

Gnieźnieńskie Forum Ekspertów Turystyki Kulturowej

Pytanie 100: Jak turystyka kulturowa wpływa na dziedzictwo niematerialne?

Dr Monika Herkt

Poznańskie Centrum Dziedzictwa

Michał Kępski

<https://orcid.org/0000-0002-2207-9413>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza / *Poznańskie Centrum Dziedzictwa*

Ujmując dziedzictwo jako procesualnie zmieniający się zbiór elementów przeszłości przekształcanych w teraźniejsze doświadczenia [Ashworth 2015], do jego niematerialnych przykładów zaliczać można wiele tradycyjnych, jak i współczesnych praktyk. Są to m.in. zwyczaje, bajki i legendy, opowieści, przepisy i smaki, sztuki widowiskowe i tradycje muzyczne, wiedza, rzemiosło i różnorodne zachowania świąteczne lub codzienne oraz towarzyszące im materialne korelaty (narzędzia, przedmioty, przestrzeń kulturowa). Jednym z kluczowych czynników w definiowaniu dziedzictwa niematerialnego jest także przekaz międzypokoleniowy. Żywa społecznie transmisja treści kulturowych warunkuje praktykowanie dziedzictwa. Problem ten ma charakter uniwersalny i dotyczy zarówno pierwotnego obszaru występowania dziedzictwa niematerialnego, jak i możliwość jego praktykowania poza konkretnym kontekstem przestrzennym, np. na emigracji.

Przekaz międzypokoleniowy może być jednym z czynników wpływających na ochronę dziedzictwa. Ta jednak obejmuje także inne działania, jak identyfikacja, dokumentacja, badanie, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie, wzmacnianie czy rewitalizacja poprzez edukację formalną i nieformalną [UNESCO 2003].

Jaką rolę w tych procesach pełni lub powinna pełnić turystyka kulturowa? Czy możliwa jest ochrona dziedzictwa niematerialnego przez praktyki turystyczne? Czy turystyka kulturowa uczestniczy w transmisji międzypokoleniowej dziedzictwa niematerialnego? Jakie są tego przykłady bądź antyprzykłady? Czy produkty turystyczne umożliwiają praktykowanie dziedzictwa niematerialnego osobom z doświadczeniem migracji? **Jak turystyka kulturowa wpływa na dziedzictwo niematerialne?**

Odpowiedzi:**Dr hab. prof. GSW Armin Mikos von Rohrscheidt**<https://orcid.org/0000-0001-5811-9096>

GSW Gniezno / Redakcja „Turystyki Kulturowej”, Poznań

Pytanie jest bardzo rozbudowane i zawiera szereg szczegółowych kwestii. W mojej odpowiedzi adekwatnie do prowadzonych przeze mnie badań skoncentruję się zatem na wybranych zagadnieniach, pozostawiając pozostałym uczestnikom dyskusji inne, stosownie do ich zainteresowań i kompetencji.

Czy zatem turystyka kulturowa uczestniczy w transmisji międzypokoleniowej dziedzictwa niematerialnego? Jakie są tego przykłady? Jak turystyka kulturowa eksploatuje niematerialny wymiar dziedzictwa i jak wprowadza go do kreowanych doświadczeń turystów? Jakie korzyści, ale i ryzyka dla konsumentów i pozostałych interesariuszy turystyki kulturowej wynikają z funkcjonowania produktów turystycznych opierających doświadczenia konsumentów na niematerialnych praktykach i świadectwach dziedzictwa (i czy umożliwiają one praktykowanie dziedzictwa niematerialnego osobom z doświadczeniem migracji?).

Tytułem rozbudowanego wstępu poprzedzę moją odpowiedź kilkoma rozważaniami na temat zagadnień identyfikujących i systematyzujących zaiste obszerną problematykę wyznaczonego nam tym razem obszaru dyskusji.

Dziedzictwo: jak je rozumieć? Biorąc pod uwagę specyficzny przedmiot zadanego pytania, możemy przyjąć inną niż w jego treści, lakoniczną definicję dziedzictwa autorstwa Gregoryego Ashwortha, ujmującą je jako rozmaite „sposoby, na jakie użytkuje się przeszłość” [Ashworth 2015, s. 7]. Niematerialne wymiary dziedzictwa i elementy dziedzictwa niematerialnego widzę w takim kontekście jako (wewnętrznie zróżnicowaną) grupę zasobów wykorzystywanych w realizacji turystyki kulturowej (w szczególności turystyki dziedzictwa jako jej często, choć nie zawsze wyodrębnianej formy) oraz jako inspirację dla kreacji doświadczeń jej uczestników. Sam obszar mojej refleksji świadomie ograniczam do relacji (niekoniecznie jednostronnych) między niematerialną sferą tak szeroko rozumianego dziedzictwa a turystyką kulturową. Tę drugą także wypada ująć z wykorzystaniem członu definiującego, który intuicyjnie powiąże to zjawisko z dziedzictwem. Możemy zatem opisać ją jako „wszystkie zjawiska i działania związane z eksploatacją zasobów i walorów antropogenicznych jako wiodących atrakcji wyjazdów podejmowanych w czasie wolnym przez ich uczestników”. Proponując taką definicję, pozostajemy co do

istoty zjawiska i jego zakresu zgodni z szeroko akceptowanym określeniem turystyki kulturowej zaproponowanym przed laty przez piszącego te słowa [Mikos v. Rohrscheidt 2010a, s. 42], prezentując je tylko w sposób akcentujący jego wymiar „zasobowy”, co odpowiada podejściu wielu badaczy ujmujących ją z licznych perspektyw [Mikos v. Rohrscheidt 2010a, s. 27-41]. Naturalnie przyjmujemy, że wspomniane zjawiska wynikają z wielorakich przyczyn (w tym zaliczanych do sfery różnorodnych źródeł motywacji i rozbudowanego marketingu turystycznego) oraz że działania obejmują mające własną dynamikę strategie, podejścia i decyzje zarządcze zainteresowanych podmiotów. Te z kolei mogą być ukierunkowane na osiągnięcie zysku, na realizację celów edukacyjnych, celów zarządzania publicznego w obszarach docelowych wypraw turystycznych i jeszcze innych. Tym samym przedmiotem kompleksowych analiz w przedmiocie powinna być zarówno problematyka interesów i wzajemnych relacji aktywnych interesariuszy turystyki kulturowej na czele z gospodarzami zasobów (tu: niematerialnego dziedzictwa), tworzenia i rozwijania produktów turystycznych (tu: opartych na jego doświadczeniach, włącznie z mającą tu kluczowe znaczenie interpretacją dziedzictwa), jak i sfera marketingu turystycznego: niezbędnego, a często jednocześnie generującego ryzyka, aż po zagadnienia turystycznego przemysłu dziedzictwa.

Dla pełniejszego zarysowania kontekstu mojej opinii analizy przypomnę w zarysie etapy uświadamiania sobie niematerialnego wymiaru dziedzictwa i jego doceniania zapisane w dokumentach globalnej instytucji powołanej do opieki nad nim i jego międzynarodowej ochrony. Ich lektura wygląda na przyspieszony kurs uzupełniania deficytów publicznego dyskursu specjalistów o czymś, czego (nie artykułując tego w tak spektakularny sposób) lokalne społeczności zawsze były świadome. Choć bowiem trudno przecenić znaczenie Konwencji UNESCO o ochronie światowego dziedzictwa z 1972 roku, to jego ujęcie w tym dokumencie było statyczne, odniesione wyłącznie do przeszłości i obejmowało jego wyłącznie jego materialne przejawy [UNESCO 1972]. Jeszcze w 1989 roku w swojej globalnej strategii UNESCO pozostaje przy tym materialnym wymiarze, ale widoczne są już symptomy przełomu [UNESCO 1989]. W pełni możemy go zaobserwować dopiero na początku XXI wieku. W 2003 roku przyjęto Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego [UNESCO 2003]. Znacząco poszerza ona zakres samego pojęcia dziedzictwa. Interesujący nas tu wymiar definiuje ona jako „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”. Tak rozumiane 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, art. 2]. Za typowe przejawy niematerialnego dziedzictwa kulturowego Konwencja *expressis verbis* uznaje następujące fenomeny i dziedziny ludzkich działań:

- a) tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego;
- b) sztuki widowiskowe;
- c) zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne;
- d) wiedzę i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata;
- e) umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym [UNESCO 2003, art. 3].

Dokument jest zatem formalnym aktem uznania za integralne wymiary dziedzictwa elementów i całych obszarów ludzkiej aktywności nie tylko nie „zapisanych” w materii, ale dotychczas niedocenianych. W porównaniu do poprzednich ustaleń i definicji na szczeblu globalnym jest to daleko idące rozszerzenie zakresu pojęcia „dziedzictwo”.

Dowodem na upowszechnienie się i uznanie rozszerzonego rozumienia dziedzictwa jest dokument Rady Europy na temat wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa, tzw. Konwencja z Faro, przyjęta w 2005 roku. Jej artykuł 2a definiuje dziedzictwo kulturowe jako „zespół zasobów odziedziczonych z przeszłości, które ludzie, niezależnie od własności, identyfikują jako odzwierciedlenie i wyraz swoich stale ewoluujących wartości, przekonań, wiedzy i tradycji. Obejmuje wszystkie aspekty środowiska wynikające z interakcji między ludźmi i miejscami w czasie” [Faro Convention 2005]. Jest to najszersza definicja pojęcia dziedzictwa kulturowego, jaka kiedykolwiek znalazła się w międzynarodowych dokumentach tego rodzaju. Konwencja zrównuje materialny i niematerialny wymiar dziedzictwa, jego odniesienia narodowe z lokalnymi, a także ukazuje i docenia relacje łączące jego wymiar przedmiotowy z krajobrazowym, wreszcie ujmuje jego zasoby w kontekście procesów jego tworzenia. Z instytucjonalnego punktu widzenia Konwencja jest swego rodzaju formalną cezurą, aktem i momentem ostatecznej akceptacji i deklaracji jego wielowymiarowego, kontekstowego, dynamicznego i procesowego rozumienia oraz wskazaniem

na rozliczne perspektywy jego percepcji i wykorzystania [zob. Fairclough 2009, s. 30-31; Kowalski 2013, s. 28; Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 35].

Z kolei w 2008 roku dwa ważne dokumenty odnoszące się do dziedzictwa sporządziła ICOMOS (Międzynarodowa Rada Ochrony Zabytków afiliowana przy UNESCO). Pierwszy z nich to Karta Interpretacji i Prezentacji Miejsc Dziedzictwa Kulturowego [ICOMOS 2008]. Zasada 2 Karty wśród uprawnionych źródeł interpretacji uznaje przekazy ustne, lokalne tradycje oraz żywe zwyczaje i zachowania kulturowe (czyli ewidentnie elementy jego niematerialnego wymiaru), a Zasada 3, obok historycznych, ewolucyjnych i politycznych kontekstów znaczeń miejsca podejmowanych w jego interpretacji wskazuje także kulturalne (w tym duchowe i artystyczne) oraz społeczne i środowiskowe – zwykle więc niematerialne w swej strukturze – aspekty jego funkcjonowania i oddziaływania [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 33-34].

Problematyka niematerialności dziedzictwa. Przed przejściem do *meritum* wywodu w przedmiotowej kwestii warto także zwrócić uwagę na podejście do samej niematerialności dziedzictwa. Może ona bowiem być rozpatrywana zarówno jako jeden z jego wymiarów (tak się to czyni przy okazji większości analiz skoncentrowanych na jego turystycznej eksploatacji), ale także i jako jego *właściwa* natura (filozoficzna „istota”). Nie tu miejsce na rozbudowane wywody, które zresztą zamieściłem w ostatniej książkowej publikacji [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 40-42]. Streszczając je w tym miejscu, wypada choćby podkreślić, że przykładowo pozaeuropejskie konceptualizacje dziedzictwa wychodziły od kwestionowania dominacji idei jego materialności – w Europie (zbyt) łatwo nawiązującej do bogactwa monumentów i artefaktów tego kręgu kulturowego), wskazując na centralne dla tworzenia dziedzictwa znaczenie praktyk kulturowych i przekazów niezapisanych [Smith 2006, s. 54]. W takim rozumieniu dziedzictwo to przede wszystkim właśnie niematerialne zasoby, w tym (głównie nieutrwalone fizycznie) teksty oraz kody kultury, jak tradycje i rytuały, normy społeczne i zachowania ludzkie, które bardziej bezpośrednio reprezentują pierwotne idee, wierzenia, formy duchowości oraz przekazywane między generacjami wartości. W licznych przypadkach dopiero wtórnie są one odbijane poprzez przestrzenną lokalizację, strukturę czy symbolikę materialnych i namacalnych reliktyw przeszłości. Laurajane Smith stanowczo formułuje tezę o niematerialności dziedzictwa. Jej zdaniem, choć może ono obejmować także fizyczne aspekty rzeczywistości, to jednak już (każda) wiedza o nim może być rozumiana w kontekście

dyskursu, który konstruujemy oraz procesów jego identyfikowania, przekazywania oraz doświadczania, które kreujemy jako depozytariusze i kolejni (od)twórcy [Smith 2006, s. 54]. Ponadto konsekwencje dziedzictwa są realne i mają oddziaływanie na życie ludzi, co odbywa się nie tylko w sferze materialnej i w przestrzeniach uznanych za jego „miejsca”. Rezygnacja z założenia o obiektywności dziedzictwa forsowanego przez jego autoryzowany dyskurs [zob. Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 30-31, 41] umożliwia także odejście od koncentracji na jego fizyczności. Jeśli zaś dziedzictwo jest rzeczywistością (również) mentalną, sposobem postrzegania i poznania (nie tylko przeszłości), to ono całe staje się w pewnym sensie „niematerialne”. Zdaniem Smith [2006, s. 56] obie te koncepcje nie tylko powinny być połączone tak, by „dziedzictwo niematerialne” stało się po prostu „dziedzictwem”, ale należy też przededefiniować całe dziedzictwo – i postrzegać je jako z natury niematerialne. To bowiem, co jest w rzeczywistości przedmiotem zarządzania i praktyk konserwatorskich i to, w doświadczanie czego odwiedzających i turystów angażuje się w miejscach dziedzictwa, to są wartości i znaczenia, w owych miejscach po prostu wyraźniej reprezentowane, a w tych praktykach kulturowych symbolizowane i ożywiane. Niezależnie zatem od tego, czy klasyfikujemy jakieś zasoby (manifestacje) dziedzictwa jako „materialne”, czy „niematerialne” jego reprezentacje, to w rzeczywistości ostatecznie odnoszą się one do zestawu wartości i znaczeń, w tym takich elementów, jak emocje i pamięć oraz wiedza i doświadczenia kulturowe. Zatem jako takie całe dziedzictwo jest „niematerialne” niezależnie od tego, czy w danym miejscu jest ono symbolizowane przez fizyczny obiekt, miejsce, krajobraz lub inną materialną reprezentację, czy też uobecnianie, przekazywane (i doświadczane m.in. przez turystów) w inscenizacjach i prezentacjach języków, tańca, historii mówionej lub innych formach „niematerialnego dziedzictwa”.

Różnorodność niematerialnego dziedzictwa i kwestia reprezentatywności jego oficjalnych list

Szerokie spektrum rozlicznych chronionych zasobów i wymiarów niematerialnego dziedzictwa ukazuje aktualizowana corocznie przez UNESCO światowa lista [UNESCO Lista 2022; UNESCO PL Lista 2022], na której aktualnie znajduje się około 650 praktyk kulturowych, przekazów, działań itd. Wbrew jej nazwie (*Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*) raczej trudno uznać ją za reprezentatywną. Odbija ona raczej konsensualną ocenę unikatowości tych

zasobów i zachowanego wysokiego poziomu ich oryginalności, kreatywności ich twórców i konsekwencji ich depozytariuszy w kultywowaniu tych praktyk, a także uznanie dla ich (głównie historycznego i zarejestrowanego w dokumentach) wpływu na poszczególne kręgi kulturowe. W proponowaniu, weryfikacji i wprowadzaniu na tę i inne eksperckie listy znacznie mniejsze znaczenie przydawane jest intensywności wpływu tych świadectw i praktyk dziedzictwa na codzienne życie kultywujących ich społeczności (również w lokalnym wymiarze), a także wielości przypisywanych im (lokalnie) znaczeń i ich rozwijania w czasie. To jednak ma również swoje odniesienie do kreowania doświadczeń współczesnych turystów (realizowanych *in situ* i w konkretnym otoczeniu żywej społeczności), a tym samym warunkuje eksploatację ich w ramach oferty turystyki kulturowej. Dlatego, aby szerzej ująć relacje niematerialnego dziedzictwa i interesującej nas odmiany turystyki w poniższym wyliczeniu (które także nie rości sobie prawa do reprezentatywności) pozwoliłem sobie na wskazanie kilku konkretnych typów zasobów najczęściej wykorzystywanych w organizacji i realizacji turystyki kulturowej wraz z podaniem takich przykładów. Dołączono do nich również i świadomie szerzej opisano niektóre inne, które – jak się wydaje – są rzadziej zauważane przez badaczy turystyki, choć składają się na cały obraz niematerialnego dziedzictwa w skali lokalnej i nie powinny być pomijane przy kreowaniu doświadczeń uczestników turystyki kulturowej, jeśli mają one choć w przybliżeniu wiernie odbijać jego złożone (i przez to tym bardziej warte poznania) spektrum.

Przed odpowiedzią na pytanie, czy turystyka kulturowa uczestniczy w transmisji niematerialnych wymiarów dziedzictwa wypada choćby w najkrótszym zarysie wskazać na powiązania jej samej jako zjawiska i zespołu działań (przypomnijmy proponowaną definicję powyżej) mających związek z dziedzictwem, które na danym obszarze recepcji przybierają postać bardziej lub mniej rozwiniętego systemu zorganizowanych relacji. Biorąc pod uwagę już tylko kontekst opisany w pytaniu, system ten obejmuje zarówno:

- a) aktywnych interesariuszy turystycznej eksploatacji na tym terytorium (tu: niematerialnych wymiarów dziedzictwa), obszarowe i stacjonarne programy tejsze oraz ich partnerów, instytucje kultury zarządzające tymi zasobami a zainteresowane współpracą z sektorem turystyki, organizacje, nieformalne grupy i prywatne podmioty opiekujące się wspomnianymi zasobami i realizujące praktyki dziedzictwa, turystyczne organizacje zarządcze, marketingowe i sieciowe – produktowe,

b) same treści, znaczenia i przekazy dziedzictwa jako rdzeń i komponent rozmaitych produktów turystycznych oraz

c) turystów kulturowych i ich pośredników jako konsumentów tych ofert.

Ponieważ tę problematykę szeroko analizowałem w niedawno wydanej monografii [Mikos v. Rohrscheidt 2021a], tu ograniczę się do przypomnienia najważniejszych stwierdzeń. Spośród rozlicznych form turystyki kulturowej (między którymi granice są zresztą płynne), najbardziej intensywnie i w największej skali eksploatacja dziedzictwa (w tym jego niematerialnych wymiarów oraz świadectw) i jego doświadczenie dokonują się w ramach tzw. turystyki dziedzictwa (*heritage tourism*), względnie turystyki dziedzictwa kulturowego. Ta forma turystyki kulturowej w zasadzie bazuje na jego zasobach, wykorzystując ich prezentację, performance, doświadczenie i przekaz (przy tym nie tylko w celu poznawczym) jako rdzeń swoich produktów, czyli istotę doświadczeń turystycznych, a ponadto traktuje je jako atraktery, to jest walory przyciągające turystów oraz priorytetowo używane w marketingu produktów [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 209-215]. Spośród jej produktów i programów liczne eksploatują niematerialny wymiar dziedzictwa. Są nimi przykładowo produkty okazjonalne towarzyszące cyklicznym eventom teatralnym, muzycznym, folklorystycznym czy tradycyjnego rzemiosła (jak Festiwal Europejskiego Rzemiosła Ludowego w Kieżmarku na Słowacji), tradycyjne obchody religijne obudowane propozycjami pobytu i uczestnictwa dla turystów (jak Wielki Tydzień w Sewilli albo Passionsspiele w bawarskim Oberammergau) albo tradycyjne ludowe festyny, jak monachijski Oktoberfest, a przynajmniej dzień jego otwarcia z wielkim folklorystycznym pochodem. Także zarządcy rosnącej grupy szlaków kulturowych (z tego właśnie powodu wyróżnianych często jako szlaki dziedzictwa) koncentruje swoje działania marketingowe i produkty na tej grupie zasobów: są nimi choćby Europejski Szlak Drogi Mozarta czy Niemiecki Szlak Bajek (Braci Grimm). Liczni (choć nie działający w dużej skali) touroperatorzy specjalizują się w turystyce dziedzictwa [zob. Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 629-631], a znacznie liczniejsi (i więksi) organizatorzy wycieczek kulturowych wydziela ją w swojej ofercie [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 628]. Poza turystyką dziedzictwa *sensu stricto* propozycje eksploatujące je (w tym jego niematerialny wymiar) jako rdzeń programu wyjazdu lub pobytu tworzą znaczący odsetek w ofercie podmiotów klasyfikowanych jako operatorzy innych form turystyki kulturowej: turystyki muzealnej, archeologicznej, historycznej i „żywej historii”, turystyki etnicznej w obu jej odmianach: kierowanej do rdzennych

społeczności (*indigenous tourism*) oraz „do korzeni” (*roots tourism*) [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 215-225]. Z kolei turystyka religijna, turystyka tematyczna (w tym biograficzna), kulturowa turystyka regionalna, kulturowa turystyka wiejska, turystyka miejska, turystyka eventowa, kulinarna, studyjna oraz kulturowa turystyka militarna, w zasadzie także wszystkie pozostałe formy turystyki kulturowej (jak kreatywna i edukacyjna) eksploatują ten wymiar dziedzictwa fragmentarycznie, włączając jego prezentacje, interpretację lub partycypacyjne doświadczenia do pojedynczych modułów swoich produktów i programów [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 226-245].

Czy turystyka kulturowa uczestniczy w transmisji międzypokoleniowej dziedzictwa niematerialnego? W jakich obszarach najczęściej wykonuje taką funkcję i jakie są tego przykłady? W tym miejscu pora zaprezentować te niematerialne wymiary dziedzictwa, które najczęściej stają się przedmiotem turystycznej interpretacji, doświadczenia i eksploatacji. Szerszy wywód na ten temat wraz z przykładami znalazł się we wspomnianej monografii [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 325-348]. Poniższe wyliczenie nie jest oczywiście kompletne, jego celem jest ukazanie różnorodności tego bogatego zbioru manifestacji dziedzictwa.

1. **Dokumenty historii narodowej, państwowej i społecznej.** Często ich prezencja we współczesnym społeczeństwie jest bardzo intensywna i posiadają one silne oddziaływanie na świadomość społeczną (którą współtworzą) podobnie jak na dyskurs publiczny i praktyki kulturowe, a dla danego społeczeństwa niektóre z nich mogą nawet stanowić powszechnie uświadamiany element jego tożsamości [szerzej: Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 333-335]. Ważnym zestawieniem takich dokumentów jest prowadzona przez UNESCO w ramach programu uruchomionego w 1992 roku, a otwarta przez zamieszczenie pierwszych wpisów w 1997 roku – Lista Pamięć Świata [Memory of the World 2022]. Aktualnie zawierająca ponad 350 wpisów, jest ona reprezentatywna z punktu widzenia dziejów i postępu ludzkości oraz idei humanistycznych i jej nazwa dobrze oddaje ten właśnie aspekt owej reprezentatywności. Należy jednak zaznaczyć, że w kreacji doświadczeń turystycznych i struktury produktów turystyki dziedzictwa niemniejszą rolę mogą odgrywać dokumenty o znaczeniu lokalnym, np. akt założycielski miasta czy zapis wydarzeń przełomowych dla danej społeczności czy całego społeczeństwa. Jako wzorcowy przykład takich dokumentów może służyć Konstytucja USA i powszechny w społeczeństwie amerykańskim szacunek do niej, a właściwie jej świecki „kult”.

Jednym z jego wymiarów jest konsekwentnie organizowana turystyka edukacyjna do miejsc związanych z genezą Konstytucji i wykorzystywanie w niej profesjonalnej interpretacji, którą zapewnia funkcjonujące w Filadelfii centrum interpretacji dziedzictwa z różnymi programami narracyjnymi i edukacyjnymi oraz dostępne tam całorocznie tematyczne trasy miejskie wraz z ofertą oprowadzania [NCC 2022].

2. **Odziedziczone teksty kultury.** Chodzi tu zwłaszcza o te z nich, które stanowią powszechnie rozpoznawalne dobra duchowe danego kręgu kulturowego, wspólnoty narodowej lub społeczeństwa. Wbrew nazwie są to nie tylko fizycznie zapisane teksty literackie (jak ważne pozycje narodowego piśmiennictwa). Do tej grupy należą też m.in. regularnie organizowane obchody (świąt i tradycji), społeczne i religijne, a także popularne i rodzinnie obchodzone rytuały czy rozwinięte w przeszłości a nadal praktykowane normy zachowań społecznych, np. przypisane do określonych relacji, sytuacji i ważnych momentów życia gesty i zwroty. Odrębnym typem tekstów kultury są obchody o charakterze memoratywnym (tym bardziej „tekstualne”, im ściślej ich przebieg jest kanonicznie uregulowany) oraz nawiązujące bezpośrednio lub pośrednio do nich cykliczne eventy, które integrują społeczność wokół wspomnienia określonych wydarzeń. Może to być celebrowanie aktu (lub mitu!) założycielskiego miasta czy nawet państwa albo impreza przypominająca o narodzinach idei kluczowej dla dziejów danej społeczności idei lub nawet mającej uniwersalne znaczenie, np. jedności, solidarności w kryzysie lub konflikcie, wolności czy równouprawnienia którejś z liczniejszych grup społecznych [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 328-329, 336-337]. Do tekstów kultury bez wątpienia współtworzących dziedzictwo niematerialne można też zaliczyć tradycyjne i aktywnie pielęgnowane formy muzyczne, nawet jeśli nie towarzyszą one obrzędom. I one miewają swoje nieoczekiwane momenty chwały, które wzbogacają ich historyczne i kulturowe znaczenie. Wspomnijmy tu choćby masowe śpiewanie na spontanicznych zgromadzeniach ludowych pieśni, tzw. dain przez obywateli republik bałtyckich jako początek narodowego wystąpienia i w konsekwencji politycznego oddzielenia od sowieckiego imperium.
3. Przedmiot turystycznego doświadczenia, interpretacji i eksploracji (o ile jego wymiar jest właśnie niematerialny) stanowi również **wkład wybitnych ludzi w dziedzictwo** [Mikos v. Rohrscheidt 2018a, s. 142-144; 2021a, s. 337-340]. Kreowane doświadczenie odnosi się w tym przypadku głównie do duchowego dorobku i oddziaływania tych jednostek na ich społeczeństwa i epoki, co powoduje

wprowadzanie do jego treści ich biografii oraz prezentacji (a nawet inscenizowanego przeżycia) bliższego i szerszego kontekstu ich życia i działania, w tym środowiska, które tworzyło warunki ich funkcjonowania i dostarczało im wyzwań, ale i inspiracji, struktur i relacji społecznych oraz wydarzeń, w których ci bohaterowie uczestniczyli lub byli ich obserwatorami. Przedmiotem kreowanych doświadczeń, mających umożliwić wielowymiarową konfrontację z dziedzictwem i jego głębsze zrozumienie są nie tylko liderzy społeczeństw i główni aktorzy powszechnej czy narodowej historii, ale również twórcy szeroko rozumianej kultury i pionierzy postępu w jego rozlicznych wymiarach. Mieli oni trudny do przecenienia wpływ na kształtowanie dziedzictwa, czyli tego, co ogół uważa za cenne i warte przekazania kolejnym generacjom (jak sztuka czy literatura). Do tej grupy należą też uczeni, twórcy przełomowych odkryć i wynalazków oraz ludzie, którzy silnie i trwale wpłynęli na kształtowanie i zmianę postaw społecznych. Zainteresowanie ich osobami i okolicznościami życia skłania wielu ludzi do podjęcia podróży ich śladami, dogłębnego zapoznania się z biografią w miejscach, gdzie żyli i z dziedzictwem, na którego kształt wywarli bezpośredni, osobisty wpływ. Taka „biograficzna” oferta turystyki kulturowej prezentuje szerokie i zróżnicowane spektrum. Mieszczą się w nim szlaki kulturowe ze spójną propozycją interpretacji życia i dzieła danego bohatera (nazywane często biograficznymi), biograficzne trasy turystyczne w miastach i na małych obszarach, proponowane przez touroperatorów wielodniowe wycieczki śladem jego poszczególnych „stacji”, cykliczne eventy organizowane w miejscach związanych z postacią i popularyzujące jej wkład w dziedzictwo. Ponadto istnieją propozycje modularne (stacyjne) w lokalnych produktach i programach turystycznych, wprowadzające osobę i dzieło wybitnego człowieka jako jeden z komponentów oferty danego miejsca. Najważniejszymi walorami tych ofert są wprawdzie autentyczne miejsca i zbiory, jednak przy wyższym poziomie rozwinięcia są one uzupełniane o prezentacje zawierające element niematerialny: odpowiednio performanse dzieła literackiego lub muzycznego, doświadczenie (także interaktywne) działania wynalazku czy konfrontacje z przeżywaną ideą lidera lub reformatora (np. spotkanie ze wspólnotą żyjącą albo angażującą się w życie społeczne według jego reguł).

4. Także **dzieje i dziedzictwo całych lokalnych społeczności** posiadają swój niematerialny wymiar. Powszechnie znanym i wykorzystywanym w turystyce ich wymiarem jest żywa pamięć historyczna i tradycyjne praktyki kulturowe [Mikos

v. Rohrscheidt 2021a, s. 340-341]. W tej kategorii mieszczą się narracje, legendy i pieśni nawiązujące do wspólnej i lepiej czy gorzej uświadomianej przeszłości. Współtworzą ją także obrzędy inscenizujące wydarzenia i opowieści z dawnej historii i tradycyjny, artystyczny performans (w tym często powiązane integralnie z muzyką taniec oraz pantomima). Niestety relatywnie rzadko są one kultywowane w naszej części Europy. Intensywnie jednak są obecne w codziennym życiu i odświętnych praktykach kulturowych społeczności i narodów, które stosunkowo niedawno zaczęły posługiwać się piśmem i tworzyć narodową literaturę (co dotyczy nie tylko mieszkańców odległych od nas terytoriów, ale też niektórych pozamiejskich społeczności krajów bałkańskich, jak choćby Albanii). Na pograniczu niematerialnego i materialnego wymiaru lokalnego dziedzictwa znajduje się pielęgnowana, unikatowa wiedza ludowa, która, nawiązując do dawnych nieraz tradycji, umożliwia rozwiązania praktycznych wyzwań w życiu społeczności. Może to być dziedziczony od pokoleń i wyuczony poza instytucjami edukacyjnymi sposób efektywnego (a często jednocześnie estetycznie wybitnego i dostosowanego do krajobrazu!) budowania domostw, czy tradycyjne kulinaria. Efekty takiego tworzenia (domy, potrawy) są wprawdzie jak najbardziej fizycznymi produktami, jednak ich tworzenie w takiej a nie innej postaci wymaga szczegółowej recepty, przekazywanej często w kręgach rodzinnych lub w ramach niewielkiej lokalnej społeczności, a wytwarzanie (budowanie) i konsumpcja (zasiedlenie, spożycie) może przybierać formy performansu czy parareligijnego obrzędu. Podobnie rzecz ma się z ludowym rzemiosłem, którego reprezentacja na liście niematerialnego dziedzictwa UNESCO jest dość liczna [UNESCO Lista 2022; UNESCO PL Lista 2022]. Jego wytwory są namacalne, jednak stoi za nimi seria (nierzadko kanonicznych i nawiązujących do tradycji, a nawet konkretnych przekazów) wzorców i unikatowych umiejętności oraz stosowanych technik.

5. **Dziedzictwo „zwykłych” ludzi.** W ramach konsekwentnej demokratyzacji zarówno edukacji historycznej (przejawiającej się w zachodnich systemach szkolnych m.in. uwzględnianiem życia, funkcjonowania i typowych losów „zwykłych ludzi” w danej epoce), jak i pojęcia dziedzictwa, w jego przekazie coraz częściej eksploatowanym w turystyce kulturowej i jednocześnie chętnie akceptowanym przez jej uczestników obecna jest prezentacja losów typowych członków społeczności (np. plemienia) albo dawnych (lub aktualnych) mieszkańców danej miejscowości czy lub obiektu (grodu, zamku itd.) [Mikos

v. Rohrscheidt 2018a, s. 150-152; 2021a s. 344-346]. Wprowadzenie indywidualnego, czyli najgłębiej ludzkiego wymiaru funkcjonowania jakiejś społeczności i obszaru w danym czasie i okolicznościach pozwala na lepsze zrozumienie, a także niejako namacalne przeżycie przez turystę lokalnej historii i istoty dziedzictwa. Z kolei relacja z „pierwszej ręki” (członka plemienia, długoletniego pracownika dawnej fabryki, starszego mieszkańca robotniczego osiedla itd.) na temat takich praktyk dziedzictwa, jak tradycje, gwara, praktykowana religia, wykonywanie tradycyjnego zawodu, codzienne życie (wraz z jego np. kulinarnym aspektem) czy uczestnictwo w kulturze ma walor przekazu z „pierwszej ręki” i autentycznej prezentacji zamiast inscenizowanego pokazu. Tu jako typowe, lecz nie jedyne przestrzenie turystycznego doświadczenia mogą być wskazane zarówno żywe skanseny (w tym archeologiczne), jak i prawidłowo funkcjonujące ekomuzea [Mikos v. Rohrscheidt 2020b, s. 402-410]. W tej grupie zasobów i doświadczeń można umieścić także koleje losu pojedynczych osób żyjących w niezwykłych lub dramatycznych okolicznościach, traktowane jako egzemplaryczne (indywidualizowane) narracje epoki lub/i wypełnione przesłaniem (np. antywojennym) „narracje pamięci”. W tym kontekście można wspomnieć choćby autorkę słynnych pamiętników Annę Frank (1929-1945) i doświadczenia turystyczne kreowane w miejscach wojennego okresu jej życia [Anne Frank Walk 2022].

6. W zasadzie w każdym społeczeństwie istnieją liczebnie duże **grupy defaworyzowane i mniejszościowe**, których pozycja jest słabsza niż pozostałych, i które są (często świadomie) pomijane w dyskursie publicznym i edukacji, a ich historyczny lub nawet aktualny udział w jego procesach rozwojowych (i w rezultacie jego świadectwa) pozostaje niezauważony i nieuznawany jako wspólne dziedzictwo. Zniekształca to zarówno obraz przeszłości społeczeństwa (i państwa, regionu czy miejscowości), jak i przekaz oraz doświadczenie ich dziedzictwa. Przykładem mogą być choćby mieszkańcy USA pochodzenia afrykańskiego, których dziedzictwo długo pozostawało nieuznawane szczególnie w południowych stanach, gdzie mają oni zresztą relatywnie większy udział w populacji. Takie dyskryminujące praktyki mogą odbijać się negatywnie również na współczesnej interpretacji dziedzictwa tworzonej na użytek turystów. Dobrym tego przykładem jest opisany w ostatnio przetłumaczonej reporterskiej książce Richarda Granta problem jednostronnej (odniesionej tylko do jego „białej”

- części) identyfikacji dziedzictwa społeczności miasteczka Natchez (Missisipi) i tym samym „zniekształcania” go przez pominięcie udziału, faktycznych losów i życia codziennego zawsze licznej czarnej społeczności [Grant 2022]. Te praktyki swoją doroczną kulminację mają podczas obchodów tzw. tableau, masowej inscenizacji codziennego i świątecznego życia kulturalnego XIX-wiecznej ludności Natchez [Grant 2022, s. 69-80]. Ponieważ od lat uczestniczą w nich turyści (zapraszani do kolejnych domów i obserwujący odtwarzane sceny oraz rodzinne rytuały), kontrowersja z doświadczeniem i programową interpretacją tego niematerialnego wymiaru lokalnego dziedzictwa staje się problemem organizatorów turystyki i dylematem co bardziej świadomych prawdziwej historii turystów. Jest on na tyle kontrowersyjny, że w ostatnich latach we współpracy obu grup obywateli podejmuje się (przebiegające nie bez trudności) próby modyfikacji i uzupełniania programu tych obchodów o prezentację ówczesnego życia i wkładu w życie organizmów społecznych czarnoskórych mieszkańców miasteczka (posiadających zresztą, dzięki pracy zaangażowanych obywateli, także własne narracje i zbiory). Warto zauważyć, że to właśnie w ramach organizowania turystyki podejmowane są działania służące dowartościowaniu udziału grup dyskryminowanych w procesach historycznych oraz ich wpływu na kształt tego, co uznawane jest za dziedzictwo w każdym, także niematerialnym wymiarze: począwszy od ich idei i wierzeń, przez respektowane w codziennym życiu zasady, pielęgnowane rytuały, przekazywane i spisane narracje, język, muzykę i taniec oraz kanony (i artefakty) sztuki, żywe tradycje takich grup, przekazywane w nich z pokolenia na pokolenie zajęcia, recepty, produkty i zwyczaje kulinarne, wytworzone i spisane dzieła literackie czy tradycyjny performans, które razem współtworzą kulturowy krajobraz obszarów zamieszkania.
7. Jeszcze inną, najnowszą grupą niematerialnych świadectw dziedzictwa stającego się przedmiotem turystycznej eksploatacji i doświadczenia uczestników turystyki kulturowej jest tzw. **dziedzictwo cyfrowe** (w tym wtórnie zdigitalizowane). Jego udział w turystycznej interpretacji oraz w produktach turystycznych – tu nie mający centralnego znaczenia – jest w międzyczasie zauważany i analizowany przez badaczy zagranicznych i polskich [Rahaman, Kiang 2017, s. 54; Nowacki 2020, s. 32-33; Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 348].

Jaką rolę turystyka kulturowa pełni w procesach eksploatacji, dokumentacji, ochrony, rewitalizacji i promowania niematerialnych zasobów dziedzictwa? Wymieńmy najpierw enumeracyjnie sposoby wykorzystania niematerialnych zasobów

dziedzictwa w programach turystyki kulturowej. Najłatwiej to zrobić w porządku rosnącego poziomu zaawansowania zabiegów interpretacyjnych, zwykle przekładających się na intensywność przekazu dziedzictwa, intensywność doświadczenia turystów jako jego uczestników, a od pewnego poziomu – także na stopień ich partycypacji w tym doświadczeniu dziedzictwa, czy nawet ko-kreacji takiego doświadczenia. Spektrum działań sięga tu od prostej identyfikacji zasobu w miejscu lokalizacji jego świadectw (wskazanie na ich istnienie, ewentualnie okoliczności powstania lub formę praktykowania oraz znaczenie), jego pasywnej interpretacji (zamieszonego opisu, fotodokumentacji w postaci poglądowych zdjęć, filmu dokumentalnego dostępnego do obejrzenia/pobrania), poprzez prezentację i interpretację (ludzkich) przewodników jako stację zwiedzania lub jako moduł lokalnej aplikacji turystycznej, zwiedzanie tematyczne skoncentrowane na danym wymiarze dziedzictwa (w tym np. zwiedzanie fabularyzowane, prezentujące go w dramatyzowanej formie lub w formule sekwencji wydarzeń), spójne narracje towarzyszące zwiedzaniu w postaci multimedialnych przewodników, dedykowanych aplikacji lub zwiedzaniu alternatywnemu albo tzw. oprowadzaniu z perspektywy, tematyczną grę turystyczną z elementem autonomicznej eksploracji, organizację tematycznej trasy turystycznej lub (w większej skali terenowej – szlaku tematycznego), moduły stacjonarne ze zróżnicowanymi doświadczeniami partycypacyjnymi (np. warsztaty tradycyjnego rzemiosła, teksty pisalne w muzeum czy centrum interpretacji, warsztaty kreatywne kulinarne, tańca, warsztaty muzyki i artystycznego performansu), jedno-lub kilkudniowe eventy z inscenizacją lub performansem angażującym uczestników. [szczegółowe opisy i analizy efektywności wszystkich wymienionych działań, zob. Mikos v. Rohrscheidt 2014, s. 117-362; 2021a, s. 261-320]. Spektrum to sięga aż po wykreowanie gotowych komponentów turystycznego przemysłu dziedzictwa, ponieważ jednak te praktykę uznają za negatywną, opisuję ją poniżej.

Turystyka kulturowa a niematerialny wymiar dziedzictwa – pozytywny wymiar relacji

Turystyka (widziana jako zorganizowane zjawisko) bezpośrednio lub pośrednio ratuje zasoby: przed ich kompletnym zapomnieniem, porzuceniem lub stopniowym wygaśnięciem. Dotyczy to głównie społecznych praktyk dziedzictwa, które z różnych przyczyn (np. przyspieszonej modernizacji struktury społeczeństwa i nagłej zmiany standardów jego życia) nie są już cenione, zapominane i porzucane przez młodsze

pokolenia ludności albo nawet fizycznie tracą swoich depozytariuszy, jak to ma miejsce na szybciej wyludniających się terenach wiejskich w uboższych krajach z powodu odpływu ludności do miast. Mechanizm tego zjawiska jest dość oczywisty i łatwy do prześledzenia. Najpierw pojawia się zainteresowanie ze strony sektora turystyki (touroperatorów, działających na jej rzecz DMO, czyli obszarowych organizacji zarządzania produktami turystycznymi i marketingu turystycznego), które rozpoznają potencjalne zainteresowanie turystów dziedzictwem danego obszaru lub jego konkretnym przejawem. Ich wsparcie (ze strony DMO – logistyczne i finansowe dla zarządców zasobów i oferentów usług tematycznych na miejscu, ze strony touroperatorów: przez zamawianie i wykupywanie zwiedzań i realizowanych programów) stymuluje prywatnych, instytucjonalnych i społecznych zarządców tych zasobów i usług do ich gromadzenia, zabezpieczania i udostępniania (inscenizowania), a lokalne grupy zaangażowane w praktyki niematerialnego dziedzictwa lokalnego (obchody tradycji, kontynuowanie tradycyjnego rzemiosła itd.) do ich podtrzymywania w nadziei na korzyści materialne (honorarium, udział w opłatach itd.) pozyskiwane z racji udziału turystów w performance i/lub dzięki nabywaniu przez nich artefaktów związanych z daną praktyką. Przy dużej frekwencji turystów przekłada się to nawet na zapewnienie miejsc pracy w danym obszarze działania instytucji kultury lub stowarzyszenia czy lokalnej grupy performerów/wytwórców albo w rodzinnych zakładach rzemieślniczych, gastronomicznych czy twórczości artystycznej. Dobrym przykładem tego może być działalność wzorcowych ekomuzeów, skoncentrowanych na pielęgnowaniu, udostępnianiu i komercjalizowaniu (w wymiarze turystycznym) niematerialnego dziedzictwa swojego obszaru, jak przykładowo te skoncentrowane na tradycjach winiarskich [szerzej: Mikos v. Rohrscheidt 2020b, s. 408-409].

Turystyka kulturowa czyni dziedzictwo odwiedzanych obszarów elementem, a często głównym przedmiotem wymiany (ogólno-kulturowej, międzyetnicznej, międzyreligijnej itd.) oraz intensywnego dialogu. Może to dokonywać się w formule integralnej, przykładowo za pomocą opracowanych specjalnie ofert wycieczek tematycznych (np. biograficznych) z systematycznymi programami zwiedzania i interpretacji. Częściej to działanie występuje w formule modularnej, kiedy w ramach takiej wyprawy doświadczenie niematerialnego dziedzictwa jest przedmiotem tylko jednego lub paru programów interpretacyjnych. Może to być nauka tradycyjnego tańca, warsztat rzemiosła, degustacja, autentyczna konfrontacja interpersonalna z pogłębionym przekazem treści dziedzictwa (spotkania ze świadkami historii lub

przedstawicielami tradycyjnych zawodów, religijnych wspólnot) czy prezentacja (koncert, pokaz). Główny i deklarowany cel może mieć wówczas charakter poznawczy, ale przy okazji świadomie zakładane i osiągnane jest poszerzenie kulturowych horyzontów uczestników wypraw oraz rozwinięcie u nich postawy tolerancji. To ostatnie dotyka w dużej mierze również grup imigranckich, dla których w ostatnich latach w krajach przyjmujących w ramach szerzej zakrojonych programów integracyjnych [zob. Mikos v. Rohrscheidt 2020b, s. 479-482] i specjalnych programów turystyki społecznej [Mikos v. Rohrscheidt 2021b, s. 42] organizuje się wycieczki do miejsc dziedzictwa i miejsc jego praktyk.

Organizatorzy turystyki kulturowej współpracują z oferentami programów **edukacji formalnej skoncentrowanej na dziedzictwie**, a ich klienci są uczestnikami tychże. W tym miejscu wystarczy przypomnieć, że zaliczana do turystyki kulturowej turystyka edukacyjna współpracująca ze szkołami (a w jej ramach niemały sektor wycieczek szkolnych) to jeden z największych (kolektywnych) klientów instytucji edukacyjnych w miejscach dziedzictwa otwartych na wizyty i w centrach jego interpretacji. Organizując wycieczki proponowane szkołom i uczelniom, realizujące poza miejscem nauki elementy curricula historii narodowej i regionalnej, czasem wiedzy o kulturze, wiedzy religijnej i inne tacy touroperatorzy wykupują *in situ* programy dla grup szkolnych i w ten sposób korzystają z przekazu dziedzictwa i jego rozwiniętej interpretacji. Ze względu na wiek i życiową sytuację uczestników formalnej edukacji być może najważniejszy w tym kontekście jest fakt, że u dzieci i uczącej się młodzieży pobudzane jest zainteresowanie nie tylko śladami przeszłości, ale i dawnego życia ludzi i związkiem własnej osoby oraz obserwowanych praktyk kulturowych z tym właśnie dziedzictwem. Tak przynajmniej w niektórych rodzi się nawyk a w nielicznych, lecz jakże cennych dla późniejszego chronienia praktyk dziedzictwa – nawet pasja odkrywania dziedzictwa własnego społeczeństwa. Dzięki niemu w okresie swej edukacji młodzi ludzie otrzymują pewien wzorzec takich zachowań czasu wolnego, które ukierunkowują i wspierają permanentne tworzenie przez nich samych własnego kapitału kulturowego oraz ucą ich poznawania i doświadczania historii i kultury swojej oraz obcych kręgów cywilizacyjnych. Dzięki temu lepiej rozumieją swoje i inne społeczeństwa, uwarunkowania relacji społecznych i historyczne procesy ich stopniowej humanizacji, mechanizmy rozwoju małych i wielkich wspólnot, powstawania i przebiegu konfliktów, ich skutków oraz idei i rozwiązań kształtujących współistnienie i współdziałanie. Uwzględniające te zagadnienia wyprawy szkolnej

turystyki dziedzictwa mogą być zatem cennym wkładem w procesy socjalizacji [zob. Mikos v. Rohrscheidt 2018a, s. 76-79].

O wiele szersze jest spektrum współpracy sektora turystycznego, w tym organizatorów turystyki kulturowej i zarządców jej lokalnych produktów, ze środowiskiem oferentów **nieformalnej edukacji o dziedzictwie**. Można nawet stwierdzić, że w dużej mierze i w licznych miejscach to głównie turystyka (rozumiana jako zróżnicowane środowisko jej aktywnych interesariuszy) generuje nieformalną edukację dziedzictwa. Robią to m.in. zarządcy szlaków dziedzictwa kulturowego [Gawel 2011] i innych tematycznych szlaków kulturowych [Mikos v. Rohrscheidt 2010b] centrów interpretacji dziedzictwa obsługujących głównie turystów [Mikos v. Rohrscheidt 2018a, s. 50-57], menedżerowie ekomuzeów [Mikos v. Rohrscheidt 2020b, s. 412-413, 416-417], touroperatorzy specjalizujący się m.in. w wyprawach literackich (w tym także np. biblijnych), śladem dziedzictwa etnicznego czy religijnego [Mikos v. Rohrscheidt 2020b, s. 59-62], i wycieczek na cykliczne eventy rzemiosła, muzyki, kulinarne, zarządcy turystycznych produktów oferowanych przez organizatorów cyklicznych eventów [Mikos v. Rohrscheidt 2020b, s. 297-300], a także realizowane we współpracy z instytucjami nieformalnej edukacji, jak w Polsce Uniwersytety Trzeciego Wieku czy w krajach niemieckojęzycznych Volkshochschulen [Mikos v. Rohrscheidt 2018a, s. 82].

Segment edukacyjnych propozycji turystycznych wykorzystujących niematerialny wymiar dziedzictwa tworzą dwie główne grupy ofert. Z jednej strony są to wycieczki dla grup zorganizowanych. Drugą proponowaną formę stanowią oferty indywidualne, które zazwyczaj zestawiają najważniejsze i najlepiej znane walory obszaru docelowego i uzupełniają ich zwiedzanie modułami edukacyjnymi możliwie najbardziej atrakcyjnymi dla grupy docelowej. W krajach z wysokim poziomem statystycznego wykształcenia ludności i z dobrze rozwiniętą ofertą turystyczną, wachlarz propozycji i liczba uczestników wyjazdów motywowanych chęcią doświadczenia są zdecydowanie wyższe niż spektrum ofert i skala uczestnictwa w edukacyjnych wycieczkach szkolnych [Mikos v. Rohrscheidt 2018a, s. 81-82]. W tej grupie bardzo liczne pozostają wyprawy czy stacjonarne oferty pakietowe eksploatujące wątki edukacyjne i często posługujące się metodami oraz technikami służącymi przekazywaniu i nabywaniu doświadczeń poznawczych, a czasem wprost określonej wiedzy lub umiejętności. Uczestnicy takich wypraw to w większości osoby dorosłe, niemająca ich część również w wieku emerytalnym. Znaczącą grupę ofert oraz silne

impulsy w dziedzinie promocji turystyki edukacyjnej wytworzyły w ostatnim ćwierćwieczu organizacje zarządzające szlakami kulturowymi. To właśnie dynamiczny rozwój ich oferty doprowadził do popularyzacji turystyki dziedzictwa kulturowego oraz turystyki tematycznej, a równoległe do wytworzenia się rodzaju mody na indywidualne podróżowanie z „wątkiem” edukacyjnym. Jest ono wspierane przez organizację szlaku działającego jako system eksploatacji turystycznej: jego koordynator zapewnia turyście zarówno przemyślany program zwiedzania, jak i noclegi w poszczególnych miejscach, wstęp do atrakcji, opcjonalnie udział w eventach, przewodnictwo, usługę transportu lub bilety na środki komunikacji w przestrzeni szlaku. Pewną rolę w edukacji nieformalnej o dziedzictwie odgrywają też propozycje indywidualnych pakietów miejskich, szczególnie tzw. *city breaks* (kilkudniowych wyjazdów weekendowych z transportem i noclegiem).

W przypadku wyprawy osób nieobjętych procesem edukacyjnym licznie proponowane są także moduły samodzielnej eksploracji. Spośród nich w odniesieniu do niematerialnego wymiaru dziedzictwa najważniejszą rolę mogą mieć propozycje indywidualnego udziału w lokalnych turystycznych grach tematycznych [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 315-317, 712-716] oraz (to relatywna nowość) interpretacyjne gry stacjonarne typu LARP, które w licznych przypadkach eksploatują tematy niematerialnego dziedzictwa [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 283, 712-713].

W „eventowej” grupie ofert turystycznych główną przestrzenią doświadczenia niematerialnego dziedzictwa są cykliczne imprezy żywej historii lub performanse samego dziedzictwa (w tym np. folkloru). W takich działaniach jego intensywne (a często i ko-kreacyjne) doświadczenie jest udziałem aktywnych uczestników imprez (reenactorów, odtwórców, performerów), którzy często przygotowują się do niej w zespołach, a na miejscu spędzają nawet kilka dni, realizując przygotowane scenariusze w formie pokazów i inscenizacji. Dla pozostałych turystów (widzów, ewentualnie włączających się w propozycje partycypacyjne) to doświadczenie jest krótkie (ich wizyta trwa zwykle kilka godzin), ma mniejszą intensywność i wymaga znacznie niższego poziomu zaangażowania, nie ma też zwykle kreatywnego charakteru [zob. Bogacki 2010; Mikos v. Rohrscheidt 2011].

Pożytki z udziału turystyki w eksploatacji niematerialnego dziedzictwa

Turystyka kulturowa rozpatrywana jako system ludzkich działań marketingowych, w tym kreujących doświadczenia (organizatorzy, zarządcy)

i eksploracyjnych (turyści), a w jej ramach w szczególności turystyka dziedzictwa **popularyzuje** także jego niematerialny wymiar poza lokalną społecznością. Czyni to nie tylko w drodze tradycyjnej: przez katalogi biur podróży, czy ich internetowe zamienniki (witryny) i nie tylko w prowadzonych kampaniach filmowych (dla obszarów i tematów) albo w prasie fachowej i codziennej (zwłaszcza w okresach przedwakacyjnych). Coraz częściej skoordynowane działania terytorialnych organizacji zarządzania turystycznym marketingiem (DMO) przyciągają media i włączają je do realizacji swoich kampanii. Przy tym w interesującym nas wycinku turystycznej oferty tworzą w nich urozmaicony przekaz doświadczeń skoncentrowanych wokół wybranych świadectw i praktyk niematerialnego dziedzictwa (np. tradycji kulinarnych, muzycznych, literackich biografii itd.). Częściowo jest on tworzony i zapisywany przez samych turystów, odbijając ich doświadczenia z konfrontacji z danym zasobem (praktyką), co w kampanii wykonuje funkcję atraktora dla kolejnych turystów, w tym szczególnie pozostających w kręgach znajomych uczestnika dzielącego się swoim doświadczeniem. Jako przykład mogą posłużyć zintegrowane turystyczne kampanie promocyjne w formule tzw. narracji transmedialnych [szerzej o tym: Mikos v. Rohrscheidt 2020a, s. 583-585]. Ponadto środowiska lokalnych interesariuszy turystyki dziedzictwa w licznych miejscach decydują się na organizowanie cyklicznych eventów kulturalnych, w ramach których, praktykowanie (konsumpcja) względnie prezentacja niematerialnych aspektów dziedzictwa jest rdzeniem programu, i to właśnie w nawiązaniu do niego i wokół niego tworzona jest znaczna część zabiegów marketingowych oraz treści promocyjnych.

Uwzględnienie elementów niematerialnego dziedzictwa w ofercie turystycznej **wzmacnia jego obecność** w codziennym funkcjonowaniu społeczności i tym samym w jakimś stopniu jego świadomość wśród samych depozytariuszy. Powoduje pozytywną zmianę postawy wobec niego także w lokalnej społeczności: w szerszych niż dotąd grupach ludności zaczyna się je szanować i doceniać. W szczególności sposób dotyczy to przedtem lekceważonego, uważanego za wrogie i nawet niszczonego dziedzictwa grup etnicznie czy religijnie obcych lub mniejszościowych i (do niedawna czy nawet wciąż) defaworyzowanych. Wprowadzenie tych zasobów dziedzictwa do eksploatacji i interpretacji w ramach oferty turystycznej nie tylko poszerza spektrum doświadczeń turystów o nowe wymiary dziedzictwa czy wprowadza inne perspektywy spojrzenia na procesy historyczne (co w pewnym stopniu obiektywizuje ich obraz), ale także – w stopniowo przebiegającym procesie – przekłada się na akceptację i nawet

docenienie tej części własnego w końcu dziedzictwa przez grupy większościowe i dominujące w danym społeczeństwie na zasadzie: „jeśli to ciekawe i cenne dla naszych gości, to warto to chronić, a nawet prezentować” (przy czym niektórzy mogą się takimi świadectwami sami zainteresować). Przypomnijmy w tym kontekście tysiące Polaków, którzy w ostatnim ćwierćwieczu zwrócili uwagę nie tylko na materialne zabytki dziedzictwa polskich Żydów, ale i na ich literaturę, kuchnię i tradycje religijne. Niektórzy z nich zaangażowali się nawet w ich poznawanie, chronienie, a jeszcze inna grupa włączyła je do swojej biznesowej oferty lub zarabia na jej obsłudze: przecież lokale żydowskie na krakowskim Kazimierzu prowadzą i obsługują Polacy, a młodzi polscy muzycy grają tam klezmerską muzykę.

Turystyczne wykorzystanie niematerialnych wymiarów dziedzictwa (także niematerialnego) czyni je elementem **procesów ekonomicznych** z udziałem jego depozytariuszy jako gospodarzy, interpretatorów, kreatywnych performerów, usługodawców, na korzyść społeczności/samorządów, wreszcie mieszkańców choć trochę zainteresowanych kulturowym i historycznym kontekstem swojego miejsca życia (małej ojczyzny). Pożytków płynących dla czterech pierwszych wymienionych grup nie trzeba zapewne szerzej argumentować; zostały one zresztą szeroko opisane w innej publikacji [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 391-402]. Poza motywacją do kolejnych działań, płynącej z wykonywaniem swoich zadań wokół zasobów z udziałem zainteresowanych, w atrakcyjnej formule kreacji doświadczeń, poza rozwojem własnej świadomości dziedzictwa i zacieśnianiem relacji z nim, zawierają się one w wymiarze *stricte* ekonomicznym: dzięki komercjalizacji zasobów, usług i performansu i wynikającym stąd zyskiem. Dodatkowo organizacje zarządzające produktami turystycznymi oraz terytorialnym marketingiem turystyki oraz współpracujący touroperatorzy (jako partnerzy „przywożący turystów”) dostarczają wymienionym podmiotom skuteczne kanały marketingowe dla ich dziedzictwa, a nawet przejmują za nich ten komponent jego rynkowej dystrybucji. Jednocześnie dzięki zaangażowaniu liderów produktów z sektora turystyki dokonują się procesy integracji lokalnych interesariuszy dziedzictwa (np. przez tworzenie produktów), jednak pod warunkiem partycypacyjnego podejścia do niego [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 482-490].

Z uczestnictwa w procesach organizacji i realizacji produktów turystycznych opartych na prezentacji, interpretacji i doświadczeniu dziedzictwa czerpią też pożytki lokalne samorządy. Z ich perspektywy interpretacja dziedzictwa własnej społeczności może być wykorzystana jako wsparcie dla różnych programów społecznych

i kulturalnych proponowanych mieszkańcom i dla realizowanych rozmaitych wymiarów zarządzania publicznego. Z kolei seria przemyślanych programów interpretacji dziedzictwa, np. ginącego zawodu lub mistrzowskich umiejętności dla zainteresowanych członków społeczności może – przez przekazanie im wiedzy i pasji mistrzów oraz praktyczne przyswojenie umiejętności – przyczynić się do przetrwania profesji, a nawet spopularyzować ją jako unikatowy wymiar dziedzictwa i wprowadzić doświadczenia z nią związane jako rdzeń (opłacalnych) produktów turystycznych, zaś ewentualne wytwory – jako pożądane pamiątki. Ten sam mechanizm może dotyczyć inicjowanych przez samorządy i angażujących środowiska pasjonatów programów ukierunkowanych wprost na niematerialne świadectwa dziedzictwa (jak muzykowanie, taniec, prekursorskie idee lub unikatowe tradycje związane z obchodami religijnymi), czy na ratowanie i utrwalanie pamięci o wybitnych ludziach albo procesach ważnych dla niektórych dziedzin ludzkiej twórczości, nauki czy techniki. Takie działania (zmaterializowane w postaci interpretacji dziedzictwa) współtworzą jeden z obszarów działania samorządu, mianowicie zarządzanie kulturą. Przy większej skali dystrybucji niematerialnych praktyk i świadectw dziedzictwa skierowanej do turystów i kreacji doświadczeń ujętych w strukturę produktów, istotny dla samorządu staje się oczywiście także ekonomiczny wymiar tego zjawiska, w postaci udziału z wpływów podatkowych sprzedaży produktu oraz poszczególnych usługodawców tworzących łańcuch świadczeń w nim zespolonych.

Wreszcie turystyka kulturowa wykorzystująca dziedzictwo, o ile odbywa się w większej i zauważalnej skali, wzmacnia także wśród mieszkańców i ich reprezentacji (samorząd) **świadomość wartości tych wymiarów własnego dziedzictwa i budzi zrozumienie dla potrzeby jego ochrony** (w tym zachowań samych mieszkańców jej służących) oraz ponoszonych w związku z tym kosztów (inwestycji budżetowych). Wzbogaca także spektrum możliwości uczestnictwa mieszkańców w kulturze i sensownego oraz satysfakcjonującego spędzania wolnego czasu. Przykładowo udział w eventach i mikroeventach tematycznych wykreowanych z myślą o turystach, jednak otwartych dla lokalnej publiczności, a eksploatujących niematerialne praktyki dziedzictwa zwiększa intensywność zaangażowania kulturalnego każdego chętnego, a natura realizowanych w ramach takich programów grupowych działań interpretacyjnych (dyskusji, warsztatów kreatywnych, zespołowej eksploracji świadectw i innych) intensyfikuje i personalizuje ich relacje z (własnym) dziedzictwem oraz skłania do aktywnego angażowania się w procesy jego ożywiania

i rozwijania. Ta sama grupa przedsięwzięć, a także i sama identyfikacja oraz realizowany z udziałem turystów performans praktyk dziedzictwa historycznych grup mniejszościowych może także (w wyniku refleksji nad ich udziałem w tworzeniu substancji tego dziedzictwa), przyczynić się do budowania klimatu uznania dla ich wkładu w wytworzeniu wspólnego dziedzictwa i atmosfery akceptacji wobec ich odrębności.

Negatywne aspekty udziału turystyki w eksploatacji niematerialnego dziedzictwa

Jednak eksploatując i reorganizując zasoby dziedzictwa, działania związane z realizacją aktywności turystyki kulturowej mogą prowadzić do ich **zniekształcania**. Odbywa się to choćby w procesach wpasowywania świadectw i praktyk dziedzictwa w jej produkty (np. koncert muzyki tradycyjnej, występ artystyczny, a nawet obrzęd religijny) z ujęciem ich w standardowe, często uniwersalne formuły/moduły tychże: przestrzeń korzystna dla turystycznej inscenizacji, a nie autentyczna, czas trwania (z selekcją i skróceniem elementów, a tym samym np. eliminacją niektórych treści), struktura i kolejność elementów performansu itd. W innej postaci dzieje się tak podczas wycieczek z modułami uczestnictwa turystów w praktykach dziedzictwa jako obserwatorów czy nawet mniej zaangażowanych wykonawców. Tu znów dostosowywany jest czas realizacji performansu, czas jego trwania, rozmieszczenie uczestników, wprowadzenie turystów do udziału tylko w części rytuału lub obrzędu, co sztucznie dzieli go na dwie części, wewnętrzną i zewnętrzną, „publiczną”. W przypadku eventów o charakterze inscenizacyjnym (np. odtwórstwo codziennego życia w formule „ożywionej historii”) elementy autentycznej praktyki dziedzictwa zostają przemieszane z innymi atrakcjami (modułami programu) mającymi „dynamizować” akcję i nadawać jej atrakcyjny dla turystów przebieg, co prowadzi do rozerwania integralności owego „życia” czy tytułowego performansu. Także w tym przypadku zdarza się wybieranie lokalizacji korzystnej dla organizatora eventu (bo bezpieczniejszej, tańszej do wynajęcia, ale już nie oryginalnej). Inny przykład to mniejsze w skali praktyki dziedzictwa (np. wykonywanie tradycyjnych zawodów czy obrzędowość rodzinna), które – także w ramach dostosowania – są „wciskane” w strukturę pakietów turystycznych dla grup rodzinnych i prywatnych, ustępując miejsca ich głównym magnesom, a nawet kluczowym posiłkom, a dodatkowo są pozbawiane niektórych elementów w celu skrócenia czasu trwania lub obniżenia ceny dla turysty/konsumenta. Z kolei w ramach

tw. pakietów elastycznych, w których z pełnej palety propozycji klient wybiera sobie to, co go interesuje, pojedyncze komponenty niematerialnych praktyk dziedzictwa mogą sąsiadować np. z wizytą w lunaparku, co pozbawia doświadczenie dziedzictwa jego naturalnego kontekstu, a tym samym znów je zniekształca. Kiedy bowiem turysta sam konstruuje sobie takie hybrydowe doświadczenie dziedzictwa, w dodatku w funkcji marginalnej dla całości „wisienki na torcie”, powstaje pytanie czy może ono być jeszcze postrzegane (nie mówiąc już doświadczone) jako właśnie dziedzictwo, czy raczej już tylko jako dodatkowy pokaz.

Komercjalizacja dziedzictwa na użytek masowych produktów turystycznych powoduje w licznych miejscach niepożądaną dyfuzję jego elementów i ich **wymieszanie** z obcymi substytutami. Zjawisko to dotyczy w głównej mierze materialnych świadectw dziedzictwa, np. osławione materiały rzemieślnicze, czy nawet gotowe artefakty „made in China” sprzedawane masowo jako pamiątki turystyczne np. w Ameryce Łacińskiej. Jednak wprowadzenie np. surowców obcego pochodzenia do produkcji rzemieślniczej czy do wytworów kulinarnych (w tym nieznanymi tradycyjnie przypraw) dotyka już pośrednio niematerialnego wymiaru dziedzictwa, ponieważ zniekształca tradycyjne recepty i doświadczenie konsumpcji kulinarnej odbijającej wartości lokalnego dziedzictwa.

Klasycznym w ogóle dylematem turystyki kulturowej, w tym turystyki dziedzictwa jest **problem nieautentyczności jego turystycznych doświadczeń**, kreowanych na użytek jej uczestników. Organizatorzy turystyki, w większości funkcjonujący w realiach rynkowej konkurencji i w warunkach bezpośredniej walki o klienta, mają tendencje do podporządkowywania tym priorytetom wartości kultury i autentyczności dziedzictwa, a tym bardziej potrzeb i celów ich miejscowych interesariuszy. Dziedzictwo obszarów docelowych traktowane jest w nich nie podmiotowo (jako naturalne i ludzkie inspiracje i źródła ich kultury, a przedmiotowo, jako rodzaj rozbudowanej i sprawnie obsługiwanej scenografii dla turystycznej inscenizacji. W tym kontekście krytyka mechanizmów organizacji turystyki i kształtowania doświadczeń turystów formułowana przez klasyków [Boorstin 1964; McCannell 1999, s. 23-28, pierwotnie 1977; Cohen 1979, 1988] zachowuje w pełni swą aktualność, a skala, spektrum i intensywność inkryminowanych zabiegów i zjawisk będących ich rezultatem nawet wzrosły. Przykładów dostarczają: struktura pakietów turystyki miejskiej w najchętniej odwiedzanych ośrodkach czy programy grupowych wycieczek do miast i po regionach, a także odwiedziny kolekcji dziedzictwa i instytucji

udostępniających doświadczenia jego praktyk, np. tzw. żywe skanseny. Próbuje się temu przeciwdziałać, wprowadzając nowe formy interpretacji dziedzictwa. Te z jednej strony dostosowują jej ofertę do potrzeb i oczekiwań coraz liczniejszych indywidualnych uczestników turystyki dziedzictwa i szerszej kulturowej, a z drugiej uwzględniają założenia badaczy, wprowadzając do programów ową poszerzoną (a więc i niekoniecznie zagospodarowaną wspomnianą scenografią) przestrzeń, zapewniają możliwości partycypacji w doświadczeniu dziedzictwa i indywidualizacji w sposobach jego eksploracji, a także dbają o kontakt z możliwie licznymi jego autentycznymi (w tym twórczymi) lokalnymi interesariuszami [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 247-249].

Zjawiskiem często wiążącym się z turystyczną eksploatacją świadectw i praktyk niematerialnego dziedzictwa, jest **deformacja jego struktury**, kontekstu, a niekiedy nawet treści (znaczeń i oryginalnie zamierzonego przekazu) przez wprowadzanie jego interpretacji i kreację doświadczeń jego świadectw przystosowanej tylko lub głównie do potrzeb turystyki i turystów. Przybiera ona rozmaite formy: kreację eventów eksploatujących rzeczywiste tradycje z wprowadzeniem do ich programów scenariuszy profesjonalnie lub amatorsko „ulepszonych”, reżyserowanych elementów obrzędów i rytuałów o „lepszej” dynamice czy wyrazistości (jak to ma miejsce przykładowo w inscenizowanych dla turystów tradycyjnych obrzędach na wyspach Malezji i Indonezji), kreację elementów fikcyjnych, jednak lepiej angażujących turystów-uczestników, powierzanie realizacji performansu wykonawcom zewnętrznym, tj. nie pochodzącym z obszaru powstania dziedzictwa, i tym samym pozbawienie go relacji ze społecznością gospodarzy, a nawet uzupełnianie kulturotwórczych i historycznych narracji przez dodatkowe elementy dramatyzacji lub nawet ich kompletne tworzenie, np. „twórcze” uzupełnianie życiorysu miejscowego bohatera związanego z daną grupą etniczną czy religijną turystów lub wymyślanie rzekomych legend związanych z tą grupą. Celem jest osiągnięcie oczekiwanego poziomu atrakcyjności doświadczenia dziedzictwa z punktu widzenia turystów jako płacących za nie klientów przez dostosowanie go pod względem miejsca i czasu realizacji, kosztów, ale i doboru treści oraz przebiegu wydarzenia, np. przerywanego posiłkami czy sztucznie wywoływaną aktywizacją widzów. Podmioty stosujące takie praktyki kierują się wiedzą o turystach, ich typowych zachowaniach i wyborach w sferze konsumpcji (tu: kulturalnej i rozrywkowej), pomijając problem integralności doświadczanego dziedzictwa [Mikos v. Rohrscheidt 2020a, s. 90-91; 2021a, s. 256].

Organizacja i realizacja produktów turystycznych wykorzystujących świadectwa i praktyki dziedzictwa powoduje często znaczące **zmiany w strukturze jego interesariuszy**. Obok jego faktycznych depozytariuszy (właścicieli i opiekunów świadectw, lokalnych organizacji i instytucji zajmujących się praktykowaniem i ochroną dziedzictwa, ogółu mieszkańców i ich zbiorowych reprezentacji) wprowadzane są nowe grupy podmiotów, nieraz silnych i decydujących o kierunkach i skali podejmowanych działań zarządczych. Ze względu na swoją siłę ekonomiczną (możliwość i chęć inwestycji), doświadczenie marketingowe i już posiadany udział w rynku turystycznym (z czym wiąże się gwarancja sprzedaży produktów) mogą one zdominować pozostałych i doprowadzić do realizacji innych (własnych) interesów, a także zniechęcić ich do współpracy, a przynajmniej chronienia integralności i autentyczności praktyk dziedzictwa lub zbiorów jego świadectw. Rezultatem bywa rozwój niepożądany z punktu widzenia zachowania i kultywowania dziedzictwa, jak upodobnianie jego performansu do takich obcych praktyk, które gdzie indziej przyniosły zysk ekonomiczny, bez oglądania się na jego związki z korzeniami i lokalnym kontekstem oraz utrzymanie relacji z prawdziwymi depozytariuszami.

Turystyczna odmiana polityki historycznej. Wśród typowych walorów turystyki kulturowej ukierunkowanej na przeszłość i dziedzictwo znajdują się miejsca związane z wydarzeniami historycznymi lub biografią znanych ludzi, jubileuszowe i cykliczne imprezy tematyzowane na ożywianie historii, w tym wydarzeń o przełomowym znaczeniu, jak bitwy, rewolucje i traktaty, a także wspomniane wyżej miejsca inscenizacji codziennego życia dawnych społeczności (jak „żywe” skanseny czy zjazdy tzw. odtwórców historii). W niektórych krajach, szczególnie rządzonych przez autorytarne reżimy, ale i populistyczne ugrupowania polityczne wykorzystujące w swoim instrumentarium nacjonalizm, przedstawiciele polityki bezpośrednio (przez zarządzanie zbiorami, i treściami przekazów, a nawet narracjami historycznymi) i pośrednio (przez odmowę finansowania, a nawet cenzurę) wpływają na przekaz dotyczący przeszłości i dziedzictwa (i np. udziału w jego powstaniu nie lubianych przez nich grup etnicznych, religijnych albo społecznych). Rezultatem tego jest wypaczenie znaczeń świadectw niematerialnego dziedzictwa, selekcja ich treści udostępnianych turystom, przypisywanie im innego niż prawdziwe autorstwa (zawłaszczanie etniczne) lub zgoła przemilczenie niepożądanych przekazów. Szerzej tę problematykę w odniesieniu do całości zasobów dziedzictwa i przekazu historii analizowałem w obszernym poświęconym jej tekście [Mikos v. Rohrscheidt 2018b], podając jej

przykłady i dokonując klasyfikacji takich praktyk. W tym miejscu wystarczy zatem powtórzyć, że także niematerialne dziedzictwo może być ofiarą politycznych decyzji, jego zniekształcenie (i w konsekwencji przekaz) może mieć skalę na tyle dużą, że hamuje opisane wyżej procesy integralnego traktowania jego przekazu i odbioru uznania przez depozytariuszy (mieszkańców obszarów recepcji turystycznej), a ze strony turystów (okradanych w ten sposób z jego integralnego doświadczenia) prędzej czy później (choćby pod wpływem mnożących się krytycznych opinii) wywołuje nieufność, a wreszcie drastyczne zmniejszenie zainteresowania samym obszarem recepcji i jego dziedzictwem. Nie trzeba chyba dodatkowo nadmieniać, że także dialog kulturowy budowany na tak sfalszowanym doświadczeniu (zdeformowanego, okaleczonego) dziedzictwa nie ma sensu i nie zasługuje na swoją nazwę, a jego ewentualne owoce prędzej czy później zostaną zdyskredytowane, dodatkowo zmniejszając wiarygodność danego terytorium (państwa) jako gospodarza turystyki dziedzictwa.

Do tego dochodzą pojawiające się w niektórych miejscach **konflikty** między zarządcami zasobów dziedzictwa (w przypadku jego niematerialnego wymiaru – głównie przedstawicielami instytucji kultury lub wprost władzy publicznej, którzy uważają się nie tylko za jego gospodarzy i stróżów, ale i właścicieli) a lokalnymi menedżerami produktów turystycznych i zewnętrznymi organizatorami turystyki, którzy traktują je jako atrakcje turystyczne i przedmiot eksploatacji. Mogą one wpływać zarówno na decyzje w sprawie udostępniania takich zasobów (ograniczenia w prezentowaniu dzieł literackich, niedopuszczanie do udziału w obrzędach czy tradycyjnym performansie, ograniczanie dystrybucji tradycyjnych kulinariów do wybranych lokali i miejsc), jak i na zakres, formy, a nawet treści (cenzura!) interpretacji świadectw tego wymiaru dziedzictwa [Mikos v. Rohrscheidt 2020a, s. 89]. W przypadku praktyk i przekazów reprezentujących starsze zasoby i świadectwa dawnego dziedzictwa poziom intensywności takiego konfliktu zwykle nie jest wysoki: tu bowiem linie podziału przebiegają głównie między historykami i specjalistami innych dziedzin (np. etnografami, kulturoznawcami) i dotyczą raczej subtelnych różnic w identyfikacji genezy praktyk i dokumentów, interpretacji wydarzeń oraz procesów, czy integralności prezentowanych praktyk kulturowych oraz kanoniczności performansu. Konflikty stają się jednak gorętsze, kiedy w ich tle pojawiają się próby nacjonalistycznej mitologizacji dziejów oraz forsowania opcji etnicznej (z ewentualnym minimalizowaniem lub pomijaniem wpływów obcych) – co należy zaliczyć do praktyk

opisanej wyżej polityki historycznej. Bardziej dynamicznie przebiegają i silniej oddziałują natomiast konflikty związane z prezentacją, interpretacją i doświadczeniem turystycznym kontrowersyjnego niematerialnego dziedzictwa epok bliższych współczesności, najnowszej historii oraz procesów jego ewolucji zachodzących aktualnie, niejako na oczach i z udziałem interesariuszy (lub przez nich kontestowanych). Wówczas włączają się do nich podmioty, organizacje i grupy społeczne zaangażowane w ochronę tego dziedzictwa i w jego praktyki, media reprezentujące różne opcje polityczne, a w skrajnych przypadkach – również organy władzy publicznej, których reprezentanci kierują się pożytkiem własnej opcji politycznej i chęcią zadowolenia swoich wyborców. W takiej sytuacji najsłabszą grupą są turyści kulturowi jako jednorazowi odbiorcy przekazów i ich reprezentanci (sektor turystyczny, w tym zwłaszcza zewnątrzni touroperatorzy). W rezultacie ich interesy (integralnego doświadczenia lub otrzymania pełnej wersji przekazu czy bliskiej im narracji) oraz ich opinie mogą pozostać całkowicie nieuwzględnione.

Pułapki turystyczne a doświadczenie niematerialnego dziedzictwa.

Pułapki turystyczne (*tourist trap*) stanowią szczególną (i patologiczną) formę komercjalizacji dziedzictwa i tzw. przemysłu dziedzictwa [szerzej: Steinecke 2009, s. 2-4; Kruczek 2011, s. 28-32]. Priorytetem w kontekście ich tworzenia i zarządzania nimi jest skuteczna realizacja ekonomicznych celów właścicieli. Ze względu na fakt, że takie miejsca zaś zapewniają pracę lokalnym mieszkańcom i przychody podatkowe dla samorządów, bywają one wspierane przez lokalne władze publiczne [Mikos v. Rohrscheidt 2021a, s. 252]. Co istotne z punktu widzenia analizowanej problematyki, pułapki, zwykle ukierunkowane na kreację inscenizowanych przeżyć [Steinecke 2009, s. 2] wykorzystują m.in. naturalny popyt na wiedzę i rozrywkę (tzw. *edutainment*) przez m.in. kreowanie sztucznych materialnych zasobów lub budowanie fałszywych interpretacji zasobów istniejących albo przez tworzenie doświadczeń rozbudowanych i dynamicznych, ale niemających wiele wspólnego z dziedzictwem danego miejsca [zob. m.in. Mikos v. Rohrscheidt 2018a, s. 234-236]. Oferta wielu z nich opiera się na doświadczeniach kreowanych w drodze eklektycznej prezentacji niematerialnych zasobów dziedzictwa: tradycji, obrzędów i rytuałów, wydarzeń, legend itd. (dodatkowo „wzmacnianej” wprowadzaniem fikcyjnych wątków) lub na fikcyjnej kreacji nawiązującej do powszechnie znanych faktów lub przekazów. Drastycznym, a przecież nierzadkim przykładem mogą być seanse ze „zmartwychwstającymi” i siejącymi zniszczenie mumiemi faraonów, bitwami

herosów nieznanymi starożytnym dziejom (a także oryginalnym mitologiom), czy inscenizowane starcia armii (np. „Indian”), które w historycznych realiach nie mogłyby się w ogóle odbyć. Za pułapki (jako że służą one tym samym celom i pozbawiają odbiorców autentycznego doświadczenia) można w zasadzie uznać wszystkie niematerialne zasoby dziedzictwa funkcjonujące w ramach imprez ożywiania historii lub dziedzictwa przy zupełnym fizycznym oderwaniu od pierwotnego miejsca swego wytworzenia. Są takimi np. pokazy życia codziennego rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej w europejskich parkach tematycznych czy programy doświadczenia życia osady Wikingów (lub cykliczne zloty tematyczne) w krajach, do których nigdy oni nie dotarli. Jeszcze inna grupa pułapek to propozycje eksploatujące zasoby rzeczywiście występujące na miejscu niematerialne świadectwa dziedzictwa (np. baśnie, legendy czy tradycyjne technologie wytwórcze), jeśli stanowią one tylko punkt wyjścia dla własnych produktów opartych zasadniczo na innych wątkach (co osiąga się przez ich eklektyczne połączenie) albo na fikcyjnych doświadczeniach. Przykładem tego może być powiązanie postaci i wątków z dwóch lub więcej różnych opowieści (miejscowej i tradycyjnej oraz obcej lub fikcyjnej) w jednej inscenizacji lub w stałym seansie tematycznego parku. Poza tak realizowaną deformacją dziedzictwa, podmioty z tej grupy mają jeszcze jedną istotną wadę: w przeciwieństwie do prawdziwych jego zasobów one, żerując na jego pojedynczych wątkach, przekazach i narracjach, nie budują także trwałych więzi społecznych między lokalnymi interesariuszami turystyki i dziedzictwa spoza bezpośredniego kręgu pracowników oraz dostawców i nie przyczyniają się do zintegrowanego rozwoju obszaru, na którym funkcjonują.

Wreszcie czasem, zwłaszcza w obszarach cieszących się dużym popytem turystycznym, czyni się niematerialny wymiar dziedzictwa przedmiotem bezwzględniego przemysłu dziedzictwa (albo przyczynia się w swojej części do jego powstawania). Jeśli to negatywne zjawisko pojawia się w ramach zagospodarowania turystycznego, bywa ono definiowane jako **turystyczny przemysł dziedzictwa** – w tym przypadku bowiem funkcjonuje on w swoistej, turystycznej „odmianie”, której elementem jest jego doświadczenie, ale celem, któremu podporządkowane są działania organizacyjne i marketingowe – komercyjna sprzedaż [Christou 2005, s. 8-9; Mikos v. Rohrscheidt 2020a, s. 70-71]. Dzieje się tak szczególnie w sytuacji stwierdzonego dużego popytu turystycznego na dany wymiar lub typ świadectw dziedzictwa na niewielkim terytorium, przez połączenie silnie zróżnicowanego spektrum zabiegów,

wysokiego poziomu komercjalizacji programów oferowanych turystom, a typowymi charakterystycznymi cechami takiego procesu są udział jednego lub kilku dużych aktorów realizujących swoje rynkowe interesy przy wykorzystaniu zasobów dziedzictwa oraz konsekwentne dążenie do zwiększania skali jego eksploatacji bez oglądania się na spadek jakości doświadczeń, a nawet zachowanie autentyczności dziedzictwa.

Podsumowując, turystyka kulturowa, w tym szczególnie turystyka dziedzictwa, w społecznościach żyjących na obszarach jej znaczniejszej w skali recepcji pełni znaczącą (nierzadko kluczową) rolę w utrzymaniu prezencji i żywotności niematerialnych praktyk dziedzictwa, a także ich rewitalizacji, zwiększając popyt na jego opłacane doświadczenia i budując wokół nich swoje produkty. Ma ona też niemniej znaczący udział w popularyzacji i promowaniu niematerialnego wymiaru dziedzictwa poza obszarem jego kreacji i jego codziennego praktykowania. Dzięki wykorzystaniu istniejącego popytu, zabiegom własnego marketingu i bezpośredniej stymulacji ekonomicznej lokalnych interesariuszy dziedzictwa (przez wpływy od turystów i organizatorów) turystyka wpływa na różnorodność i jakość form interpretacji tego wymiaru dziedzictwa oraz umożliwia ich szersze wprowadzenie do edukacji formalnej i nieformalnej także dla samych mieszkańców i kolejnych pokoleń depozytariuszy. Jednocześnie przez dbałość i zaspokajanie potrzeb i oczekiwań turystów przyczynia się ona do kreowania doświadczeń o wysokim poziomie różnorodności i w dobrej, atrakcyjnej jakości dostosowanej do standardów silnie konkurujących produktów turystycznych.

W mniejszym stopniu turystyka uczestniczy w transmisji międzypokoleniowej dziedzictwa niematerialnego wśród jego depozytariuszy. Tu (poza wspomnianą edukacją dostępną także dla mieszkańców) można wskazać na wynikającą z udziału w jej produktach motywację do chronienia zasobów i kultywowania praktyk dziedzictwa.

Z drugiej strony intensywna eksploatacja turystyczna niematerialnych świadectw i praktyk dziedzictwa niesie ze sobą pewne ryzyka dla jego integralności, które rosną wraz z popytem i zaangażowaniem w jego eksploatację zachęconych perspektywą zysków aktorów lokalnych (których priorytety, ale i powiązania z dziedzictwem nie są natury społecznej, ale komercyjnej) oraz zewnętrznych. Te ryzyka mogą w niektórych przypadkach urosnąć do poziomu zagrożenia dla samej substancji dziedzictwa, poprzez deformację jego praktyk i wykluczenie z procesów decyzyjnych jego depozytariuszy, co

w konsekwencji prowadzi do utraty zainteresowania własnym dziedzictwem i rezygnacji z udziału w jego ochronie oraz rozwijaniu. Dlatego ważniejsze niż kiedykolwiek przedtem jest kompetentne i partycypacyjne planowanie strategiczne obszarowych produktów turystyki dziedzictwa. Umożliwiając eksploatację tego wymiaru dziedzictwa atrakcyjną dla turystów, a jednocześnie nakierowaną przynajmniej w tym samym stopniu na jego rzeczywiste doświadczanie, co ma powiązanie z innymi korzyściami turysty i opłacalność dla organizatora oraz gospodarza, należy też mieć na uwadze zrównoważone zarządzanie relacjami, interesami i korzyściami jego lokalnych interesariuszy. Jednym z priorytetów takiej strategii w długofalowej perspektywie musi też stale pozostawać zachowanie tego wymiaru dziedzictwa w integralnej postaci, czyli ochronienie go przed zniekształceniem i hybrydyzacją, oraz w jego naturalnym kontekście żyjącego społeczeństwa, jako jego właścicieli i nosicieli.

Dr hab. Kamila Baraniecka-Olszewska

<https://orcid.org/0000-0002-09560-3167>

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Pisząc o wpływie turystyki kulturowej na dziedzictwo niematerialne, celowo rezygnuję z odwoływania się do dobrze już ugruntowanych w nauce dyskursów o przemyśle dziedzictwa, zarządzaniu dziedzictwem czy właśnie samej turystyce do miejsc dziedzictwa. Chcę oderwać się od krytycznej dyskusji na temat konsumpcjonizmu oraz powierzchowności turystycznego spojrzenia. W miejsce refleksji nad mechanizmami wpływającymi na relacje turystyka-dziedzictwo, proponuję mikroperspektywę charakterystyczną dla reprezentowanej przeze mnie dyscypliny: antropologii społecznej. Zamierzam przedstawić podejście pozwalające patrzeć na dwa tytułowe fenomeny z perspektywy jednostek, uczestniczek i uczestników, nie zaś globalnych procesów i instytucji. Moja strategia, jak pokazuję poniżej, w pewnej części wynika z po(?)pandemicznej tęsknoty za mobilnością oraz bezpośredniością doświadczenia, przede wszystkim jednak z moich kompetencji i dotychczas prowadzonych studiów nad doświadczeniem oraz uczestnictwem.

Ograniczenia życia społecznego spowodowane pandemią wirusa SARS CoV-2 zwróciły uwagę badaczy ku wydarzeniom on-line – wiele zjawisk znalazło przestrzeń w internecie, w tym fenomeny związane z dziedzictwem. Miejsca dziedzictwa, muzea, wystawy zyskały może nie nowy, lecz prężny, dynamiczny i pełniej rozwinięty wymiar życia w sieci. Mimo iż doszukiwanie się w pandemii pozytywnych elementów

przychodzi z trudem, w przypadku internetowego życia dziedzictwa niematerialnego można mówić o sukcesie jego dostępności dla większych grup odbiorców. Zwiedzanie on-line, choć wciąż nie dla wszystkich możliwe, stanowi o wiele bardziej inkluzywną praktykę niż turystyka wymagająca fizycznej mobilności, a zatem nierzadko większych nakładów finansowych.

Wpływ turystyki na dziedzictwo kulturowe w dużej mierze stanowi właśnie konsekwencję odwiedzania konkretnych miejsc oraz doświadczania ich. W ten sposób dziedzictwo zyskuje widoczność i rozpoznawalność, tak też wnika w pamięć zbiorową, współtworząc z nią tzw. *memory complex* [Macdonald 2013]. Turystyka dostarcza dziedzictwu jego publiczność. Tego rodzaju obserwacje ocierają się o banał, co więcej, mają dość uniwersalny charakter, dotyczą bowiem zarówno dziedzictwa *in situ*, jak i obecnego w internecie. W tym miejscu chcę jednak pokazać, że pozornie proste konstatacje mogą stanowić inspirację dla złożonych teoretycznych refleksji nad relacją turystyka-dziedzictwo. Doceniając rolę upowszechniania dziedzictwa on-line, w mojej odpowiedzi na pytanie o wpływ turystyki kulturowej na dziedzictwo niematerialne skupię się jednak na fizycznym, cielesnym uczestnictwie w fenomenach związanych z dziedzictwem.

Dyskursy dziedzictwa, choć niejednokrotnie problematyczne i krytykowane, zasadniczo przedstawiają je jako dziedzinę otwartą, uniwersalną wartość. Mimo że studia nad tym fenomenem demaskują go jako czasem wykluczający i hegemoniczny [Smith 2006; Geismar 2015], na turystykę można spojrzeć jak na swoisty probierz otwartości dziedzictwa oraz identyfikacji z nim. Spotkania z elementami dziedzictwa owocują czasem intensywnymi emocjami: uznaniem lub kontestacją. W moim przekonaniu zmysłowy, bezpośredni kontakt z nimi może zapewnić silne, haptyczne doznania, nie zawsze osiągalne w zwiedzaniu on-line. To dlatego na relacje turystyka-dziedzictwo patrzę przez pryzmat teorii performansu. Mimo iż to złożona i zdecydowanie niejednorodna koncepcja, składająca się w zasadzie z wciąż wzbogacanego wachlarza rozwiązań interpretacyjnych, wychodzi ona od zainteresowania praktyką ciała, uczestnictwem oraz interakcją z publicznością [Carlson 1996; Schieffelin 1998].

Moje rozważania zakładają więc przyjęcie dialogicznego modelu dziedzictwa [Harrison 2013] współtworzonego przez publiczność. Istnienie oraz ugruntowanie dziedzictwa w przestrzeni publicznej zależy nie tylko od jego instytucjonalizacji, lecz również zaangażowania w nie; od zainteresowania odbiorców. Nie jest ono budowane

wsobnie, lecz dla kogoś, a o jego bycie w dużej mierze decydują odbiorcy. Analiza konstruowania dziedzictwa, uczestnictwa w nim, relacji między jego zarządcami, depozytariuszami a odbiorcami w kategoriach wykonań (*performance*) pozwala na dostrzeżenie dynamiki i przeobrażeń tego fenomenu. Tak rozpatrywane dziedzictwo nie jawi się jako stałe, dane zjawisko, lecz dynamiczna forma performowana w interakcjach społecznych. Teoria ta umożliwia zbadanie zarówno sposobów konstruowania i przedstawiania dziedzictwa, jak też jego doświadczanie. Co ważne, dzięki niej można też uchwycić performatywność omawianego fenomenu, ewokowane przez niego zmiany. W interpretacji uczestnictwa kluczowe jest dostrzeżenie kreatywności wykonawców i publiczności [Rostas 1998; Schieffelin 1998]. Ona bowiem decyduje o formie i głębi zaangażowania w wydarzenie.

Sama koncepcja performansu stanowi niezwykle szeroką propozycję teoretyczną, stąd jej wykorzystanie w interpretacji zjawisk społecznych wymaga od badacza pewnej samodyscypliny i doprecyzowania, jaką jej gałąź wykorzystuje. Wykonanie stanowi tak codzienną praktykę ciała [Goffman 1956; Butler 1990], jak też rytuał, koncert, przedstawienie teatralne [Carlson 1996; Schechner 2002]. Dodatkowo badacze poświęcają uwagę performansom jako formie wydarzeń lub zgłębiają ich performatywność i sprawczość. Ten szeroki zakres teorii sprawia, że dziedzictwo można powiązać z performansem na wiele sposobów. Michael Haldrup i Jørgen Ole Boerenholdt [2015] wyróżniają trzy sposoby patrzenia na dziedzictwo przez pryzmat teorii *performance*. Pierwszy stanowi performowanie dziedzictwa (*performance of heritage*), czyli przedstawianie fragmentów przeszłości przed turystami, np. odtwarzanie dawnych wydarzeń czy rzemiosł. Drugi sposób to performowanie w miejscach dziedzictwa (*performance at heritage site*), czyli zachowanie turystów odwiedzających poszczególne atrakcje, ich interakcja oraz interpretacja doświadczanych zjawisk. Trzecim są wykonania z dziedzictwem (*performances with heritage*), czyli skutki obcowania z tym fenomenem wpływające na sposób postrzegania świata już po bezpośrednim kontakcie z nim. Zwłaszcza ostatnie dwa sposoby wykorzystania teorii performansu do interpretacji dziedzictwa zwracają uwagę na rolę turystów – uczestników, którzy nie tylko omiatają odwiedzane miejsca spojrzeniem, lecz także współtworzą je i performują. W takim ujęciu turystyka gwarantuje dziedzictwu życie, co mimo wszystko nie oznacza, że relacja ta jest zawsze pozytywna.

Turyści wpływają na dziedzictwo także podważając je, wątpiąc, krytykując. Autentyczność odwiedzanych stron jest tu kluczową wartością [MacCannell 1999; Wang 1999]. Narzucone dyskursy dziedzictwa bywają odpychane i modyfikowane [Smith 2006; Geismar 2015], nie wszystkie jego treści są też przyjmowane. Publiczność inaczej reaguje na trudne, kontestowane dziedzictwo. Jak podkreśla Gaynor Bagnall w interakcję z omawianym fenomenem jego użytkownicy wchodzi wyposażeni już w pamięć zbiorową, własne nastawienie do przeszłości [2003]. Nawiązując relację z dziedzictwem performują je, konstruują czy dekonstruują, wykorzystując do tego swój bagaż doświadczeń i emocje. To dlatego na kształt dziedzictwa niematerialnego ma wpływ także nastawienie turystów, ich otwarcie lub zamknięcie na przeżywane zjawiska. Wracając do pozornie trywialnej konstatacji z początku tego tekstu: turystyka zapewnia dziedzictwu odbiorców, przemiany, żywotność. Jak napisała Laurajane Smith: „dziedzictwo musi być doświadczane, by było dziedzictwem” [2006, s. 47].

Dr Joanna Dziadowiec-Greganić

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

badaczka niezależna

W 2017 roku podczas 22. Sesji Zgromadzenia Ogólnego w Chengdu w Chinach Światowa Organizacja Turystyki/United Nations World Tourism Organization (UNWTO) przyjęła następującą definicję turystyki kulturowej: „rodzaj aktywności turystycznej, w której podstawową motywacją odwiedzającego jest uczenie się, odkrywanie, doświadczanie i konsumowanie materialnych i niematerialnych atrakcji/produktów kulturowych w destynacji turystycznej. Owe atrakcje/produkty odnoszą się do zestawu charakterystycznych materialnych, intelektualnych, duchowych i emocjonalnych cech danego społeczeństwa, które obejmują sztukę i architekturę, dziedzictwo historyczne i kulturowe, dziedzictwo kulinarne, literaturę, muzykę, przemysły kreatywne oraz kultury żywe (*living cultures*) wraz z ich stylem życia, systemem wartości, wierzeń i tradycji” [WTO 2017]¹. Chociaż w przytoczonej definicji pojęcie dziedzictwa niematerialnego nie pojawia się bezpośrednio to w pewnych aspektach ukazuje ona przemianę, jaka dokonuje się obecnie tak w sektorze turystyki (nie tylko kulturowej), jak i w szerszym sektorze kultury i sektorze kreatywnym (*cultural & creative sector*), a dokładniej w tych ich segmentach, które dedykowane są szeroko pojętej działalności na rzecz oraz na bazie dziedzictwa

¹ Tłum. własne.

kulturowego². Przemiana ta jest coraz bardziej widoczna również w przestrzeni akademickiej, badawczej, m.in. *cultural/heritage tourism studies/research*, w której z resztą została zapoczątkowana (*heritage studies/research*). Polega ona m.in. na przełamaniu koncentracji na materialnym wymiarze dziedzictwa, na której ukształtowany został międzynarodowy system ochrony dziedzictwa (system ochrony zabytków kultury materialnej, konserwatorstwo) oraz towarzysząca mu polityka dziedzictwa (przede wszystkim UNESCO, UE). W konsekwencji w dużej mierze w oparciu o tę politykę rozwija się również turystyka kulturowa sprowadzana często do turystyki dziedzictwa. Owo przywiązywanie większej wagi do obiektów materialnych, posiadających dodatkowo ponadczasową, uniwersalną, niezmienną wartość historyczną, naukową oraz artystyczną i estetyczną jest jednym z głównych wyznaczników dyskursu, który Laurajane Smith określiła jako „autoryzowany dyskurs dziedzictwa” (*Authorized Heritage Discourse*) [Smith 2006]. Ponadto ten nadal dominujący dyskurs charakteryzuje się również tym, że owa wartość dziedziczonej kultury materialnej jest obiektywna, pierwotna i przyrodzona a nie jej przypisana. Dodatkowo postrzegana jest jako krucha, skończona i nieodnawialna, co implikuje konieczność objęcia jej stałą opieką przez grono ekspertów, których głównym zadaniem jest zgłębianie, analizowanie i przekazywanie immanentnych wartości owej spuścizny społeczeństwu. Niezwykle istotne jest również to, że ma być ona przechowywana i przekazywana praktycznie bez zmian tj. bez zbytnej ingerencji, aby pozostała... autentyczna. W tym duchu zrodziła się idea kanonu dziedzictwa.

Niemal równolegle obok „odkrycia/odslaniania się” *AHD* ewoluowało podejście do dziedzictwa w strukturach samego UNESCO. Konsekwencją stało się rozdzielenie dziedzictwa na materialne i niematerialne oraz poświęcenie temu drugiemu osobnej konwencji [UNESCO 2003] przy wyraźnym wskazaniu w jej preambule na kompatybilność oraz daleko idącą współzależność owych dziedzictw z naturalnym włącznie. Niedocenianie dziedzictwa niematerialnego przejawia się jednak w opóźnieniach w ratyfikacji konwencji przez państwa zachodnie oraz w sprawnym i skutecznym wdrożeniu jej w ich wewnętrzną politykę i własny system ochrony dziedzictwa. To z kolei przekłada się na krajowe polityki turystyczne. Co ciekawe, sama Konwencja aspektu turystyki praktycznie nie porusza. Jedynie w Wytycznych

² Warto w tym miejscu dodać, że pierwsza publikacja UNWTO traktująca wprost o relacjach pomiędzy turystyką a niematerialnym dziedzictwem kulturowym opublikowana została już w 2012 roku.

Operacyjnych do realizacji Konwencji wymieniona zostaje ona wśród zagrożeń dla dziedzictwa niematerialnego (np. *overtourism*).

Tymczasem wspomniane wcześniej pierwsze studium UNWTO zawierające kompleksowe bazowe badania dotyczące powiązań między turystyką a niematerialnym dziedzictwem kulturowym pt. *Tourism and Intangible Cultural Heritage* traktuje o głównych zagrożeniach ale również o wyzwaniach i możliwościach rozwoju turystyki związanej z niematerialnym dziedzictwem kulturowym, jednocześnie sugerując praktyczne kroki w zakresie opracowania, zarządzania i marketingu produktów turystycznych opartych na dziedzictwie niematerialnym [WTO 2012]. Obecnie dodatkowo ewoluują one w stronę – jak to zostało ujęte w przytoczonej definicji – niematerialnych atrakcji/produktów kulturowych charakterystycznych dla danej destynacji turystycznej. W publikacji znajdziemy studia przypadków i tzw. dobrych praktyk w zakresie działań rządowych, partnerstw publiczno-prywatnych i inicjatyw społecznych z pięciu kontynentów. Ponadto pojawiają się w niej już zalecenia dotyczące wspierania odpowiedzialnego i zrównoważonego rozwoju turystyki poprzez ochronę niematerialnych dóbr kultury.

Obecnie obserwujemy wyłanianie się dziedziny turystyki kulturowej, którą przetłumaczyć można jako turystyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego (*ICH tourism*). Jednocześnie staje się ona przedmiotem badań. Traktuje o niej publikacja *Intangible Cultural Heritage in Tourism: Research Review and Investigation of Future Agenda* [Qiu, Zuo, Zhang 2022]. Według autorów dokonujących przeglądu bazy danych Web of Science oraz baz angielskojęzycznej literatury naukowej³ łącznie z 76 krajów pod kątem studiów badawczych dotyczących turystyki niematerialnego dziedzictwa kulturowego⁴ liczba publikacji z tego zakresu wzrosła z dwóch w 2000 roku do 418 w 2021 roku. Analizując owe publikacje, autorzy wyszczególnili w nich następujące aktualne trendy badawcze oraz przewidywane przyszłe kierunki badawcze:

1. NDK (*ICH*) jako cenny zasób turystyczny zarówno dla rządów państw, jak i społeczności lokalnych – w konsekwencji badania nad turystyką NDK (*ICH*) w tym ujęciu koncentrują się głównie na identyfikacji i planowaniu tych zasobów w kontekście zrównoważonego rozwoju, na wpływie rozwoju turystycznego,

³ Publikacji zindeksowanych w Social Sciences Citation Index, the Arts and Humanities Citation Index oraz Conference Proceedings Citation Index – nauki społeczne i humanistyczne.

⁴ Wyodrębnili 85 słów kluczy z definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego (*ICH*) zawartej w Konwencji UNESCO 2003 i wprowadzili do wspomnianych baz wraz z samym hasłem *ICH*.

- zachowaniach i postawach turystów oraz na marketingu destynacji, przy czym wszystkie wymiary są ze sobą połączone i wpływają na siebie nawzajem;
2. tematyka wielu publikacji wiąże się z turystyką kulinarną, turystyką religijną, badaniami związanymi z wiedzą sakralną, tradycyjnymi systemami zarządzania oraz legendami i mitami – publikacje te mają wysoki wskaźnik cytowań. Dodatkowo teorie i metody badawcze zastosowane w tych badaniach często można znaleźć we wcześniejszych studiach etnograficznych, antropologicznych, folklorystycznych oraz socjologicznych;
 3. w ciągu ostatnich pięciu lat badacze ograniczyli używanie oficjalnej pełnej nazwy niematerialne dziedzictwo kulturowe (*ICH*) w badaniach nad turystyką, jednocześnie od 2010 roku gorącym tematem stała się kategoria „społecznych praktyk, rytuałów oraz wydarzeń świątecznych”;
 4. najczęściej omawianymi i dyskutowanymi w badaniach turystyki NDK są ekoturystyka, turystyka kulinarna, turystyka festiwalowa oraz turystyka religijna i – według autorów – tematy te będą nadal popularne w najbliższej przyszłości;
 5. przyszłe kierunki badań turystyki NDK są wypadkową trzech wektorów: tworzenia miejsca (*place making*), technologii i środowiska.

Analizy i prognozy zawarte w przybliżonej pozycji ukazują wyraźne rozszerzanie się zakresu turystycznych studiów nad dziedzictwem niematerialnym. Dodatkowo – co niezwykle istotne – odsłaniają one jednocześnie szerokie pole eksploracji samego konceptu dziedzictwa niematerialnego. Mimo że studia nad dziedzictwem niematerialnym ewoluują i są widoczne w różnych dyscyplinach to jednocześnie w przestrzeni pozaakademickiej, przy jednoczesnej aprobacie wielu kręgów badawczych i eksperckich (a w Polsce jest to szczególnie widoczne), jego rozumienie i odbieranie nadal zawężane jest do... folkloru i folkloryzmu tudzież tradycji wiejskich, ludowych. W konsekwencji większość zarówno badań, jak i projektów animacyjno-edukacyjnych prowadzonych w tym obszarze wydaje się być przedłużeniem wcześniejszych badań etnograficznych i folklorystycznych oraz działalności czy wręcz polityki kulturalnej mającej nadal znamiona... folklorystycznej.

Valdimar T. Hafstein w książce *Making Intangible Heritage* zadaje dość przewrotne pytanie: „Jeśli niematerialne dziedzictwo kulturowe jest rozwiązaniem, to co jest problem?” [Hafstein 2018, s. 161-169]. Szukając odpowiedzi, odwołuje się on do przyczyn sformułowania Konwencji UNESCO 2003, która stanowi m.in. reakcję na postulaty środowisk, według których jedyny wcześniejszy międzynarodowy dokument

dedykowany tej sferze, jakim były Rekomendacje UNESCO w sprawie ochrony tradycyjnej kultury i folkloru z 1989 roku, nie spełniał swojej roli. Stygmatyzował i wykluczał owe marginalizowane środowiska i grupy m.in. z ogólnego systemu ochrony dziedzictwa. Wypracowanie jednego wspólnego dokumentu traktującego na równi wszelkie praktyki kulturowe miało przełamać ów impas. Niemniej jednak pułapka podejścia wypracowanego w ramach Konwencji – jak z resztą konstatuje Hafstein – tkwi gdzie indziej. Ukierunkowuje lub wręcz zawęża się bowiem do ochrony NDK – jakkolwiek nie będziemy go pojmować: „Dziedzictwo niematerialne jako diagnoza, ochrona jako leczenie” [Hafstein 2018, s. 153-160]; „Gdy praktyka kulturowa zostanie zinterpretowana jako dziedzictwo, przygotowuje to grunt pod jego ochronę” [Hafstein 2018, s. 128].

Bardziej wyczerpującej odpowiedzi na pytanie postawione przez Hafsteina możemy szukać w koncepcji Smith. „Odsłonięcie” *AHD* dało bowiem początek podejściom alternatywnym lub otwarcie opozycyjnym/kontestującym. Na ich bazie ukształtowały się krytyczne studia nad dziedzictwem (*critical heritage studies*), które często łączy się z heterodoksyjną teorią dziedzictwa [Wells 2007]⁵. Ewoluuja one w różne strony (łącznie z podejściami samokrytycznymi) niemniej jednak ich główne założenia opierają się na tym, że dziedzictwo przynależy do współczesności. To nie stały i niezmienny obiekt materialny a proces i praktyka społeczno-kulturowa (skierowana m.in. na ów obiekt). To one nadają mu wartość i znaczenie, identyfikując go jako fizyczny symbol określonej wspólnoty kulturowej lub istotne dla niej wydarzenie społeczne, historyczne. Dziedzictwo to zatem proces zaangażowania, akt komunikacji i kreowania lub odtwarzania znaczeń przede wszystkim w i dla teraźniejszości. Kształtuje się w procesie negocjacji, poprzez wykorzystywanie/używanie przeszłości oraz zbiorowej i indywidualnej pamięci przez różnorodne jednostki i grupy interesu w różnych celach i dla różnych racji. To praktyka niespójna, która w dużej mierze jest polityczna i ideologiczna. „To ciągły, eksperymentalny dialog z przeszłością” [Emerick 2014, s. 190]. W konsekwencji całe dziedzictwo jest niematerialne lub inaczej, dziedzictwo jest właściwie tylko niematerialne. To aktywność wielopłaszczyznowa. Smith twierdzi, że oprócz ochrony mieści się w niej także interpretacja, zarządzanie i ... zwiedzanie. Wszystkie bowiem wiążą się z aktami pamiętania i upamiętniania, którym towarzyszyć mogą próby odkrywania i kreowania poczucia tożsamości, przynależności

⁵ Ukształtowaną niejako w opozycji do wcześniejszej doktryny konserwatorskiej łączonej z *AHD*, którą uznano za ortodoksyjną.

i zrozumienia [Smith 2006]. Jednocześnie dodałabym do tego również uświadamianie i doświadczanie odmienności i różnorodności kulturowej, co w połączeniu z poznaniem oraz przytoczonym zwiedzaniem i zrozumieniem wpisuje się w charakterystykę współczesnych zaangażowanych turystów określanymi mianem turystów kulturowych.

Biorąc pod uwagę powyższe, w efekcie odwróciłabym pytanie: nie tyle czy i jak turystyka kulturowa wpływa na niematerialne dziedzictwo kulturowe a czy i jak niematerialne dziedzictwo kulturowe – a jeszcze dokładniej koncept niematerialnego dziedzictwa kulturowego rozumianego bardziej jako znacząca praktyka kulturowa i działalność społeczna czyniona wokół tej praktyki – wpływa na turystykę kulturową? Jak ją zmienia?

Uwidacznia się to m.in. w przenoszeniu punktu ciężkości z biernego oglądania zwiedzanej kultury (ekspozycji) w kierunku jej szeroko pojętego praktykowania (uczestniczenia w jej praktykach), doświadczania, zdobywania nowych umiejętności, poszukiwania jak najmniej zapośredniczonych doznań oraz jakże modnego dziś interpretowania. Istotne jest aktywne uczestnictwo w kultywowaniu, w przeżywaniu, celebrowaniu a momentami również współtworzeniu owego – jak się go również często określa – „żywego” dziedzictwa. Staje się to podstawą w kreowaniu wspomnianych produktów i ofert kulturowych, w tym regionalnych, etnicznych i międzykulturowych. Ponadto wpływy widać w poszerzaniu się grup nie tylko odbiorców/użytkowników ale i twórców owych ofert. Cenne – bo często unikatowe – stają się te kreowane i promowane przez autochtonów – bezpośrednich depozytariuszy świadomych swojej spuścizny. Wśród nich wymienić można tzw. lokalsów – amatorów, prywatnych miejscowych przedsiębiorców będących jednocześnie „prawdziwymi” pasjonatami i patriotami lokalnymi, zaangażowanych liderów lokalnych, regionalistów, samorządowców. Współgra to z kolejną charakterystyczną cechą krytycznych studiów nad dziedzictwem wybrzmiewającą w podejściu heterodoksyjnym. Jest nią dopuszczenie do głosu nie-ekspertów. Dokładniej chodzi o uświadomienie sobie eksperckiej dominacji i kontroli znaczeń nadawanych dziedzictwu. Praktyka heterodoksyjnej ochrony dziedzictwa zaś to podejście „oddolne” angażujące różnorodnych interesariuszy w sposób wzmacniający społeczności, w których eksperci stają się facylitatorami.

Współcześnie jedną z podkreślanych w różnych kręgach wartości dziedzictwa jest drzemiący w nim potencjał, kapitał sprawiający, że traktowane jest ono jako zasób prorozwojowy. Politycy, eksperci i szeroko pojęci menadżerowie dziedzictwa, poprzez

zarządzanie i ochronę miejsc, obiektów i praktyk uznawanych za dziedzictwo, zarządzają i chronią jednocześnie wartości i znaczenia kulturowe oraz społeczne, które się z nimi wiążą. W konsekwencji definiują oni doświadczenia i postawy ludzi wywołane przez obcowanie z dziedzictwem oraz – w efekcie – nimi zarządzają. Wykorzystuje to również turystyczny przemysł dziedzictwa. Adaptuje on idee dziedzictwa autoryzowanego, próbując przejmować kontrolę nad dziedzictwem m.in. poprzez kreowanie w oparciu o nie z jednej strony gotowych, kompleksowych produktów turystycznych (np. nierealistycznych rekonstrukcji, „więcej niż autentycznych” przedstawień/wydarzeń, „prawdziwych” pamiątek), z drugiej zaś kreatywnych i innowacyjnych ofert, które służyć mają głębokim doznaniom, emocjom i doświadczeniom. Tymczasem według alternatywnych dyskursów dziedzictwa dziedzictwo tworzy się oddolnie, (współ)tworzą je ludzie m.in. poprzez świadome i aktywne wykorzystywanie go w celu budowania wzajemnych/wspólnych więzi oraz więzi z miejscami, obiektami i praktykami kulturowymi. Więzy te tworzą zarówno depozytariusze, jak i turyści. Istotne jest zatem, aby mogli oni szerzej współdecydować o kształcie turystycznego przemysłu dziedzictwa oraz polityki turystycznej (choćby regionalnej). To co innego niż bycie jedynie instrumentalnym „trybikiem” tejże polityki: „żywym” produktem niematerialnego dziedzictwa kulturowego (np. artysta ludowy lub rzemieślnik wraz ze swoimi wyrobami) czy też biernym, „opłacalnym” wczasowiczem.

Zmiana sposobu postrzegania dziedzictwa, przełamanie nieuzasadnionego uprzywilejowania jego materialnego wymiaru oraz eksperckiej i instytucjonalnej hegemonii w jego stanowieniu, definiowaniu, wartościowaniu, interpretowaniu, wykorzystywaniu, przekształcaniu, zarządzaniu i marketingu (z turystycznym włącznie) przy jednoczesnym poszerzeniu pola rozumienia oraz analizy konceptu niematerialnego dziedzictwa kulturowego to realny krok w kierunku świadomej, odpowiedzialnej, zrównoważonej, partycypacyjnej i zaangażowanej ochrony dziedzictwa w działaniu, której jedną z form może być odpowiadająca jej odpowiedzialna, zrównoważona i partycypacyjna turystyka kulturowa. Wśród całej palety jej odmian istotną zaś zdaje się być kształtująca się obecnie – co ważne – szeroko i kompleksowo rozumiana turystyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego (*ICH tourism*).

Dr Andrzej Iwo Szoka

<https://orcid.org/0000-0001-5947-3716>

Muzeum Krakowa

W przypadku Krakowa trudno jest wskazać początki turystyki opartej o dziedzictwo kulturowe. Już jednak w 1647 roku możemy mówić o pierwszym przewodniku dla odwiedzających miasto, który zatytułowany jest *Stolecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty, co w nich jest widzenia godnego i zacnego*. Jego autor, Piotr Jacek Pruszczyk we wstępie podkreśla, że pragnie zachęcić czytelników, aby zatrzymali się w Krakowie w celu odwiedzenia tutejszych kościołów, świętych relikwii, cudownych obrazów i bractw religijnych, a gdy wrócą do swoich domów powinni opowiedzieć o tym, co widzieli innym [Pruszczyk 1647]. Co warto podkreślić Pruszczyk zebrał nie tylko wiadomości historyczne o krakowskich kościołach, lecz również powtarzane wśród mieszkańców legendy, np. tę o podarowaniu złotego trzewika ubogiemu skrzypkowi, który zsunął się z rzeźby Chrystusa na cudownym krucyfiksie w kościele Najświętszego Salwatora na Zwierzyńcu. Autor przewodnika oparł się zatem na krakowskim dziedzictwie materialnym i niematerialnym.

Od początków XIX wieku możemy mówić o świadomym kształtowaniu kanonu krakowskich tradycji i folkloru. O jego kształcie nie decydował jednak krakowski lud, lecz lokalna elita intelektualna i artystyczna. W latach 1816-1820 na zlecenie biskupa Jana Pawła Woronicza malarz Michał Stachowicz wykonał dekoracje malarskiej Pałacu Biskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej. Wśród przedstawień wydarzeń i osób z najnowszej historii Rzeczypospolitej Krakowskiej oraz obrazów ukazujących życie gospodarcze miasta i jego okolice zdecydowano o zaprezentowaniu trzech żywych krakowskich tradycji: pochodu Konika Zwierzynieckiego (Lajkonika), intronizacji króla kurkowego oraz obchodów sobótki. Pałac Biskupów Krakowskich stał się jednym z salonów Krakowa, miejscem regularnych spotkań lokalnej elity intelektualnej z częstym udziałem gości przybyłych z Warszawy [Brusiewicz 1992]. Uczestnikiem spotkań u biskupa Woronicza był Konstanty Majeranowski, który w wydawanym przez siebie w latach 1819-1822 piśmie „Pszczółka Krakowska” opisywał wybrane krakowskie tradycje i legendy, m.in. o Krakusie i Wandzie, mistrzu Twardowskim, Koniku Zwierzynieckim, Bractwie Kurkowym, obrzędach sobótkowych, Rękawce, combrze [Majeranowski 1820]. Majeranowski postulował również, żeby pochodzące od ludu zwyczaje władze rządowe traktowały z należyтым szacunkiem, podobnie jak ma to miejsce w czasie karnawałowych pochodów takich miastach jak Paryż czy Florencja.

Zachęcał chociażby, aby Lajkonik prezentował swoje harce nie tylko na przedmieściach, lecz również na krakowskim Rynku, co rzeczywiście zostało zrealizowane w późniejszych latach.

W kolejnych dekadach XIX wieku najpopularniejsze krakowskie zwyczaje, jak pochód Lajkonika, odpusty Emaus i Rękawka przyciągały do miasta licznych gości, Polaków ze wszystkich zaborów i cudzoziemców. Władze również dostrzegały atrakcyjność tego rodzaju zjawisk, o czym świadczy zaaranżowanie harców Lajkonika przed odwiedzającymi Kraków koronowanymi głowami: carem Mikołajem I w 1849 roku i cesarzem Franciszkiem Józefem w 1855 roku. To wzrastające znaczenie lokalnego folkloru w polityce władz miejskich wykorzystywali organizatorzy (depozytariusze) wymienionych tradycyjnych widowisk. W 1872 roku aranżer pochodu Lajkonika – Teofil Miciński zwrócił się do Rady Miasta z wnioskiem o subwencję na wykonanie nowego stroju dla Konika i akcesoriów: „aby publiczność a szczególnie cudzoziemcy w Krakowie przebywający nie urągali nam, że nie umiemy z całą świetnością obchodzić tego, co jest rzeczą naszego honoru” [Szoka 2014] Od tej chwili pochód Lajkonika stał się faktycznie miejskim wydarzeniem. Dzięki kolejnym subwencjom budżetowym orszak prezentował się widzom każdego roku co raz okazalej a w 1904 roku wykonany został wspinały strój Lajkonika według projektu Stanisława Wyspiańskiego. Jednocześnie organizacja uroczystości stała się w dużej mierze uzależniona od miejskich środków i stan taki trwa do dzisiaj [Szoka 2014; 2016].

W okresie międzywojennym to, co określamy dziś niematerialnym dziedzictwem kulturowym stało się istotnym elementem miejskiej polityki turystycznej. W ramach odbywającego się do 1936 roku letniego festiwalu „Dni Krakowa”, obok nowych wydarzeń artystycznych w programie znalazły się tradycyjne uroczystości: pochód Lajkonika, abdykacja i intronizacja króla kurkowego. Postacie związane z krakowskimi legendami i tradycjami znalazły się na barwnych plakatach projektu Witolda Chomicza, które kolportowano w kilku językach w krajach Europy Zachodniej i Środkowej. Jeden ze współtwórców „Dni Krakowa” – dr Jerzy Dobrzycki w tym samym okresie zainicjował również Konkurs Szopek Krakowskich, którego pierwsza edycja miała miejsce w grudniu 1937 roku. Głównym celem konkursu było z pewnością zachowanie tradycji budowy szopek w niepowtarzalnym stylu krakowskim. Jednak Dobrzycki jako pracownik Miejskiego Biura Propagandy (odpowiednika współczesnych wydziałów promocji miasta) miał też na względzie stworzenie atrakcyjnego miejskiego wydarzenia w okresie zimowym [Winiarczyk 2014]. W efekcie

Konkurs jest kontynuowany do dzisiaj, a tradycja szopkarstwa krakowskiego prawdopodobnie nie przetrwałaby, gdyby nie inicjatywa miejskiego urzędnika odpowiedzialnego również za turystyczną ofertę miasta. Sam Konkurs wpłynął fundamentalnie na formę szopki krakowskiej, która co raz mniej zaczęła przypominać scenkę do odgrywania spektakli jasełkowych, a jej twórcy skupili się na jak najatrakcyjniejszym przedstawieniu fantazyjnej architektury Krakowa, z czasem wprowadzając elektryczne oświetlenie i mechanizmy. Podobne przemiany zachodzą również współcześnie. W pracach konkursowych twórcy wprowadzając niejedenkrotnie formę szopki dwustronnej [Szoka 2020]. Ma na to wpływ aktywność miasta i Muzeum Krakowa, które zamawia u twórców i prezentuje w przestrzeni miejskiej (od 2016 roku) dwustronne duże szopki, w ramach projektu „Wokół szopki”. Projekt ten ma oczywiście na celu uatrakcyjnienie zimowej oferty turystycznej Krakowa [Lizurek 2021].

Niematerialne dziedzictwo kulturowe wyróżnia się tym, że jest żywe, przekazywane z pokolenia na pokolenia przez jego depozytariuszy. Ulega on również ciągłym przeobrażeniom w odniesieniu do zmieniającego się otoczenia, a także potrzeb społecznych, w tym również tych związanych z turystyką kulturową. Zmiany te jednak często nie wynikają z inicjatywy samych depozytariuszy, lecz innych decydentów. Po latach przemiany te uznawane są za „uświęcone” przez kultywowaną przez pokolenia tradycję. W przypadku Krakowa te zjawiska, które elity intelektualne i władze miejskie uznały za ważne dla budowania wizerunku i oferty turystycznej miasta stworzyły kanon folkloru krakowskiego i trwają do dziś. Pozostałe często przypadły w ludzkiej pamięci (kto dziś pamięta o wielkanocnych pochodach z traczykiem krakowskim lub żywiołowych obchodach combra babskiego na Rynku Głównym). Oczywiście zjawiska wpisane w ofertę turystyczną były rzeczywiście istotne dla tożsamości krakowian. To było głównym źródłem ich żywotności, lecz również atrakcyjności dla pragnących doświadczyć niematerialnego dziedzictwa turystów.

Podczas debaty, która odbyła się w 2021 roku w Muzeum Krakowa pt. *Konflikt czy harmonia? Dziedzictwo niematerialne między siłą lokalnej tożsamości a produktem turystycznym*, szopkarz Marek Markowski stwierdził, że takich zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego jak szopkarstwo krakowskie, Lajkonika, hejnał mariacki nie można nazwać produktem turystycznym: „To nie jest produkt turystyczny, to jest magnes, który turystę przyciąga, i ja nie widzę w tym absolutnie niczego złego”. Można się z tym stwierdzeniem zgodzić, pamiętając jednak, że delikatna

tkanka tworząca niematerialne dziedzictwo kulturowe nieuchronnie będzie ulegać przeobrażeniom pod wpływem kontaktu z ruchem turystycznym. Rolą depozytariuszy i decydentów jest zmiany te obserwować i właściwie rozpoznawać.

Andrzej Szoszkiewicz

Koordinator działań związanych z dziedzictwem kulturowym w gminie Uniejów

Tradycja układania kwiatowych dywanów na procesję Bożego Ciała w Spycimierzu (gmina Uniejów, woj. łódzkie) jest wyjątkowym przejawem niematerialnego dziedzictwa kulturowego, przyciągającym co roku wielu turystów. Na czym polega ta wyjątkowość? Wśród najważniejszych argumentów można wymienić, iż praktyka ta stanowi przykład dziedzictwa przekazywanego od pokoleń, co zostało szczegółowo przebadane [por. m.in. Smyk 2018; 2019; 2020; Kaźmierczak 2018; Tomaszczuk 2004]. Praktyka jest bardzo widowiskowa (piękne, różnokolorowe wzory z żywych kwiatów) i nierozzerwalnie motywowana głęboką wiarą mieszkańców – twórców dywanów. Jako wydarzenie turystyczno-kulturowe jest bardzo popularne [por. Krajewska 2016], gdyż co roku na Boże Ciało do Spycimierza przyjeżdża ponad 20 tys. osób z całego kraju. Wszystkie te argumenty sprawiły, iż jako druga rodzima tradycja z Polski, została ona wpisana przez UNESCO na *Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości*.

Jacy turyści przybywają w dniu Bożego Ciała do Spycimierza? Choć nie ma wieloletnich badań na ten temat, to z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że chodzi głównie o dwie grupy odwiedzających łódzką wieś: pielgrzymów oraz turystów zainteresowanych wielowiekową tradycją. Celem wizyt pielgrzymów jest uczestnictwo w corocznej liturgii. Przy czym dla dużej części osób (zwłaszcza z okolic) jest to druga msza i procesja w tym dniu, która w Spycimierzu odbywa się o godz. 17.00, co umożliwia wiernym uczestnictwo w porannych procesjach w rodzimych parafiach. Przypuszczam, że od kilku lat pojawiła się druga grupa turystów, których można określić, jako turystów kulturowych lub religijno-kulturowych. Przyjeżdżają oni do Spycimierza, by przede wszystkim obserwować zjawisko kulturowe, jakim jest układanie dywanów z żywych kwiatów, zagłębić się w technikę usypywania i symbolikę wzorów oraz poznać ich twórców. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że ta grupa zyskuje na znaczeniu od 2018 r., gdy tradycja została wpisana na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, a prawdziwa eksplozja nastąpiła w 2022 roku, podczas pierwszego Bożego Ciała po wpisie na światową listę UNESCO

(grudzień 2021). Wiele informacji o uczestnikach tegorocznej uroczystości uzyskamy po opublikowaniu rezultatów badań, które prowadzone były w tym dniu przez naukowców z Uniwersytetu Łódzkiego.

Naukowe analizy i rozmowy o turystyce w Spycimierzu, choć są na początkowym etapie, to z kilku powodów wyraźnie nabierają tempa. Na nadchodzącym VI Seminarium Spycimierskim, które zaplanowane jest na listopad 2022 roku, oczekujemy ważnych podstaw merytorycznych do tej dyskusji. Będą to m.in. wyniki badań geograficzno-przestrzennych pod kierunkiem prof. Bogdana Włodarczyka z Uniwersytetu Łódzkiego, które były prowadzone w latach 2021-2022 oraz informacje o liczbie osób, które w bieżącym roku w Boże Ciało odwiedziły Spycimierz. Zaprezentowane zostaną także podstawy koncepcji produktu turystycznego, przygotowane przez ekspertów. Rezultaty badań i rekomendacje zostaną opublikowane, a wszystkie materiały będą dostępne na stronie www.spycimierskiebozecialo.pl.

Warto podkreślić, że Gmina Uniejów, w granicach której znajduje się Spycimierz przyjęła na siebie dużą część odpowiedzialności za szeroko pojętą ochronę zjawiska. W Spycimierzu budowana jest nowa placówka kulturalna – Centrum „Spycimierskie Boże Ciało”, która w niedalekiej przyszłości będzie całoroczną atrakcją i zasadniczo wpłynie na ruch turystyczny we wsi. Gmina od początku w swoich działaniach kieruje się zasadą, że wszystkie kwestie związane ze stanem obecnym i przyszłością tradycji powinny być omawiane z depozytariuszami (członkami parafii Spycimierz), a kluczowe decyzje podejmowane przy akceptacji z ich strony. Gmina podjęła się finansowania inwestycji związanych z kultywowaniem tradycji, m.in. budowy drogi, po której przebiega trasa Bożego Ciała, budowy dróg dojazdowych do wsi, kapliczek czy wreszcie budowy wspomnianej placówki kulturalno-historycznej. Partnerem w rozmowach i konsultacjach jest Parafialne Stowarzyszenie „Spycimierskie Boże Ciało”. Spotkania odbywają się regularnie w gronie lokalnych liderów, jak również w szerszej formule, na które zapraszani są wszyscy mieszkańcy parafii.

Jak turystyka kulturowa i nie tylko wpływa na niematerialne dziedzictwo kultury w Spycimierzu? Konkludując, chcę podkreślić dwie kwestie. Na własnym przykładzie doświadczamy, że wpis na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, a jeszcze bardziej na *Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości* UNESCO, wzmagają ruch turystyczny, szczególnie w przypadku zjawiska będącego dostępnym dla wszystkich wydarzeniem. Turyści zainteresowani

kulturą śledzą te listy i szukają możliwości przeżywania zjawisk niematerialnej kultury. To bardzo cenna grupa osób, którą warto zapraszać. Po drugie, zaliczenie do światowego dziedzictwa, sprawia, że zjawisko przyciąga dodatkowo międzynarodową publiczność i dużo większe zainteresowanie ze strony naukowców. Zdajemy sobie sprawę, że jako druga rodzima tradycja na liście UNESCO musimy sami „wydeptywać ścieżki”. Stąd dążenie do współpracy z badaczami, a także z depozytariuszami pierwszej polskiej tradycji na światowej liście – szopkarstwem krakowskim oraz tradycjami z zagranicy. Wierzymy, że korzystanie z doświadczeń oraz współpraca mogą nas tylko wzmocnić.

Dr Arkadiusz Jełowicki

Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie

W Chorzemlinie – wsi liczącej niespełna 800 mieszkańców w powiecie wolsztyńskim (woj. wielkopolskie), siwki odbywają się rokrocznie w poniedziałek wielkanocny. Siwki są długo wcześniej organizowanym wydarzeniem, które etnografowie zaliczają do gatunku widowiska. Nazwa zwyczaju pochodzi od siwych koni, które miały niegdyś maszerować przez wieś. W Chorzemlinie, od najdawniejszych lat, siwkami są mężczyźni przebrani za białego jeźdźcę z dowiązanym do pasa lajkonikiem ukrytym pod prześcieradłem. Dzierżą oni w rękę bat z długimi sznurkami, którymi smagają obserwatorów, a na głowie mają często czerwoną czapkę. Oprócz siwków, których zazwyczaj jest kilkunastu, w pochodzie przebierańców nie może zabraknąć innych postaci, takich jak dwa niedźwiedzie prowadzone na łańcuchu przez strażników, baby z dziadem, kominiarzy tradycyjnie brudzących sadzą, czy listonosza rozdającego stare gazety oraz życzenia świąteczne. Charakterystyczne dla chorzemińskich siwków są również postacie z popkultury, nazywane przez grupę „kolorem”. Są nimi np. Myszka Miki, wiedźma, strach na wróble czy Conchita Wurst. Uczestnicy pochodu przebierają się w zamkniętych stodołach bądź garażach, by nikt z okolicznych mieszkańców nie mógł ich dostrzec. Podczas pochodu każdy z przebierańców posiada maskę szczelnie zakrywającą twarz. Czasami jest to kominiarka, czasami zaciągnięte na głowę rajstopy, innym razem mocny makijaż.

Łącznie wraz z organizatorami i orkiestrą, przygrywającą znane ludowe melodie, pochód liczy ponad 60 osób. Grupa ta, choć imponująca, wydaje się niewielka, gdy porównamy ją z obserwatorami wychodzącymi przed domy, bądź przyjeżdżającymi samochodami, aby uczestniczyć w wydarzeniu. W trakcie moich badań w 2018 roku

naliczyłem, wraz z innymi badaczami i badaczkami, około 1000-1500 widzów oraz kilkaset aut osobowych parkujących na obszarze całej wsi oraz poza nią. Publiczność ta składa się z kilku grup. Pierwszą, zdecydowanie największą, są mieszkańcy Chorzemina, którzy biernie uczestniczą w lokalnym zwyczaju. Stoją oni zwykle przed własnym domem, czasami na balkonie, ganku lub w oknie. Drugą grupą są ich krewni, znajomi, którzy przyjechali na święta. Trzecią grupą są osoby z zewnątrz najwięcej jest widzów z najbliższej okolicy, sąsiednich wsi, pobliskiego miasta Wolsztyna czy z okolicznych powiatów. Mniejsza część tej zbiorowości to osoby „z daleka”, a więc z odległych powiatów, Poznania, Wrocławia, a nawet z zagranicy. Ostatnią grupą, najmniejszą ale również wyróżniającą się, są pasjonaci kultury ludowej, samego zwyczaju, dziennikarze, regionaliści. Łatwo ich rozpoznać bo mają duże półprofesjonalne aparaty fotograficzne i starają się wejść w żywszą interakcję z przebierańcami z pochodu. Podział ten najprościej można zweryfikować, przeglądając tablice rejestracyjne parkujących wtedy samochodów we wsi.

Brak dokładniejszych badań wśród widzów sprawia, iż nie sposób określić, w ramach której grupy najwięcej jest osób spoza najbliższej okolicy czy z zagranicy. Także poza dokładniejszym rozpoznaniem są motywacje przyjazdu, emocje czy późniejsza recepcja widowiska. Mimo to, na bazie moich powierzchniowych, sondażowych rozmów popartych obserwacją uczestniczącą, można pokusić o kilka przemyśleń związanych z widzami siwków w Chorzeminie.

Obserwowanie siwków jest niewątpliwą, lokalną atrakcją związaną z niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Prawdopodobnie jednak widzowie nie zdają sobie sprawy z tego, że uprawiają turystykę kulturową. Fakt, że wydarzenie odbywa się w poniedziałek wielkanocny zwiększa liczbę widzów i nadaje specyficzny, świąteczno-turystyczny charakter pobytu gości w Chorzeminie w tym dniu. Pierwotnie siwki chodziły od domu do domu i nie było widzów. Kiedy liczba tych ostatnich zwiększyła się drastycznie, zrezygnowano z odwiedzania wszystkich domów, na rzecz pojedynczych, tak by widzowie jak najdłużej widzieli przebierańców. Do tej pory „reklama” widowiska miała charakter szeptany, dlatego przyjazd widzów do Chorzemina ma charakter spontaniczny. Nie ma reklam, plakatów, choć ostatnio pojawiły się informacje na Facebooku. Niezwykle ciekawą i chyba niezbadaną grupą są pasjonaci kultury ludowej, którzy często jeżdżą od wydarzenia do wydarzenia, „dokumentując” i uczestnicząc (często aktywnie) w obserwowanych zwyczajach.

Widoczna i opisana tu w kilku refleksjach ewolucja formy siwków jest interesującym przykładem wpływu turystyki kulturowej na praktykę dziedzictwa niematerialnego.

Dr hab. Krzysztof Kasprzak

Profesor emeritus Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu

Prof. dr hab. Beata Raszka

<https://orcid.org/0000-0002-1757-2625>

Instytut Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu

Pojęcie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, określonego definicją Konwencji [UNESCO 2011], przejawia się m.in. w „wiedzy i praktykach dotyczących przyrody i wszechświata”. Obejmują one nie tylko informacje naukowe, ale także umiejętności, praktyki i wyobrażenia rozwinięte wśród społeczeństw poprzez ich związki ze środowiskiem przyrodniczym. Należy przypomnieć, że Polska ratyfikowała tę Konwencję dopiero osiem lat po jej ustanowieniu. Spowodowane to było błędną interpretacją założeń Konwencji w początkowym okresie jej wdrażania, kiedy pojęcie kulturowego dziedzictwa niematerialnego zawężono w naszym kraju tylko do kultury ludowej [Ratajski 2015].

Sposoby postrzegania wszechświata mogą wyrażać się w języku, tradycjach ustnych, uczuciach przywiązania do konkretnego miejsca, wspomnieniach, duchowości oraz światopoglądzie. Wpływają w dużej mierze na wyznawane wartości i przekonania, stanowiąc podstawy wielu zwyczajów i tradycji kulturowych, kształtowanych przez środowisko przyrodnicze i całe otoczenie określonej wspólnoty. Dla zapewnienia ich przetrwania niezbędne są różne działania ochronne, mające to niematerialne dziedzictwo, w tym przypadku związane z „przyrodą i wszechświatem”, m.in. dokumentować, badać, zabezpieczać. Zapis ten ma wyraźne odniesienie do wcześniejszej Konwencji w sprawie ochrony dziedzictwa kulturowego i naturalnego [UNESCO 1976], która wobec zagrożeń wynikających z przyczyn naturalnych oraz przeobrażeń społecznych i gospodarczych wskazała m.in. na konieczność ochrony krajobrazów, pomników przyrody, formacji geologicznych i fizjograficznych, miejsc lub stref naturalnych mających wyjątkową uniwersalną wartość z punktu widzenia nauki, zachowania i naturalnego piękna. Zagrożenia dla dziedzictwa niematerialnego związanego z różnorodnością biologiczną dotyczą głównie możliwości braku prowadzenia ochrony tego dziedzictwa przez daną społeczność lokalną, świadomą nie tylko jego wartości, ale potrafiącą także przekazać je następnym pokoleniom [Ratajski

2015]. Zagrożenia dla różnorodności biologicznej warunkującej sposób życia związane są nie tylko z wycinką lasów, ale także wszystkimi innymi formami ingerencji w środowisko, w tym rabunkową gospodarką, zanieczyszczenie rzek, niekontrolowaną urbanizacją, nielegalnymi połowami i handlem dzikimi zwierzętami.

W uzasadnieniu do postawionego pytania wydawać by się mogło, że brak jest w nim bezpośrednio odniesienia do przyrody, czy – używając najszerszego znaczenia – wszechświata. Zamyka się ono jednak we wspomnianym uzasadnieniu w pojęciu „przestrzeni kulturowej”, swoistego materialnego odpowiednika związanego z dziedzictwem niematerialnym, mającym określone relacje z otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i historią. Wymaga to jednak pewnego wyjaśnienia, bowiem takie pojęcia jak „przestrzeń kulturowa”, czy „krajobraz kulturowy” używane są niejednokrotnie w rozmaitych znaczeniach w różnych dziedzinach wiedzy.

Przestrzeń i krajobraz są pojęciami ściśle ze sobą związanymi; krajobraz nie istnieje poza przestrzenią. Wartościowany jest on przez środowisko kulturowe, decydujące o jakości i wartości krajobrazu. Krajobrazy kulturowe to krajobrazy antropogeniczne wykształcone w historycznym procesie zagospodarowania krajobrazu przyrodniczego przez człowieka. Stanowią one dające się wyodrębnić fragmenty przestrzeni geograficznej, charakteryzujące się specyficzną organizacją przestrzenną, będącą rezultatem celowej działalności człowieka, który decyduje o ich strukturze, funkcjach i cechach fizjonomicznych. Przestrzeń kulturowa jako będąca systemem relacji wykształconych pomiędzy składnikami krajobrazu przyrodniczego, kulturalnego i człowiekiem, może istnieć także w krajobrazie naturalnym, któremu człowiek nadaje atrybuty wartości, znaczeń i sensu (np. *sacrum* przyrody) lub w krajobrazie zdegradowanym [Bernat 2014; Myga-Piątek 2012, 2014]. To krajobraz kulturowy jest obecnie środowiskiem życia człowieka. Przywrócenie przedcywilizacyjnej „naturalnej” postaci krajobrazu nie jest obecnie możliwe, ale i zupełnie niepotrzebne. Na przeżycie w nim nie mielibyśmy prawdopodobnie żadnych szans.

Wiele elementów stanowiących podstawę przyrodniczego niematerialnego dziedzictwa kulturowego może występować wyłącznie w warunkach działalności człowieka. Przykładowo tylko utrzymanie poprzez koszenie lub wypas łąk pienińskich, beskidzkich, czy tatrzańskich jest jedynym sposobem ochrony tego dziedzictwa kulturowego. Łąki te są jak najbardziej materialne i to one generują i utrzymują

niematerialne dziedzictwo kulturowe Karpat, m.in. na Podhalu, w Małych Pieninach, w Beskidzie Sądeckim.

Pasterstwo było jednym z najważniejszych elementów tworzących bogatą i wyjątkową kulturę Karpat. Wyraz temu dają liczne lokalne pieśni, legendy, wierzenia, przesady i zwyczaje, połączone często z silną religijnością górali. Wszystko to miało chronić pasterzy przez ciężkimi warunkami panującymi w górach. Miało także ogromny wpływ na kształtowanie się i utrzymywanie górskiego krajobrazu kulturowego. W Tatrach, podobnie jak i w wielu innych częściach Karpat, powstałe w wyniku działalności człowieka polany i hale, gdzie prowadzony był sezonowy wypas, istnieć mogą tylko wtedy, kiedy są użytkowane. Hale powstały nie tylko we właściwym piętrze halnym, powyżej piętra kosodrzewiny, ale także niżej, na sztucznie otrzymanych w wyniku działalności człowieka terenach powstałych po wyrębie i wypaleniu kosodrzewiny lub lasu. W rozumieniu pasterskim i gospodarczym w Tatrach hala obejmowała cały należący do jednego właściciela, lub grupy właścicieli obszar nadający się do wypasu, często też od niego brała swoją nazwę (np. Hala Gąsienicowa). Oprócz właściwego piętra halnego należały do niej także polany, płasnie, równie, upłazy, piarżyska, obszary zarośnięte kosodrzewiną, a nawet znajdujący się na jej obszarze las. Tak rozumiane hale sięgały od regła dolnego po szczyty gór. Bez wypasu i koszenia w wyniku naturalnej sukcesji roślin hale i polany zaczynają zarastać. Powoduje to zmniejszenie różnorodności biologicznej, ponieważ wiele gatunków roślin i zwierząt żyje tylko w tego typu trawiastych ekosystemach. Zarastanie polan i hal przez las to nie tylko powstawanie zmian w środowisku przyrodniczym, ale także zmniejszenie atrakcyjności turystycznej tego terenu (np. przysłanianie panoram widokowych). To także likwidacja walorów estetycznych łąk, ich koloru, faktury, zapachu, widoku kwiatów. Powstrzymanie tych procesów możliwe jest tylko poprzez koszenie lub przywrócenie wypasu owiec i bydła, co umożliwia zachowania liczącej sobie kilkaset lat kultury pasterskiej, nie tylko jako materialnego, ale także niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Szczególnie pomocny w tym zakresie jest kulturowy wypas owiec, prowadzony także na terenach prawnie chronionych, np. w Tatrzańskim Parku Narodowym. Dozwolony jest on tylko z zachowaniem licznych ograniczeń, sprzyjających zwłaszcza ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Wypasane mogą być tylko owce miejscowej rasy, tj. występująca w Karpatach polska owca górska, wywodząca się z prymitywnej grupy rasowej cekiel, która prawdopodobnie na teren Polski przywędrowała wraz z plemionami wołoskimi.

Do wypasu używane mogą być wyłącznie psy pasterskie owczarki podhalańskie (jedna z pięciu polskich ras uznawanych przez Fédération Cynologique Internationale, FCI). Baca i juhasi używać muszą tradycyjnego sprzętu, strojów i gwary góralskiej, zachowane muszą być tradycyjne obrzędy pasterskie (płonąca watra, wyposażenie oraz tradycyjny sposób przerobu mleka owczego, utrzymania owiec). Pozyskane mleko bezpośrednio po udoju przerabiane jest na oscypki i inne produkty (bryndza, bundz, redykolki). Do przerobu mleka używa się tradycyjnych miedzianych kotłów, drewnianych pucier, foremek, cyrpoków i feruli. Społeczne i kulturowe aspekty wypasu owiec na halach związane są także ze świątecznym wyjściem i uroczystym rozpoczęciem redyku oraz z późniejszym powrotem owiec do wsi. Wypas kulturowy przywraca również pierwotną funkcję tradycyjnym szałasom pasterskim i pozwala na ich zachowanie, ponieważ tylko użytkowanie jest jedyną skuteczną formą ich ochrony.

Ochrona krajobrazu przez prowadzenie wypasu kulturowego jest ważną formą promocji całego regionu oraz formą popularyzowania wśród turystów zasad ochrony przyrody i lokalnej kultury. Organizowanie imprez pasterskich, poszerzenie oferty sprzedawanych produktów z mleka owczego, różnego rękodzieła, kultywowanie tradycji w bacówkach oraz sam widok owiec pasących się w sąsiedztwie popularnych szlakach turystycznych stanowią interesującą atrakcję. Wypas kulturowy doskonale sprawdza się także jako forma zachowania wyjątkowego górskiego krajobrazu, zapobiega sukcesji lasu i wypieraniu przez las gatunków środowisk trawiastych. Wpływa on także na zachowanie i dalszy rozwój dziedzictwa kulturowego, w tym hal, które tak samo jak zabytki architektury stanowią cenny element krajobrazu kulturowego. Utrzymuje żywą tradycję pasterską, pozwalającą na zachowanie odrębności i tożsamości regionalnej miejscowej ludności [Molik i in. 2017].

Z niematerialnym dziedzictwem kultury pasterskiej ściśle związany jest także charakterystyczny krajobraz dźwiękowy, którego istotną część tworzą dźwięki wydawane przez owczarskie dzwonki będące wyznacznikami miejsc w przestrzeni, dźwięki wykonywanej pracy (wydawane przez narzędzia gospodarskie, nawoływania i komendy skierowane do juhasów, psów lub owiec, rozmowy przy pracy), głosy zwierząt. Dźwięki związane z pracą uruchamiają rozliczne konteksty odnoszące się np. do terminologii szalaśniczej i pasterskiej, gwary, relacji społecznych oraz między ludźmi i zwierzętami, ujawniających całe bogactwo krajobrazu dźwiękowego [Sochacki 2021].

Dla ludzi wielu kultur wdrukowaną w świadomość abstrakcyjną wartością estetyczną i etyczną jest ochrona różnorodności biologicznej, mająca związek z poznaniem świata. Dla innych jest to wartość wyłącznie utylitarna, a poznawanie świata nie ma żadnego znaczenia. Nerozwiązanym jak dotąd problemem kulturowym jest sposób pogodzenia tych wartości, często wzajemnie się wykluczających. Chociaż kultury się różnią, to jednak podstawy życia populacji ludzkiej, a różnorodność biologiczna jest jedną z nich, są jednakowe. Utylitarne wykorzystanie zasobów biosfery jest oczywiste i wprost związane z uzyskiwanymi korzyściami. Wymóg utrzymania różnorodności biologicznej w stanie umożliwiającym podtrzymywanie biosfery w stanie pożądanym dla człowieka i możliwości przetrwania jego cywilizacji jest jednak trudny do uzasadnienia. Nie wiadomo, jaki istnieje związek między liczbą gatunków a utrzymaniem biosfery w stanie odpowiadającym ludziom. Różnorodność biologiczna dla ekosystemów tworzących biosferę jest bowiem zupełnie obojętna. Tylko dla człowieka może mieć znaczenie i określoną wartość [Weiner 2020, s. 418-421].

Powstała przez lata symbolika i różne filozoficzne koncepcje przyrody widoczne są obecnie w codziennym obiegu kulturowej wiedzy. Często są to wartości związane ze światem przyrody pochodzące z zapomnianej już w wielu miejscach kultury ludowej. Jej pozostałości stanowią jeszcze dzisiaj spotykane przesady, zabobony i wierzenia o zabarwieniu magicznym. Przyroda, krajobraz i sposób ich pojmowania wzajemnie się przenikają, mając jednak historycznie zmienną symbolikę i wartości.

Różne cywilizacje, religie, społeczeństwa i kultury wykształciły swój własny symboliczny język, przez który wyrażały święte idee, rozmaite aspekty indywidualnej i zbiorowej tożsamości oraz abstrakcyjne teorie i pojęcia. Ludzie zawsze tworzyli symbole z tego, co ich otaczało. Symbole magii i łowiectwa przekształcali w symbole sakralne lub tożsamości i całe systemy symboliczne, włączając je w rozmaite tradycje artystyczne. Stąd tak wiele symboli nawiązuje wprost do roślin i zwierząt.

W kultach wegetacji roślinnej drzewo jest obrazem kosmosu, centrum świata i podporą wszechświata, siedzibą bóstw, symbolem życia, seksualności i niewyczerpanej płodności utożsamiane ze źródłem nieśmiertelności. Drzewa święte, obrzędy i symbole roślinne występują w każdej religii, w symbolach, mitach, ikonografii i w sztuce ludowej na całym świecie [Eliade 1993, s. 259-318, roślinność: symbole i rytę odnowienia]. U wielu ludów i plemion europejskich rozwinięty był kult drzew, związany z puszciami pokrywającymi prawie cały kontynent, np. kult dębów u druidów, germańskie i skandynawskie święte gaje. U Bałtów, podobnie jak

i u Słowian, dąb uchodził za drzewo poświęcone Perkunowi, będącego odpowiednikiem słowiańskiego Peruna. Drzewo Romulusa w Rzymie, czy dereń na stoku Wzgórza Palatyńskiego uchodziły za największą świętość Rzymian. Posiadające dusze drzewa były wyroczniami, miejscem przybywania dusz przodków [Frazer 1978, s. 120-126, kult drzew]. Drzewo majowe lub słup majowy (maik, maja) były szeroko rozpowszechnione i odrywały wielką rolę w ludowych obrzędach europejskich. Występujący w nich duch drzewa sprowadzał na wieś, na każde gospodarstwo i domostwo błogosławieństwo [Frazer 1978, s. 127-138, pozostałości kultu drzew we współczesnej Europie].

W twórczości naskalnej sztuki paleolitu pożywienie symbolizował jeleń, antylopa lub bizon, co było wyrazem magii łowieckiej i nadzieją, że wizerunki tych zwierząt przekształcą się w rzeczywistość. Zwierzętami totemów indiańskich są kruk, bóbr, orka i żaba. Kojot w sztuce Indian Ameryki Północnej uważany był za twórcę wszechświata lub oszusta, a orły walczące z węzami przedstawiały walkę dobra ze złem. Bizon był symbolem siły, obfitości i mądrości, z opieki niedźwiedzi wojownicy korzystali w czasie walki. Dla Azteków szczególne znaczenie symboliczne miały jaguar, orzeł i wąż. W Egipcie, gdzie papirus był symbolem życia, zdrowia i szczęścia, boga zmarłych Anubisa uosabiał pies lub szakal, skarabeusz był symbolem boga porannego słońca Chepri, a lwica bogini wojny Sachmet. Natomiast w Indiach słoń był symbolem mądrego, litościwego i potężnego władcy [Gibson 2010]. Wszystkie znaki zodiaku chińskiego obrazują różne gatunki zwierząt (szczur, wół, tygrys, królik, smok, wąż, koń, koza mała, kogut, pies, świnia). Także symbolika chrześcijaństwa związana jest ze zwierzętami (baranek, jeleń, ryba, biała gołąbica).

W polskiej kulturze szczególnie miejsce zajmuje bocian biały (*Ciconia ciconia*), kojarzony najczęściej z wiejskim krajobrazem. Uważany jest za ptaka narodowego (także na Węgrzech, Białorusi, we Francji, w Niemczech). Stanowi on bardzo ważny element niematerialnego dziedzictwa kulturowego, występując m.in. w heraldyce, podaniach, legendach, przysłowiach, przypowieściach, w poezji, powieściach, opowiadaniach, bajkach, w filmie fabularnym i w telewizyjnych serialach animowanych. Spotkany jest we wzornictwie, promocji i reklamie. Bociany utożsamiano z wartościami rodzinnymi. Czczono je już w starożytności a Egipcjanie, Grecy, Rzymianie i Arabowie traktowali je jako ważne symbole w swoich kulturach. Atrakcją turystyczną jest odwiedzanie bocianich wiosek (np. Żywkowo, Pentowo, Kłopot) i śledzenie obrazów z kamer internetowych, pokazujących np. wnętrze bocianiego gniazda [Kronenberg i in. 2013].

W polskim malarstwie najbardziej znanym wizerunkiem bociana w krajobrazie mazowieckiej wsi (Kukłówka Zarzeczna) jest powstały w 1900 roku obraz pt. *Bociany* Józefa Chełmońskiego (1849-1914), jednego z najwybitniejszych twórców malarstwa realistycznego. Interesujące jest, że na obrazie tym, znajdującym się w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie, bociany wcale nie zostały pokazane na pierwszym planie. Sylwetki zawieszono na niebie klucza odlatujących ptaków, wskazującego nadchodzącą jesień, są wręcz symboliczne, ale i realistyczne – nie ma wątpliwości, że na obrazie artysta uwiecznił bociany białe.

W kulturze ludowej podobną do bociana funkcję mają także jaskółki [głównie dymówka (*Hirundo rustica*), oknówka (*Deliochon urbicum*), brzegówka (*Riparia riparia*)], z którymi związane są różne przesady. Uchodziły one za ptaki wieszce; jeszcze w II połowie XIX wieku radzono się jaskółek, jakiej maści należy kupować konie. Nisko latające jaskółki uważane są za zwiastun zbliżającego się deszczu. Są też symbolem zdrowia, bogactwa, lojalności i podróży, często wybierane jako wzory na tatuaże. Chociaż jaskółki to ptaki wędrowne odlatujące na zimę na tereny Afryki Północnej, to jednak jeszcze na początku XX wieku po wsiach uważano, że na zimę chowają się one w wodzie, np. na dnie jeziora. W świecie przedchrześcijańskim jaskółka związana była z wiosennymi świętami płodności i odradzaniem się przyrody. W chrześcijaństwie natomiast została uznana za symbol pracowitości, dobrej nowiny i nowego życia. Stała się atrybutem Matki Boskiej.

Wśród umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym oraz wiedzą i praktyką dotyczącą wykorzystania określonych gatunków roślin i zwierząt jako niematerialnego dziedzictwa Polski szczególne miejsce zajmuje sokolnictwo, bartnictwo i plecionkarstwo (koszykarstwo), wpisane na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Sokolnictwo chociaż powstało z potrzeby polowania w celu zdobywania pożywienia, od czasów antycznych do współczesności uzyskało status sztuki, stając się elementem kultury wielu narodów. W Polsce od wczesnego średniowiecza sokolnictwo należało do regaliów królewskich i cieszyło się ogromnym zainteresowaniem panujących, chroniących gniazda ptaków drapieżnych głównie sokołów. Wielowiekowe tradycje sokolnictwa na ziemiach polskich widoczne są od dawna w kulturze, o czym świadczą świadectwa materialne (monety, pieczęcie, ryciny, obrazy, rzeźby, akcesoria związane z sokolnictwem, szczątki ptaków w wykopaliskach archeologicznych), a także dzieła literatur pięknej i praktycznej związanej z sokolnictwem. Jednym z najstarszych

zabytków piśmiennictwa w języku polskim jest *Myślistwo Ptasze, W którym się opisuje sposób dostawania wszelakiego Ptaka. K temu przydane jest opisanie narodów ptaszych, y iakięgo który piora* Mateusza Cygańskiego z 1584 roku, będące kompendium wiedzy sokolniczej, ornitologicznej i łowieckiej. Ochronę „gniazd sokolich”, podobnie jak drzew bartnych i ich najbliższego otoczenia oraz żeremi (gonów) bobrów (*Castor fiber*), nakazywał Statut Litewski obowiązujący na Litwie i w województwach ruskich włączonych do Korony od XVI do XIX wieku przez ponad 320 lat Statut ten stanowi także swoiste niematerialne dziedzictwo kulturowe; to jak dawniej pisano „starodawnego prawa polskiego pomnik” [Boć, Samborska-Boć 1994].

Świadectwa sokolnictwa istnieją do dzisiaj w języku polskim, w nazwach geograficznych miejscowości i ulic oraz nazwiskach. Dużą popularnością cieszy się ballada *Hej sokoly (Żal za dziewczyną, Żal za Ukrainą, Na zielonej Ukrainie)* skomponowana przez Macieja Kamieńskiego (1734-1821), która stała się bardzo popularna od początku XX wieku. Traktowana jest obecnie także jako ukraińska pieśń ludowa; śpiewana także w języku białoruskim. Obecnie sokolnictwo to także aktywna ochrona ptaków drapieżnych. Sokolnicy zajmują się także biologiczną ochroną lotnisk wojskowych i cywilnych, a nawet składów i sortowni odpadów komunalnych.

Plecionkarstwo (koszykarstwo) z wykorzystaniem wikliny stanowi jedno z najstarszych rzemiosł. Wikliną nazywa się młode pędy kilku gatunków wierzb (*Salix*) [amerykańska (*S. cordata*), wiciowa (*S. viminalis*), migdałowa (*S. amygdalina*)], chociaż zwyczajowo nazwą tą określa się wierzbę purpurową (*S. purpurea*). Obecnie wiele stowarzyszeń na obszarach nad Sanem, w Bieszczadach, na Mazowszu i w Wielkopolsce kultywuje tradycje regionalne związane z plecionkarstwem. Poza wyrobami tradycyjnymi powstają także artystyczne formy przestrzenne i architektoniczne, np. rzeźby plenerowe.

Bartnictwo z kolei stanowi zestaw praktyk, wiedzy i tradycji związanej z pszczołą miodną (*Apis mellifera*), jej zwyczajów i zachowań w kontakcie z człowiekiem oraz otoczeniem. To także swoisty rodzaj etosu i przekonania, że tylko człowiek prawy i uczciwy może zajmować się pszczołąmi. Bartnictwo jest obecnie powodem do dumy niewielkiej grupy osób, zajmujących się zachowaniem endemicznej pszczoły środkowoeuropejskiej [podgatunek pszczoły miodnej (*A. mellifera mellifera*) zasiedlającej północną część Europy od Niemiec po Ural, dający początek wielu lokalnym populacjom] linii Augustowskiej. Naturalnym siedliskiem pszczół linii Augustowskiej jest obecnie obszar Puszczy Augustowskiej. Od lat 70. XX wieku istnieje

tutaj zamknięty rejon hodowli zachowawczej tej linii pszczół. Wśród augustowskich pszczelarzy przeważają ludzie starsi, hołdujący tradycyjnym metodom gospodarki pasiecznej w ulach najstarszego w Polsce typu warszawskiego zwykłego, zrobionych własnoręcznie lub dziedziczonych z ojca na syna. W pasiekach tych przetrwały bardziej prymitywne systemy gospodarki pasiecznej. Tradycyjne, a nawet będące wręcz mistycznym obrzędkiem traktowanie pszczół, z jakim mamy tutaj do czynienia, jest zanikającym elementem historycznej kultury rolniczej i miejscowego folkloru. Wpisuje się jednak także w działania związane z pszczelarstwem na terenie całego kraju. Wielki Dzień Pszczół (8 sierpnia) to ogólnopolskie święto mające uświadamiać wszystkim znaczenie tych owadów dla współczesnego rolnictwa, bez których przestaje ono istnieć. A sprawa jest obecnie niezwykle poważna, bowiem w niektórych regionach kraju w wyniku zmian klimatycznych oraz bezmyślnej, a niejednokrotnie niestety i celowej działalności człowieka, zimy nie przeżywa nawet 30% rodzin pszczelich.

W podtrzymywaniu wiedzy na temat historii rozwoju rzemiosła, czy budownictwa znaczenie mają np. wsie tematyczne, realizowane w ramach kompleksowego projektu w celu ożywienia gospodarki wiejskiej poprzez integrację lokalnej społeczności wokół zagadnień związanych z kulturą danego regionu, np. szlaki ginących zawodów. W projekcie tym znajdujemy także ptasie wioski (np. Adamkowo) promujące kulturę ochrony ptaków. Innym rozwiązaniem są muzea (skanseny), np. Muzeum Kultury Ludowej Pogórza Sudeckiego w Kudowie-Zdroju Pstrąężnej.

Dla turystów kulturowych dobrym przykładem niematerialnego dziedzictwa kulturowego związanego z wiedzą o wszechświecie, w tym przypadku w rozumieniu przestrzeni kosmicznej, jest możliwość zobaczenia ciemnego rozgwieżdżonego nieba, chronionego przed zanieczyszczeniem sztucznym światłem widzialnym. Ciemność i światło są takim samym elementem środowiska przyrodniczego jak gleba, czy woda. W międzynarodowych deklaracjach dotyczących praw przyszłych pokoleń określono, że mają one prawo do dziewiczej i nieskażonej Ziemi, w tym prawa do czystego nieba. „Ciemne niebo to kulturalne, naukowe i ekologiczne dziedzictwo ludzkości” [La Palma 2007; por. Tenerife 1994].

Pierwszym w Polsce i jednym z nielicznych w Europie obszarem, gdzie chronione jest ciemne niebo był Izerski Park Ciemnego Nieba. Powstały w ramach Międzynarodowego Roku Astronomii 2009 w oparciu o umowę zawartą pomiędzy Instytutem Astronomicznym Uniwersytetu Wrocławskiego, Instytutem Astronomicznym Akademii Nauk Republiki Czeskiej, Nadleśnictwem Świeradów

Zdrój, Nadleśnictwem Szklarska Poręba, Obszarem Krajobrazu Chronionego Jizerské Hory oraz Dyrekcją Regionalną Lasów Republiki Czeskiej w Libercu. Park, znajdujący się zarówno po polskiej, jak i po czeskiej stronie Gór Izerskich, obejmuje swoim zasięgiem graniczną część doliny Izery i dolinkę Jizerki (ok. 75 km², w tym 39 km² w Polsce). Najlepsze warunki do oglądania ciemnego nieba występują w trójkącie polana Rozdroże Izerskie – stacja turystyczna „Orle” – schronisko „Chatka Górzystów” na Hali Izerskiej, a także na Polanie Izerskiej w okolicy Wysokiego Grzbietu i w czeskiej Jizerce (przysiółek Kořenova).

W 2013 roku ochronę ciemnego nieba rozpoczęto także na terenie Międzynarodowego Rezerwatu Biosfery „Karpaty Wschodnie”, gdzie w Lutowiskach podpisano memorandum w sprawie Parku Gwiazdowego Nieba „Bieszczady” (w całości na terenie gmin Lutowisko i Cisna, częściowo także w gminach Komańcza, Baligród, Solina i Czarna Góra). Inicjatorami tego przedsięwzięcia byli astronomowie-hobbyści, pracownicy urzędu gminy w Lutowiskach oraz Obserwatorium Astronomiczne Vihorlatské w Humenné (Prešovský kraj, Słowacja). Obszar pasma Otrytu, masywu w Bieszczadach Zachodnich (niekiedy zaliczanego do Gór Sanocko-Turczańskich), należy do najciemniejszych, najmniej zanieczyszczonych światłem obszarów w Europie. W Chatce Socjologa na Otrycie (896 m n.p.m.), najwyższym publicznie dostępnym obserwatorium astronomicznym w Polsce, odbywają się teleskopowe pokazy gwiazdozbiorów oraz obiektów Drogi Mlecznej (gromady gwiazd, mgławice, galaktyki).

Rozwój astroturystyki w Górach Izerskich i w Bieszczadach związany jest z dwoma podstawowymi problemami. Dotyczą one działań, jakie można i należy podejmować, aby chronić gwiazdne niebo przed zanieczyszczeniem sztucznym światłem, oraz określenia sposobów wykorzystywania przestrzeni gwiazdowego (ciemnego) nieba do promocji regionów przygranicznych i rozwoju ich współpracy. W ramach projektu „Karpackie Gwiazdne Niebo” opracowywana jest Strategia Rozwoju Astroturystyki na obszarach przygranicznych Polski i Ukrainy. Działania dotyczyć mają obszarów Parku Gwiazdowego Nieba „Bieszczady” oraz ukraińskiego Parku Ciemnego Nieba „Zakarpacie” (w tym przypadku na terenach tego Parku istnieją obecnie zapewne jednak zupełnie inne problemy!). Instytut Astronomiczny Uniwersytetu Wrocławskiego wraz z Towarzystwem Izerskim realizuje od 2013 roku projekt edukacyjno-badawczy, w ramach którego m.in. powstała w stacji turystycznej „Orle” (w domku dawnych hutników szkła w tzw. „Hoteliku nad Kamionkiem”)

pracownia dydaktyczno-obszernacyjna poświęcona astronomii, w której dokonuje się pomiarów jasności nocnego środowiska. W obecnej sytuacji rozwoju zagospodarowania utrzymanie jednak ciemnego nieba w Górach Izerskich i w Bieszczadach jest coraz trudniejsze.

W powszechnie dostępnej encyklopedii internetowej podano definicję niematerialnego dziedzictwa kulturowego, zgodnie z którą do aspektów zachowania i ochrony niematerialnych wartości kultury należą, obok folkloru niematerialnego i języka, także pomniki przyrody [Wikipedia 2022]. Ponieważ pomnikami przyrody są jednak twory jak najbardziej materialne, dlatego należy zwrócić uwagę na ich znaczenie przyrodnicze i kulturowe, zarówno z punktu widzenia dziedzictwa kulturowego materialnego, jak i niematerialnego [Kasprzak 2011]. To nie tylko obiekty przyrody ożywionej i nieożywionej, ale także związana z nimi miejsca, tradycja, wiedza, przekazy, idee. Łączą aspekty materialne i wartościami poznawczymi. Opisał je Aleksandra von Humboldta (1769-1859) rosnące w Wenezueli drzewo, które nazwał „pomnikiem natury” (*Naturdenkmal*) [Humboldt 1959, s. 164-165], wzbudzało ogromne zainteresowanie wśród czytelników. Dopiero po blisko 60 latach od jego podróży po Ameryce Południowej, odbytej w latach 1799-1804 razem z botanikiem Aimé Bonplandem (1773-1858), Pál Rosty de Barkócz (znany także jako Paul de Rosti lub Pal Rosti Barkoczi) (1830-1874), fotografik, geograf i etnograf, pionier fotografii w Wenezueli, Teksasie i na Kubie, w 1857 roku wykonał pierwsze fotografie tego potężnego drzewa. Na ich podstawie powstały liczne litografie, które zaczęły pojawiać się drukiem w kolejnych książkach. Chociaż drzewo to nie przetrwało do naszych czasów, to jednak zostało odpowiednio upamiętnione. Dzisiaj pozostałości jego pnia, ze stosowną tablicą informacyjną, znajdują się na skwerze w Turmero (stan Aragua), otoczone ozdobnym murem. Zachowano *genius loci* jednego z najsłynniejszych drzew, które stoi u podstaw współczesnej ochrony pomników przyrody w wielu krajach, także w Polsce. Był to okaz strączyzna parasolowatego (*Pithecolobium saman*, syn. *Albizia saman*, *Samanea saman*), drzewa z rodziny bobowatych (*Fabaceae*) występującego od Ameryki Środkowej po Amazonię. Zwyczajowo nazywane także „drzewem deszczowym” (*Rain Tree*), ponieważ liście i kwiaty zawsze „stulają się” o zmierzchu i przed nadejściem deszczu.

Okazałe drzewa – pomniki przyrody upamiętniają obecnie w Polsce Aleksandra von Humboldta i jego dzieło, m.in. Dęby Humboldta i Lipy Humboldta rosnące w okolicach parku w Dysznie (gmina Dębno), dawnym majątku należącym do jego

matki Marie Elisabeth von Colomb (1741-1796), Platan Humboldta w parku w Zatoniu (Zielona Góra), będący pamiątką znajomości i ożywionej korespondencji Alexandra von Humboldta z Dorotą de Talleyrand-Périgord (1793-1862) księżną żegańską, właścicielką Zatonia. Sąsiaduje on z bukiem purpurowym cara Aleksandra I, dębem Maurycego Talleyranda i lipą Franciszka Liszta. W parku tym na polanie rośnie pomnikowy dąb, który podziwiali najwięksi ludzie epoki, m.in. Fryderyk Wilhelm IV, Mikołaj I, Ferenc Liszt, Honoré de Balzac, Richard Wagner, Aleksander von Humboldt, Victor Hugo. Park w Zatoniu rewaloryzował Peter Joseph Lenné (1789-1866), ogrodnik i architekt krajobrazu, a romantyczną rezydencję w parku projektował Carl Frieddrich Schinkel (1781-1841), architekt, urbanista i malarz. Obecnie obiekty te są prawie całkowicie zniszczone.

W poznaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego zawsze największe wrażenie w zwiedzającym wywołuje utrzymywanie charakteru danego miejsca i związanej z nim atmosfery. To niepowtarzalne doznania kulturowej historii, która rozgrywała się, np. w ogrodzie, parku, czy budynku osadzonym w historycznej przestrzeni urbanistycznej. Odczucia z tym związane są oczywiście sprawą indywidualną. Jednak nie wszędzie ten nieuchwytny duch miejsca jest odczuwalny. Mało co tak zachwyca jak Dom Józefa Mehoffera (Oddział Muzeum Narodowego w Krakowie), najwybitniejszego artysty (malarz grafik, witrażysta) Młodej Polski i głównego przedstawiciela symbolizmu przełomu XIX i XX wieku. Zwiedzając ten obiekt, łącznie z zaprojektowanym przez Józefa Mehoffera (1869-1946) ogrodem, można odnieść wrażenie jego wręcz fizycznej obecności. Jakby przed chwilą wyszedł z salonu, przeszedł do pracowni, aby za chwilę pojawić się w drzwiach sąsiedniego pokoju. Przechodząc wśród obrazów i mebli z pokoju do pokoju nie jesteśmy w martwym muzealnym magazynie, ale nadal żywym miejscu życia i pracy jego lokatora, który tylko na chwilę wyszedł do ogrodu.

Ogłoszona w 1997 roku Deklaracja UNESCO o odpowiedzialności obecnych pokoleń wobec pokoleń przyszłych podkreślała m.in., że los tych ostatnich zależy w poważnym stopniu od decyzji i działań podejmowanych obecnie. Deklaracja ta, poza aspektami społecznymi i politycznymi, odnosi się także do zagadnień z zakresu ochrony życia i zdrowia ludzkiego oraz ochrony środowiska, a także do istnienia osobnej kategorii obowiązków związanych z zapewnieniem odpowiednich warunków życia przyszłym pokoleniom. UNESCO zatem to jedna z pierwszych instytucji międzynarodowych nastawionych na ochronę interesu pokoleń przyszłych [Nyka

2016]. Po upływie ćwierć wieku Deklaracja ta – podobnie jak wiele tego rodzaju dokumentów, np. Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i materialnego (UNESCO, 1972 r.), Rezolucja w sprawie ochrony globalnego klimatu dla teraźniejszych i przyszłych pokoleń (ONZ, 1990 r.), Konwencja o różnorodności biologicznej i Deklaracja na temat środowiska i rozwoju (ONZ, 1992 r.) – nie miała w zasadzie dużego, żeby nie powiedzieć, że w wielu przypadkach jakiegokolwiek, wpływu na żaden z podnoszonych przez nią problemów ludzkości. Słusznie tylko zauważono, że „w obecnym momencie historii samo istnienie rodzaju ludzkiego i jego środowisko jest zagrożone”. To zagrożenie podnoszone już 25 lat temu nie tylko, że nie zanikło, ale wyraźnie się pogłębiło. Nie zostały – jak postulowano – ustanowione nowe, sprawiedliwe i globalne więzi partnerstwa oraz międzypokoleniowej solidarności oraz poszanowania, w tym także uwzględniające trwanie ludzi jako gatunku. Nie stworzono warunków, dzięki którym potrzeby i interesy przyszłych pokoleń nie będą zagrożone wskutek obciążeń z przeszłości. Nie znosi się na to, aby „przekazywać przyszłym pokoleniom lepszy świat”, cokolwiek by to miało znaczyć. Nie zostały w żadnym zakresie rozwiązane z korzyścią zarówno dla obecnych, jak i dla przyszłych pokoleń problemy dnia dzisiejszego, takie jak ubóstwo, niedorozwój technologiczny i materialny, bezrobocie, wykluczenie, dyskryminacja, zagrożenia środowiska i różnorodności kulturowej świata. To, czy obecne pokolenia są w pełni świadome swojej odpowiedzialności wobec pokoleń przyszłych, wydaje się na obecnym zakręcie historii coraz bardziej wątpliwe. Podobnie jak będąca etyczną misją UNESCO „idea sprawiedliwości, wolności i pokoju” oparta na „intelektualnej i moralnej solidarności rodzaju ludzkiego”. Istniejące nieliczne pozytywne rozwiązania – godne szerokiego naśladowania – tylko pogłębiają ogólny stan rzeczywistości.

Już 10 lat wcześniej raport pt. „Nasza Wspólna Przyszłość” (*Our Common Future*) tzw. „Komisji Brundtland” (Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju, *The World Commission on Environment and Development*), najbardziej znanej z wypracowania szerokiej koncepcji politycznej zrównoważonego rozwoju, wskazał na wspólnotę interesu pomiędzy pokoleniami współczesnym a przyszłymi [Report 1987]. Zwracając uwagę na coraz większe rozbieżności pomiędzy deklarowanymi celami w zakresie ochrony środowiska a ich praktyczną implementacją w polityce państw, jednoznacznie określono, że: „Pożyczamy kapitał środowiskowy od przyszłych pokoleń bez najmniejszej woli i perspektyw na spłatę. [...] Działamy w taki sposób, gdyż uchodzi nam to na sucho: przyszłe pokolenia nie głosują; nie dysponują żadną siłą polityczną

czy finansową; nie mogą zaskarżyć naszych decyzji”. Zasadniczą cechą raportu było wprowadzenie nowej koncepcji zrównoważonego rozwoju definiowanej jako rozwój, w którym potrzeby obecnego pokolenia mogą być zaspokajane bez zmniejszania szans przyszłych pokoleń na zaspokojenie ich własnych potrzeb. Nowością było także zespolenie niewiązanych ze sobą kilku obszarów ludzkiej aktywności: wzrostu gospodarczego, dbałości o środowisko przyrodnicze i spójności społecznej. Mają one bezpośrednie przełożenie na zachowanie materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Stając się jednym z elementów i kryteriów oceny współczesnych porządków prawnych, sprawiedliwość międzypokoleniowa wykracza daleko poza ramy tylko etyczne i moralne. Poprzez zasadę zrównoważonego rozwoju perspektywa przyszłych pokoleń staje się coraz bardziej istotnym elementem oceny działań w sferze ochrony środowiska, polityki rozwojowej, handlu, inwestycji, zachowania kultury materialnej i niematerialnej. Obecnie występuje jednak szereg problemów prawnych, organizacyjnych, finansowych i politycznych które pojawiają się przy próbach realizacji tej zasady. Niektóre z tych trudności są konsekwencją ograniczonych możliwości poznawczych zarówno w obszarze potrzeb środowiskowych przyszłych pokoleń, jak i warunków w jakich przyjdzie im funkcjonować [Nyka 2016].

Dr Monika Herkt

Poznańskie Centrum Dziedzictwa

Michał Kępski

<https://orcid.org/0000-0002-2207-9413>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza / Poznańskie Centrum Dziedzictwa

Jubileuszowe, setne pytanie Gnieźnieńskiego Forum Ekspertów Turystyki Kulturowej dotyczy złożonych relacji pomiędzy dwoma ważnymi trendami rozwijającymi się we współczesnej przestrzeni publicznej. To konfrontacja dziedzictwa – najmłodszego pojęcia wśród nauk skupionych na przeszłości [Kowalski 2013], zyskującego od połowy XX wieku ogromne zainteresowanie [Mikos v. Rohrsheidt 2021a; Jarząbek 2021] i kreując nowe możliwości dla drugiego elementu pytania – turystyki kulturowej. Ich zestawienie to konieczność uwzględnienia różnorodnych wartości, perspektyw i form: wartości społecznych i ekonomicznych, organizatorów i zarządców, depozytariuszy i turystów, w końcu teorii i praktyki. Wśród odpowiedzi na jubileuszowe pytanie znajdują się głosy uwzględniające tę heterogeniczność obu pojęć i ich społecznych kontekstów.

Naszą wypowiedź pragniemy skupić na jednej myśli związanej z praktycznym aspektem organizowania turystyki kulturowej i zarządzania dziedzictwem.

Dziedzictwo niematerialne to pojęcie wprowadzone do europejskiego dyskursu w głównej mierze dzięki działalności UNESCO. Choć propozycja szybko zakorzeniła się w języku naukowym i publicznym, wymaga zniuansowania. Jak zaproponował w niniejszej dyskusji Armin Mikos von Rohrscheidt, idąc za myślą prekursorki krytycznych studiów nad dziedzictwem - Laurajane Smith [2006], istotą dziedzictwa jest jego niematerialność, wymiar wewnętrzny, często aksjologiczny. W związku z tym, dziedzictwu można przypisać niematerialną lub materialną formę reprezentacji, a nie dzielić jego przejawy na materialne i niematerialne. To istotne doprecyzowanie może mieć duży wpływ na zarządzanie, gdyż wymaga zwrócenia uwagi na szerokie pole funkcjonowania i wpływu dziedzictwa oraz – parafrazując słynne zasady Freemana Tildena – wymaga stworzenia i przekazania takiej formy interpretacji, która uwzględni „wizję całości, a nie tylko części” [Tilden 2019, s. 44]. Z drugiej strony, dzięki temu poszerza się „zasób” a wraz z nim możliwości budowania różnorodnych propozycji turystycznych. Na ważny aspekt tego rozszerzenia zwrócili uwagę także Krzysztof Kasprzak i Beata Raszka, opisując jeszcze nie w pełni wykorzystaną w praktyce turystycznej i edukacyjnej kategorię przestrzeni, krajobrazu, *genius loci*.

Słynna Konwencja UNESCO z 2003 roku, która jest częstym źródłem definicji dziedzictwa niematerialnego, wymienia także cele stawiane opiekunom, zarządcom i depozytariuszom, wśród których kluczową rolę pełni ochrona dziedzictwa. W opartym na Konwencji *Regulaminie składania wniosków o wpis [...] na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego* znajduje się uszczegółowienie tego celu: „ochrona nie polega na »zamrażaniu« tego dziedzictwa w pewnej niezmiennej, raz określonej formie, ale na dbałości o trwanie przekazu międzypokoleniowego wiedzy, umiejętności i znaczeń. Dlatego środki ochronne powinny być skierowane na to, aby zapewnione były niezbędne warunki dla rozwoju i interpretacji niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz jego przekazu kolejnym pokoleniom” [Regulamin, 2.1, lit. b]. Punktem wyjścia tej definicji jest zatem założenie, że dziedzictwo niematerialne powinno być „żywe” i osadzone w zmieniającej się rzeczywistości.

Czy praktyka turystyczna jest w stanie spełniać tak postawione warunki ochrony dziedzictwa? Z pewnością można zaobserwować równoległe pozytywne, jak i negatywne przykłady projektów turystycznych wchodzących w relację z dziedzictwem. Nie ulega także wątpliwości, że praktyka turystyczna w miejscach atrakcyjnych dzięki

walorom niematerialności, pojawia się niezależnie od stopnia realizacji celów ochrony dziedzictwa. Może zatem – już na poziomie wnioskowania o wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego – warto uwzględnić i zaplanować konkretną strategię turystyczną? Strategię, która w myśl wnioskodawców (poparta konsultacjami społecznymi, czego wymaga procedura akcesji), mogłaby wskazywać ogólne kierunki działań turystycznych, które spełniać będą podstawowy warunek ochrony. W celu skutecznej organizacji przekazu strategia ta mogłaby być wsparta odpowiednim planem interpretacji dziedzictwa, który umożliwi spójną komunikację fenomenów przeszłości i „odkrycie znaczeń i powiązań pomiędzy poszczególnymi treściami dzięki wykorzystaniu zachowanych obiektów, bezpośredniego doświadczenia oraz środków ilustracyjnych” [Tilden 2019, s. 42].

Uwzględnienie w formularzu wniosku o wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa punktu związanego z planowaną działalnością turystyczną mogłoby z jednej strony zdopingować wnioskodawców do przedyskutowania tej kwestii (a zwłaszcza potencjalnie negatywnych skutków wynikających ze zwiększonego zainteresowania danym zjawiskiem kulturowym, w postaci zmian w lokalnej przestrzeni czy zjawisk typu *overtourism*). Z drugiej strony przygotowanie takiej strategii może pozwolić na większy wpływ depozytariuszy/społeczności lokalnej na „zewnętrzne” działania turystyczne a także potencjalnie umożliwić czerpanie przez nich przychodów z tej aktywności (np. w dobrze znanej turystycznej formule ekomuzeum).

Literatura:

- Ashworth G., 2015, *Planowanie dziedzictwa*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków
- Bagnall G., 2003, *Performance and Performativity at Heritage Sites*, „Museum and Society”, no. 1 (2), s. 87-103
- Bernat S., 2014, *Przestrzeń kulturowa a krajobraz kulturowy na listach UNESCO*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 24, s. 115-132
- Boć J., Samborska-Boć E., 1994, *Ochrona środowiska. Źródła*, Kolonia Limited, Wrocław
- Bogacki M., 2010, *O współczesnym „ożywianiu” przeszłości – charakterystyka odtwórstwa historycznego*, „Turystyka Kulturowa”, nr 4-6, s. 39-62
- Boorstin D. J., 1964, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper and Row, New York
- Brusiewicz L., 1992, „Gabinet historyczny” Jana Pawła Woronicza tytułem do wiecznej chwały jego imienia, [w:] *Sztuka i historia. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kraków, listopad 1988*, red. M. Bielska-Ławch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 261-283
- Butler J., 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London–New York
- Carlson M., 1996, *Performance: A Critical Introduction*, Routledge, London–New York

- Christou E., 2005, *Heritage and Cultural Tourism: a Marketing-Focused Approach*, [w:] *International Cultural Tourism. Management, implications and cases*, red. M. Sigala, D. Leslie, Butterworth-Heinemann, Oxford, s. 4-15
- Cohen E., 1979, *A Phenomenology of Tourist Experiences*, „Sociology”, No. 13, s. 179-201
- Cohen E., 1988, *Authenticity and Commoditization in Tourism*, „Annals of Tourism Research”, No. 15, s. 371-386
- Eliade M., 1993, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posł. opatrzył S. Tokarski, Wydawnictwo OPUS, Łódź
- Emerick K., 2014, *Conserving and Managing Ancient Monuments: Heritage, Democracy, and Inclusion*, The Boydell Press, Woodbridge
- Fairclough G., 2009, *New heritage frontiers*, [w:] *Heritage and Beyond*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, s. 29-41
- Frazer J.G., 1978, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, przedm. J. Lutyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa
- Geismar H., 2015, *Anthropology and Heritage Regimes*, „Annual Review of Anthropology”, no. 44, s. 71-85
- Gibson C., 2010, *Jak czytać symbole. Język symboli w różnych kulturach*, przeł. K. Kuraskiewicz, Wydawnictwo Arkady, Warszawa
- Goffman E., 1956, *Representation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh, Edinburgh
- Gaweł Ł., 2011, *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków
- Grant R., 2022, *Najgłębsze południe. Opowieści z Natchez*, przeł. J. Ruszkowski, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec
- Hafstein V. T., 2018, *Making Intangible Heritage*, Indiana University Press, Bloomington Indiana
- Haldrup M., Boerenholdt J. O., 2015, *Heritage as Performance*, [w:] *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, eds. Waterton E., Watson S., Palgrave Macmillan, London, https://doi.org/10.1057/9781137293565_4
- Harrison R., 2013, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, London–New York
- Humboldt A., 1959, *Podróże po Ameryce Podzwrotnikowej. Wybór*, red. B. Olszewicz, wyboru dokonali i tłumaczyli z j. niemieckiego J. Babicz i J. Petryszyn, Książka i Wiedza, Warszawa
- Jarząbek M., 2021, *Dziedzictwo – zarys historii słowa i pojęcia. Studium metod historii pojęć a badanie „przeszłości w terażniejszości”*, „Historyka”, t. 51, s. 411–432, doi: 10.24425/hsm.2021.138383
- Kasprzak K., 2011, *Drzewa – pomniki przyrody i pamiątki kultury*, „Turystyka Kulturowa”, nr 4, s. 17-38
- Każmierczak W., 2018, *Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Spycimierzu jako krajowe dziedzictwo niematerialne*, „Biuletyn Uniejowski”, t. 7, s. 65-75
- Konflikt czy harmonia? Dziedzictwo niematerialne między siłą lokalnej tożsamości a produktem. Zapis debaty*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*, red. A. Niedźwiedź, I. Okręglicka, Muzeum Krakowa, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, s. 113-129
- Kowalski K., 2013, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków
- Krajewska J. T., 2016, *Atrakcyjność turystyczna gminy Uniejów w opinii turystów i kuracjuszy*, „Biuletyn Uniejowski”, t. 5, s. 193-207

- Kronenberg J., Bocheński M., Dolata P.T., Jerzak L., Profus P., Tobółka M., Tryjanowski P., Wuczyński A., Żołnierowicz K.M., 2013, *Znaczenie bociana białego Ciconia ciconia dla społeczeństwa i analiza z perspektywy koncepcji usług ekosystemowych*, „Chrońmy Przyrodę Ojczyzną”, t. 69, nr 3, s. 179-203
- Kruczek Z., 2011, *Atrakcje turystyczne. Fenomen, typologia, metody badań*, Proksenia, Kraków 2011
- MacCannell D., 1999, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, University of California Press, Berkley–Los Angeles–London
- Macdonald S., 2013, *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*, Routledge, London–New York
- Majeranowski K. [Pielgrzym z Tenczyna], 1820, *Konik*, „Pszczółka Krakowska”, t. II, nr 47a, s. 193-199
- Mikos von Rohrscheidt A., 2014, *Współczesne przewodnictwo miejskie. Metodyka i organizacja interpretacji dziedzictwa*, Proksenia / KulTour.pl, Kraków–Poznań
- Mikos von Rohrscheidt A., 2010a, *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*, KulTour.pl, Poznań
- Mikos von Rohrscheidt A., 2010b, *Regionalne szlaki tematyczne. Idea, potencjał, organizacja*, Proksenia, Kraków
- Mikos von Rohrscheidt A., 2011, *(Re)animatorzy dawnej historii a podróże w czasie wolnym. Profil polskich uczestników ruchu „historical reenactment” i ich potencjał dla rozwijania turystyki kulturowej*, „Turystyka Kulturowa”, nr 2, s. 22-54
- Mikos von Rohrscheidt A., 2018a, *Historia w turystyce kulturowej*, PWN, Warszawa
- Mikos von Rohrscheidt A., 2018b, *Polityka historyczna z etyką w tle. Patologie w kreowaniu doświadczeń turystów kulturowych*, „Folia Turistica”, nr 49, s. 67-123
- Mikos von Rohrscheidt A., 2020a, *Zarządzanie w turystyce kulturowej*, t. I: *Konteksty, koncepcje, strategie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań
- Mikos von Rohrscheidt A., 2020b, *Zarządzanie w turystyce kulturowej*, t. II: *Obszary, relacje, oferta*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań
- Mikos von Rohrscheidt A., 2021a, *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej. Konteksty, podmioty, zarządzanie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Poznań
- Mikos von Rohrscheidt A., 2021b, *Uczestnicy, formy i kierunki rozwoju współczesnej turystyki społecznej*, [w:] *Turystyka społeczna w Polsce. Monografia naukowa. Przewodnik dobrych praktyk*, red. A. Stasiak, COTG PTTK Fundacja Symbioza, Kraków–Świdnica, s. 31-61
- Molik E., Dobosz J., Kordeczka K., Pęksa M., 2017, *Wypas kulturowy owiec na terenie Tatrzańskiego Parku Narodowego jako przykład gospodarstwa zgodnego z zasadami ekorozwoju*, „Problemy Drobnych Gospodarstw Rolnych”, nr 1, s. 61-70
- Myga-Piątek U., 2012, *Krajobrazy kulturowe. Aspekty ewolucyjne i typologiczne*, Uniwersytet Śląski, Katowice
- Myga-Piątek U., 2014, *O wzajemnych relacjach przestrzeni i krajobrazu kulturowego*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 24, s. 27-44
- Nowacki M., 2020, *Interpretacja dziedzictwa w XXI wieku: kreatywność, ko-kreacja i publiczny dyskurs w ekonomii doświadczeń*, „Turystyka Kulturowa”, nr 3, s. 12-40
- Nyka M., 2016, *Sprawiedliwość międzypokoleniowa w międzynarodowym prawie środowiska*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, nr 35, s. 355-372
- Pruszcz P. J., 1647, *Stołecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty, co w nich jest widzenia godnego i zacnego*, Drukarni Franciszka Cezarego, Kraków

- Qiu Q., Zuo Y., Zhang M., 2022, *Intangible Cultural Heritage in Tourism: Research Review and Investigation of Future Agenda*, „Land”, Vol. 1, No. 1, 139, <https://doi.org/10.3390/land11010139>
- Rahaman H., Kiang T. B., 2017, *Digital Heritage Interpretation: Learning from the Realm of Real-World*, „Journal of Interpretation Research”, Vol. 22, No. 2, s. 53-64
- Ratajski S., 2015, *Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia*, t. II, red. J. Adamowski, K. Smyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin–Warszawa, s. 15-26
- Rostas S., 1998, *From Ritualization to Performativity. The Concheros of Mexico*, [w:] *Ritual, Performance, Media*, ed. F. Hughes-Freeland, Routledge, London–New York, s. 85-103
- Schechner R., 2002, *Performance Studies: An Introduction*, Routledge, London–New York
- Schieffelin E., 1998, *Problematizing performance*, [w:] *Ritual, Performance, Media*, ed. F. Hughes-Freeland, Routledge, London–New York, s. 194-207
- Smith L., 2006, *The Uses of Heritage*, Routledge, London–New York
- Smyk K., 2018, *Kwiatne dywany na Boże Ciało w przekazach mieszkańców parafii Spycimierz*, „Twórczość Ludowa”, nr 3-4
- Smyk K., 2019, *Spycimierskie kwiatne dywany na Boże Ciało – typologia i symbolika wzorów*, „Biuletyn Uniejowski” t. 8, s. 35-65
- Smyk K., 2020, *Zmieniać rzeczy w znaki. kod przedmiotowy w tradycji Bożego Ciała z kwiatnymi dywanami w Spycimierzu*, „Biuletyn Uniejowski”, t. 9, s. 5-21
- Sochacki Ł., 2021, *Usłyszane dziedzictwo*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*, red. A. Niedźwiedz, I. Okręglika, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków, s. 73-87
- Steinecke A., 2009, *Themenwelten im Tourismus. Marktstrukturen – Marketing – Management – Trends*, Oldenbourg, München
- Szoka A. I., 2014, *Lajkonik – Konik zwierzyniecki – dzieje niematerialnego eksponatu muzealnego*, [w:] *Świat Lajkonika. Konika na świecie*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków, s. 31-73
- Szoka A. I., 2016, *Lajkonik jako obiekt muzealny*, „Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa”, t. 34, s. 355-370
- Szoka A. I., 2020, *Szopka Krakowska. The Nativity Scene Tradition and the Muzeum of Kraków*, „Volkskunde”, vol. 121, no. 3, s. 469-480
- Tilden F., 2019, *Interpretacja dziedzictwa*, przeł. A. Wilga, Centrum Turystyki Kulturowej TRAKT, Poznań
- Tomaszczuk A., 2004, *Kwiatny kobierzec. O obchodach święta Bożego Ciała w Spycimierzu*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 213-220
- 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 1976 r. Nr 32 poz. 190
- UNESCO 2003, Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dz. U. z 2011 r. Nr 172, poz. 1018
- Wang N., 1999, *Rethinking Authenticity in Tourism Experience*, „Annals of Tourism Research”, vol. 26 (2), s. 349-370
- Weiner J., 2020, *Życie i ewolucja biosfery. Podręcznik ekologii ogólnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa (wyd. III)

Winiarczyk K., 2014, *Przepis na Kraków Jerzego Dobrzyckiego*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków

Netografia:

Anne Frank Walk, 2022, [w:] Route You, [online:] www.routeyou.com/en-nl/route/view/360874/walking-route/anne-frank-walk, 15.09.2022

Faro Convention 2005, Council of Europe, Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, Faro 27.10, [online:] www.coe.int/en/web/conventions/full-list//conventions/rms/0900001680083746, 15.09.2022

ICOMOS 2008, The ICOMOS Charter for the Interpretation and Presentation of Cultural Heritage Sites, Ratified by the 16th General Assembly of ICOMOS Quebec, 4 October, [online:] www.icip.icomos.org/downloads/ICOMOS_Interpretation_Charter_ENG_04_10_08.pdf, 15.09.2022

La Palma 2007, Starlight Initiative, Declaration in Defence of the Night Sky and the Right to Starlight (La Palma Declaration), International Conference in Defence of the Quality of the Night Sky and the Right to Observe the Stars, Canary Islands, April 19-20; [online:] https://fundacionstarlight.org/docs/files/33_english-declaration-in-defense-of-the-quality-of-the-night-sky-and-the-right-to-starlight.pdf, 2.09.2022

Lizurek J., 2021, *Wokół szopki – spacerem po Krakowie. Spacerownik*, Krakowskie Biuro Festiwalowe, Muzeum Krakowa, Kraków, [online:] http://www.wokolszopki.pl/broszura_pl.pdf, 31.07.2022

Memory of the World 2022, Full list of the Memory of the World International Register, UNESCO, [online:] <https://webarchive.unesco.org/20220323041423/https://en.unesco.org/programme/mow/register>, 15.09.2022

NCC 2022, National Constitution Center, [online:] <https://constitutioncenter.org>, 15.09.2022

Rahaman H., 2012, *A framework for digital Heritage Interpretation*, National University of Singapore, Singapore (dysertacja doktorska, pdf), <https://scholarbank.nus.edu.sg/handle/10635/35246>, 15.09.2022

Regulamin składania wniosków o wpis oraz procedury wpisywania elementów dziedzictwa niematerialnego na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, Narodowy Instytut Dziedzictwa, https://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/, 10.09.2022

Report 1987, *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>, 2.09.2022

Tenerife 1994, Declaration on human rights for future generations adopted by a UNESCO-Cousteau Society Meeting of Experts, organised by the Tricontinental Institute for Parliamentary Democracy and Human Rights in La Laguna (Tenerife) on 26 February, [online:] <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000100169.page=5>, 2.09.2022

UNESCO 1989, *Draft medium-term plan, 1990-1995*, Records of the General Conference Twenty-fifth Session Paris, 17 October to 16 November, vol. 1. Resolutions, 1990 (pdf), 15.09.2022

UNESCO Lista 2022, Browse the Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of good safeguarding practices, UNESCO, [online:] <https://ich.unesco.org/en/lists>, 15.09.2022

UNESCO PL 2022, Polskie obiekty na Liście Światowego Dziedzictwa, Polski Komitet ds. UNESCO, [online:] <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/polskie-obiekty>, 15.09.2022

- Wells J. C., 2007, *The Plurality of Truth in Culture, Context, and Heritage: A (Mostly) Post-Structuralist Analysis of Urban Conservation Charters*, Roger Williams University, [online:] https://docs.rwu.edu/saahp_fp/19, 30.08.2022
- Wikipedia 2022, *Dziedzictwo kulturowe*, [w:] Wikipedia.org, [online:] https://pl.wikipedia.org/wiki/Dziedzictwo_kulturowe, 2.09.2022
- WTO 2012, World Tourism Organization, *Tourism and Intangible Cultural Heritage*, UNWTO, Madrid, <https://doi.org/10.18111/9789284414796>, 30.08.2022
- WTO 2017, World Tourism Organization, *Tourism and Culture*, [online:] <https://www.unwto.org/tourism-and-culture>, 30.08.2022