

Popularyzacja ludowego dziedzictwa kulturowego – w poszukiwaniu uzasadnienia

Termin „kultura ludowa” pojmowany jest rozmaicie. Różnice wynikają nie tyle z odmiennego postrzegania tego samego bytu, co raczej z faktu stosowania tej samej nazwy dla rozmaitych zjawisk. Stąd dla niektórych kultury ludowej nie ma. Na antypodach lokować można z kolei stanowisko, wedle którego kultura ludowa jest „żywa”. Gdzieś pomiędzy odnajdziemy głosy mówiące, że jest w zaniku lub, że przeżywa kryzys. To ostatnie stanowisko dopuszcza niejako możliwość renesansu kultury ludowej, prowokując jednocześnie pytanie o okoliczności, motywy, formę i sens takiego odrodzenia. Co na to etnologia?

Roch Sulima, któremu nie sposób odmówić głębi spojrzenia na przedmiot naszej refleksji, stwierdził z naciskiem „*Kultura ludowa umarła. Żyje jej mit ...*”¹. Etnologia śledzi ów mit objawiający się obecnością ludowej konwencji w różnych obszarach działalności – od zabiegów tradycjonalizacji, po zjawiska artystyczne. To niejako „drugie życie” kultury ludowej. Wydobywanie poszczególnych jej elementów, zestawianie w rozmaitych układach formalnych i prezentowanie w środowisku innym niż to, które stworzyło owe prawzory². Teoretycy posługują się przy tym licznymi terminami – zarówno tymi zdefiniowanymi dawniej, jak i tymi wprowadzanymi do literatury obecnie. Folkloryzm, postfolkloryzm, kultura postludowa, to tylko niektóre z nich. Zauważmy, że w wypowiedziach krytycznych mają one często zabarwienie pejoratywne, szczególnie wówczas, gdy dany autor komentuje zjawiska jawnie zideologizowane lub komercyjne.

Etnolodzy wnikliwie obserwując zmiany w kulturze, a także samokrytycznie oceniając dorobek własnej nauki, ukazują specyficzne figury myślenia sprzyjające mityzacji kultury ludowej. Tezy o jej autentycznie narodowym charakterze, wyjątkowych walorach etycznych, pozytywnym wpływie na harmonijny rozwój osobowości są znamienym przykładem istnienia owych figur³. Trudno się dziwić, że nie zabrakło – szczególnie na przestrzeni ostatnich dwóch dekad – słów krytyki ze strony etnologów pod adresem naiwnych fascynatów. Zarzuca

¹ R. Sulima, *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, „Regiony”, 1997, nr 1, s. 81.

² Por. definicję folkloryzmu autorstwa J. Burszty, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974, s. 312.

³ Cz. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1983, nr 1–2, s. 4.

się im przede wszystkim bezkrytyczne powielanie stereotypów a także niechęć lub nieumiejętność oddzielenia przedmiotu badania od przedmiotu umiłowania⁴. Warto w tym miejscu przypomnieć stanowisko Ludwika Stommy, który stwierdził, że kultura *stricte* ludowa w rzeczywistości nigdy nie istniała, funkcjonując od zarania jako zideologizowany konstrukt teoretyczny. Uczony zaproponował w zamian termin „kultura typu ludowego”, wykorzystywany obecnie w licznych pracach, a kładący nacisk na pewien sposób wartościowania zjawisk i myślenia o świecie prezentowany nie tylko przez mieszkańców wsi⁵.

Jednak trudno zaprzeczyć, że XIX-wieczni chłopomani wierząc w istnienie kultury ludowej, fascynowali się **czymś konkretnym**. Rzeczywistość zmysłowo dostępną, z jaką mieli oni wówczas do czynienia, współczesna etnologia określa jako dziedzictwo. Pewien zgromadzony już i powiększający się tylko za sprawą muzealno-etnograficznych odkryć zasób – spuściznę przeszłości. Ten osobliwy zbiór jest otwarty jako źródło inspiracji, a dostęp do niego nie jest limitowany. To co z owych inspiracji powstaje, posiada różną jakość, ale niezależnie od niej nie powinno być nazywane kulturą ludową. Kultury ludowej nie ma, gdyż nie ma już układu charakterystycznego dla społeczeństwa stanowego, społeczności lokalne nie są autarkiczne, zmienił się model rodziny, zniknęły tradycyjne autorytety⁶.

Izabella Bukraba-Rylska – w ramach rozważań nad kulturą ludową – zwraca uwagę, że „*mamy nie tylko uszy do słuchania, ale i oczy do patrzenia*”⁷. Przypominam sobie o tym jeżdżąc trasą Rawa Mazowiecka – Łódź i obserwując kobiety zgromadzone pod kapliczkami w zapaskach zarzuconych na ramiona. Czy robią to na pokaz, dla przemierzających się trasą kierowców? Czy ich zachowanie jest sterowane instytucjonalnie, a co za tym idzie mało spontaniczne? Czy jedyne co pozostało po kulturze pasjonującej dawnych ludoznawców to folkloryzm?

Na szczęście wielu badaczy dostrzega i definiuje ów obszar. Cytowana już przeze mnie I. Bukraba-Rylska – socjolog wsi – twierdzi, że wieś odrzuciła skażony ideologicznie gorset „kultury ludowej” zastępując go formułą otwartą „kultury lokalnej”, w ramach której środowiska wiejskie „...*zyskały możliwość samodzielnego kształtowania swojego życia kulturalnego w dowolny sposób, na miarę swoich potrzeb i ambicji*”⁸. Z kolei Katarzyna Barańska – antropolog kultury –

⁴ P. Kowalski, *O wielbicielach folkloru – z dystansem i niepokojem*, [w:] *Tradycja z przyszłością. Zadania współczesnej etnologii. Teoria i praktyka w zachowaniu ludowego dziedzictwa kulturowego dla zjednoczonej Europy*, Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Sandomierz [2003], s. 28.

⁵ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 147.

⁶ Por. A. W. Brzezińska, *Specjaliści od kultury ludowej?*, „Nauka”, 2009, nr 3, s. 159.

⁷ I. Bukraba-Rylska, *Od kultury ludowej do kultury lokalnej, czyli o tym samym, ale nie tak samo*, „Twórczość Ludowa”, 2010, nr 1–2, s. 8.

⁸ Tamże, s. 9.

dostrzega, że obok ludowości pojmowanej jako utrwalony w skansenach wizerunek chłopca z przełomu XIX i XX wieku istniała i istnieje obecnie wersja kultury, którą jej depozytariusze określają przymiotnikiem „swoja”⁹. Wydaje się, że koncepcje „kultury lokalnej” i „kultury swojej”, choć wyprowadzone w ramach różnych perspektyw badawczych, wskazują właśnie na obszar, w którym mogły przetrwać i funkcjonują nadal pewne szczątkowe elementy określane jako tradycyjne w ramach swoiście synkretycznej całości. Nie ma podstaw aby zjawiska te nazywać pogardliwie pseudoludowością a ich uczestników podejrzewać o nie-szczere intencje i działanie „na pokaz”. W tym przypadku zyskuje uzasadnienie termin „folklor lokalny”, obejmujący sferę zjawisk kultury nieoficjalnej, pozostających jednak w związku z procesami globalnymi.

W świetle tego co zostało wyżej powiedziane, wspieranie działań na rzecz popularyzacji dziedzictwa kultury ludowej może się wydać działaniem mitotwórczym. Aby wybrnąć z dosyć kłopotliwej dla etnologa sytuacji, postaram się spojrzeć na zagadnienie pozytywnie, tzn. dostrzec korzyści płynące z takiej działalności w kontekście na wskroś współczesnych potrzeb społecznych. Interesujące dla etnologa kwestie ujawniają się każdorazowo przy próbie odpowiedzi na pytanie – dlaczego? Dlaczego mielibyśmy przy wykorzystaniu środków rządowych, samorządowych, unijnych, stowarzyszeniowych czy w końcu sponsorskich pielęgnować i wspierać działania sięgające po dziedzictwo kultury ludowej? Dlaczego mielibyśmy wspierać podobne działania nie tylko finansowo ale i merytorycznie, zdając sobie sprawę, że *„idea popularyzacji kultury ludowej możliwa do zrealizowania wyłącznie poprzez środki masowego przekazu utrudnia (jeśli nie uniemożliwia) podtrzymanie indywidualności tego nurtu twórczej aktywności. Przemysł kultury i dziedzictwa uprzedmiotawia wartości, symbole i doznania oraz sprzedaje je w formie przystępnej dla odbiorcy, pozbawiając ich złożonego kontekstu i znaczenia”*¹⁰.

Aby spróbować odpowiedzieć na tak postawione pytania sięgnijmy po pojęcia tradycji, tożsamości i globalizacji, ale przede wszystkim po pojęcie, które stało się w ostatnich latach jednym z kluczowych w dyskusji na temat kondycji społeczeństwa polskiego i perspektyw jego rozwoju. To pojęcie kapitału społecznego.

Kapitał społeczny w swoim typie rozwojowym oznacza zaufanie, otwartość i zdolność do współpracy. Niestety z badań wynika, że Polacy zajmują jedno z ostatnich miejsc na świecie jeśli chodzi o okazywanie wzajemnego zaufania.

⁹ K. Barańska, *Mrożone kurczaki, czyli czy kultura ludowa może być produktem marketingowym*, [w:] *Tradycja z przyszłością. Kultura ludowa w mediach*, Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Sandomierz [2005], s. 94.

¹⁰ K. Środa-Więckowska, *Komercjalizacja wybranych elementów tradycyjnej kultury ludowej*, [w:] *Tradycja w kontekstach kulturowych*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, seria wyd. „Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana”, T. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 208–209.

Co gorsza, chodzi tu nie tylko o starsze pokolenie ale także o ludzi młodych. Profesor Krystyna Skarżyńska z Instytutu Psychologii Polskiej Akademii Nauk komentując wyniki prowadzonych przez siebie badań nad postawami polskich studentów, przedstawiła niepokojące wnioski. Młodzi ludzie akceptują reguły bezwzględnej rywalizacji, są mało aktywni jeśli chodzi o uczestnictwo w organizacjach pozarządowych, nie potrafią działać wspólnie¹¹. W targanej kolejnymi odsłonami kryzysu Europy, coraz jawniej podważa się sztandarowe hasło neoliberalizmu, głoszące, że jednostka jest ważniejsza od wspólnoty, a nieograniczona konkurencja lepsza od współpracy¹². W tym kontekście kapitał społeczny oznaczający właśnie chęć i umiejętność współpracy, wydaje się już nie tylko sprzyjającą okolicznością, ale wręcz niezbędnym warunkiem sprawnego funkcjonowania państwa, regionów i wspólnot lokalnych. Z różnych środowisk, dają się słyszeć głosy nawołujące do współdziałania przy rozmaitych projektach a jednocześnie alarmujące, że działania kolektywne napotykać na opór podyktowany prywatnymi animozjami, nieumiejętnością prowadzenia dialogu, podejrzliwością, brakiem wiary w sukces jakiegoś przedsięwzięcia, oczekiwaniem na interwencję instytucji centralnych mających rzekomo obowiązek zajmowania się każdym, nawet najdrobniejszym problemem społeczności lokalnej.

Jak pojęcie kapitału społecznego kojarzone raczej z ekonomią, pedagogiką i socjologią ma się do dziedzictwa kultury ludowej i zagadnienia jego popularyzowania? Otóż okazuje się, że kwestie tradycji i dziedzictwa można z powodzeniem wykorzystać w procesie budowania owego kapitału. Dostrzegają to społecznicy, animatorzy oraz regionalni politycy rozumiejący, iż bez wzajemnego zaufania trudno liczyć na oddolne wsparcie działań władz i dobrą komunikację społeczeństwa z samorządami. Mieszkańcy świadomi dziedzictwa regionu, sami zaangażowani w proces przekazywania tradycji, są bardziej skłonni do współpracy z władzą w zakresie wyboru wizji przyszłości i korzystania z mechanizmów demokracji. W takich warunkach władza lokalna może liczyć na szersze demokratyczne uprawnocnienie swoich działań. Można powiedzieć, że utożsamianie się mieszkańców ze swoim regionem, w znacznym stopniu warunkuje sprawną organizację życia społecznego na danym terenie. Przedstawiciele samorządów zdają się posiadać coraz większą tego świadomość¹³.

Sytuacje, w których samorządy angażują się w akcje popularyzowania tradycji ludowych nie należą do rzadkości. Nie brak takich działań w regionach słynących z folkloru – na Podhalu, Kurpiach czy w Łowickiem. Posłużmy się

¹¹ Por. *Świat to dżungla*, z prof. Krystyną Skarżyńską rozmawia Adam Leszczyński, „Gazeta Wyborcza”, 2011, nr 166, s. 7; *Polak grupowo nie umie*, z prof. Januszem Czapińskim rozmawia Wojciech Szacki, „Gazeta Wyborcza”, 2009, nr 302, s. 3.

¹² Por. A. Szahaj, *Posprzątać po neoliberalizmie*, „Gazeta Wyborcza”, 2011, nr 176, s. 23.

¹³ Por. A. Potoczek, *Dziedzictwo historyczno-kulturowe jako czynnik rozwoju lokalnego i regionalnego*, [w:] *Kultura a region. Materiały posesyjne, listopad 2000*, red. J. Lewkowski, Łódzki Dom Kultury, Łódź b.d.w., s. 41–55.

jednak przykładem regionu o bogatych wprawdzie tradycjach ludowych, jednak nie aż tak znanego w skali kraju jak wyżej wspomniane. To zachodniowielkopolski Region Kozła. Region nazwany w ten sposób posiada według miejscowych samorządowców granice linearne. Obejmuje 7 gmin z pięciu powiatów. Gminy te, to Babimost, Kargowa, Siedlec, Zbąszyń, Miedzichowo, Zbąszynek i Trzciel. Leżą one w granicach 2 województw: wielkopolskiego i lubuskiego. Taki a nie inny kształt nadały regionowi władze wspomnianych gmin zakładając Stowarzyszenie Gmin RP Region Kozła. Porozumienie ma na celu wspólne kreowanie wizerunku regionu, jako ośrodka o dużych możliwościach rozwoju turystycznego, kulturalno-oświatowego, gospodarczego. Kreacja Regionu Kozła jest zatem elementem realizacji określonego porozumienia. Inicjatorzy lansują jednak tezę o rewitalizacji regionu ze względu na obecne tutaj tradycje ludowe. Głównym argumentem jest kozioł – ów instrument występujący na tych terenach w 2 odmianach. Ten etnograficzny element ma uzasadnić istnienie regionu, został wykorzystany w jego nazwie i projekcie logo (wizerunek kozłarza grającego na instrumencie). Prezentacja internetowa regionu ma na celu ukazanie obszaru zamieszkałego przez ludzi aktywnych, zdolnych do podejmowania wspólnych przedsięwzięć na rozmaitych polach, pielęgnujących folklor (głównie muzyczny)¹⁴. Śledząc informacje umieszczone na stronach stowarzyszenia łatwo zauważyć determinację z jaką działacze starają się utrwalić sam termin – Region Kozła. Nazwy imprez z reguły zawierają stosowny człon. W programie wydarzeń kulturalnych, sportowych i rozrywkowych figurują: Rodzinny Rajd Rowerowy Regionu Kozła, Drużynowe Zawody Wędkarskie Regionu Kozła, Triathlon Turystyczny Regionu Kozła, Turniej Pracowników Gmin Regionu Kozła itp. Wydaje się, że tendencja nazewnicza stosowana w odniesieniu do organizowanych tu imprez jest elementem szerszego projektu zmierzającego do społecznego wytworzenia regionu. Strona Regionu Kozła zawiera fotografie z licznych imprez mających głównie charakter ludyczno-integracyjny, których adresatem jest miejscowa ludność. Najpierw zintegrowali się samorządowcy, a następnie podjęto działania zmierzające do integracji mieszkańców sąsiadujących gmin. Wydaje się, że mamy do czynienia z precyzyjnym planem mającym na celu właśnie budowanie kapitału społecznego na określonym terenie. Wizerunek kozłarza, podobnie jak w łowickim pasiaku, ma stanowić znak rozpoznawczy pełniąc funkcję tak promocyjną jak i integrującą.

Innych przykładów integrującej roli dziedzictwa kultury ludowej dostarcza nam każdorazowo wybory parlamentarne i samorządowe. Otóż politycy chętnie legitymują się folklorem okolic, w których prowadzą kampanie. Wiemy, że

¹⁴ Internetowe oblicze Regionu Kozła starałem się przeanalizować i zinterpretować w ramach artykułu: *Regionalizm w Internecie (wybrane zagadnienia)*, [w:] *Homo Interneticus? Etnograficzne wędrówki w głąb Sieci*, pod red. E.A. Jagiełło i P. Schmidta, Wydawnictwo Portalu Wiedza i Edukacja, Lublin 2010, www.wiedzaiedukacja.eu/wp-content/uploads/2010/12/Homo-Interneticus.pdf, s. 70–79.

nie jest to domeną wyłącznie działaczy ruchu ludowego. Czasami bywamy świadkami oskarżeń o bezprawne zawłaszczanie w ten sposób wiejskiego elektoratu i określonego obszaru symbolicznego. Obserwacja zachowań polityków, każe nam spojrzeć na dziedzictwo jako na coś jednak wspólnego na tle ostrych sporów ideologicznych¹⁵. Inaczej rzecz ujmując, politycy – niezależnie od opcji – przypisują tradycjom ludowym wspólnotowe sensy i liczą na to, że podobne skojarzenia pojawia się u wyborców.

Istotną rolę szeroko pojętych tradycji odkrył Marian Kempny prowadząc badania wśród elit lokalnych Skoczowa, Węgrowa i Wrześni. Badacz dostrzegł, że „...*najważniejsze pola »zastosowań« tradycji (...) rozciągają się od sfery instytucji władzy samorządowej czy różnego rodzaju służb (jak Ochotnicza Straż Pożarna) do obszaru formowania wyobrażeń definiujących swoistość kultury i tożsamości lokalnej oraz chroniących ich integralność w sytuacji ekspansji treści kultury masowej*”¹⁶. Badania dowiodły, że choć tradycja lokalna bywa czasami traktowana jako swoisty balast i ograniczenie, to jednak generalnie decyduje ona o terytorialnych tożsamościach, służy jako narzędzie doraźnych działań w sferze publicznej i mechanizm społecznej mobilizacji. Tu również pojawia się pojęcie kapitału społecznego, pojmowanego jednak nie tyle w kategoriach czynnika usprawniającego zarządzanie co czynnika ograniczającego unifikujący wpływ procesów globalizacji na poziomie wspólnot lokalnych.

Dziedzictwo kultury ludowej jest rezerwuarem wzorów i pomysłów w zakresie promocji regionów¹⁷. Jeżeli efektem działań inspirowanych ludowością miałyby być ich rozpoznawalność a w konsekwencji napływ turystów, funduszy i inne profity, również i takie działania należałoby promować (i promuje się) przy wsparciu rozmaitych środowisk – z naukowym włącznie. Ze względu na wysoki poziom uproszczenia i uschematyzowania trudno mówić tu o bezpośrednim popularyzowaniu dziedzictwa (jak np. czynią to muzea), jednak społeczne korzyści płynące z tego typu działań mogą być znaczne. Promocja poprzez folklor zwraca uwagę na wspólny obszar symboliczny, zaś część zysków z turystyki

¹⁵ We wrześniu 2011 r., na imprezach towarzyszących zakończeniu VI kadencji Sejmu pojawiły się członkinie dwóch kół gospodyń wiejskich w strojach regionalnych. Z relacji prasowych wynika, że posłowie różnych frakcji byli tym faktem usatysfakcjonowani. Por. M. Majewski, P. Reszka, *Sejm po setce*, „PlusMinus. Tygodnik »Rzeczpospolitej«”, 2011, nr 38, s. 8–9.

¹⁶ M. Kempny, *Tradycje lokalne jako podstawa kapitału społecznego. Co tradycja może znaczyć dla społeczności lokalnej w dobie globalizacji?*, [w:] *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, red. J. Kurczewska, IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 156.

¹⁷ W kontekście Łowickiego zagadnienie to przeanalizowała J. Słomska, *Sztuka ludowa wobec procesów globalizacyjnych. Rola sztuki ludowej we współczesnej prezentacji regionu łowickiego*, [w:] *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, red. A. Nadolska-Styczyńska, seria wyd. „Archiwum Etnograficzne”, T. 43, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Łódzki, Wrocław–Łódź, s. 148–154.

– będących pochodną udanych akcji promocyjnych – jest ostatecznie konsumowana w regionach, służąc podniesieniu jakości życia ich mieszkańców.

Obok kapitału społecznego – a raczej jego braku – inną bolączką współczesności są tak zwane problemy tożsamościowe. Powiada się, iż to właśnie nasilenie zjawisk kojarzonych z globalizacją leży u podstaw kryzysu tożsamości. Mobilne jednostki, zmieniając miejsca i środowiska, zmuszane są do częstego negocjowania i konstruowania autodefinicji. To zadanie niełatwe, grożące poczuciem wyobcowania i zagubienia. Przyznajmy, że wielu współczesnych nomadów dobrze sobie w tej sytuacji radzi, partycypując w nowych, nie zrywając wszak ze starymi, zbiorowymi tożsamościami. Nie wszystkim jednak ta sztuka się udaje. Niebezpiecznym zjawiskiem kojarzonym z globalizacją, może być oikofobia (z gr. *oikos* – dom + *phobos* – strach). Termin ten zaproponował brytyjski filozof Roger Scruton, definiując ją (oikofobię) jako nienawiść do domu rodzinnego, chęć uwolnienia się od presji przynależności, od potrzeby umiłowania czegoś¹⁸. Wprawdzie R. Scruton definiował oikofobię w ramach krytyki polityki wielokulturowości ukształtowanej na gruncie liberalnym, to jednak jej źródła można szukać w procesach globalizacyjnych, szczególnie zaś w nasilonych migracjach. Oikofob to zatem ktoś, kto zapytany skąd pochodzi wyda się skrępowany, zakłopotany i poirytowany koniecznością odpowiedzi. Uzasadnia on np. własne niepowodzenia zawodowe lub towarzyskie w metropolii, pochodzeniem z małego miasta lokowanego gdzieś na prowincji, podczas gdy źródła problemów mogą leżeć gdzie indziej. Nie jest to komfortowa sytuacja. Oikofob to – w jakimś sensie – człowiek stracony dla regionu, z którego pochodzi. Nie będzie go promował ani w żaden inny sposób wspierał. Przyczyn takiej postawy może być wiele. Główną wydaje się być presja nowego otoczenia, jednak z całą pewnością to także nieznanomość rodzimego dziedzictwa kulturowego. Ona powoduje, że to, co jest przedmiotem dumy dla regionalisty staje się wstydliwą przypadłością i balastem dla oikofoba.

Kryzys tożsamości nie musi jednak wynikać wyłącznie z mobilności środowiskowej i przestrzennej. W rozwiniętych społeczeństwach zachodnich dostrzec można postępujący kryzys pamięci i świadomości historycznej. Dochodzi do tego także kryzys reprezentacji politycznej, skutkujący ubóstwem wizji przyszłości. Perspektywa czasowa zredukowana jest do „tu i teraz”¹⁹. Brak przekazów z zewnątrz dotyczących przeszłości, przy jednoczesnym ubóstwie wspólnych perspektyw na przyszłość, to z całą pewnością niekorzystne środowisko dla kształtowania tożsamości w każdym chyba jej wymiarze. I tu ponownie pojawia się rola dziedzictwa kultury ludowej jako elementu perspektywy historycznej.

¹⁸ R. Scruton, *Oikofobia i ksenofilia*, [w:] *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995, s. 295.

¹⁹ P. Zawadzki, *Czas i tożsamość. Paradoks odnowienia problemu tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2003, nr 3, s. 6.

Nawet ci, którzy twierdzą, że kultura ludowa jest „żywa” lokują przecież jej źródła gdzieś w przeszłości.

Kolejny powód, dla którego wspieranie inicjatyw związanych z popularyzacją dziedzictwa kultury ludowej wydaje się być działaniem pożytecznym jest – wspomniana już wyżej – moc inspiratorska. Zastanówmy się mianowicie, co by było gdyby XX-wieczni twórcy nie sięgali po treści kultury ludowej w obawie przed np. jej mityzacją lub ustereotypizowaniem? Nie powstałoby tysiące utworów muzycznych, plastycznych, teatralnych, filmowych uznanych za wartościowe. Mielibyśmy o co najmniej jednego literackiego noblistę mniej. Nawet etnologicznie zorientowani krytycy kultury dostrzegli swego czasu walory inspirowanej folklorem twórczości Jana Jakuba Koloskiego czy nieodżałowanego Grzegorza Ciechowskiego²⁰. Dobrze jest uświadomić sobie, że twórczość inspirowana folklorem stanowiła i stanowi wciąż istotny segment kultury artystycznej. Oczywiście wśród działań tego typu wiele jest przedsięwzięć banalnych w swoim założeniu, niesolidnych pod względem realizacji i nieudanych w opinii krytyków sztuki. Jednak zdarzają się i takie, które stanowią wybitne osiągnięcia w poszczególnych obszarach twórczości. Oczywiście i te osiągnięcia są obecnie wciągnięte w nurt działań komercyjnych, niemniej jednak bywają one przedmiotem dumy i satysfakcji „odpychając” niejako groźbę mnożenia postaw oikofobicznych.

Szczególnie interesujące wydają się działania artystyczne inspirowane folklorem, mające rzeczywiście lokalnych pomysłodawców i autorów, a które dostrzeżone zostały na arenie ogólnokrajowej. Posłużę się przykładem dosyć odległym w czasie. Otóż w połowie lat 20. XX w. jedno z probostw pod Płockiem objął ks. Władysław Skierkowski, który wcześniej, przez szereg lat przebywał na Kurpiach jako wikariusz tamtejszych parafii. Był on niestrudżonym zbieraczem pieśni kurpiowskich (zapis tekstowy i nutowy), co ułatwiało mu zdobyte wcześniej wykształcenie muzyczne. W Płocku zetknął się z tamtejszymi regionalistami, którzy podsunęli mu pomysł opracowania utworu scenicznego. Dzieło pod tytułem „Wesele na Kurpiach” zdecydował się wystawić dyrektor płockiego teatru Tadeusz Skarżyński siłami zawodowych aktorów. Ostatecznie sztukę wystawiono w całej Polsce ponad 500 razy, a pozytywne recenzje wyszły spod piór m.in. Tadeusza Boya-Żeleńskiego, Adama Grzymały-Siedleckiego, Wiliama Horzycy²¹. Ciąg wydarzeń związanych z wystawieniem „Wesela na Kurpiach” jest po dziś dzień przedmiotem dumy środowiska płockich i kurpiowskich regionalistów a także ważnym epizodem w dziejach polskiej sceny. Wydaje mi się, że wszystkim tym, którzy zainteresowani są czerpaniem z dziedzictwa kultury ludowej należy życzyć tego typu efektów. Czy wydarzenie, o którym wspominałem, mamy prawo umieścić „na jednej półce” z działaniami scenicznymi inicjo-

²⁰ P. Kowalski, dz. cyt., s. 39–40.

²¹ O „Weselu na Kurpiach” czyt. m. in.: M. M. Grzybowski, *Książd Władysław Skierkowski. Etnograf Kurpiowszczyzny 1886–1941*, Myszyniec 2011, s. 55–77.

wanymi w okresie Polski Ludowej, o których (w większości przypadków) nikt już nie pamięta. Wypada więc powiedzieć: folkloryzm folkloryzmowi nierówny. Można w tym miejscu przywołać opinię cytowanego już wyżej R. Sulimy: „*Artyści tym tylko różnią się od ideologów ludowości, iż ze znaczeń ludowego świata nie czynią wojującej doktryny, ale kreację podyktowaną przez wolność. Korzystają z możliwości pomnażania sensów, a nie ich redukcji do interesu tej czy innej grupy społecznej*”²².

Warto się jeszcze odnieść do ożywionej ostatnimi laty dyskusji teoretycznej na temat tradycji. Klasycy twierdzą, że jej treść to twór stabilny, trwałe, dziedziczony w niemal niezmienionej formie (tu używa się figur retorycznych typu „pielegnowanie tradycji”, „dbanie o tradycje”). Konstrukcyjniści zaś uznają, że tradycje tworzy się od nowa (dominujące określenia to: „wymyślanie tradycji”, „kreowanie tradycji”). Marcin Lubaś, który przyjrzał się krytycznie obydwu (bardzo tutaj schematycznie nakreślonym) koncepcjom doszedł do wniosku, że choć tradycje podlegają zmianie i nie utrwalają czegoś w rodzaju niezniszczalnej esencji kulturowej, to jednak praktyki tradycjonalizacji nie polegają także na całkowitym fabrykowaniu przeszłości. Brak jakichkolwiek odniesień do znanej i zaakceptowanej wersji historii może sprawić, że praktyki te staną się niezrozumiałe i zostaną odrzucone²³.

Aby sytuację tę zobrazować na gruncie rodzimych prób popularyzowania tradycji ludowych, wspomnę o swoim uczestnictwie w konsultacjach społecznych dotyczących poszukiwania produktu turystycznego, zorganizowanych przez jedną z aktywnych na terenie województwa łódzkiego Lokalnych Grup Działania. Na spotkanie zaproszono także kilkanaście osób określanych jako twórcy ludowi czy też osoby posiadające pewne tradycyjne umiejętności w zakresie haftu, rzeźby, kulinariów itp. Ludzie ci skarżyli się przede wszystkim na brak zainteresowania tradycjami ludowymi ze strony młodego pokolenia. Zauważyłem jednak, że owi twórcy-działacze chcieliby, aby młodzież pełniła rolę uczniów-naśladowców nie zaś aktywnych kreatorów. Szanując postawę ludzi, z którymi się wówczas spotkałem, sugerowałem jednak możliwość innego rozwiązania. Może skuteczniej byłoby proponować młodzieży jakiś konkretny wzór, dając wszak wolną rękę w jego wykorzystaniu? Chodzi o to, aby z haftowanego motywu pozwolić stworzyć graffiti, a z ludowej przyspiewki utwór folkowy. Inaczej – przekonywałem – nie uda się z dzisiejszej młodzieży ukształtować w przyszłości pokolenia otwartego na dziedzictwo kultury ludowej, a tym samym trudno oczekiwać aby dziedzictwo to stało się elementem tradycji „żywej”, czyli uznanej społecznie i eksponowanej. Akceptacja jakiegoś wzoru wyjściowego (pierwotnego, tradycyjnego) może dziś nastąpić w okolicznościach

²² Cytuję za P. Kowalskim, dz. cyt., s. 40.

²³ M. Lubaś, *Tradycjonalizacje kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”*, [w:] *Tworzenie i odtwarzanie kultury*, red. G. Kubica, M. Lubaś, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 57

dopuszczających jego modyfikację. Nawiązując do refleksji związanej z zabiegami tradycjonalizacji zauważmy, że aktywiści zaproszeni na wspomniane spotkanie pragnęli, aby przekazać tradycje w formie nienaruszonej substancji, podczas gdy szanse powodzenia miałyby taka inicjatywa, która tworzyłaby nową jakość w nawiązaniu do osadzonego w przeszłości wzoru. Chcę przez to powiedzieć, że nawet inicjatywy swobodnie nawiązujące do tradycji ludowych, jednak osadzone lokalnie, mogą posiadać wymiar integracyjny i/lub edukacyjny.

Reasumując stoję na stanowisku, że zaangażowanie w dzieło popularyzacji dziedzictwa kultury ludowej jest uzasadnione pozakomercyjnie w przypadku działań mających wymiar integracyjny, wspólnotowy, tożsamościowy, edukacyjny. W tych obszarach należałoby szukać społecznego uzasadnienia i przyzwolenia. Zdaję sobie sprawę, że balansuję między mitotwórczą retoryką XIX wiecznych ludoznawców a podejściem instrumentalistycznym, utylitarnym czy nawet przedmiotowym w stosunku do tradycji ludowych (nie odniosłem się prawie wcale do kwestii jakości i różnorodności formalnej działań inspirowanych folklorem, podkreślając jedynie pozamaterialne korzyści z nich płynące). Wychodzę jednak z założenia, że etnolog ma w dalszym ciągu – wynikający z tradycji dyscypliny – obowiązek porządkowania zagadnień i śledzenia znaczeń ukrywających się pod „rozmytym” dziś pojęciem kultury ludowej.