%C2%92azur-des-peintres-l%C2%92attraction-du-haut-de-cagnes [data dostępu: 24.06.2019].

WHC www (2015). https://whc.unesco.org/en/list/1425/ [data dostępu: 25.03.2022].

WHC www (2018). https://whc.unesco.org/en/list/1434/ [data dostępu: 25.03.2022].

WPR www (2022). https://worldpopulationreview.com/country-rankings/most-visited-countries [data dostępu: 25.03.2022].

Inne materiały promocyjne

AFA (2019a). *Carte de la Route des Fromages AOP d'Auvergne. Cinq Fromages AOP d'Auvergne* [karta szlaku], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, archiwum własne.

AFA (2019b). *Communiqué de presse – Route des Fromages AOP d'Auvergne 2019* [materiały prasowe], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, PDF: https://www.fromages-aop-auvergne.com/wp-content/uploads/2019/04/Communiqu%C3%A9-de-presse-2019.pdf [data dostępu: 10.01.2022].

AFA (2019c). *Les 5 Fromages AOP d'Auvergne* [plakat promocyjny], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, archiwum własne.

AFA (2019d). *Les 5 Fromages AOP d'Auvergne* [plakat promocyjny], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, archiwum własne.

AFA (2019e). Les *Cinq Fromages AOP d'Auvergne. Une terre, cinq caractères* [książeczka 5 serów AOP i szlaku], Aubière: Cinq Fromages AOP d'Auvergne, archiwum własne.

AFA (?) Plansze serów Saint-Nectaire, Salers, Cantal, Fourme d'Ambert, Bleu d'Auvergne, fot. w Coopérative laitière de Saint-Bonnet de Salers, archiwum własne.

AFA (2020a). *Carte de la Route des Fromages AOP d'Auvergne. Cinq Fromages AOP d'Auvergne* [karta szlaku], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, PDF: https://www.aop-saintnectaire.com/wp-content/uploads/2020/09/carte-route-des-fromages-aop-auvergne-2020.pdf [data dostępu: 10.01.2022].

AFA (2020b). *Pensez aux fromages AOP D'Auvergne! Communiqué de presse* [komunikat prasowy], 8.04.2020. Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, PDF: https://www.fromages-aop-auvergne.com/wp-content/uploads/2020/05/communique-presse-filiere-aop-auvergne-042020.pdf [data dostępu: 10.01.2022].

AFA (2022). *Bienvenue sur La Route des Fromages AOP d'Auvergne* [portfolio szlaku], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, PDF: https://www.fromages-aop-auvergne.com/wp-content/uploads/2022/03/LIVRET-RDF-portrait-.pdf [data dostępu: 20.03.2022].

AFA (2023). *La Route des Fromages AOP d'Auvergne 5 bonnes raisons de la parcourir* [portfolio szlaku], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, PDF: https://www.fromages-aop-auvergne.com/wp-content/uploads/2023/05/LIVRET-RDF-portrait-V2.pdf [data dostępu: 2.06.2023].

AUVERGNE VOLCANSANCY (2020). *Sur les traces d'Antoine Roussel & de Victor Mornac. De Bleu et de Sang* [katalog szlaku], lipiec 2020, PDF: https://www.domes-sancyartense.fr/wp-content/uploads/2020/07/visite_laqueuille.pdf [data dostępu: 14.08.2022].

CIF (?). Laurence Adnet, *AOP Cantal. Une qualité encore plus ancrée dans la tradition et le savoir-faire* [broszura], archiwum własne.

CIF (?). Laurence Adnet, *AOP Salers*, [broszura], archiwum własne.

CRT CÔTE D'AZUR (2008). *Vivez la Côte d'Azur comme une oeuvre d'art* [katalog szlaku], lipiec 2008, PDF: http://docplayer.fr/8871570-Vivez-la-cote-d-azur-comme-une-oeuvre-d-art.html [data dostępu: 13.09.2019].

FESC (2019). *Les Itinéraires Culturels Européens aujourd'hui. Bilan du projet DECRA 2017-2019* [broszura], PDF: https://fesc.sitesclunisiens.org/files/docs/decra_brochure_2019 _fr.pdf [data dostępu: 28.02.2022].

ISN (2014). *La lettre de l'Interprofession Saint-Nectaire*, 44, grudzień 2014, PDF: https://www.aop-saintnectaire.com/wp-content/uploads/2015/07/44-lettre-aop-saint-nectaire-122014.pdf [data dostępu: 12.09.2020].

ISN (?). *Le Saint-Nectaire, passez au rayon frais!* [plakat promocyjny], archiwum własne.

ISN (?). *Le Saint-Nectaire, c'est bon à savoir!* [kartka pocztowa], archiwum własne.

ISN (?). *Le Saint-Nectaire, nectar de la nature* [plakat promocyjny], archiwum własne.

ISN (?). *UNE appelation DEUX caracteres. AOP Saint-Nectaire* [broszura], archiwum własne.

MELITOPOULOS, Angela (2018). *Wstęp*, [w:] *Angela Melitopoulos & Maurizio Lazzarato Assemblages. Asamblaże* [folder wystawy], Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, s. 2-4.

MELITOPOULOS, Angela, LAZZARATO, Maurizio (2018). *Animizm maszynistyczny*, [w:] *Angela Melitopoulos & Maurizio Lazzarato Assemblages. Asamblaże* [folder wystawy], Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, s. 5-15.

PASTORALE DU TOURISME ET DES LOISIRS (2021). *CLUNY Église Saint-Marcel*, Paroisse de Cluny-Saint Benoît, Chalon et Mâcon: Diocèse d'Autun, edycja 2021, PDF: https://decibelles-data.media.tourinsoft.eu/upload/11-CLUNY-eglise-Saint-Marcel.pdf [data dostępu: 23.02.2022].

RE (2019). *Szlaki Kulturowe Rady Europy* [broszura], PDF: https://rm.coe.int/coe-eicr-brochure-april2019-pol-web-01/1680982299 [data dostępu: 20.02.2022].

RE (2021). *Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe 2021* [broszura], PDF: https://rm.coe.int/cr-brochure-2021-fra-lq/1680a3ecff [data dostępu: 23.02.2022].

SZLAK OSCYPKOWY (2018a). *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Zakopane: Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, archiwum własne.

SZLAK OSCYPKOWY (2018b). *Szlak Oscypkowy. Oscypek – król z gór* [ulotka szlaku], Zakopane: Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy 2018, archiwum własne.

TARPiK (2008). *Szlak Oscypkowy* [broszura], Zakopane: Tatrzańska Agencja Rozwoju, Promocji i Kultury, archiwum własne.

Wykaz źródeł z badań terenowych

Szlak Serów Owernii ChNP

Badania własne SSO (2019): Notatki terenowe, rozpytki z interesariuszami wewnętrznymi i zewnętrznymi, Region Owernia-Rodan-Alpy (departamenty Puy-de-Dôme, Cantal), 28.08. – 6.09. 2019 r.

Wywiady jawne:

Wywiad Alain Faure (GAEC Mélodie w Gelles) 28.08.2019 r.

Wywiad Marine Monplot-Tartière (Earl de la Ferme du Clos w Cournols) 30.08.2019 r.

Wywiad Christophe Vergnol (Ferme des Croix de Chazelles w Avèze) 31.08.2019 r.

Wywiad Caroline Borrel (GAEC de la Route des Caves w Beaune-le-Froid) 31.08.2019 r.

Wywiad Eric Roddé (GAEC de Chamalières) 29.08.2019 r.

Wywiad w GAEC de l'Oiseau 1.09.2019 r.

Wywiad w Ferme de Lavaissière 2.09.2019 r.

Wywiad w Cave de Salers 3.09.2019 r.

Wywiady ukryte (5) wśród członków szlaku 4-6.09.2019 r.

Szlak Oscypkowy

Badania własne SO (2018a): Badania pilotażowe, notatki terenowe, Podhale 29.04 – 5.05.2018 roku.

Badania własne SO (2018b): Notatki terenowe, rozpytki z interesariuszami zewnętrznymi, Podhale 3 – 10.09. 2018 r.

Badania własne SO (2019): Notatki terenowe, rozpytki z interesariuszami wewnętrznymi i zewnętrznymi, Podhale, Beskid Śląski, Beskid Żywiecki, 28.04.– 5.05.2019 r.

Wywiady jawne:

Wywiad Krzysztof Król-Łęgowski (prezes Stowarzyszenia Szlak Oscypkowy) 8.09.2018 r.

Wywiad Kazimierz Furczoń (Bacówka w Leśnicy) 7.09.2018 r.

Wywiad Marian Barnaś (Bacówka przy granicy Zakopanego i Kościeliska) 9.09.2018 r.

Wywiad Jan Jasionek (Bacówka na Polanie Pańszczykowej w Murzasichlu) 8.09.2018 r.

Wywiad Józef Słodyczka (Bacówka w Dolinie Kościeliskiej) 9.09.2018 r.

Wywiad Józef Król (Bacówka „U Józka" w Zakopanem) 9.09.2018 r.

Wywiad Krzysztof Król-Łęgowski (prezes Stowarzyszenia Szlak Oscypkowy) 30.04.2019 r.

Wywiad Janina Rzepka (Bacówka w Brzegach) 30.04.2019 r.

Wywiad Piotr Kohut (Bacówka na Ochodzitej w Koniakowie) 2.05.2019 r.

Wywiady ukryte (5) wśród członków szlaku 2019 4/5.05.2019 r.

Szlak Miejsca Kluniackie

Badania własne MK (2019). Notatki terenowe, rozpytki z interesariuszami wewnętrznymi i zewnętrznymi, Burgundia 19 – 27.08., Owernia 28.08 – 5.09.2019 r.

Badania własne MK (2020). Notatki terenowe, rozpytki z interesariuszami zewnętrznymi, Tyniec, 3 września – 9 września 2020 roku.

Wywiady jawne:

Wywiad w Opactwie św. Piotra i Pawła w Cluny 21.08.2019 r.

Wywiad w Kaplicy w Berzé-la-Ville 22.08.2019 r.

Wywiad w Kościele św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent 23.08.2019 r.

Wywiad w Kościele Saint-Gengoux w Saint-Gengoux-le-National 26.08.2019 r.

Wywiad Marta Sztwiertnia w Tyńcu 6.09.2020 r.

Wywiad Michał Tomasz Gronowski OSB w Tyńcu 7.09.2020 r.

Wywiady ukryte (4) wśród członków szlaku 25/28.08.2019 r.; 5/6.09.2020 r.

Cytaty pochodzące z wywiadów oraz zdjęcia z wizerunkami badanych osób wykorzystane i opublikowane w tej rozprawie posiadają zgody na publikację. Dane rozmówców

występujące w tekście – imiona i nazwiska – nie zostały zmienione za zgodą badanych. Danych pozostałych badanych nie ujawniono.

Spis rycin

Rycina 1. Model tożsamości kulturowej w trzech komplementarnych rejestrach, opracowanie własne.

Rycina 2. Model procesów rozwoju tożsamości kulturowej, opracowanie własne.

Rycina 3. Model aktu perswazyjnego Harolda Lasswela [za:] GOBAN-KLAS, Tomasz (2004). *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 57.

Spis ilustracji

Ilustracja 1. Szlaki zrzeszone we Francuskiej Federacji Europejskich Szlaków Kulturowych, http://map.ffice.fr/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 2. Ferme Bio de Lavaissière – zakład przetwórczy sera Cantal, Mandailles-Saint-Julien, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska[86], archiwum własne.

Ilustracja 3. Ferme Bio de Lavaissière –podziemna dojrzewalnia sera Cantal, Mandailles-Saint-Julien, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne

Ilustracja 4. Cave de Salers, Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 5. Cave de Salers, Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 6. Nagrody z wystaw rolniczych, Earl de la Ferme du Clos, Cournols, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 7. Mapa Szlaku Serów Owernii ChNP na terenie Puy-de-Dôme, *Carte de la Route des Fromages AOP d'Auvergne. Cinq Fromages AOP d'Auvergne* [karta szlaku], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, archiwum własne.

Ilustracja 8. Mapa Szlaku Serów Owernii ChNP na terenie Cantal, *Carte de la Route des Fromages AOP d'Auvergne. Cinq Fromages AOP d'Auvergne* [karta szlaku], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, archiwum własne.

Ilustracja 9. Oznakowanie Szlaku Serów Owernii ChNP przy drogach, droga do Chamalières, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 10. Oznakowanie Szlaku Serów Owernii ChNP przy drogach, droga do Cournols 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

[86] Wszystkie fotografie z archiwum własnego zostały wykonane przez autorkę rozprawy w czasie przeprowadzonych badań terenowych.

Ilustracja 11. Oznakowanie Szlaku Serów Owernii ChNP przy należących do niego miejscach, GAEC Mélodie, Gelles, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 12. Oznakowanie Szlaku Serów Owernii ChNP przy należących do niego miejscach, GAEC de Chamalières, Le Claux, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 13. Trasa rowerowa w Puy-de-Dôme uwzględniająca Szlak Serów Owernii ChNP, https://www.tripnbike.com/place/route-des-fromages/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 14. Plakat „5 Serów Owernii ChNP", Le GAEC Mélodie w Gelles *Les 5 Fromages AOP d'Auvergne* [plakat promocyjny], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, 2019c, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 15. Plakat „5 Serów Owernii ChNP", GAEC de la Route des Caves w Beaune-le-Froid, *Les 5 Fromages AOP d'Auvergne* [plakat promocyjny], Aubière: L'Association des Fromages AOP d'Auvergne, 2019d, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 16. Zastosowanie certyfikacji ChNP w interpretacji na szlaku w Coopérative de Saint-Bonnet de Salers, Saint-Bonnet de Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 17. Fragment ulotki dotyczącej sera Cantal, CIF (?). Laurence Adnet, *AOP Cantal. Une qualité encore plus ancrée dans la tradition et le savoir-faire* [broszura], archiwum własne.

Ilustracje 18. Logotyp szlaku i jego zastosowanie, https://www.fromages-aop-auvergne.com/association/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 19. Logotyp szlaku i jego zastosowanie, https://www.fromages-aop-auvergne.com/association/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 20. Logotyp szlaku i jego zastosowanie, https://www.fromages-aop-auvergne.com/association/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 21. Plakat poświęcony apelacji A.O.P. Tradition Salers, CIF (?), htps://produitsduterroirfrance.wordpress.com/2018/08/14/le-salers-un-fromage/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 22. Broszura poświęcona apelacji A.O.P. Tradition Salers, CIF (?), archiwum własne.

Ilustracja 23. Prezentacja strefy Saint-Nectaire ChNP, *UNE appelation DEUX caracteres. AOP Saint-Nectaire*, ISN (?) [broszura], archiwum własne.

Ilustracja 24. Prezentacje strefy Saint-Nectaire ChNP, https://www.aop-saintnectaire.com/terroir-unique/aire-appellation/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 25. Elementy interpretacji poświęcone strefie Cantal ChNP, CIF (?). Laurence Adnet, *AOP Cantal. Une qualité encore plus ancrée dans la tradition et le savoir-faire* [broszura], archiwum własne.

Ilustracja 26. Elementy interpretacji poświęcone strefie Salers ChNP, CIF (?). Laurence Adnet, *AOP Salers*, [broszura], archiwum własne.

Ilustracja 27. Mapa strefy Fourme d'Ambert ChNP, https://www.fromages-laqueuille.fr/fromage-lait-cru/fourme-d-ambert-ordanche/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 28. Mapa strefy Blue d'Auvergne ChNP, https://www.fromage-aop-bleu-auvergne.com/aop-bleu-auvergne/cahier-des-charges/zone-appellation/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 29 – 30. Elementy interpretacji poświęcone dziedzictwu naturalnemu Owernii, *Les Cinq Fromages AOP d'Auvergne. Une terre, cinq caractères* [książeczka 5 serów AOP i szlaku], Aubière: Cinq Fromages AOP d'Auvergne, s. 2-3, archiwum własne.

Ilustracja 31. Plansza informacyjna o roli wypasu, element interpretacji w GAEC de l'Oiseau, Chambon-sur-Lac, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 32. Grafika plakatu/kartki pocztowej poświęconej Saint-Nectaire, ISN (?). *Le Saint-Nectaire, c'est bon à savoir!* [kartka pocztowa], 2019, archiwum własne.

Ilustracja 33. Grafika plakatu/ kartki pocztowej poświęconej Saint-Nectaire, ISN (?). *Le Saint-Nectaire, passez au rayon frais!*, 2019, archiwum własne.

Ilustracja 34. Owernia na mapie Francji, https://www.travelin.pl/region/owernia [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 35. Podział departamentalny regionu Owernia, https://www.aprogemere.fr/lieux/departement?resetfilters=0&clearordering=0&clearfilters=0&limitstart110=20/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 36. Saint-Nectaire w Earl de la Ferme du Clos, https://www.keldelice.com/produits-du-terroir/vente/gaec-de-la-ferme-du-clos-saint-nectaire-fermier [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 37. Fragment broszury jako przykład zastosowania w interpretacjach dziedzictwa postaci marszałka La Ferté-Senneterre i króla Ludwika XIV, Les *Cinq Fromages AOP d'Auvergne. Une terre, cinq caractères* [książeczka 5 serów AOP i szlaku], Aubière: Cinq Fromages AOP d'Auvergne, archiwum własne.

Ilustracja 38. Fragment broszury jako przykład zastosowania w interpretacjach dziedzictwa postaci marszałka La Ferté-Senneterre i króla Ludwika XIV, plansza Saint-Nectaire AFA (?), fot. w Coopérative laitière de Saint-Bonnet de Salers,

Ilustracja 39. Cantal w dojrzewalni Coopérative laitière de Saint-Bonnet de Salers, Saint-Bonnet-de-Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 40. Fourme d'Ambert w GAEC Mélodie, Gelles, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 41. Jeden z elementów interpretacji omawiający pochodzenia sera Fourme d'Ambert [fragment planszy], AFA (?), Coopérative laitière de Saint-Bonnet de Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 42. Société Laitière de Laqueuille, Laqueuille, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 43. Oznakowanie na szlaku Société Laitière de Laqueuille, Laqueuille, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 44. Producenci sera Salers współpracujący z Cave de Salers, Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 45. *Burons* w krajobrazie Owernii, https://burons-gites-auvergne.com/GB_niercombe.html [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 46. Claire Milord wytwarza Fourme d'Ambert w GAEC Mélodie, Gelles, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 47. Dojrzewanie sera Salers w Cave de Salers, Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 48. Tradycyjne bańki na mleko na ekspozycji w Cave de Salers, Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 49. *Gèrlo* do wyrobu sera Salers, https://www.aop-salers.com/fabrication/ [data dostępu: 13.08.2022];

Ilustracja 50. *Gèrlo* do wyrobu sera Salers, Catherine Virassamy – *Association greenandcraft, le Comptoir des savoir-faire, pour la Fédération des Sites remarquables du goût*, 2016, PDF: archiwum własne.

Ilustracja 51. Saint-Nectaire w Earl de la Ferme du Clos, Cournols, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 52. Saint-Nectaire w GAEC de la Route des Caves, Beaune-de-Froid/Murol, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 53. Krowy rasy *Prim'Holstein*, GAEC de Chamalières, Le Claux, 2019, fot.

N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 54. Krowy rasy *Prim'Holstein,* stado Earl de la Ferme du Clos, Cournols, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 55. Wypas krów rasy Salers, okolice GAEC de Chamalieres, Le Claux, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 56. Przykład interpretacji wykorzytującej owerniacką rasę krów Salers, Coopérative de Saint-Bonnet de Salers, Saint-Bonnet de Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 57. Przykład interpretacji wykorzytującej owerniacką rasę krów Salers, Coopérative de Saint-Bonnet de Salers, Saint-Bonnet de Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 58. Rasa *Jersiaise* elementem krajobrazu Owernii, okolice Earl de la Ferme du Clos, Cournols, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 59. Rasa *Montbéliarde* elementem krajobrazu Owernii, okolice Murol, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 60. Wyrób Saint-Nectaire w GAEC Tixier, Beaune-de-Froid/Murol, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 61. Marie Tartiere z Saint-Nectaire (fotografia wyeksponowana na terenie Ferme du Clos), Cournols, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 62. Krajobraz Owernii, widok na trasie do Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 63. Katedra Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Clermont-Ferrand, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 64 – 65. Ukształtowanie terenu w Owernii, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 66. Puy-de-Dôme, https://www.gites-de-france.com/en/le-puy-de-dome [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 67. Kościół w Saint Nectaire, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 68 – 71. Zabudowa miejska Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 72 – 73. Droga dojazdowa do Beaune-le-Froid, jednej z najważniejszych wiosek na szlaku, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 74 – 76. Caroline Borrel transportuje Saint-Nectaire z zakładu do skalnej piwnicy, fot. *Feuilleton: Le Saint-Nectaire puise son arôme dans la roche volcanique*,

Midi en France, 10.11.2015., https://www.les-caves-a-saint-nectaire.com/video.html [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 77. Zamek Murol, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 78. Granica miejscowości Murol na Szlaku Serów Owernii ChNP, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 79. Zamek Saint-Saturnin, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 80. Kościół romański Notre-Dame de Saint-Saturnin, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 81. Louis Vergnol, https://www.vergnolfreres.fr/mapage2/index.html [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 82. GAEC de Chamalières – dom gospodarzy, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 83. GAEC de Chamalières – piwnica sera Salers, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 84. GAEC de Chamalières – historyczna tablica rodziny Roddé, informujaca o możliwości zakupu sera, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 85. GAEC de Chamalières – widok na okolicę, gdzie dawniej prowadzony był wypas, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 86. Historyczne narzędzia do wyrobu sera, Ferme de Lavaissière, Mandailles-Saint-Julien, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 87. Współczesne narzędzia do wyrobu sera, Ferme de Lavaissière, Mandailles-Saint-Julien, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 88 – 90. Kolejne etapy odsączania sera Cantal, prezentacja Gillesa Manhes w Ferme de Lavaissière, Mandailles-Saint-Julien, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 91. Dojrzewalnia w Ferme de Lavaissière, Mandailles-Saint-Julien, https://www.fromages-aop-auvergne.com/etape/ferme-de-lavaissiere/ [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 92. Kazimierz Furczoń jako pierwszy baca z certyfikatem ChNP, fot. ze zbioru Kazimierza Furczonia, archiwum własne 2018.

Ilustracja 93. Grafika pełniąca funkcję mapy Małopolskiego Szlaku Oscypkowego zrealizowanego jako projekt TARPiK, 2008, https://villafiore.pl/aktualnosci/szlak-oscypkowy [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 94. Grafika pełniącą funkcję mapy Szlaku Oscypkowego, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 8-9, archiwum własne.

Ilustracja 95. Bacówka „Na Szańcach" Piotra Kohuta, Koniaków, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 96. Bacówka Józefa Króla, Zakopane, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 97. Logo Szlaku Oscypkowego, https://www.facebook.com/search/top?q=szlak%20oscypkowy [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 98. Oznakowanie bacówek, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 99 – 101. Oznakowanie bacówki „U Jancoka" na Szlaku Oscypkowym, Brzegi k. Bukowiny Tatrzańskiej, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 102 – 103. Biuro Szlaku Oscypkowego, Zakopane, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska,archiwum własne.

Ilustracja 104. Zakończenie sezonu bacowskiego w Ludźmierzu 2018, https://www.facebook.com/photo/?fbid=2509291875963986&set=pb.100064639000993.-2207520000 [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracje 105. Layout materiałów promocyjnych Szlaku Oscypkowego, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 1, archiwum własne.

Ilustracja 106. Layout materiałów promocyjnych Szlaku Oscypkowego, *Szlak Oscypkowy. Oscypek – król z gór* [ulotka szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 1, archiwum własne.

Ilustracja 107. Palenisko z *kotlickiem* i *ferulą* w bacówce Janiny Rzepki „U Jancoka", Brzegi k. Bukowiny Tatrzańskiej, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 108. Puciera i *kotlicki* w bacówce Andrzeja Klusia przy Drodze pod Reglami, Zakopane, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 109. Oscypiórki, https://szlakwoloski.eu/atrakcje/show/sprzet_pasterski_oscypiorka_malopolska [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 110. Baca Józef Słodyczka, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 14, archiwum własne.

Ilustracja 111. Baca Adam Gruszka, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 49, archiwum własne.

Ilustracja 112. Święto Bacowskie w Małym Cichym 2018, https://www.facebook.com/szlakoscypkowy/photos/pb.100064639000993.-2207520000/2346011238958718/?type=3 [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 113. Święto Bacowskie w Małym Cichym 2018, https://www.facebook.com/photo/?fbid=2346011128958729&set=pb.100064639000993.-2207520000 [data dostępu: 13.08.2022].

Ilustracja 114. Baca i bacówka w Słowniku Pasterstwa Karpackiego, ekspozycja Centrum Pasterskiego w Koniakowie, Koniaków, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 115 – 116. Bacówka tradycyjna Józefa Maśniaka Słodyczki w Dolinie Kościeliskiej, Kościelisko, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 117 – 118. Wnętrze bacówki Józefa Maśniaka Słodyczki, Kościelisko, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 119. Żona bacy Andrzeja Klusia, Małgorzata Kluś, wyjmuje oscypki leżakujące w kadziach z solanką, Zakopane, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 120. Bacówka Andrzeja Klusia na Drodze pod Reglami, Zakopane, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 121. Bacówka Jana Jasionka w Murzasichlu, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 122. Mapa regionów geograficznych Małopolski, https://www.malopolska.pl/urzad-marszalkowski/departamenty/departament-srodowiska/geologia1 [data dostępu: 22.09.2022].

Ilustracja 123 – 124. Ołtarz i figura Matki Bożej Królowej Podhala w Bazylice Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Ludźmierzu, Ludźmierz, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 125 – 126. Elementy interpretacji dziedzictwa przy Centrum Pasterskim w Koniakowie, Koniaków, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 127. Krajobraz w Beskidzie Śląskim, fot. wyk. w Koniakowie, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 128. Wypas na Podhalu, okolice Ochotnicy Górnej, 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 129 – 130. Redyk ulicami Ludźmierza, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum

własne.

Ilustracja 131. Owce w *koszorze* obok ołtarza polowego, Ludźmierz, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 132. Przygotowanie do poświęcenia jagnięcia, Ludźmierz, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 133. Poświęcenie jagnięcia podczas uroczystej Mszy Świętej, https://diecezja.pl/aktualnosci/tradycyjne-wiosenne-swieto-bacowskie-w-ludzmierzu/ [data dostępu: 12.06.2019].

Ilustracja 134. Przygotowanie do poświęcenia szczapy drewna, Ludźmierz, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 135. Kapela góralska, Ludźmierz, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 136. Plakat Święta Bacowskiego, zrealizowany w ramach projektu Karpaty Łączą przy współpracy Szlaku Oscypkowego, 2019, archiwum własne.

Ilustracja 137. Plakat *Miyszania Owiec* w Koniakowie, https://www.facebook.com/RedykKarpacki2013/photos/a.317470515028437/2102775483164589/ [data dostępu: 9.05.2019].

Ilustracja 138 – 139. Polaniarski Osod w Kościelisku 2018, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 140. Elementy interpretacji dziedzictwa górali karpackich, Centrum Pasterskie w Koniakowie, 2019, fot. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 141. Polska Owca Górska, Ludźmierz, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 142. Polska Krowa Czerwona, https://krowy.net/rasy-bydla-mlecznego/bydlo-mleczne/polska-czerwona/ [data dostępu: 11.12.2022].

Ilustracje 143 – 144. Baca Jan Jasionek wyrabia certyfikowane oscypki w bacówce na terenie TPN, https://www.facebook.com/szlakoscypkowy/posts/1916368371923009/ [data dostępu: 21.12.2018].

Ilustracja 145. Obszar Szlaku Oscypkowego: Skalne Podhale, Podtatrze, Spisz, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 40-41, archiwum własne.

Ilustracja 146. Obszar Szlaku Oscypkowego: Beskid Śląski, Beskid Żywiecki, Podbabiogórze, Orawa, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 52-53, archiwum własne.

Ilustracja 147. Obszar Szlaku Oscypkowego: Okolice Nowego Targu, Gorce, Beskid Wyspowy, Pieniny, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 64-65, archiwum własne.

Ilustracja 148. Obszar Szlaku Oscypkowego: Beskid Sądecki, Beskid Niski, Bieszczady, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 70-71, archiwum własne.

Ilustracja 149. Maria i Stanisław Rychtarczykowie przy pracy, *Od wypasu kulturowego do produktu regionalnego, Kultura? TAK! Promocja dziedzictwa kulturowego jako czynnik zrównoważonego rozwoju lokalnego Podtatrza (II)*, TARPiK, Starosta Tatrzański, Zakopane 2011, s. 11.

Ilustracja 150. Zmiana interpretacji dot. Bacówki „U Jancoka" i Janiny Rzepki, przykład z ulotki Szlaku Oscypkowego realizowanego jako projekt TARPiK, *Szlak Oscypkowy* [broszura], Zakopane: Tatrzańska Agencja Rozwoju, Promocji i Kultury, TARPiK, Zakopane 2008, s. 28, archiwum własne.

Ilustracja 151. Zmiana interpretacji dot. Bacówki „U Jancoka" i Janiny Rzepki, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 22, archiwum własne.

Ilustracja 152 – 153. Elementy interpretacji dziedzictwa poświęcone transhumacji w Karpatach, Centrum Pasterskie w Koniakowie, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 154. Element interpretacji dziedzictwa wykorzystujący biografię bacy Piotra Kohuta, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 48, archiwum własne.

Ilustracja 155. Element interpretacji dziedzictwa wykorzystujący biografię bacy Mariana Barnasia, *Szlak Oscypkowy* [katalog szlaku], Stowarzyszenie Szlak Oscypkowy, Zakopane 2018, s. 18, archiwum własne.

Ilustracja 156. Miejsca Kluniackie na świecie: 997 klasztorów, 649 kościołów, 161 gruntów rolnych, 76 opactw, 62 wsie, 30 dekanatów, 16 winnic, 14 domów zakonnych, 10 kaplic, 40 innych, Clunypedia, https://www.clunypedia.com/map [data dostępu: 15.09.2023].

Ilustracja 157. Dwieście dwa miejsca zrzeszone w FESC, https://fesc.sitesclunisiens.org/category-10-0-itineraire-culturel-br-du-conseil-de-l-europe [data dostępu: 27.06.2019].

Ilustracja 158. Logotyp FESC wraz z rozetą kluniacką, https://www.cluny-

tourisme.com/organisme/federation-europeenne-des-sites-clunisiens/ [data dostępu: 15.09.2023].

Ilustracja 159. Oznakowanie na szlaku Kaplicy w Berzé-la-Ville, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 160. Oznakowanie na szlaku Dekanatu w Malay, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 161 – 162. Oznakowanie Miejsc Kluniackich przy drogach prowadzących do obiektów szlaku, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 163. Szlaki piesze z Bassins do Rougemont, https://viacluny.ch/les-chemins-de-cluny-en-suisse/ [data dostępu: 13.07.2023].

Ilustracja 164. Szlak z Romainmôtier do Cluny, https://www.viacluny.fr/ [data dostępu: 13.07.2023].

Ilustracje 165. Zabudowania Cluny elementem krajobrazu Burgundii. Widok z Berzé-le-Châtel, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 166. Wynik wyszukiwania Opactwa św. Piotra i Pawła w Cluny na platformie Clunypedia, *Abbaye St-Pierre-St-Paul de Cluny*, https://www.clunypedia.com/map [data dostępu: 28.06.2019].

Ilustracja 167. Stół multimedialny z dostępem do platformy *Clunypedia* w Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 168. Fragment ulotki promocyjnej *ClunEtour, Clunypedia Saône-et-Loire 71*, Sites clunisiens, Le département Saône-et-Loire [ulotka aplikacji], 2019, archiwum własne.

Ilustracje 169 – 170. Zastosowanie aplikacji *ClunEtour* na terenie Cluny, 2019, fot. Natalie Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 171. Położenie Cluny na terytorium Francji, https://www.albatros.pl/kierunki-podrozy/europa/francja/mapy [data dostępu: 16.07.2023].

Ilustracja 172. Rekonstrukcja kościoła *Cluny III,* https://clunypedia.com/sites/france/cluny [data dostępu: 22.06.2019].

Ilustracje 173. Zachowana część *Maior Ecclesia* – ramię transeptu z dzwonnicą, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 174 – 175. Kaplica Jeana de Bourbona, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 176. Wieża Serów, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 177. Wieża Fabry. Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 178. Główna Brama, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 179 - 180. Pozostałości narteksu, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 181. Pałac Papieża Gelazego, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 182 – 183. Pałac opacki Jaquesa II d'Amboise, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 184 – 185. Pałac Jeana de Bourbona, wejście do Muzeum Sztuki i Archeologii, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 186 – 187. Budynki konwentualne od strony dziedzińca, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 188 – 189. Zabudowania miejskie w Cluny, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska,
archiwum własne.

Ilustracja 190 – 191. Kościół św. Marcela i fragment interpretacji dziedzictwa dot. drzwi kościoła opackiego, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 192 – 193. Kościół Notre-Dame de Cluny, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 194 – 195. Wnętrze Kościoła Notre-Dame de Cluny oraz *Pidou-Berlu.* Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 196 – 197. Kaplica mnichów w Berzé-la-Ville, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 198 – 199. Zachowane freski naścienne w Kaplicy mnichów, Berzé-la-Ville, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 200 – 201. Tablice upamiętniające zasłużonych dla dziedzictwa Berzé Philiberta Joliveta i Dame Joan Evans, Berzé-la-Ville, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 202 – 203. Zamek *Berzé-le-Châtel*, Berzé-la-Ville, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 204- 205. Piec i kaplica karolińska w *Berzé-le-Châtel,* Berzé-la-Ville, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 206 – 207. Kaplica Świętego Benedykta w Domange, https://www.clunypedia.com/map [data dostępu: 29.08.2019].

Ilustracja 208. Wnętrze Kaplicy w Domange, https://www.mairie-ige.fr/la-chapelle-de-domange [data dostępu: 29.08.2019].

Ilustracja 209 – 210. Kościół św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 211 – 212. Portal z tympanonem oraz wnętrze kościoła, Mont-Saint-Vincent, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 213 – 214. Kościół Saint-Gengoux z zewnątrz i ołtarz główny, Saint-Gengoux, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 215 – 216. Rzeźby twarzy proroków, Kościół Saint-Gengoux, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 217. Wyeksponowane fotografie rzeźb elementem interpretacji w Kościele Saint-Gengoux, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 218 – 219. Architektura Saint-Gengoux, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 220. Tablica kluniacka na granicy miasta Saint-Gengoux, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 221 – 222. Opactwo Benedyktynów w Tyńcu, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 223. Dziedziniec Opactwa Benedyktynów w Tyńcu, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 224. Fasada Kościoła św. Apostołów Piotra i Pawła, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 225. XVII-wieczna studnia i biblioteka opactwa, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 226. Dziedziniec z fragmentem muru obronnego, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 227. Widok opactwa z przeciwnego brzegu Wisły, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 228. Okoliczne zabudowania, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 229 – 230. Zastosowanie *ClunEtour* w ruinach – zachowane elementy na ekranie w kolorze brązowym, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 231 – 232. Główna część szlaku obejmująca ruiny opactwa i miasta Cluny, ClunEtour app, 2019, FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 233 – 234. Elementy interfejsu *Clunypedia Saône-et-Loire,* FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 235. Elementy interpretacji dziedzictwa związane z momentem założenia opactwa, nazywaniem go „małym Rzymem" oraz model przestrzenny *Cluny III* na planie kompleksu, ClunEtour app, 2019, FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 236. Transept Kościoła św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 237. Rzeźba proroka Dawida z Kaplicy Jeana de Bourbona w Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 238. Baranek Paschalny z Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 239. Obraz mnichów elementem interpretacji dziedzictwa kluniackiego, sceny z codziennego życia zakonników, ClunEtour app (2019). FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 240. Obraz mnichów elementem interpretacji dziedzictwa kluniackiego, mnich – żniwiarz, wizerunek z XIII wieku ze zbiorów Biblioteki Publicznej w Dijon, ClunEtour app (2019). FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 241. Wizerunek mnicha w aplikacji *ClunEtour*, ClunEtour app (2019). FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 242. Wizerunki mnichów w w *Clunypedia Saône-et-Loire* (po prawo: na górze Hugon z Semur, na dole chłopiec – mnich), Clunypedia SL app (2019). *Clunypedia Saône-et-Loire,* FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 243 – 244. Zestawienie zachowanych pozostałości Cluny III z modelem przestrzennym, ClunEtour app (2019). FESC/Paztec SAS, pobrano ze Sklep Play na Android [data dostępu: 08-10.2019].

Ilustracja 245 – 246. Tablice informacyjne elementem interpretacji dziedzictwa Hugona z Semur w Kaplicy mnichów w Berzé-la-Ville, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 247. Fragment tablicy wskazującej etapy rozwoju opactwa w Cluny za sprawą opatów Bernona, Odona i Majolusa, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 248. Pozostałości Cluny II i tablica stanowiąca jeden z elementów interpretacji dziedzictwa, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 249. Sala de Bourbona w pałacu opackim, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 250. Drzwi Richelieu na dziedzińcu małego klasztoru, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 251. Tablica informacyjna, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 252. Herb Opactwa w Cluny – herb zachowany na suficie kaplicy Jeana de Bourbona, Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 253. Herb Opactwa w Cluny – wersja graficzna, https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Arms_of_Cluny_Abbey.svg [data dostępu: 12.09.2023].

Ilustracja 254. Rozeta kluniacka na Kościele św. Wincenta w Mont-Saint-Vincent, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 255 – 256. Okładka książki poświęconej Miejscom Kluniackim w Europie oraz fotografia flagi europejskiej przymocowanej do krzyża na szczycie zachowanej dzwonnicy *kościoła Cluny III,* Christophe Voros, *Sites clunisiens en Europe*, Fédération Européenne des Sites Clunisiens, Cluny 2013, s. 1-2.

Ilustracja 257. Oznakowanie pieszej trasy po Opactwie w Cluny, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 258. Krajobraz Burgundii ze wzgórza Mont-Saint-Vincent, 2019, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 259 – 260. Tablice informacyjne jako elementy interpretacji dziedzictwa w Tyńcu, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 261. Kolorowanki edukacyjne dla dzieci, opracowanie Fundacji Chronić Dobro, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 262. Rzeźba Kazimierza Odnowiciela w krużgankach opactwa, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 263. Rzeźba króla Kazimierza, tablice pamiątkowe i postaci św. Piotra i Pawła w krużgankach, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 264. Kopia Baranka Paschalnego z Cluny w Muzeum Opactwa w Tyńcu, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 265 – 266. Pamiątki z wizerunkiem Baranka Paschalnego z Cluny w sklepie

benedyktynów w Tyńcu, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 267. Tabliczki potwierdzające przynależność Opactwa Benedyktynów w Tyńcu do Miejsc Kluniackich, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 268. Rzeźby św. Piotra i św. Pawła w krużganku opactwa, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 269. Elementy interpretacji dziedzictwa w bramie wejściowej opactwa, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracja 270. Elementy interpretacji dziedzictwa odnoszące się do pradawności opactwa tynieckiego, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 271 – 272. Elementy ekspozycji Muzeum Opactwa, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 273 – 274. Elementy interpretacji dziedzictwa dotyczące powrotu benedyktynów do Tyńca, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 275. Tablica informacyjna Szlaku Bursztynowego pod wzgórzem tynieckim, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 276. Tablica informująca o przyznaniu statusu Pomnika Historii, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.

Ilustracje 277. Elementy interpretacji dziedzictwa dotyczące funkcjonowania wspólnoty mnichów, Tyniec, 2020, fot. N. Moreno-Kamińska, archiwum własne.