

Wprowadzenie

Cele, tezy i pytania problemowe pracy

Przedstawiana książka zawiera opis etnograficzny oraz kulturoznawczą analizę i interpretację procesu powstawania i grupowego reprodukcji tradycji wytworzonych w Polsce w latach 1977–2018 (wyjątkiem jest starsza o ponad 190 lat tradycja bachiczna Zielonej Góry). Ponowoczesność, z jednej strony oddala się od tradycji pierwotnej (zastanej), rozumianej jako dorobek kulturowy społeczeństw tradycyjnych. Z drugiej strony, wraz z rozwojem ponowoczesności, pojawia się na świecie, a także w Polsce, coraz więcej wspólnot, które czerpią elementy z odległych albo bliższych nam czasowo i przestrzennie konwencji tradycji zastanych (pierwotnych), lub od podstaw wytworzonych obecnie.

Biorąc pod uwagę wymiar podmiotowego, a w tym pozytywnego wartościowania tradycji wytworzonych na etapie rozważań wstępnych przyjmuję następującą ich definicję: W szerokim rozumieniu kulturoznawczym tradycja wytworzona jest przejętym z przeszłości lub wytworzonym *ex nihilo* zbiorem afirmujących praktyk i wartości w teraźniejszości (w sposób często odmienny od stanu pierwotnego), zawsze otoczonych społeczną czcią, jako dziedzictwo i praktyka, które podtrzymują tożsamość kulturową grupy osób tworzących wspólnotę wytworzoną. Jako zjawisko podlega ono zmianom składniowym i semantycznym, kształtowane jest bowiem pod wpływem różnorodnych okoliczności traktowanych w sposób przygodny i spontaniczny.

Spontaniczność pojmuję jako działanie racjonalne, oparte na wzorach kulturowych, jednakże niepodlegające rozumowej kalkulacji; wartości i działania w ich obrębie są oparte przede wszystkim na uczuciach i emocjach, którym podporządkowana jest racjonalność, co nie wyklucza ich z obszaru kultury. W sensie opisowym tradycje wytworzone mogą reprezentować bardzo różniące się dziedziny życia.

Określeniem „tradycje wytworzone” posługuję się w liczbie mnogiej, gdyż mamy do czynienia raczej z procesami zawiązywania się owego zjawiska niż z fenomen kulturowym o wyraźnych konturach. Zakładam, że wraz z tym, jak będzie się krystalizować ponowoczesność w Polsce, łatwiej będzie skategoryzować owe tradycje wytwarzane. Podział zaproponowany w książce nie pretenduje do miana typologii. Jest wprowadzeniem tylko pewnego porządku z uwagi na trudną do przewidzenia przyszłość tradycji wytwarzanych.

Dociekania nad tradycjami wynalezionymi zainicjował współczesny brytyjski historyk Eric Hobsbawm, na Zachodzie badania nad nimi są kontynuowane (Rigsby 2006; Hanson 1999: 197-01). Niestety, w Polsce niewielu kulturoznawców i antropologów kulturowych poświęciło osobne rozważania zjawiskom, które przedstawiam w książce. Wyjątkiem są cenne sugestie teoretyczne Izoldy Topp (2014: 181-185, 224-256), Grażyny Kubicy i Marcina Lubasia (2008; 2009: 21-34), Mariana Kempnego (2006: 148-163) oraz Wojciecha J. Burszty (2004: 11-114), którzy postrzegają tradycje wytworzone jako jeden z przejawów ponowoczesności. Mam zamiar rozwinąć w pracy powyższą sugestię. Z powodu baraku kulturoznawczych publikacji zwartych na temat zjawisk tradycji wytworzonych w Polsce¹, które dostarczyłyby podstaw do dalszych pogłębionych badań empirycznych i teoretycznych nad nimi, zmuszona byłam wypracować podstawowe narzędzia teoretyczne, aby zgłębić charakter omawianych zjawisk i procesów.

Fenomen tradycji wytworzonych rozpatruję na tle istniejących w naukach społecznych teoretycznych opracowań wybranych zjawisk i procesów z zakresu historii kultury europejskiej. Większość koncepcji, które wykorzystałam w pracy powstało przed ukonstytuowa-

¹ Poza częściowo nawiązującymi do tradycji etnologicznej pracami zbiorowymi pod redakcją Barbary Fatygi i Ryszarda Michalskiego (2014), Teresy Smolińskiej (2011) oraz Grażyny Kubicy i Marcina Lubasia (2009; 2008), a także drobnymi etnograficznymi i antropologicznymi rozproszonymi artykułami ściśle poświęconymi tytułowemu zjawisku, np. Agaty Konczal (2013: 305-317), Karoliny Ciechorskiej-Kuleszy (2009: 231-241), Ewy Kopezyńskiej (2009: 252-257), czy Tomasa Rokosza (2009: 180-190).

niem się ponowoczesności, więc nie reflektują one nad ponowoczesnością, ale skonstruowane w ich ramach narzędzia poznawcze w postaci pojęć i typów kultury lub/i integracji społecznej przyswajam, jednocześnie dostosowując je do opisu i objaśnienia tradycji wytworzonych w Polsce w warunkach rodzącej się nowej epoki. W pracy dokonuję ich, dopuszczalnej, moim zdaniem, modyfikacji pod kątem kulturotwórczych procesów ponowoczesnych. Do ich opisu i objaśnienia dobrałam koncepcje z dorobku teoretycznego dyscyplin humanistycznych i społecznych: kulturoznawstwa (Ewa Kobylińska), antropologii kulturowej (Margaret Mead) i socjologii (Emil Durkheim, Basil Bernstein, David Riesman, Michel Maffesoli, Tomasz Szlendak i Krzysztof Olechnicki) oraz refleksji filozoficznej (Richard Rorty, Jean Baudrillard, Michel de Certeau, Anna Pałubicka). Oczywiście, nie wszystkie cechy kultury kształtującej się ponowoczesności, wskazane w koncepcjach wymienionych badaczy, znajdują odzwierciedlenie w tradycjach wytworzonych, dlatego wykorzystanie tych koncepcji będzie częściowe, lecz ze staraniem o zachowanie ogólnych charakterystyk nakreślonych typów kultur.

Uznałam hipotetycznie, że część cech opisowych (które dostrzegają nawet ich podmioty) i własności funkcjonalnych (skutków nieuświadamianych przez uczestników kultury) tradycji wytworzonych stanowi manifestację i kontynuację, a czasem opór wobec własności kultury rodzącej się ponowoczesności poprzez powrót do pierwotnych wspólnot opartych na solidarności mechanicznej. Sądzę, że udało mi się to wykazać. Wyzaczyłam sobie takie cele poznawcze, które w gruncie rzeczy stanowią podstawowe zagadnienia badawcze towarzyszące rozpoznawaniu każdego niemal kulturowego i historycznego zjawiska dotyczącego tradycji wytworzonej. Trzema zasadniczymi celami pracy uczyniłam: (1) etnograficzne utrwalenie empirycznych świadectw wybranych tradycji wytworzonych w Polsce, (2) ich uporządkowanie oparte głównie na kryterium genetycznym, oraz (3) interdyscyplinarne objaśnienie tego fenomenu, poprzez wyróżnienie jego cech kulturowych i dookreślenie okoliczności społecznych, które je warunkują i współtworzą.

Efekty moich etnograficznych badań stanowią kanwę do snucia wyjaśniającej interpretacji kulturoznawczej. W przypadku przedstawianej pracy wiedzę pochodzącą z etnograficznych źródeł, kulturoznawstwa i innych dyscyplin społecznych wykorzystałam jako uzupełniające

się zasoby poznawcze. Książkę rozpoczyna prezentacja zaobserwowanych przeze mnie w terenie przykładów tradycji wytworzonych, kształtujących się w Polsce w ostatnich 40 latach — od 1977 do 2018 r. Wyjątek stanowi (jak już raz zaznaczyłam) niemiecka i ponemiecka tradycja bachiczna Zielonej Góry, której początki przypadają na lata 20. XIX w. Zawarty w książce opis tradycji wytworzonych traktuję jako etnograficzną dokumentację zjawiska, które jest młode w perspektywie historyczno-kulturowej. Dalsze losy tradycji wytworzonych są trudne do przewidzenia, być może zachowają się one i będą kontynuowane, ale możliwe też, że jest to zjawisko „migawkowe” w skali historycznej i zniknie ono z mapy etnograficznej w przyszłych latach. Obie okoliczności są dobrym motywem do uwiecznienia w literaturze naukowej tego zjawiska. W związku z tym, że uważam, iż znajdują się one w początkowej fazie rozwoju, podczas badań skupiłam się głównie na rekonstrukcji ich genezy, a np. procesy socjalizacyjne, które są uruchamiane podczas praktykowania tych tradycji, wymagają dopiero zbadania w terenie.

Z tego względu, że zjawisko owo jeszcze nie w pełni się skryształizowało, nie wprowadzam jego typologii, lecz uporządkowanie oparte na kryterium związku genetycznego tradycji wytworzonych z tradycjami zastanymi, z uwzględnieniem stopnia konwencjonalizacji opisywanego fenomenu, za którym kryje się poziom społecznej akceptacji i zakres społecznego powielania przyjętych wzorów. Im dłużej jest praktykowana dana tradycja wytworzona, tym bardziej jest skonwencjonalizowana, i tym słabiej jest przeżywana.

Następnym celem uczyniłam wyjaśnienie, które jest interpretacją kulturoznawczą mechanizmów społecznych i kulturowych, jakim podlegają tytułowe zjawiska. W pracy nie traktuję tradycji jako hamulca modernizacji lub zdawkowej reminiscencji przeszłości, ubogiego dziedzictwa tradycji zastanej, ale jako kolejną historyczno-kulturową transformację ogólnie pojętej tradycji, zjawiska o bardzo szerokim zasięgu społecznym i czasoprzestrzennym.

W odniesieniu do drugiego z wymienionych, głównych celów książki, sformułowałam następujące trzy tezy:

- (1) tradycje wytwarzane są odpowiedzią podmiotów kultury na utratę symbolicznego jej wymiaru w rodzącej się epoce ponowoczesności, są „wołaniem” o przywrócenie przeżycia opartego na głębokich symbolach wspólnotowych;

- (2) tradycje wytworzone powstają szczególnie często na terenach z unicestwioną kulturą tradycyjną, zaistniała wskutek wyniszczenia lub wykorzenia ludności tubylczej, czyli na tzw. Ziemiach Odzyskanych, innymi słowy, na północnych i zachodnich kresach Polski;
- (3) tradycje wytworzone budują więzi wspólnotowe między jej uczestnikami na zasadzie solidarności mechanicznej w warstwie mitycznej i praktycznej.

Celem i sensem rzeczonych tradycji, także podmiotowo refleksywowanym, we wszystkich rozważanych przypadkach jest wytworzenie więzi wspólnotowych, na których podstawie realizuje się wartości takie, jak: zaufanie, towarzyskość oparta na potrzebie odzewu emocjonalnego, samopomoc w wielu sprawach codziennej egzystencji. Wymienione funkcje kulturotwórcze tradycji wynalezionych w Polsce są szczególnie doniosłe w społeczeństwie ponowoczesnym, w którym dominuje solidarność organiczna (zgodnie z terminologią Durkheima). Więzy wspólnotowe oparte są na wspólnych przekonaniach i wartościach, oraz sposobach ich realizacji. Więzy te, choć mają charakter ograniczony do wymiaru lokalnego, to odzwierciedlają zasięg występowania i pielęgnowania tradycji wytworzonej. Doniosłość tworzenia tradycji wynalezionych upatruję w podtrzymywaniu pokładów spontaniczności w społeczeństwach lokalnych, często opartych na więziach w obrębie grup pierwotnych, które odtwarzają utraconą w epoce nowożytnej i ponowoczesnej solidarność mechaniczną. Spontanicznie organizowane życie zbiorowe (zwłaszcza lokalnie) stanowi przeciwagę dla silnej tendencji do porządkowania działań człowieka ponowoczesnego według obowiązujących procedur solidarności organicznej, którym wszyscy podlegamy, a których podmioty kultury już nie rozumieją. Owo wytwarzanie więzi wspólnotowych zasadniczo różni tradycje wynalezione także od innych postaci pielęgnowania wzorów tradycyjnych, między innymi od folklorystyki i postfolklorystyki, które z tego powodu, po uprzednim dokonaniu ich charakterystyki w części drugiej książki, odsuwam z dalszych rozważań.

Współczesne „społeczeństwa bez symbolu” są nie tylko produktem kultury ponowoczesnej, ale efektem wynarodowienia i etnocydu (ang. *ethnocide*) dokonanych na ludności zamieszkującej ziemię znajdujące się głównie w byłym zaborze pruskim. Tak więc drugi wątek pracy, poza opisowym, osnuty jest wokół zagadnienia kulturotwórczych

funkcji tradycji wytworzonych. Stały się one oparciem dla rewitalizacji wspólnotowego życia dawnych grup lokalnych i regionalnych, które uległy dezintegracji (Sakson 2010). Jakie ukryte, nieuświadomiane siły kulturowe pchają ludzi do wytwarzania od nowa lub wznawiania dawnych tradycji? Na to podstawowe pytanie będę szukała odpowiedzi w niniejszej pracy. Celem książki jest także udzielenie odpowiedzi na inne pytania. Dlaczego w naszych czasach dziedzictwo kultur tradycyjnych przeżywa swój renesans lub/i tworzy się masowo nowe tradycje, a więc jakie są ich determinanty? Czym różnią się te formy społeczno-kulturowej aktywności od tradycji właściwych kulturom przedsięwzięciom? Jakiej pełni one funkcje społeczne i kulturowe? Jakimi czynnikami uruchamiają proces spontanicznego ich odtwarzania (repetycji, replikowania) wobec recepcji, która początkowo miała charakter wymuszonej przez jednostki inicjatywy? W końcu, w jaki sposób i w jakim zakresie (stopniu) zjawiska te, rozpoznane przez mnie jako lokalne, umiejscowione są w większej skali społecznej?

Region a lokalność

Wskazane w tytule działu dwa pojęcia, choć uznawane często za bliskoznaczne, albo uzupełniające się w praktyce zjawiska, odróżniam ze względu na empiryczne różnice oraz z uwagi na zasadniczo lokalny, a nie regionalny zasięg tradycji wytworzonych. Na podstawie wyników badań empirycznych i ich analizy stwierdziłam, że tradycje wytworzone opierają się na wspólnotach (w rozumieniu Tönniesowskim), które w znacznym stopniu zawiązują się na podstawie więzi krewniaczych i lokalnych (Cooleyowskich grupach pierwotnych) oraz terytorialnych, głównie wiejskich i małomiasteczkowych. Kulturowanie tradycji wytworzonych w dużych miastach ma raczej charakter skarnawalizowany, który ulega w szybkim tempie konwencjonalizacji, co powoduje przeradanie się ich symboliki w symulakry oraz rozbicie na oznaki zgodne z charakterem więzi opartych na zindywidualizowanej solidarności organicznej. W przeciwieństwie do nich wspólnoty lokalne praktykujące tradycje wytwarzane opierają się na żywych symbolach mitycznych, komunikacyjnych i kompulsywnych, wyrażanych we wspólnotowych przekonaniach łączących ich członków w sposób właściwy solidarności mechanicznej w rozumieniu Durkheimowskim.

Tymczasem wspólnoty regionalne są grupami zbyt dużymi, w każdym z trzech aspektów uwzględnianych przeze mnie: terytorialnym, interpersonalnym oraz liczebnym, aby mogły tworzyć się w ich ramach grupy wspólnotowe w rozumieniu Tönniesowskim. W obrębie jednego regionu etnicznego (kryterium podmiotowe przedstawicieli grupy etnicznej) i etnograficznego (kryterium naukowe obiektywizujące cechy regionu) grupy lokalne zawiązują trwalsze i bliższe więzi aniżeli w obrębie grup regionalnych, które w sensie etnicznym stanowią przede wszystkim wspólnoty ze względu na kryterium terytorialne (Handke 1993: 11), aniżeli krewnicze, sąsiedzkie, przyjacielskie, koleżeńskie itp. Tymczasem według jednego z najwybitniejszych w Polsce znawców problematyki regionalizmu, Jerzego Damrosza, region

[...] jest obszarem wyodrębnionym na zasadzie jednej lub więcej cech swoistych pozwalających na odróżnienie go od przyległych obszarów. Mogą to być dwojakie typy kryteriów — granice linearne (administracyjne i polityczno-państwowe) lub granice nielinearne (kulturowe i in.), dające przybliżony rozmiar przestrzenny wyodrębnionego regionu.

Autor ten precyzując pojęcie regionu między innymi w znaczeniu etnograficznym, dodaje, że region może być określony

[...] jako podłoże kształtowania się partykularyzmu, świadomości lokalno-regionalnej, związków z tradycją, obrazu „mojego świata”, traktowanego jako „swój” (reszta — „obcy”), to jest obrazu „ojczyzny prywatnej” (w interpretacji Stanisława Ossowskiego). (Damrosz 1987: 22)

Definicja ta nasuwa trzy przede wszystkim spostrzeżenia w kontekście podejmowanego przeze mnie zagadnienia lokalność a region. Po pierwsze, region jest co prawda podmiotową kategorią, jeśli za podmioty kultury uznamy przede wszystkim Lebenswelt ludzi zaangażowanych w bycie-w-świecie tworzone i odtwarzane na co dzień, ale jest przede wszystkim kategorią wytwarzającą słabsze, luźniejsze więzi niż w grupach lokalnych. Po drugie, Damrosz, moim zdaniem nieprecyzyjnie i nietrafnie posługuje się pojęciem „świadomości lokalno-regionalnej”, oba poziomy należy odróżnić i poddać gradacji. Podczas badań,

które prowadziłam nad recepcją rodzimego krajobrazu przez Krajniaków na Krajnie Nakielskiej wyraźnie wyrażali oni przekonanie, że ich „małą ojczyzną” jest miejscowość, ewentualnie gmina, którą zamieszkują, a nie Krajna jako region etnograficzny (Angutek 2013: 218-222²). Zatem, po trzecie, obszar „małej ojczyzny” pokrywa się z terytorium zamieszkiwanym przez grupę lokalną, a nie regionalną, chyba że weźmiemy pod uwagę ideę regionalizmu chętnie podejmowaną i praktycznie realizowaną przez organizacje samorządowe i stowarzyszenia regionalne (Damrosz 1987: 9).

Definicja regionalizmu jako zjawiska jeszcze dobitniej uświadamia różnice między regionem a grupą lokalną. Damrosz definiuje regionalizm następująco:

Regionalizm jest ideą, która wyrasta z potrzeby zachowania, kultywowania i rozwijania swoistych cech kultury (wartości, stylu życia i in.) na obszarze o zauważalnych cechach odrębności regionalnych lub etnicznych, a więc zmierzającą do utrwalenia i pogłębienia tożsamości społeczno-kulturowej i etnicznej.

Regionalizm oznacza już nie kategorię zróżnicowania przestrzennego, ale kategorię pewnych działań społecznych. (Damrosz 1987: 22-23)

Polski etnolog zauważa, że regionalizm jako ruch społeczno-intelektualny zwykle przybiera dwa rodzaje działań na rzecz odrębności „lokalno-regionalnej” (określenie autora): animatorskich o profilu społeczno-kulturalnym lub społeczno-naukowych, często o profilu oświatowym (przywoływanie szczegółowego podziału regionalizmów nie jest tu konieczne; [zob. Damrosz 1987: 14-17; Rykiel 1993: 90-92]). Ruchy regionalistyczne zawsze są oparte na grupach w rodzaju stowarzyszeń w rozumieniu Tönniesowskim. Regionalizm stanowi istotny przedmiot polityki narodowej państwa (Damrosz 1987: 6-7,

² Kwestionariusz do badań zatytułowany „Źródła tożsamości krajniackiej” zawierał m.in. następujące pytania: 1. Czy wie Pan/i jak nazywa się region Pana/i zamieszkania? 2. Jakie cechy tego regionu są według Pana/i charakterystyczne? 3. Czy czuje się Pan/i Krajniakiem? Co o tym zdecydowało? 4. Czy utożsamia się Pan/i z jakimiś emblematami czy zachowaniami w swojej miejscowości, regionie? 5. Czy nazwałby/łaby Pan/i Krajnę swoją „małą ojczyzną”? Jeśli tak, to dlaczego? Rozmowy przeprowadzono w sierpniu w 2004 r. na terenie powiatu sępoleńskiego, w gminach Więcbork, Sępólno Krajeńskie, Kamień Krajeński i Sośno. Badania prowadziłam z grupą 12 studentów etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Ich organizatorem był Instytut Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, a finansował je ówczesny burmistrz Miasta Więcborka Andrzej Marach.

9, 23; potwierdzenie tego sądu znajdujemy u Krzysztofa Kwaśniewskiego 1993: 77-79). W kontekście tak rozumianego regionalizmu, region można postrzegać jako jednostkę organizacyjną i terytorialną związaną z polityką kulturalną i oświatową państwa. Jako twór pojęciowy w rozumieniu podmiotowym przedostaje się on do świadomości etnicznej późno, w XIX w., a na stałe utrwala się w drugiej połowie XX w. Upowszechnia się wraz z działaniami pierwszych regionalistów na przełomie XIX i XX w., nawiązujących do myśli Augusta Comte'a i Ferdynanda le Playa, pod których wpływem w 1900 r. powstało pierwsze stowarzyszenie regionalistyczne *Federation regionaliste française* (Kwaśniewski 1993: 84). Nie można zaprzeczyć, że świadomość odrębności regionalnej istniała już w kulturze ludowej na niektórych terytoriach, niezależnie od ruchu regionalistycznego, ale ograniczała się do kryteriów etnicznej odrębności i tożsamości, na podstawie której wznoszono bariery typowe dla *orbis interior*. Praktycznie różnice regionalne realizowano na poziomie wspólnot lokalnych, stąd wzięły się znane etnografom często znaczne różnice kulturowe między miejscowościami tego samego regionu, a także subregionami, np. kurpiowskimi (Kurpie Biali i Zieloni), wielkopolskimi (Bażanty i Chadziaje) czy krajeńskimi (Krajniacy Złotowscy i Nakielscy). Wskazanie Kwaśniewskiego na dążenia mieszkańców regionów do świadomej integracji regionalnej należy odnieść do sytuacji politycznego zagrożenia ze strony różnych „obcych” (także zaborców i najeźdźców). Wydaje się, że te ostatnie czynniki dały początek świadomie pielęgnowanemu regionalizmowi „etniczemu” i patriotyzmowi narodowemu przez podmioty grup etnicznych XIX i XX w. (Kwaśniewski 1993: 77, 78)

Konkludując, twierdzą, że regionalizm może być pomocny w upowszechnianiu dorobku twórczego (materialnego i niematerialnego) wspólnot wytworzonych wówczas, gdy ich członkowie decydują się na upublicznienie i uzyskanie finansowych korzyści ze sprzedaży wytwarzanych dóbr na festynach, jarmarkach, koncertach *etc.*, których nie zaliczam do zjawisk ściśle z zakresu tradycji wytworzonych (zob. część czwarta, rozdz. IV książki).

Cechy kultury kształtującej się ponowoczesności

Wątek „upadku” człowieka Zachodu, a dokładniej rozkładu kultury symbolicznej, rozwijany był już w latach 40., ze spotęgowaną siłą

powrócił w latach 60. XX w. Najpierw podjęli ten temat filozofowie frankfurccy, a następnie francuscy filozofowie, m.in. Jean Baudrillard (2005). Problem ten nadal jest aktualny. Wymienieni filozofowie dostrzegli skutki rozkładu symbolicznych wartości kultury europejskiej, przede wszystkim w zubożeniu jej warstwy treściowej oraz w rozpadzie osobowości jednostki i jej tożsamości kulturowej. Jednocześnie zauważono (głównie Baudrillard) masowe mnożenie się ikonicznych reprezentacji kultury wysokiej. Jednakże ich społeczny odbiór skupia się jedynie na ich estetycznej formie, a nie przekazie światopoglądowym — ten dla ponowoczesnego człowieka jest nieczytelny. Można wskazać przykłady dostępnej na rynku niezliczonej ilości produktów użytkowych zdobionych reprodukcjami prac wielkich malarzy, gdzie dawniejsze głębokie przesłania symboliczne pełnią dziś funkcję jedynie wzorniczą, estetykę dla jej formy, a nie rolę przekazu symbolicznego. Dawne symbole stały się w kulturze ponowoczesnej symulacjami, tworzącymi wielkie symulakrum ponowoczesności. Zatem, wielobarwność naszej kultury jest jedynie symulacją dawnego, pełnego wymowy symbolicznej *sacrum*. W sytuacji, kiedy ludzie nie jednoczą symbole na poziomie semantycznym, światopoglądowym, jak było we wcześniejszych epokach i typach kultur, co twierdzi wielu współczesnych filozofów społecznych, społeczeństwo staje się zbiorowością autonomicznych jednostek. Sposobem ucieczki od zgiełku pozbawionych znaczeń reprezentacji są próby łamania dawnych konwencji i łączenia gatunków, kiczu, pastiszu, absurdu. Te zabiegi, bardziej odtwórcze niż twórcze, wzmacniają jednak dekadencją wymowę postmodernistycznej sztuki.

Wraz z rozpadem wspólnej modernistycznej wizji przyszłości, opartej na klasycznie pojętej prawdzie, rodzi się rozczarowanie obietnicami, których modernizm nie spełnił. Richard Rorty wprowadził pojęcie przygodności, typowe dla ponowoczesności. W związku z tym, że współczesny człowiek z nieufnością podchodzi do modernistycznie rozumianej prawdy i obiektywności wyrażanej w wielkich narracjach teoretycznych i światopoglądowych, staje się ironistą, porzuca metanarracje na rzecz przygodnych narracji i metafor. Jednocześnie zachowuje dystans wobec własnej wizji świata, która jest tylko jedną z możliwych narracji, niekoniecznie zbliżających się do jakiejś uniwersalnej prawdy i obiektywnego oglądu rzeczywistości. Człowiek ponowoczesny dopuszcza wiele możliwych rzeczywistości narracyjnych. Tym cechuje się ponowoczesny indywidualizm, że człowiek jest kreatorem pomy-

słów, które dopuszcza warunkowo jako możliwe, ale nie absolutnie prawdziwe i słuszne (Rorty1996). Podobnie twórcy tradycji wytworzonych wprowadzają nowe wątki spontanicznie, gotowi ich zaniechać pod wpływem innych, bardziej pociągających rozwiązań, traktuje się je alternatywnie albo równorzędnie.

Inną cechą ponowoczesności jest osłabienie i niezrozumienie przez uczestników kultury historyczności wielu zjawisk. Często chodzi bardziej o współczesne wyobrażenie i dowolne przekształcanie przeszłości niż o rzetelność opartą na faktach empirycznych. Prawda w znaczeniu modernistycznym zdewaluowała się, ludzie nie czują się zobligowani do zachowania jej wierności według kryterium klasycznej definicji prawdy i zasad logiki klasycznej. Chodzi raczej o silne wrażenia i przeżycia, niż o chłodną, zdystansowaną refleksję nad korzeniami własnej egzystencji i statusem ontologicznym świata. Ironia, zwątpienie i refleksyjność ponowoczesna są formą dystansu do świata przedstawionego przez technokratyczną maszynę, która stworzyła kulturę masową i pozbawiła jednostki głębi symbolicznej udzielającej niegdyś oparcia dla wiary w sens świata i życia.

Choć badacz kultury nie powinien wyrażać sądów wartościujących na temat przekonań i upodobań podmiotów, które bada, to nie sposób oprzeć się refleksji, że utrata symbolicznego wymiaru kultury, w jego aspekcie światopoglądowym, jest przejawem ubożenia naszej kultury. Badanie kultury w stanie kryzysu pociąga za sobą konieczność wypowiedzi nacechowanych negatywnie, bowiem kryteria przyjęte w nauce dla określenia parametrów owego stanu z reguły są zabarwione aksjologicznie, co wynika z nawyków językowych. Przejdę zatem do dalszej charakterystyki kultury ponowoczesnej.

W literaturze filozoficznej, a szerzej w wypowiedziach badaczy społecznych, zgodnie wskazuje się, że osamotnienie człowieka i narcyzm, który rodzi się jako niezdrowe remedium na alienację społeczną, są jednymi z najbardziej charakterystycznych cech kultury ponowoczesnej. Jednakże Michel Maffesoli, Michel de Certeau oraz Tomasz Szlendak i Krzysztof Olechnicki przedstawili zjawiska i tendencje, które pojawiły się na przełomie XX i XXI w. Zaobserwowane przez nich procesy zdają się przełamywać zjawisko multiplikowania form bez znaczeń, współwystępujące z indywidualizacją społeczeństw europejskich. Skupiają oni jednak uwagę, wbrew temu, co deklarują, bardziej na integracji społecznej niż zjawiskach ze sfery

kultury symbolicznej. Zapewne, jak twierdzą, to społeczny instynkt, określony przez Georga Simmla „towarzyskością” (Simmel 1975: 51-73), a przez Ralpa Lintona „potrzebą odzewu emocjonalnego” (Linton 2000: 21-22) popycha jednostki do interakcji i tworzenia „wspólnot empatycznych”, nazwanych przez Michela Maffesolego „nowoplemionami” lub wspólnotami, które nazwałam „wytworzonymi”? Realizowanie się w wymiarze symbolicznym zawsze wymaga istnienia wspólnoty. Chciałabym postawić kolejny krok na drodze dociekań nad regresem późnonowoczesnego lub inaczej ponowoczesnego społeczeństwa i przedstawić zjawisko tradycji wytwarzanych jako sposób na ożywienie życia grupowego, a w tym — ożywienia myślenia symbolicznego. Oba aspekty traktuję więc jako współzależne, tak w warstwie pojęciowej, jak i empirycznej.

Tradycje wytworzone (wynalezione) w Polsce powstały i tworzą się od schyłku Polski Ludowej, ale zasadniczo ich zagęszczenie na mapie etnograficznej przypada na okres transformacji społeczno-ustrojowej w Polsce oraz idących wraz z nią wielorakich przemian kulturowych. W zachodniej Europie ich masowe konstruowanie datuje się od ok. 1870 r. wraz z wejściem tych krajów w fazę intensywnej kapitalistycznej produkcji. Zdaniem Erica Hobsbawma, który najpełniej dotąd opisał fenomen tradycji wytworzonych, pojawienie się nowych tradycji było odpowiedzią społeczeństw posttradycyjnych na skutki procesu modernizacji. Jej następstwem, jak twierdził ten historyk, była dezintegracja i rozpad (lub zagrożenie nimi), dotąd zwartych, „familiarnych” społeczności lokalnych czy grup regionalnych. Wykazał on, że wraz z modernizacją, która przybrała na sile w drugiej połowie XIX w., zaczęły w Europie Zachodniej wyrastać masowo tradycje wynalezione, nie tylko jako remedium na dezintegrację społeczną, ale także jako formy wspólnotowego pielęgnowania wartości istotnych dla zakorzenionych kulturowo wspólnot, czego przykładem jest wytworzona tradycja bachiczna w Zielonej Górze z jej winiarskim i winogrodniczym dziedzictwem. Wreszcie, przez ostatnich czterdzieści lat w Polsce (od kiedy zaistniał klimat sprzyjający swobodzie myślenia i głośnego wypowiedzania rozmaitych opinii, a potem przekształcenia ustrojowe oraz ekonomiczne) zaczęły wyrastać tradycje wytworzone, których sednem jest życie wspólnoty skupionej na przeżywaniu słabo jeszcze zwerbalizowanych wartości symbolicznych. Nie twierdzę, że modernizacja przyczynia się w sposób programowy do pobudzania tradycji,

ale jej skutki wywołują reakcje mające na celu pokonanie lub obejście jej negatywnych społecznych następstw. Określenie tego, czym jest tradycja lub tradycje w zmodernizowanym lub modernizującym się społeczeństwie, wymaga uwzględnienia i wnikliwego oglądu własności naszej kultury w dobie rodzącej się ponowoczesności.

Nie ulega jednak wątpliwości, że modernizacja była i jest czynnikiem najbardziej ważącym na rozpadzie społeczności tradycyjnych i wspólnot lokalnych. Nawet rozkwit tradycjonalizmu ideologicznego, zwłaszcza po zrywie zwanym Wiosną Ludów, nie był w stanie zrównoważyć zmian kulturowych i społecznych, jakie wniosła modernizacja i modernizm. Theodor Adorno wskazał i przeanalizował merkantylne cele kultury masowej, z kolei Erich Fromm argumentował, że producenci i reklamodawcy tej kultury wykorzystują najbardziej podstawowe instynkty człowieka, jakimi są chęć posiadania i zaspokojenia estetycznego na poziomie zmysłowym, efekciarzkim, przez co zagłusza się dążenie do osiągnięcia wyższych wartości symbolicznych. Dlatego też, poprzez uświadomienie odbiorcom tych mechanizmów, pragnął skierować ich uwagę i wysiłki na rzecz rozwoju wewnętrznego, poprzez twórczość (nie tylko artystyczną, ale także wynalazczą) i kontakt z przyrodą. W postulowanym zwrocie ku naturze powróciła idea Jana Jakuba Rousseau, uszlachetniania człowieka przez obcowanie z naturą. Od tego czasu tradycjonalizm pierwotny zaczął być zastępowany obocznymi, pochodnymi zjawiskami, takimi jak: folklorizm, postfolklorizm, karnawalizacja kultury. I nikt chyba nie spodziewał się, że w Polsce, po okresie komunistycznym, gdy podcięto ekonomiczne podstawy reprodukcji się kultury ludowej, a następnie, w okresie rozwoju merkantylnego kapitalizmu, że zaczną wyrastać, jak małe wyspy na mapie, spontanicznie kreowane oddolnie tradycje wytworzone, odwołujące się często do zamierzchłych kultur. Motywy społeczne, takie jak: integracja, potrzeba afiliacji, podkreślenie tożsamości i odrębności lokalnej lub regionalnej, z reguły są uświadamiane, choć wyrażane językiem potocznym. Natomiast proces wytwarzania tradycji biorący początek i przebiegający na poziomie działań ukrywa motywy kulturowe, których nie są świadomi ich twórcy i uczestnicy. Wydaje się, że nauka także nie odpowiedziała dotąd na postawione pytania, choć wiele na temat cech tradycji wytworzonych napisał już Eric Hobsbawm i zachodni badacze zajmujący się konkretnymi ich przypadkami (Hobsbawm 2008a, 2008b; Hanson

1999: 197-201). Ze względu na początkowo działaniowy charakter tradycji, o których mowa, nazywać je będę „wytworzonymi”, a nie jak się tłumaczy się najczęściej angielską jej nazwę (*invented traditions*) — „wynalezionymi”. Drugie z wymienionych określeń może sugerować, że stworzeniu tych tradycji towarzyszyła świadoma refleksja kulturotwórcza, wysiłek myślowy, który jest raczej właściwy nauce niż zaangażowanym w działanie uczestnikom kultury.

Problemy z pojęciem tradycji

Precyzyjne posługiwanie się pojęciem tradycji nastrecza wiele problemów teoretycznych i metodologicznych. Jest ono jedną z zasadniczych, ale niedokładnie zdefiniowanych kategorii pojęciowych w naukach społecznych. Istnieje wiele pojęć tradycji. Jej definicje i kategoryzacja reprezentują wiele poziomów abstrakcji, między którymi występują różnice niemożliwe do uzgodnienia, co rodzi ogromną pojemność znaczeniową tego pojęcia, daleką od semantycznej jasności. Z tej przyczyny możemy raczej mówić o t e r m i n i e „tradycja” niż o doprecyzowanym p o j ę c i u . Pojęcie to stało się tak samo pojemne jak pojęcie kultury (podobnie uważają m.in. Martin Krygier, autor hasła o tej nazwie w *Encyklopedii socjologicznej* [Krygier 2002: 255-259] oraz Krzysztof Piątkowski [1994]). Wprawdzie powstały w Polsce i za granicą pomnikowe wręcz dzieła poświęcone zdefiniowaniu terminu „tradycja”, tak aby stało się ono użytecznym pojęciem teoretycznym i opisowym, ale tych prac jest stosunkowo mało, jak na duży zasięg i znaczącą rolę tego zjawiska w tworzeniu życia społecznego. Ponadto większość z nich dotyczy tradycji zastanej (pierwotnej), a nie tradycji wynalezionej. Część z nich proponuje też przestarzałe rozumienie tradycji. Tradycja, wbrew temu co pisało się o niej za czasów Bronisława Malinowskiego i Alfreda Radcliffe-Browna i w okresach wcześniejszych, nie jest zjawiskiem statycznym, lecz dynamicznym. Ostatecznie istnieje wiele pojęć tradycji powstałych na gruncie teorii, których perspektywy poznawcze nie są możliwe do scalenia. Odzwierciedleniem tych rozbieżności i często braku precyzji pojęciowej dla tego terminu jest przegląd i analiza wybranych opracowań w tym zakresie zawarta w części drugiej pracy. Odwoływanie się przeze mnie do pojęcia „tradycji zastanej”, jako określenia deskryptywnego tzw. kultur tradycyjnych, jest konieczne ze względu na różnorakie powiązanych z nimi tradycji „wytworzonych”.

Te ostatnie nie tylko genetyczne nawiązują do tradycji zastanych (choć bywa, że są wytworzone *ex nihilo*), ale także dzielą z nimi część cech. Dlatego zanalizowałam istniejący stan badań i dokonałam zestawienia cech tradycji obu rodzajów.

Dobrą ilustracją istniejącego zamieszania terminologicznego w tym zakresie jest rozmowa między antropologami i folklorystami, socjologami, twórcami teatralnymi, historykami kultury i literatury, przeprowadzona na konferencji zatytułowanej: „Czy Polacy potrzebują tradycji?”. Rozmowa zapisana w książeczce o tym samym tytule (Marmińska 2005) ujawnia brak porozumienia na temat tego, czym jest zjawisko tradycji, a zarazem uwydatnia jego terminologiczną wieloznaczność. Uczestnicy dyskusji nawet nie byli skłonni ustalić między sobą, co przez owo pojęcie rozumieją. Wypowiedzi poszczególnych osób wskazują na brak między nimi zgody co do tego, jakie wartości przeszłość kulturowa wnosi do rodzącej się w Polsce ponowoczesności oraz na różne źródła historyczne własnego rozumienia tradycji. Zasadniczo w rozmowie ujawnia się świadomość historycznej zmienności znaczeń tradycji, która jest związana z różnorodnymi czynnikami, tj.: różnorodnością historyczną epok (Tomasz Łubieński), kontynuowaniem wątków kultury ludowej (Jerzy Bartmiński, Tomasz Łubieński) i budowaniem nowych tradycji w warunkach wielokulturowości Europy (Aleksander Hauke-Ligowski, Leon Dyczewski, Andrzej Mencwel), aspektem wspólnotowym i integrującym wartościach (Hauke-Ligowski, Bartmiński), praktyką rozbudzającą wyobraźnię symboliczną (Remigiusz Hanaj), zmieniającym się stanem wiedzy teoretycznej na jej temat (Mencwel, Bartmiński). Nie tylko ta niewielka publikacja odzwierciedla zamęt terminologiczny i wieloznaczność pojęcia tradycji. Przegląd literatury naukowej poświęconej zjawisku i procesom tworzenia się tradycji nie wnosi gotowych, w pełni zadowalających rozstrzygnięć. W tej sytuacji, podkreślę raz jeszcze, powinniśmy raczej mówić o terminie do zdefiniowania niż przejrzystym pojęciu.

Sądzę, że jest kilka okoliczności, które czynią z tradycji pojęcie heterogeniczne. Wymienię i krótko nakreślę cztery z nich. Pierwsza jest natury historycznej, a kolejne — naukowej. Jedną z przyczyn owej semantycznej rozległości pojęcia tradycji jest fakt nawarstwienia się w języku potocznym i naukowym znaczeń, które są wynikiem nie tylko rozwoju nauk, ale nagromadzenia się historycznych znaczeń słowa „tradycja” w jednej, współczesnej nam, czasoprze-

strzeni. Tradycja oznacza też wiele odwołań do różnie rozumianego dziedzictwa kulturowego. Może oznaczać wierność dziedzictwu przekazanemu przez przodków (kultury tradycyjne), świadome nawiązywanie w sztuce do tradycji kultur niepiśmiennych (folklorizm, wernakularyzm), dziedzictwo narodowe (tradycjonalizm, często będący ideologicznym oparciem dla megalomanii narodowej), wreszcie kulturowe bezrefleksyjne repetycje (obyczaje), potocznie pojmowane jako coś „nudnego” i wstecznego albo przeciwnie — wartościowego. Tradycja ma bardzo rozległy wymiar czasoprzestrzenny (historyczny), społeczny i kulturowy, co w wielu ujęciach pomija się, a upływ czasu i zmienność kultury są ważnymi czynnikami, które ją historycznie i kulturowo różnicują. Szczególną tego świadomość mieli pierwsi antropolodzy i historycy, m.in. Ludwik Krzywicki pisał o zmienności historycznej kultury i jej dziedzictwa (2007).

Cechami, które są dla różnych tradycji wspólne, są to: przeszłość i pozytywny stosunek do niej wyrażany w postaci pielęgnowania znaczeń i praktyk kulturowych odziedziczonych po przodkach lub zapożyczanych często z odległych historycznie kultur. Tym bardziej należy ponownie przeanalizować stan kultury i przyjrzeć się przejawom zjawisk tworzących tradycję i jej rozumienie w naszych czasach. Tradycja jako często pojawiający się „korelat” (bo tak należy ją postrzegać) naszej zbiorowej świadomości ciągle ulega zmianom, tak jak zmianom podlega społeczeństwo, ma więc ona charakter procesualny (Małanicz-Przybylska 2015: 15). Odzwierciedleniem zaś zmian społecznych jest przemiana myślenia, a zatem stanu świadomości rozumianej w jej wymiarze kulturowym, dotyczącym całego społeczeństwa lub jego grup — lokalnych, regionalnych, środowisk tworzących ruchy społeczne. Ów dynamizm tradycji sprawił, że w toku dziejów narodu polskiego i kultury europejskiej w poszczególnych epokach powstały różne rozumienia tradycji, które, finalnie, nawarstwiły się w obecnym czasie.

Inną, nie mniej ważną przyczyną rozbieżności w rozumieniu pojęcia „tradycji”, jest jego zakres empiryczny wyznaczony przez z pozoru zbliżone nauki, z których humanistyczne (historia, literaturoznawstwo) i społeczne (antropologia kulturowa, kulturoznawstwo, socjologia) nadają mu odmienne — abstrakcyjne lub opisowe — konotacje. Wprawdzie, na gruncie nauki polskiej, analizę i syntezę różnego rozumienia tradycji w naukach przeprowadził Jerzy Szacki i zaproponował jej definicję, ale zdumiewające, że czegoś podobnego nie dokonano w an-

tropologii lub etnologii i nadal korzysta się w tych naukach z definicji warszawskiego socjologa. Klasyczna już praca Szackiego *Tradycja* stanowi oparcie przy próbie uporządkowania definicji kultury dziedzicznej z przeszłości, którą nazywam „tradycją zastaną”. Jednakże, z uwagi na zgoła nowe cechy, jakie mają tradycje wytworzone, dzieło Szackiego jest niewystarczające.

Trzecią przyczyną rozbieżności znaczeniowych jest częste mieszanie lub zgoła nierozróżnianie podmiotowego poziomu kultury — od przedmiotowego, zdystansowanego opisu i teorii badacza. Rozróżnienia takowego dokonał już Jerzy Szacki, a za nim Ryszard Tomicki, świadoma tej różnicy jest również część zachodnich antropologów i socjologów (Krygier 2002; Borofsky, Barth, Shweder, Rodseth, Stolzenberg 2001; Horner 1990 i in.), ale nadal nie jest ono często uwzględniane lub wystarczająco akcentowane w opracowaniach naukowych. Z opisanego błędu, a czasem braku precyzyjnych deklaracji badawczych, rodzi się kolejne, podobne pierwszemu pomieszanie sensów, dotyczy ono poziomów przeżywania i refleksowania nad kulturą. Należałoby odróżniać i osobno badać poziom podmiotowego wyobrażenia na temat tego, czym jest tradycja i jak ją pielęgnować, od oglądu tradycji z pozycji pojęć naukowej teorii kultury i społeczeństwa. Jak zauważa Urszula Augustyniak, należy rozdzielić społeczną świadomość stosunku do tradycji od procesu zobiektywizowanego opisywania źródeł historycznych (Augustyniak 2011: 8). Czym innym bowiem jest teoria uczestnictwa w kulturze, a czym innym teoria kultury. Poza tym, czym innym jest społeczna teoria uczestnictwa i podtrzymywania wspólnoty, a czym innym socjologiczna teoria grup społecznych. Te dwa poziomy będą rozgraniczać, wprowadzając adekwatny podział treści w części drugiej książki, w którym przedstawiam stan badań nad zjawiskiem i procesami powiązanymi z tradycją.

Biorąc pod uwagę podmiotowe aspekty tradycji — postawy uczestników kultury wobec dziedzictwa przeszłości łączą w sobie takie wartości, jak: cześć wobec dziedzictwa, które się pielęgnuje, tożsamość i wynikające z niej poczucie wartości grupowej, etnicznej, narodowej *etc.* Natomiast procesy i postawy (niekiedy wyrażające cały światopogląd), które służą pielęgnowaniu tych wartości, określam „tradycjonalizmem pierwotnym”, który należy oddzielać od tradycjonalizmu ideologicznego, często związanego ze światopoglądem nacjonalistycznym, w niewartościującym rozumieniu tego pojęcia.

Z kolei dziedzictwem kulturowym nazywam spuściznę materialną i niematerialną, która wpływa na rozwój kultury teraźniejszej, lecz jest biernie osadzona w kulturze. Dopiero jej świadome pielęgnowanie, oparte na postawach aksjologicznych, przeradza się w tradycję. Przedmiotowe rozumienie tradycji w znaczeniu etnograficznym w zasadzie pokrywa się z pojęciem dziedzictwa kulturowego, czyli spuścizny kulturowej (w odróżnieniu od przedmiotowego podejścia do badania tradycji w znaczeniu metodologicznym). Zatem tradycja jest pojęciem szerszym niż dziedzictwo, na tradycję bowiem składają się treści świadomości społecznej odnoszące się do spuścizny po przodkach i sposoby jej praktykowania — są to formy wspólnotowego wysiłku i ekspresji wartości, które się wyznaje.

Teoretyczno-metodologiczne podstawy pracy

Interdyscyplinarność książki jest właściwa kulturoznawstwu transdyscyplinarnemu i zintegrowanym badaniom zmierzającym do syntetyzowania osiągnięć różnych dyscyplin społecznych i humanistycznych w nową jakość poznawczą (Zeidler-Janiszewska 2010). W wypadku prezentowanej pracy już wypracowaną wiedzę antropologiczną i etnologiczną łączę z wiedzą kulturoznawczą, filozoficzną, socjologiczną i historyczną, które po dokonanej przeze mnie reinterpretacji wykorzystuję do kulturoznawczego objaśnienia opisu etnograficznego zjawisk określanych jako tradycje wytworzone. Chodzi bowiem o uzyskanie panoramicznego i wieloaspektowego spojrzenia na owe zjawiska, stworzenie dla nich teoretycznego tła kulturoznawczego, pejzażu teoretycznego, który jest kontekstem wyjaśniającym sens, głównie podmiotowy, w tym kulturotwórczy, opisanych tradycji. Wyjaśnianie jest propozycją rozumienia, interpretacją metodologiczną, zjawisk postrzeganych przeze mnie w terenie sposób fenomenalistyczny. „Deformacja” interpretacyjna nie będzie tak wyraźna, jak ma to miejsce w wyjaśnianiu kultur zupełnie odmiennych od naszej, bowiem nie wychodzę poza jej granice przestrzenne, a tylko przemieszczam się w czasie historycznym. Procesualne postrzeganie kultury, którą wyraża rodząca się ponowoczesność, skłoniło mnie do przyjęcia perspektywy historyczno-kulturowego ujęcia tradycji wytworzonych.

Materiał empiryczny pozyskałam na drodze dwóch metod: zwielokrotnionych badań jakościowych opartych na wywiadach

swobodnych i metodzie dialogiczno-weryfikacyjnej (polegającej na uzgadnianiu z badanymi trafności wyciąganych przeze mnie wniosków z obserwacji i ich opowieści [Angutek 2016]), które uzupełniałam standaryzowanymi wywiadami konfesjonalnymi. Etnograficzne badania terenowe prowadziłam głównie w zachodniej i północnej Polsce, ale także w centralnej Polsce i na południowym wschodzie Polski, w następujących regionach: Krajnie, Pomorzu Środkowym (koszalińskie), na ziemi chełmińskiej, w Lubuskiem, Beskidzie Śląskim, a więc przede wszystkim na tzw. Ziemiach Odzyskanych oraz na Mazowszu i Rzeszowszczyźnie. Nazwy poszczególnych miejscowości i termin przeprowadzenia wywiadów znajdują się w tekście części pierwszej książki. Poza tym materiał badawczy pozyskałam z literatury w zakresie kulturoznawstwa, socjologii kultury i etnografii, choć nie był on kwalifikowany jako egzemplifikacja tradycji wytwarzanych. Opisy etnograficzne, z którymi zapoznałam się w literaturze, nie są włączone do części empirycznej książki.

Podział treści książki

Książka dzieli się na cztery zasadnicze części. Pierwsza obejmuje opis etnograficzny wybranych i przebadanych przeze mnie przypadków tradycji wytworzonych.

Część druga zawiera prezentację, analizę i syntezę kulturoznawczą kulturoznawczych, antropologicznych, etnologicznych, socjologicznych i historycznych określeń zjawiska lub/i procesów towarzyszących tworzeniu się, zanikaniu lub rewalidacji tradycji w jej różnych historyczno-kulturowych postaciach. Uznałam bowiem, że rozbijanie wiedzy dotyczącej stanu badań nad tradycją według porządku zgodnego z podziałem dyscyplin naukowych, nie odzwierciedliłoby zasadniczo interdyscyplinarnych charakterystyk tradycji poczynionych w obrębie każdej z wymienionych dziedzin. Część tę zamykam podsumowaniem, w którym zestawiam cechy zawarte w definicjach tradycji zastanej i wytworzonej, ujęte w podmiotowym aspekcie. Porównania tam zawarte sporządziłam również na potrzeby dalszego wywodu zmierzającego do charakterystyki tradycji wytworzonych w Polsce.

Część trzecia obejmuje ustalenia teoretyczne dokonane na podstawie przeglądu stanu wiedzy na temat typów więzi oraz integracji społecznej, opartych na różnych konwencjach kulturowego konsensusu.

Przedstawiam koncepcje Davida Riesmana, Margaret Mead, Jerzego Kmity, Ewy Kobylińskiej, trzech typów społeczeństw, które w różny sposób je realizują, i w których tradycja ma odmienną rangę. Następnie charakteryzuję typ kultury społeczeństwa ponowoczesnego, by w nim osadzić zebrany materiał empiryczny.

Część czwarta stanowi efekt wysiłku, jaki podjęłam dla wyjaśnienia i interpretacji tradycji wytworzonych opisanych w części pierwszej książki. Z pomocą koncepcji i definicji zawartych w części trzeciej pracy starałam się wyjaśnić determinanty społeczne i kulturowe, które ukształtowały wyróżnione własności kulturotwórcze tradycji.

Książkę zamyka „Zakończenie”, w którym wysuwam następującą hipotezę: tradycje wytworzone są zwiastunem przełomu kulturowego z wolna dokonującego się u progu kształtującej się ponowoczesności.

* * *

Kieruję serdeczne podziękowania do recenzentów tej książki — Profesor Anny Pałubickiej oraz Profesora Jacka Schmidta za wyrażenie cennych uwag krytycznych, które pomogły tę pracę uzupełnić o ważne treści i nadać jej ostateczny kształt.

Wyrazy wdzięczności kieruję do rektora UZ Profesora dr. hab. inż. Tadeusza Kuczyńskiego oraz dziekana Wydziału Pedagogiki, Psychologii i Socjologii UZ Profesora dr. hab. Marka Furmanka za wsparcie finansowe publikacji mojej książki.

Jestem bardzo wdzięczna i zobowiązana Bogumile Szopie-Strzelczyk za przyjacielską pomoc przy korekcie edytorskiej niniejszej pracy.

Osobne podziękowania kieruję do Oficyny Wydawniczej Epigram za wyteżoną pracę redakcyjną i szybką edycję tej książki.

Dziękuję moim rozmówcom, twórcom tradycji wytworzonych, za wprowadzenie mnie w światy ich kreatywnych przedsięwzięć i za możliwość pracy badawczej z osobami reprezentującymi społeczności lokalne i regionalne Krajny Złotowskiej i Nakielskiej, regionów koszalińskiego, lubuskiego, ziemi chełmińskiej, Dolnego Śląska i Łemkowszczyzny oraz Mazowsza.

Wreszcie dziękuję mojej rodzinie, szczególnie mojej Mamie i bratu Maciejowi, oraz przyjaciołom z kręgu zawodowego i prywatnego za wspieranie mnie podczas tworzenia tej pracy.