

Między „interpretacją” a „teoretyzacją” – badanie działania podmiotowego w turystyce kulturowej

Andrzej Bełkot

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

Instytut Kulturoznawstwa

abelkot@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-1772-6436>

Abstrakt

Głównym celem artykułu jest prezentacja podmiotowego modelu działania turysty kulturowego. Rozpoczyna go wstępny przegląd definicji turystyki kulturowej. Ich zróżnicowanie zarówno od strony formalnej, jak i merytorycznej wskazuje na konkurencję wśród ujęć, co dobrze służy rozwojowi wiedzy o tym zjawisku. Interesuje mnie jednak wskazanie i zanalizowanie sposobów, wedle których konstruuje się kluczowe atrybuty tych definicji. Określam ją mianem perspektyw i wyróżniam ich trzy rodzaje: podmiotową, przedmiotową i czynnościową. Po opisie ich zakresów znaczeniowych wykorzystuję ich specyfikę pojęciową w ujęciu modelowym. Czynię to w oparciu o czteroelementową strukturę związku intencjonalnego (poznawczego), w ramach którego wyróżniam: 1) narzędzia, 2) czynności, 3) materię, 4) rezultaty. Kolejnym krokiem jest sprawdzania modelu w obrębie dwóch odmiennych podejść badawczych: „interpretacji” Freemana Tildena oraz „teoretyzacji” Wojciecha Burszty. Uzyskane wyniki testu tego narzędzia pozwalają wskazać różnice w działaniach turysty kulturowego w uświadamianym przez niego związku intencyjnym (celu, przebiegu, rezultatu). Każde z podejść oferuje wymierne korzyści poznawcze. W żaden sposób nie wyczerpują one wiedzy o podmiotowym działaniu turysty kulturowego, lecz stanowią tylko wstępną propozycję w jego pojmowaniu. Propozycja ta może zachęcać do rozwoju dalszych ujęć tego rodzaju, samego modelu lub stworzenia jego alternatywnego wariantu.

Słowa kluczowe: model działania, badanie podmiotowe, interpretacja, teoretyzacja

Wprowadzenie

Opis podmiotowego działania w turystyce kulturowej mieści się w obrębie zagadnień uczestnictwa w kulturze, a także problematyki akulturacji (zderzania się kultur). Rozważania rozpoczyna krótki przegląd definicji turystyki kulturowej. Analiza wybranych przykładów i logiczny rozbiór ich treści dostarcza materiału porównawczego do refleksji badawczej nad sposobami pojmowania działania turysty kulturowego. W oparciu o nie prezentuje własny model heurystyczny. W kilku miejscach wywodu dopuszczam dygresje wychodzące poza spekulacje

formalnopojęciowe. W zamierzeniu służą one wyjściu poza abstrakcyjną strukturę dociekań w stronę ilustratywnych konkretyzacji. Tym ostatnim staram się jednak nadać nieco niezależnego waloru poznawczego.

W swoich studiach posiłkuję się ustaleniami Armina Mikosa von Rohrscheidta, który wielokrotnie dokonywał obszernego i wszechstronnego przeglądu koncepcji turystyki kulturowej oraz przedstawiał własne ustalenia pojęciowe [Mikos v. Rohrscheidt 2008a-b]. W książce *Turystyka kulturowa: fenomen, potencjał, perspektywy* pisze on, że „nazwą turystyki kulturowej możemy określić te wszystkie grupowe lub indywidualne wyprawy o charakterze turystycznym, w których spotkanie uczestników podróży z obiektami, wydarzeniami i innymi walorami kultury wysokiej lub popularnej albo powiększenie ich wiedzy o otaczającym człowieka świecie jest zasadniczą częścią programu podróży lub stanowi rozstrzygający argument dla indywidualnej decyzji o jej podjęciu lub wzięciu w niej udziału” [Mikos v. Rohrscheidt 2008a, s. 31].

Zacytowana dla przykładu „całościowa i funkcjonalna” definicja prezentuje typową konstrukcją formalną, a jej strona merytoryczna satysfakcjonująco realizuje główne cele poznawcze. Zakres znaczeniowy tego wariantu pojęcia turystyki kulturowej ukształtował się w wyniku przemyślenia przez autora cytatu wielu innych konceptualizacji. Dokonując ich krytycznego oglądu¹, dostrzegam wśród nich trzy kryteria definicyjne lub trzy cechy atrybutywne charakteryzujące fenomen turystyki kulturowej. Mogą być one brane pod uwagę osobno lub łącznie, aczkolwiek przeważnie występują w pewnym idealizacyjnym² i paradygmatycznym zespoleniu. Dla celów analitycznych, kończących się jednak wnioskami syntetycznymi, przedstawiam je jako swego rodzaju perspektywy: przedmiotowa, podmiotowa oraz czynnościowa.

¹ Przedstawiane w tym miejscu konceptualizacje nie są czynione w kontrze względem wcześniejszych ustaleń semantycznych „turystyki kulturowej”. Wynikają one wyłącznie ze zmiany spojrzenia poznawczego z teoretycznego na metateoretyczny. Poszukuję bowiem „metaznaczników” (kryteriów) przyjmowanych przy opisie (definicji) omawianego zjawiska. Nierzadko są one asymilowane nieświadomie na skutek ulegania dominującym wzorcom definicyjnym. Mój ogląd pojęciowy nie jest zatem polemiczny (rewizjonistyczny) względem merytorycznej treści definicyjnych, a wyłącznie typologiczny (strukturalno-formalny). W tej perspektywie zamiast rozwijania przedmiotowej charakterystyki turystyki kulturowej, reflektuję nad tymi charakterystykami, wskazując, jakimi drogami podążają w swojej percepcji turystyki kulturowej. Towarzyszy mi przy tym świadomość epistemologiczna, że „jak” nie tłumaczy „dlaczego”. „Krytyczny ogląd” należy czytać w tym kontekście jako „rzeczową analizę i ocenę” zgromadzonego materiału teoretycznego do dalszych dociekań teoretycznych, a te pozostają już na tym poziomie.

² Odróżniam tu idealizację – świadomy epistemologiczno-metodologiczny zabieg badawczy od idealizowania – czyjejs dodatkowej waloryzacji światopoglądowej czegoś lub kogoś.

Perspektywa przedmiotowa

W pierwszej z perspektyw, uwaga skupiona jest na przedmiocie eksploracji turystyczno-kulturowej. Brane są wówczas pod uwagę rozliczne obiektywizacje kultury oraz jej dziedzictwa zarówno w wymiarze „materialnym”, jak i „niematerialnym”. Należą do nich: „muzea”, „teatry”, „galerie sztuki”, „festiwale”, „miejsca wartości artystycznej i historycznej (np. pomniki, monumenty)”, „spektakle artystyczne”, „wydarzenia kulturalne”, „obyczaje społeczne”, „tradycje religijne”, „zabytki (np. architektury sakralnej czy sepulkralnej)”, „folklor”, „rzemiosła”, „rękodzieła”, „eventy”, „wykopaliska archeologiczne”, „miejsca związane ze sławnymi ludźmi” „wystawy artystyczne”, „atrakcje kulturowe (kulturalne)”, „obiekty dziedzictwa kulturowego”, czy też „miejsca kultury wysokiej i codziennej”, a także bardziej abstrakcyjnie – „myśl intelektualna” (zapewne poprzez jej uchwytny przejaw), „dziedzictwo kulturowe”, „sztuka”, oraz najbardziej uogólniająco – „szeroko pojęta kultura materialna i duchowa” bądź skrótowo „kultura”³.

Przedmiotowy wymiar turystyki kulturowej wydaje się dostarczać najbardziej oczywistego sposobu jej pojęciowo-ideowej identyfikacji, a tym samym akceptacji. Jednak czyni się to poprzez wskazywanie mniej lub bardziej ogólnych kategorii, co widać na załączonych powyżej egzemplifikacjach. Niektóre z nich są wielowymiarowe i wielozakresowe, a co za tym idzie o nieokreślonych i zmieniających się – w zależności od oglądu i poglądu – konturach tożsamościowych.

Pojawia się nawet uczestnictwo w „życiu kulturalnym”. To kategoria z jednej strony dość pojemna i niejednoznaczna, odsyłająca w różne sfery aktywności kulturowej (artystycznej, towarzyskiej), z drugiej, sugerująca wszechstronną partycypację zaangażowanych w nią jednostek. W powszechnym przekonaniu w życiu kulturalnym się współuczestniczy – „bywa się” – a nie tylko „poznaje”, „obserwuje”, „podziwia”, „kontempluje” „doświadcza”, będąc zawsze niejako „na zewnątrz sceny”, tak, jak to przewidują instytucje serwujące potocznie rozumianą „kulturę”. „Rzeczywiście żyć” w życiu kulturalnym oznacza w wymiarze towarzyskim pełnię praw, a już sama obecność – współorganizację tych wydarzeń.

³ Tak rozbudowany zakres znaczeniowy sprawia, że „turystyka kulturowa” staje się „wszystkożerna” i „pożera” każdą napotkaną „atrakcję”, którą uzna za „apetyczną”.

Perspektywa podmiotowa

W kolejnej z perspektyw mocniejszy nacisk kładzie się na aspekt „podmiotowy”. Zwraca się tu bowiem głównie uwagę na „motywacje”, „postawy”, „potrzeby” czy „przekonania” turysty kulturowego. To właśnie ich specyfika i jakość – unikalna konfiguracja – mają przesądzać o tym, czy turystyka będzie tą zwykłą, czy też kulturową. W wypadku tej drugiej szukać należy nade wszystko „autentycznej”, „prawdziwej” chęci zapoznania się z „dziedzictwem kulturowego”. Albowiem leżą „u ich podstaw potrzeby i preferencje zawsze wynikają z uwarunkowań o charakterze kulturowym (np. posiadanego przez turystę systemu wartości)” [Mikos v. Rohrscheidt 2008b, s. 10]. Ważny jest świadomy zamiar (intencja) „zebrania nowych informacji i doświadczeń dla zaspokojenia swoich potrzeb kulturalnych” [Mikos v. Rohrscheidt 2008b, s. 8]. Może pojawić się też postulat intensyfikacji uczestnictwa w wybranym aspekcie kultury, mającej za „cel poszerzenie i pogłębienie zrozumienia dla oryginalnego charakteru regionu w ramach europejskiej jedności kulturowej” [Mikos v. Rohrscheidt 2008b, s. 13].

Niekiedy podmiotowe aspekty turystyki kulturowej postrzega się – jak czynią to moderatorzy „Gnieźnieńskiego Forum Ekspertów Turystyki Kulturowej” – jako „opowieść o wybitnych osobach” [Małolepszy i in. 2022, s. 373]. Tym samym, aspekt podmiotowy staje się w gruncie rzeczy przedmiotowy. „Wybitne osoby” to kolejne atrakcje turystyczne, a zatem obiekty zainteresowania „mniej wybitnych” turystów kulturowych. Uważam jednak, że podmiotowa perspektywa uczestnictwa kulturowego, a więc też turystycznego, zainteresowana jest jednak właśnie nimi. Stara się dociec tego, „co dzieje się” w głowach turystów kulturowych przed, w trakcie oraz po eksploracji turystycznej, jakimi przesłankami kierują się w swoim działaniu, jak oceniają i wartościują osiągnięte rezultaty.

W tym akurat kontekście, członkowie wspomnianego „Forum” – Krzysztof Kasprzak oraz Beata Raszka wskazują na ważny problem deficytów kognitywnych, edukacyjnych i wychowawczych w uwarunkowaniach podmiotowych. „Wielkość popytu na określone oferty zależy bowiem od intelektualnego poziomu odbiorców i ich kultury, aktualnie na ogół coraz niższych. Obecny, przeciętny turysta jest także dość leniwy, często wymaga informacji turystycznej krótkiej, prostej i łatwej w odbiorze. Przyszłych turystów o odpowiednim przygotowaniu turystyczno-krajoznawczym, znajdujących przyjemność w poznawaniu różnych przejawów kultury należy uczyć

i wychować, czego obecnie nie zapewnia nieefektywna edukacja formalna” [Małolepszy i in. 2022, s. 373-374]⁴. Dyskusyjne jest oczywiście kto, jak i kiedy miałby kształtować umysłowość „przyszłych turystów”, skoro nie jest w stanie tego uczynić „edukacja formalna”, choć ma do tego zaawansowane narzędzia instytucjonalno-pedagogiczne. Organizator turystyki kulturowej i zarazem dobrze przygotowany profesjonalista stara się wszystkimi dostępnymi metodami kreować czy animować określone postawy, a także zachęcać do pogłębionego uczestnictwa w dziedzictwie kulturowym. Nie zmienia to faktu, że w ostatecznym rachunku jest tylko usługodawcą, a to automatycznie sytuuje go w gorszym położeniu względem usługobiorcy – turysty, ponieważ to właśnie ten ostatni z racji swojej nadrzędnej roli konsumenta może chcieć dyktować dogodne dla siebie warunki współpracy.

Dostrzegalne problemy badawcze w przypadku podejścia „podmiotowego” to intencjonalność i arbitralność. Autentyczne motywacje „prokulturowe” można bowiem stwierdzić wyłącznie poprzez jednostkowe deklaracje, te zaś powinny być poprzedzone introspekcją i/lub refleksją sondującymi rzeczywiste intencje aktora działań. Wiedzę o tym, czy mamy do czynienia z „motywacjami” czy „przekonaniami” właściwymi dla aspiracji turystyczno-kulturowych osiąga się wyłącznie poprzez gromadzenie danych uzyskanych od jej samych turystów. Z epistemologicznego punktu widzenia oznacza to realizację postulatów indywidualizmu metodologicznego. Pociąga ta za sobą atomistyczną percepcję zjawisk. Powstałe w oparciu o nie uogólnienia indukcyjne mogą być przydatne dla opracowań jakościowych, analiz statystycznych, generalnie poglądowych czy informacyjnych, znacznie gorzej wygląda to w przypadku realizacji celów badawczych, w ramach których poszukuje się ponadindywidualnych kryteriów przesądzających o dystynktywnych i autonomicznych cechach procesu uczestnictwa. Szczególnie, że te „motywacje” czy „postawy” mogą przybrać postać woluntarną

⁴ Beata Raszka i Krzysztof Kasprzak widzą możliwość zatrzymania negatywnych trendów niewiedzy, dezinformacji i propagandy poprzez obronę dobrze działających instytucji edukacyjnych i praktyk kształceniowych. „Przeciwdziałaniem jest umiejętność krytycznej analizy przekazywanych informacji, czemu może sprostać tylko wykształcona społeczność potrafiąca sama obronić się przed nieprawdziwymi informacjami. Większość nie jest jednak ani dobrze wykształcona, ani dobrze poinformowana, a historia wymyślona, wręcz fikcyjna, może znacznie lepiej i trwalej niż prawda kształtować tożsamość obywateli. Niepokojąca rysuje się sytuacja ewentualnych rozmów i dyskusji w przyszłości, kiedy obecnie w wielu krajach, a nie tylko w Polsce, następuje m.in. eliminacja dobrej edukacji zgodnej z potrzebami umysłu, zmiana roli uniwersytetów mających wychowywać społeczeństwo, a nie uczyć je myślenia oraz upadek misji kulturotwórczej uniwersytetów, będącej przez setki lat racją ich bytu” [Buczkowska-Gołąbek i in. 2019, s. 159-160].

i intelektualną. Tak, jak to wygląda w propozycji Axela Dreyera, wedle której z „ekonomiczno-turystycznego punktu widzenia jako kulturowe określa się te wszystkie rodzaje aktywności, które sam podróżujący jako takie odczuwa” [Mikos v. Rohrscheidt 2008b, s. 15].

W przeciwdziałaniu zamieszaniu myślowemu w obrębie ujęcia podmiotowego pomocne będzie wprowadzenie teoriokulturowego aparatu pojęciowego [Kmita 1982; 1985; 2007]. Kulturoznawcza perspektywa oglądu działań podmiotowych nakazuje badać świadomościowe aspekty uczestnictwa kulturowego. W ramach tego podejścia szuka się celów kierujących podjęciem przez jednostkę danych czynności oraz wiedzy, która służy jej do ich osiągania. W obrębie jednostkowego myślenia kształtuje się wówczas „związek intencyjny”. Pojęcia tego używa Anna Pałubicka „na określenie relacji łączącej obrane cele z działaniem z perspektywy człowieka zaangażowanego” [Pałubicka 2013, s. 45]. Jest to „człowiek bezpośrednio interweniujący w świat, robiący świat, zmieniający go na podstawie świadomych i celowych działań (opierających się na przyswojonych związkach intencyjnych). Jest to nastawienie człowieka, który buduje swoje życie, wykazując stałą troskę o realizację obranych wartości. Jego aktywności w świecie towarzyszy ciągle przeżywanie, będące wynikiem pobudzenia emocjonalnego wywołanego siłą utożsamiania się z realizowanymi wartościami [Pałubicka 2013, s. 47]. To „robienie świata” jest działaniem aktywnego uczestnika kultury, *ergo* także turysty kulturowego.

Interpretacja humanistyczna (kulturowa) tego działania dostarcza z kolei obserwatorowi-badaczowi możliwości jego pojęciowego uchwycenia w obrębie związku intencjonalnego. Jest to już jednak teoretyczny konstrukt poznawczy czyniony na metapoziomie. Z faktu jego zaistnienia „człowiek bezpośrednio interweniujący w świat” nie musi sobie zdawać sprawy lub może, po prostu, nie być nim zainteresowany. Na interpretację humanistyczną składa się analiza jego „subiektywnych struktur sensownych” [Zamiara 1988, s. 29]. Metodologicznie oznacza to, że w trybie subiektywno-racjonalnym wskazuje się wartości kierunkowe działania – kulturowe przekonania normatywne oraz sposoby jej realizacji – kulturowe przekonania dyrektywne. Przyjmuje się także „założenie o racjonalności”⁵, czyli przekonanie

⁵ W skład integralnych zasad humanistycznej metodologii kulturoznawczej wchodzi – wedle słów Krystyny Zamiary „/i/ ujmowanie czynności ludzkich i ich wytworów jako struktur wyposażonych przez podmiot działający w subiektywny cel/sens danego działania /ii/ dedukcyjne wyjaśnianie tak ujętych czynności lub wytworów w sposób nazwany »interpretacją humanistyczną«, w którym rolę przesłanki głównej, tj. prawa odgrywa tzw. założenie o racjonalności” [Zamiara 2011, s. 115].

o konsekwencji podmiotu w realizacji założonych wartości w oparciu o posiadaną przez niego wiedzę przedmiotową.

Podejście to uwzględnia Floriana Znanieckiego (1882-1958) koncepcję „współczynnika humanistycznego”. Według polskiego socjologa ujmuje on tę cechę „zjawisk kulturalnych, przedmiotów humanistycznego badania, tę ich zasadniczą właściwość, że jako przedmioty teoretycznej refleksji są one już przedmiotami, komuś danymi w doświadczeniu, lub czyimiś świadomymi czynnościami” [Znaniecki 1988, s. 25]. Tak zarysowane subiektywne struktury sensowne zawsze funkcjonują w obrębie jakiejś historycznej postaci doświadczenia społecznego, której warstwa przekonaniowa, ideowa, ma postać kulturową – aktualnych w danym momencie dziejowym zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych.

Należy pamiętać, aby w ramach interpretacji humanistycznej (kulturowej) unikać – jak wskazuje Jerzy Kmita – spontanicznej obiektywizacji wykorzystującej „respektowane przez badacza sądy dyrektywne z jego własnej kultury, albo też – ich waloryzację światopoglądową opartą na respektowanym przez badacza światopoglądzie” [Kmita 1985, s. 51]⁶. Oznacza to, że należy jak najtrafniej zidentyfikować elementy czasoprzestrzennego związku intencyjnego ze świadomością badawczą, że są one już jednak formą równie czasoprzestrzennego związku intencjonalnego. Inaczej mówiąc, badanie „aktualnych czynności kulturowych”⁷ czynione jest przy użyciu aktualnych reguł tej interpretacji i ważne (sensowne) w jej obrębie.

Poczynione powyżej ustalenia teoretyczno-pojęciowe pozwalają twierdzić, że: 1) podmiotowe działanie w obrębie turystyki kulturowej jest formą uczestnictwa kulturowego; 2) przedstawianie związków intencyjnych postawy zaangażowanej pozwala mówić turyście kulturowemu jego własnym głosem, przy użyciu jego własnych środków symbolicznych (słów, obrazów, gestów, itd.); 3) konceptualizacje czynione w obrębie związku intencjonalnego, za pomocą reguł interpretacji humanistycznej

⁶ Warto też wspomnieć o etnologicznym podejściu typu *emic* (emicznym). Odnosi się ono – wedle charakterystyki Jerzego Kmity – do „badania zjawiska podmiotowego pozbawionego jakichkolwiek imputacji płynących z kultury i języka badacza” [Kmita 1985, s. 77]. Antropologiczne pojęcie emiczne jest zbieżne z ujęciem subiektywno-racjonalnego związku intencjonalnego.

⁷ Działania te są nastawione interpretacje, albowiem „aktualna czynność kulturowa jest czynnością podjętą z pełną świadomością jej kulturowego charakteru oraz z trafny rozpoznaniem sensu przyporządkowanej jej przez reguły interpretacji kulturowej” [Kmita 1976, s. 30]. Dotarcie do nich wymaga zrekonstruowania zbioru reguł interpretacji kulturowej oraz zbioru związanych z nimi porządków wartości. Tworzą one w miarę zwarte układy interpretacyjne – „systemy kulturowe”.

(kulturowej) umożliwiają konstruowanie modeli podmiotowego działania turysty kulturowego.

Perspektywa czynnościowa

Kolejne pole możliwości badawczych wyłania się w ramach rozpatrywania „perspektywy czynnościowej”. Tej, która docieka, co się dzieje, kiedy odpowiednio „zmotywowany”, „ukierunkowany” poznawczo-emocjonalnie turysta wchodzi w interakcje z bogatą materią kultury. Z jakiego rodzaju czynnościami mamy wtedy do czynienia? W grę wchodzi „wyprawianie się”, „zwiedzanie”, „przemieszczenia się”, a następnie „zbieranie”, „gromadzenie”: „nowych informacji i doświadczeń dla zaspokojenia swoich potrzeb kulturalnych” [Mikos v. Rohrscheidt 2008b, s. 8].

Mogą one przy tym przybrać rozmaite postacie, z których niektóre wydają się na pierwszy rzut oka nieoczywiste. Takimi są m.in. stypendia edukacyjne czy naukowe oraz staże zawodowe poza własnym kręgiem kulturowym, w obcym środowisku społecznym. Ukierunkowane są one na realizację zdefiniowanych przez nazwy działań celów obiektywnych, w wyrażnie zarysowanych sekwencjach zadaniowych. Zasadnie brzmi pytania: Na ile to, co zawiera się w wyjazdach stypendialnych czy stażowych przynależy także do turystyki kulturowej? Czy „turystyczno-kulturowe” stanowi ich część czy też musi się z nich wyemancypować, żeby się takim stać?

Pytania te mają jednak charakter teoretyczny zaprzatający uwagę obserwatorów tych zjawisk. Sami pierwszoosobowi aktorzy – „robiący świat” – stypendyści i stażyści pozbawieni są świadomości tych dylematów. Wydaje się to dla nich zbawienne, ponieważ nie obciąża ich mentalności balastem oczekiwań i uprzedzeń związanych z przyjęciem roli turysty. „Uważny i myślący podróżny – pisze Antoni Mączak – łatwiej też niż jego bliźni pozostający w domu dostrzega – poprzez własne doświadczenia – odmienność stylów życia, myślenia, ustrojów społeczno-politycznych” [Mączak 1984, s. 19]. Kierując się zupełnie innymi celami rzeczowymi podróży i zabsorbowani nimi – obcokulturowi stypendyści czy stażyści, mogą w którymś momencie, okresowo lub nawet dłuższy czas – „niejako z boku”, „tak przy okazji” – stać się intrygującymi i nieszablonowymi obserwatorami, komentatorami i tłumaczami zjawisk kulturowych oraz procesów społecznych. Stają się tacy zarówno dla osób zainteresowanych ich

przekazem z własnego kręgu kulturowego, jak i dla reprezentantów miejscowej kultury⁸.

Pierwsi cenią ich za umiejętność poruszania się i radzenia sobie w miejscowym środowisku poza obszarem aktywności turystycznej, a przez to zdecydowanie bliższym twardszym realiom życia tubylców w ich „prawdziwej kulturze”. Drudzy nie muszą z kolei uwzględniać ich ambiwalentnego statusu turysty, zarazem gościa oraz klienta [Cohen 1984, s. 379-382], dla którego przyjmuje się odpowiednie „maski” i odgrywa się konwencjonalne „spektakle turystyczne” [MacCannell 2002; Stasiak 2013]. Stypendysta czy stażysta to kooperant, uczeń, pracownik, ale także kolega, towarzysz, kompan. To „swój obcy”, „obcy okiełznany”, „już nie obcy”, niekiedy „prawie jeden z nas”. Dopuszcza to inny typ relacji. Z kimś o takim statusie można pozwolić sobie na więcej, dopuścić do bliższych kontaktów, ale także potraktować w sposób, w jaki nie pozwolono by sobie w ramach obcowania z etykietowanym turystą.

Nauka czy współpraca może mieć różne oblicza i akcenty zarówno w spektrum kognitywnym – nijakie, cenne czy bezwartościowe, jak i w ładunku emocjonalnym – neutralne, przyjemne czy bolesne. Od wiedzy i zdolności stypendysty czy stażysty oraz chęci kooperacji miejscowych zależy jakie umiejętności i korzyści z tego wyniesie. W interesującym nas aspekcie obejmuje to również te, które wchodzą w zakres kulturowo zorientowanej turystyki. To oznacza jednak, że stypendysta czy stażysta staje się turystą kulturowym incydentalnie i fragmentarycznie. W tych właśnie momentach, w których trajektorie jego działań nakładają się, zazębiają, miksują z turystyczno-kulturowymi.

Wśród nieoczywistych form turystyki kulturowej mieści się także pielgrzymka. Wartości religijne są również wartościami kulturowymi, także ich aktualizacja w praktykach „uduchowionej” peregrynacji również wpisuje się w perspektywę oglądu zjawisk turystyczno-kulturowych. Jednak wydaje się, że koncentracja na sakralnym wymiarze tego działania, prymat realizacji wartości światopoglądowych powinien blokować w świadomości pielgrzyma inne możliwości przeżywania i pojmowania tego

⁸ Dla celów analitycznych i idealizacyjnych przyjmuje, że omawiane przeze mnie interakcje obejmują dwukierunkowe relacje kulturowe w ramach względnie jednorodnego (tubylczego, miejscowego) środowiska społecznego. Taka czysta sytuacja niezakłócona przez trzecią, czwartą czy piątą „kulturę” (jej reprezentantów) komunikacji jest w dzisiejszym wielokulturowym świecie trudna do osiągnięcia. Niemniej jednak sądzę, że dla celów poglądowych przydatna i zarazem podatna na skalowanie mogące włączyć kolejne „kulturowe” ogniwa, co za każdym razem zwiększać stopień komplikacji zadania poznawczego co, w założeniu, przekłada się na lepsze ustalenia merytoryczne. Nie zmienia to jednak zasadniczo kluczowych cech eksplikacyjnych zaprezentowanej egemplifikacji.

zjawiska niż religijne. Postawa całkowitego zaangażowania w tę sferę, wchłonięcie przez nią, uniemożliwia gromadzenie doświadczeń zdystansowanych od niej, takich, które przyczyniłyby się następnie do kształtowania wiedzy merytorycznej przynależnej wyłącznie do tej postaci turystyki. Religia, wiara, kult mają postać absolutystyczną i niekwestionowalną. Pielgrzymka jest jednym z najbardziej wyrazistych tego przejawów [Orzechowska-Kowalska 2013, s. 36]. Sfera sakralna nie dopuszcza takiego relacyjnego, relatywistycznego i akcydentalnego uczestnictwa w niej tak, jak ma to miejsce w przypadku turystyki. Dlatego jak zauważa Paweł Plichta „turystyka religijna obejmuje i te wyprawy do miejsc przynależnych do sfery *sacrum*, które podejmują osoby spoza danej tradycji religijnej. Ważnym elementem decyzji o pobycie w konkretnym miejscu stają się w tym przypadku zainteresowania i chęć poznania innej kultury determinowanej wierzeniami religijnymi jej przedstawicieli także wówczas, gdy turystami są osoby niereligijne” [Plichta 2020, s. 193].

Religijna turystyka kulturowa oznacza „przemieszczanie się” w celu obserwacji wydarzeń religijnych, takich jak np. pielgrzymki, na tyle na ile dopuszczają to ich organizatorzy i uczestnicy lub sytuacje niezależne. W przypadku peregrynacji religijnych ich oglądanie jest możliwe z tego choćby względu, że trudno odgrodzić całą, jakkolwiek wytyczoną, trasę przemarszu od osób postronnych. Muszą zatem istnieć „punkty obserwacyjne” dla widzów – miejsca stykania się świata *sacrum* i *profanum*. Z racji swojego liminalnego charakteru są one niezwykle cenne, a pobyt w nich na tyle atrakcyjny, że sam w sobie staje się atrakcją turystyczną. Przebywanie w takich miejscach – jak pisze Paweł Plichta – może stać się „okazją do poszukiwań inspiracji i odpowiedzi na pytania egzystencjalne, rozwoju życia wewnętrznego, pracy nad sobą, medytacji, kontemplacji, transgresji, refleksji nad sensem życia” [Plichta 2020, s. 193].

Pomimo zatem prób ustanowienia sztywnych barier oddzielających „wiernych” od „niewiernych”, można założyć hipotetycznie to, co odbywa się realistycznie, czyli możliwość wmieszania się w tłum pielgrzymów i symulowanie członkostwa „we wspólnej wierze”. Naśladuje się wówczas jego rytualno-obrzędową komunikację obyczajową wyłącznie nadawczo-odbiorczo, w celu osiągnięcia efektu mimikry. Rzeczywista uwaga skoncentrowana jest bowiem na innych aspektach niż światopoglądowe. Gromadzenie doświadczenia odbywa się poprzez skrytą „obserwację uczestniczącą”. To rodzi pytanie o moralny oraz etyczny aspekt takiego transgresyjnego działania [Kazimierczak 2018]. Kto tu kogo i w czym ostatecznie oszukuje? Jaki jest status tak uzyskanej wiedzy? Czy zebrana w takich warunkach wiedza ma ogólną

wartość dla innych? Indywidualnie można bowiem czerpać satysfakcję, nawet perwersyjną, z takiego przewrotnego i niebezpiecznego przedsięwzięcia – zawsze istnieje potencjalne ryzyko demaskacji i wynikających z tego przykrych konsekwencji. Jednak to, co się pozyskuje i przekazuje w jego wyniku może być zakwestionowane. Chodzi tu zarówno o sposób zdobywania tej wiedzy, jak i nieweryfikowalność kryteriów jej nabywania⁹.

Nawet jeśli opisywany akt symulacji czyniony jest grupowo to wymóg anonimowości „spiskowców” w trakcie symulowanej partycypacji religijnej powoduje, że wszelkie późniejsze ustalenia, nie poprzedzone bieżącą komunikacją pomiędzy nimi będą zawierały już przemyślenia *post factum* każdego z nich. To ujawnia kluczowy problem teoretyczny o praktycznych reperkusjach. Nie chodzi w tym momencie o to, czy refleksje te są zbieżne czy rozbieżne, ale o same ich fundamenty. Brakuje bowiem efektów kolektywnego ustanawiania subiektywnych struktur sensownych „na bieżąco”, współtworzenia ich uniwersum w czasie rzeczywistym stawania się wydarzenia. Turysta kulturowy – jeśli ma utrzymać taki status – musi bowiem zawsze „być”, w sensie „być dostrzegany i uwzględniany”. Aczkolwiek może zostać niekiedy incydentalnie uznany za „kogoś innego niż jest”, wszakże nie powinien planowo ukrywać „tego, kim jest”. Sama jego obecność jest aktywnością, którą współtworzy świat. Ten właśnie świat, w który „się angażuje”, „robi”, doświadcza, poznaje, przekształca, zapamiętuje i rozpamiętuje.

Turysta kulturowy stawia sobie i sobą wyzwania oraz mierzy się nimi, bowiem samo jego pojawienie się aktywizuje innych do zajęcia określonej postawy lub działania. W tym sensie fenomenalność splata się z egzystencjalnością. Choć ma to paradoksalną naturę, to jedyną możliwą. W kontaktach z przedstawicielami innych kultur turysta kulturowy wie, że z jednej strony pełni nieodzowną rolę „aktora w teatrze codziennego życia turystycznego”¹⁰, coraz bardziej rozległego i złożonego. Jak zauważa

⁹ Pomimo kwestionowania jakości wiedzy daje się ją jednak umiejscowić w którejś z zaproponowanych przez Armina Mikosa von Rohrscheidta kategorii łączących praktyki turystyczne z praktykami religijnymi [Mikos v. Rohrscheidt 2016b, s. 76-83].

¹⁰ Kamila Baraniecka-Olszewska wskazuje na „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 [Herkt 2022 i in., s. 303]. W tym kontekście drugi i trzeci sposób percepcji uzmysławiają

bowiem Andrzej Stasiak, cały świat „staje się wielką sceną, na której rozgrywa się spektakl, a główną rolę może odegrać każdy turysta. Tym bardziej, że spektrum oferowanych możliwości jest bardzo szerokie. Obejmuje zwiedzanie z elementami teatralnymi (przebieranie w stroje, odgrywanie scen), gry zabawowo-rozrywkowe (rozwiązywanie zagadek, poszukiwanie skarbów, odkrywanie przeszłości), udział w pokazach i prezentacjach, rekonstrukcje wydarzeń historycznych i wiele innych” [Stasiak 2013, s. 33]. Z drugiej jednak strony próbuje czerpać maksymalne korzyści z umiejętniej obserwacji „scen turystycznych”, szukając jednocześnie okazji do zaglądania zza zasłon na ich kulisy w poszukiwaniu „prawdziwego” życia [MacCannell 2002, s. 147]¹¹, nie spenetrowanej jeszcze przez turystykę „naturalnej” i „nieurynkowanej”, „rzeczywistości dziewiczej” [Iwasiński 2015, s. 31]. Robi to, żeby zebrać jak najwięcej cennego doświadczenia i emocji, następnie wyrobić sobie na ich podstawie własną wiedzę, a na ich bazie przekonania i postawy.

Wydaje się nie podlegać dyskusji, że każdy turysta musi najpierw wykazać się wolą, żeby „podróżować”, „wyjeżdżać”, „przemieszczać się”. Czy w przypadku jej kulturowo-turystycznego wariantu pomocna może być kwalifikacja aktywności tylko pod kątem jej unikalnego charakteru, a następnie ich strukturyzacja i być może hierarchizacja? Mogłyby to być „zwiedzanie”, „poznawanie”, „informowanie się” itd. Terminy te stałyby się wówczas zarówno uświadamianymi normami do wykonania w turystyce kulturowej, jak i realizowanymi przez nie systemowymi funkcjami.

Czy jednak samo odpowiednie skategoryzowanie i/lub skalibrowanie aktywności-czynności wystarczy do wyróżnienia specyfiki działania turysty kulturowego? Jeśli bowiem nie śledzi się tego, co rzeczywiście rozgrywa się w obrębie zakresu („szerokości”) i modulacji („głębokości”) – w dużej mierze – akulturacyjnego uczestnictwa kulturowego poprzez tę zaawansowaną odsłonę turystyki, to odnotowuje się wyłącznie pewne znaczące zachowania pozbawione swej realnej wartości i autentycznej sprawczości. Brakuje bowiem analizy treści tej aktywności, tej która dostrzeżenie pozwala dostrzec relewantne uwarunkowania podmiotowe.

jak znaczącą i konstytutywną rolę dla sprawnego funkcjonowania „spektakli” czy „performances” pełnią turyści i ich „gra”.

¹¹ Każdy turysta, a tym bardziej kulturowy, powinien zakładać, że w miejscu swojego pobytu nie napotyka „surowych danych”, lecz przede wszystkim gotowe aranżacje. Atrakcje „statyczne” są prezentowane, „dynamiczne” odgrywane. Wyjście poza nie wymaga chęci, nierzadko determinacji oraz pomysłowości [Żemła 2014, s. 391; Iwasiński 2015, s. 31].

Akt partycypacyjny taki jak „zwiedzanie” daje się zaobserwować, stwierdzić jego wykonanie, jednak analiza jego faktycznego statusu wykracza poza wymiar behawioralny, bowiem mieści się on w sferze mentalnego związku intencyjnego wykonawcy. To chwytnie sensów symboliczno-kulturowych i światopoglądowych, tych ze „współczynnikiem kulturowym”, działań i przedsięwzięć służących ich realizacji, pozwala nam mówić o realiach uczestnictwa kulturowego, w tym turystycznego. Przekłada się to na pojmowanie ich obserwowalnych konsekwencji poznawczych, moralnych oraz emocjonalnych w *praxis*. Skoro jednak poziom zaangażowanego uczestnictwa „przemawia” głosem potoczności, to jego opis na (meta)poziomie refleksyjności „operuje” kategoriami teoretycznymi, np. w ramach modelu idealizacyjnego¹².

Działanie podmiotowe i jego model

Zarysowany model działania podmiotowego bazuje na poczynionych wcześniej ustaleniach pojęciowych. Uważam, że w ujęciu modelowym należy połączyć komponent motywacyjny z behawioralnym, te zaś realizują się w pełni w połączeniu z komponentem czynnościowym. Jeśliby utrzymać wymienione rozróżnienia perspektyw definiujących fenomen turystyki kulturowej, to w opisie działania mieści się struktura relacji podmiotowo-przedmiotowych, podmiotowo-czynnościowych i zwrótnie rezultatów czynnościowo-podmiotowo. Wychodzi się zatem od sfery podmiotu działania – konfiguracji i waloryzacji jego sfery przekonaniowej (związku ideowego). Następnie bada się to, co się dzieje w kontakcie z zobiektywizowanymi (materialnymi jak i niematerialnymi) postaciami odmiennej (innej, obcej) kultury, oraz jego reprezentantami (ich różnicę się uobecnia i próbuje zrozumieć). Zebrane doświadczenie i refleksje wpływają na kształt warstwy przekonaniowej (świadomościowej, mentalnej) oraz przybieranych postaw (skłonności afektywno-

¹² Należy pamiętać, że ujęć modelowych jest wiele, a każde z nich ma swoją własną specyfikę wyjaśniania/interpretowania oraz możliwości aplikacji. Pisz o tym m. in. Krzysztof Brzechczyn. „Pojęcie modelu w filozofii i metodologii nauk jest stosowane nader wieloznacznie, a różnice między poszczególnymi odmianami modeli nie są często jasno określone. Przykładowo wyróżnić można – a wymieniona lista nie jest pełna – modele symulacyjne, ikonizacyjne, analogiczne, fenomenalistyczne, semantyczne czy idealistyczne” [Brzechczyn 2019, s. 205]. Wybrany wariant także ma swoje cechy dystynktywne. „Wreszcie modele idealizacyjne są świadomym uproszczeniem, deformacją bardziej złożonych obiektów w celu ich użycia – wyprowadzania na ich podstawie prognozy, wyjaśniania zjawisk. Przykładem takich konstrukcji modeli jest punkt materialny w fizyce, model zrównoważonego rynku ekonomii czy model w pełni racjonalnego podmiotu stosowany w naukach społecznych. W nieco swobodniejszym sformułowaniu można przyjąć, że modele pełnią rolę pośredniczącą: z jednej strony zawierają interpretację aksjomatów twierdzeń teorii naukowej, a z drugiej strony są uproszczoną reprezentacją empirycznej rzeczywistości przez te teorie opisywanej” [Brzechczyn 2019, s. 205-206].

poznawczo-behawioralnych) [Wańczyk-Welc 2024, s. 11]. Reflektować, za pomocą pojęć związku intencjonalnego, można nad poszczególnymi punktami węzłowymi tego procesu, jego przebiegiem oraz jego efektami. Widać zatem dwa aspekty epistemiczne tego modelu: statyczno-strukturalny oraz dynamiczno-procesualny.

Ze względów formalnych odchodzę w tym momencie od pogłębienia merytorycznej problematyki „autentyczności” doświadczania turystycznego. Zdaje sobie sprawę z problematyczności tego pojęcia w badaniach fenomenu turystyki [Cohen, Cohen 2012; Wang, Gnoth 2014; Moore i in. 2021; Wieczorkiewicz 2008; Nowacki 2010; Żemła 2014; 2017; Iwasiński 2015; Mikos v. Rohrscheidt 2021]. Przyjmuje, że autentyzm pojawia się w obrębie autonomii podmiotu działania, czyli doświadczenie zrównuje się z przekonaniem turysty, że ma z nim właśnie do czynienia jako czymś „prawdziwym, znaczącym” [Moore i in. 2021, s. 2]. Autentyczność postrzega się wtedy – jak pisze Michał Żemła – jako „wierność samemu sobie, naturalność, szczerość, samorealizacja, własna tożsamość, własny charakter, indywidualność, czynnik spontanicznie wpływający z osobowości” [Żemła 2014, s. 390]. Wedle ustaleń Sylwii Kaczmarek i Arminy Kapusty jest to „autentyczność egzystencjalna”, która nie dotyczy zwiedzania „oryginalnych obiektów, lecz odnosi się do stanu świadomości aktywowanego przez turystykę” [Kaczmarek, Kapusta 2022, s. 24; Wang, Gnoth 2014]¹³. W tym wymiarze osobiste doświadczenie autentyczności sprzęga się doświadczeniem tego, co autentyczne: artefaktów, miejsc, ludzi, obyczajów itd. [Moore i in. 2021, s. 2].

Decyduje zatem głównie introspekcja, a nie ekstraspekcja. Zdecydowanie bardziej konstruktywistyczna niż obiektywistyczna (pozytywistyczna) [Nowacki 2020, s. 26-28; Mikos v. Rohrscheidt 2021]. Wszelako trudno sobie wyobrazić, żeby turysta kulturowy mógł doświadczać autentyczności w kontakcie z produktem „przemysłu turystyki dziedzictwa” [Mikos v. Rohrscheidt 2021, s. 149, 418]. Chyba tylko potwierdzenia faktu jej istnienia. Dlatego zgodzić się można z powyższymi badaczkami, że dysponując

¹³ Rozwijając tę myśl badaczki piszą, że to podejście „koncentruje się na subiektywnych odczuciach, poszukiwaniu siebie, co nie jest zależne od autentyczności miejsca, ani wydarzeń. Dotyczyć może autentyczności interpersonalnej (samorealizacja) lub interpersonalnej (poznawanie innych – turystów, autochtonów, towarzyszy podróży)” [Kaczmarek, Kapusta 2022, s. 24]. Po dalszych dociekaniach dostrzegają problematyczność w ustalaniu omawianego pojęcia jednak czynią warte odnotowania ustalenia przedmiotowe. „Wątpliwości te skłaniają ku refleksji, że pojęcie autentyczności w turystyce można rozpatrywać jako modelową relację między elementami subiektywnymi (szczerą chęć wytwórcy oraz prawdziwość i intensywność doznań turysty) oraz obiektywnymi, do których zaliczyć należy kultywowanie przez lokalną społeczność tradycji zgodnie z utrwalonym rytuałem w odpowiednim czasie i miejscu, przy użyciu oryginalnych artefaktów” [Kaczmarek, Kapusta 2022, s. 42].

odpowiednio zaawansowanymi „kompetencjami semiotycznymi” autentyczność dla turysty o takim profilu staje się przede wszystkim „symboliczna” [Kaczmarek, Kapusta 2022, s. 24-25]. I choć przynależy on poniekąd do „kolekcjonerów i konsumentów znaków” [Kaczmarek, Kapusta 2022, s. 9; Stasiak 2013, s. 36], to jego rozbudzone aspiracje i rozwinięte umiejętności pozwalają mu wyjść poza te konsumpcyjne ograniczenia, w stronę kreatywnych odczytań i swobodnych przekształceń.

Tym samym treści (przeżycia, znaczenia, sensy), które się tam pojawiają nie krążą w pętli tego samego, ale w spirali różnicy. Nawarstwiający się efekty działań powinny przyczyniać się do świadomej reaktualizacji i/lub modyfikacji podłoża motywacyjnego i wymiaru znaczeniowego. Transformacje nie muszą zawsze oznaczać jakiegoś postępu, czyli harmonijnego rozwoju – takie założenie byłoby utopijne – ponieważ równie dobrze akulturacja może generować kryzys, a wtedy rozwój jest turbulentny, natomiast zyski nieoczywiste. I być może główną korzyścią jest wówczas ów stan napięcia – intrygujący, prowokujący – wymuszający większy wysiłek intelektualno-afektywny celem jego przewyciężenia.

Bliskie to może być opisanemu przez Victora Turnera (1920-1983) procesowi rytualnemu [Turner 2025], czyli przechodzenia w ważnych działaniach społecznych – „obrzędach przejścia” – od fazy preliminalnej, poprzez fazę liminalną, do fazy postliminalnej. Końcowe stadium zakłada alternatywę – kumulację doświadczenia w ustalonych granicach wzorów (schematów) kultury lub ich destabilizację i ponowną reorganizację. Niezależnie od momentu finalnego najistotniejszy jest tu aspekt liminalny, czyli wychodzenia poza zwyczajową strukturę funkcjonującą podług regulacji kulturowych w stronę twórczej antystruktury, dającej możliwość ich wszechstronnych przeobrażeń. Liminalność to pewien pożądany stan jak i atrybutywna cecha zjawisk wyłaniających się w procesie rytualnym. Ze względu na specyfikę społeczeństw posttradycyjnych Victor Turner uważa, że współcześnie należy mówić o liminoidalności, a więc *quasi*-liminalności, estetyzacji i ludyzacji (karnawalizacji) procesu rytualnego. Nade wszystko zwrócić należy uwagę na odwracalność jego skutków, na ich ciągle zapominanie i odtwarzanie. To swoisty cykl przywoływania i odwoływania, w którym dość często przerabia się wciąż te same składniki. Turysta jako nieodzowny element wymienionego typu społeczeństwa funkcjonuje już w trybie liminoidalnym, stąd stale tego doświadcza. Jednak znając swoje ontyczne determinanty, nie musi uznawać tego za coś gorszego czy bezwartościowego. Mają one dla niego być może taką samą wartość, jak liminalne dla członka społeczeństwa

tradycyjnego. Indywidualnie i fakultatywnie może nadać skutkom operacji liminoidalnych takie znaczenie i rolę, że ich wartość odczuwalnie wpłynie na jego myślenie, emocje, wybory, a w konsekwencji działanie.

Czym byłoby działanie w ramach tak skonstruowanego, zwornikowego, modelu strukturalno-procesualnego? To intencyjnie podjęta aktywność podmiotu ukierunkowana na realizację określonego celu turystycznego, takiego jak zwiedzanie, informowanie, podróżowanie, komunikowanie. Jednak, żeby zyskało miano turystyczno-kulturowego, należy wskazać sposób działania zawierający postulaty aktywnego uczestnictwa kulturowego¹⁴. Mówiąc potocznie, „ktoś” musi „czymś” „coś” „zrobić”, żeby osiągnąć zamierzony „efekt”¹⁵.

W tym kontekście uznaję, że proponowany model powinien zawierać opis: 1) narzędzia; 2) tego, czym się nim dokonuje (a więc określenie czynności); 3) materii, na której się pracuje; a także wskazanie 4) rezultatów. W tym celu posłużę się dwoma przykładami implementacji różnych idealizacji merytorycznych do tej czteroelementowej struktury. W pierwszym ujęciu wykorzystuję popularną w środowisku badaczy turystyki koncepcję interpretacji Freemana Tildena (1883-1980), w drugim, ogólnohumanistyczne podejście antropologiczne w wykładni Wojciecha Burszty (1957-2021).

Model w kontekście interpretacji Freemana Tildena

W przypadku koncepcji amerykańskiego teoretyka kluczowym narzędziem jest „interpretacja”, czynnością – „interpretowanie”, „materią” – dziedzictwo, a rezultatem – „szczęście” [Tilden 2019]¹⁶. Czym jest zatem interpretacja i zależne od niej pojęciowo interpretowanie? Wedle drugiej z sześciu zasad Freemana Tildena służy ona odkrywaniu i komunikowaniu znaczeń¹⁷. Wydawać się by mogło, że akt ten trzeba rozumieć hermeneutycznie, jako poszukiwanie „znaczeń ukrytych pod informacją”

¹⁴ „Działanie ludzkie – jak podkreśla Anna Pałubicka – jeśli oparte jest na określonej wiedzy, ponadindywidualnie obowiązującej procedurze (reguły, dyrektywy działania), jest działaniem kulturowym [Pałubicka 2011, s. 156].

¹⁵ Cytowana powyżej polska filozofka wskazuje, że sama refleksja jest „działaniem mentalnym i nie możemy jej wykonywać, nie respektując określonych, kulturowych zasad” [Pałubicka 2011, s. 156].

¹⁶ Można uwspółcześnić postrzeganie „szczęścia”, choćby jako holistycznego „produktu psychologicznego” [Kaczmarek, Kapusta 2022, s. 32]. Wydaje się jednak, że dla Freemana Tildena byłoby to przejawem redukcjonizmu i zarzucenia jego, w gruncie rzeczy, metafizycznego pojmowania.

¹⁷ Pozostałe zasady interpretacji to: pierwsza - uwzględnianie osobowości i doświadczenia odbiorcy; trzecia – interpretacja to sztuka, której można się nauczyć; czwarta – pobudzanie do myślenia; piąta – całościowe przekazywanie wizji dziedzictwa odbiorcy, który również jest całością; szósta – odmienne podejście do dzieci [Tilden 2019, s. 44].

[Tilden 2019, s. 44] oraz jako swojego rodzaju „sztukę popularyzowania informacji” [Tilden 2019, s. 65]¹⁸. Znaczenia należy w sposób świadomy i pogłębiony uzyskać, następnie w przemyślany – upowszechniać. Taki proces miałby zatem w gruncie rzeczy charakter działania komunikacyjnego. Opierałby się na dążeniu do intersubiektywnej komunikowalności i zrozumiałości tego, co gromadzone i udostępniane.

Jednakże Freeman Tilden postrzega „interpretację” jako twór zestetyzowany, a interpretowanie jako zabieg estetyzujący, który, kreśląc piękno zmysłowe, odsłania kryjące się za nim piękno prawdy. Jak stwierdza „piękne, zdumiewające, inspirujące i ważne duchowo jest to, czego w danym miejscu doświadcza się zmysłami” [Tilden 2019, s. 36]¹⁹. Choć wydaje się, że takie podejście wskazuje na partykularyzację doświadczenia i idiosynkratyczność jego rezultatów, to autor *Interpretacji dziedzictwa*, gorący wyznawca subiektywnego idealizmu metafizycznego Ralpha Waldo Emersona (1803-1882), zakłada, że intuicja jest źródłem poznania bezpośredniego, autentycznego i wolnego od zewnętrznych determinant. Uduchowiona wrażliwość ma możliwość przekraczać wszelkie ograniczenia i niekonwencjonalnie oraz produktywnie stwarzać swój własny, wiarygodny, świat [Kępski 2019, s. 24-25].

Połączenie wrażeń zmysłowych i przeżyć duchowych w jakiejś zespolonej totalności angażuje całe spektrum emocjonalno-kognitywne, a nie tylko sferą poznawczą i ma ono niezwykle istotne znaczenie dla przeżywającej ją holistycznie jednostki. Choć osobiste, niekiedy wręcz intymne, to jednak – ze względu na swoje uwarunkowania egzystencjalno-transcendentne – są one przechodnie, a zatem możliwe do zobrazowania i przekazania. Amerykański badacz uważa, że poczyniona we właściwy sposób interpretacja – zgodna z jego dyrektywami – daje jego autorowi sposobność, a nawet prawo, do inspirującego objaśniania, uwznioślenia, uduchowiania za jego pomocą innych, chłonnych tej uwrażliwionej całości odbiorców²⁰. Warto zadać jednak pytanie „do czego”? Określonego sposobu doświadczenia, pewnej metody prezentowanych znaczeń czy też poczynionych ustaleń merytorycznych?

¹⁸ Wedle trzeciej z zasad amerykańskiego badacza interpretacja dotyczy wielu dziedzin i jest sztuką, której w dużym stopniu można się nauczyć.

¹⁹ Według Tildena trudno przecenić wagę zmysłowego doświadczenia. „Czasem się zastanawiam, czy aby prawie wszystko, co jako interpretatorzy staramy się ludziom przekazać, zarówno w plenerze, jak i we wnętrzach, koniec końców nie jest kwestią estetyczną” [Tilden 2019, s. 36]. Dodać należy, że tylko przy założeniu, że fenomenalne piękno zawiera w sobie idealną prawdę.

²⁰ Freeman Tilden optuje za holistycznym sensem komunikatu. „Sądzę, że interpretacja powinna przede wszystkim przedstawiać pewną całość, a nie tylko część – choć poszczególne elementy mogą być szalenie ciekawe” [Tilden 2019, s. 93].

Ewa Rajewska proponuje ujęcie Tildena rozumieć tekstualnie, jako interpretację „konstruktów kulturowych”, albowiem w ten sposób określa jego główny przedmiot zainteresowania, czyli „dziedzictwo kulturowe”²¹. Według niej, interpretacja to akt czytania, a następnie opowiadania²². Konstrukty kulturowe składają się ze znaków, których znaczenia (sensy) należy odkodować, a następnie w odpowiednim trybie komunikować. Wydaje się jednak, że taki semiotyczno-sensotwórczy i zmediatyzowany format interpretacji jest zbyt skomplikowany i przeintelektualizowany dla autora *Interpretacji dziedzictwa*. W jego przekonaniu język ma być medium w elementarnym znaczeniu tego słowa – przezroczystym narzędziem, które się nie uobecnia. Kiedy przyjmuje się tekstualną interpretację Tildenowskiej interpretacji dziedzictwa, to nieuchronnie przesuwają się punkt ciężkości na narzędzie kreacji, czyli właśnie język. Fakt jego uzmysłowienia nadaje mu kształt, specyfikę i rolę. Moment „zwrotu językowego” oznacza, że działanie nim staje się też działaniem na nim. Refleksyjność uruchamia dwutorowość i ambiwalencję myśli symbolicznej. Takimi aspektami gry między poziomami języka amerykański badacz nie jest zainteresowany, z tej choćby racji, że oddalają one od żywego języka, od wiary w zawartą w nim wręcz magiczną, czarodziejską moc sprawczą, nawet jeśli reifikuje się on w postaci pisma.

Pierwszorzędnym sensem interpretacji Freemana Tildena jest wielokanałowe (multisensoryczne) i wielowymiarowe przeżycie w kontakcie z „dziedzictwem kulturowym”, jego zinternalizowanie do postaci „uduchowionej i zestetyzowanej” wizji, a następnie jej upowszechnianie w najlepszy z możliwych sposobów jej globalnego przekazu, nawet jeśli w szczegółach zmiennego i niespójnego. Kluczowy jest „stan silnego zaangażowania, poczucie tak zupełnego zafascynowania przedmiotem estetycznym, że wszystko inne zdaje się nieważne” [Tilden 2019, s. 44]. W myśl zasady, że czym promieniujesz, tym nasiąkasz, wierzy się głęboko, że emanacja ta zostanie przez innych wchłonięta i ustanowi wspólnotową więź pomiędzy uczestnikami estetycznego przeżywania, sensotwórczego interpretowania i aktywnego przyswajania. Tym samym, intencja przyciąga intuicję w epifanicznym spełnieniu.

²¹ „W tym sensie dziedzictwo – w rozumieniu Tildena – byłabym skłonna ostrożnie uznać za zbiór konstruktów kulturowych, w rzeczy samej – tekstów, a jego teorię interpretacji zestawić z innymi teoriami ich interpretowania – na przykład literaturoznawczymi” [Rajewska 2019, s.103].

²² Argumentacja Ewy Rajewskiej prezentuje się następująco: „Interpretacja według Freemana Tildena to 1) odnajdywanie i 2) przekazywanie sensu pamiątek historii, również historii naturalnej, przy silnie esencjalistycznym założeniu, że sens ten istnieje. Stąd też zalecana przez niego praktyka interpretacyjna może się jawić dwustopniowo: 1) jako szczególny akt czytania i 2) jako akt tworzenia informatywnej i stymulującej opowieści, przeznaczonej dla obcującego z przedmiotem interpretacji odbiorcy” [Rajewska 2019, s.104].

Przeszkodą nie jest nawet formalny środek komunikacji – język, albowiem działanie słowami to operowanie energetyzującymi obrazami. Ważniejsza od konstrukcji i poprawności narracji jest moc oddziaływania języka poprzez plastyczność i barwność kreślonych wizji. „Siłą napędową skutecznej interpretacji jest odpowiednie i pomysłowe czerpanie ze środków językowych, które przeniosą odbiorcę ponad same fakty, w kierunku doświadczenia ich wymiaru duchowego” [Tilden 2019, s. 75]. Wizją się „magnetyzuje”, „zaraża”, a nie przekonuje do niej racjonalnymi argumentami. Takie też wolicjonalne, emergentne i holistyczne nacechowanie zyskuje interpretacja.

Amerykański badacz zdaje sobie sprawę z tego, że jest to wzór idealnej interpretacji. Wskazuje go jako ideał, do którego warto przybliżać się na tyle, na ile jest to możliwe ze świadomością, że w rzeczywistym świecie jest to nieosiągalne. Dlatego w każdym konkretnym przejawie interpretacji należy brać pod uwagę psychiczne i fizyczne różnice osobnicze oraz rozliczne uwarunkowania społeczne, kulturowe, ekonomiczne. Jak zaznacza Freeman Tilden, interpretacja „będzie jałowa, jeśli nie połączy tego, co prezentuje lub opisuje, z osobowością i doświadczeniem odbiorcy” [Tilden 2019, s. 63]. Po raz kolejny istotniejszy jest nie jakiś obiektywizm dyskursu, lecz całościowa wizja, której przekaz powinien uwzględniać biograficzne rysy odbiorcy. Ten zaś „nie zareaguje żywo, jeśli nie przedstawi mu się czegoś, co dotknie jego osobistych doświadczeń, przemyśleń, nadziei, stylu życia, pozycji społecznej” [Tilden 2019, s. 50]. W ujęciu modelowym, jeśli interpretowanie ma być autentyczne, to takie same wymogi skierowane są do nadawcy. Opowieść czyniona jest z pozycji pierwszoosobowej a nie bezosobowej. Tylko narracja motywowana osobistymi emocjami potrafi prawdziwie rezonować, albowiem „głębokie przeżycia ułatwiają komunikację” [Tilden 2019, s. 193]. Wtedy to zestetyzowana i uduchowiona całość interpretacji stanie się projekcją jej kwintesencji – szczęścia, a interpretator jej emitentem.

Idealizm metafizyczny jest fundamentem myśli Freemana Tildena, zaś jego słynne hasło: „interpretując – rozumiemy, rozumiejąc – doceniamy, doceniając – chronimy” [Tilden 2019, s. 88] pochodzi właśnie z jego głęboko żywionej wiary w istnienie platońskiej triady: Prawdy, Piękna i Dobra. W niej to, unaocznienie jednej z idei pociąga za sobą akceptację pozostałych. Wiedza o tym, co jest Dobre to zarazem wiedza o Pięknie i Prawdzie i podobnie wygląda logika zależności, kiedy zmieni się kolejność. Przeżywanie tej jedni rodzi – wedle amerykańskiego badacza – poczucie szczęścia, „najwyższą wartość”, która jest też „duchowym uniesieniem”. Najlepiej

osiągać je „obcując z pięknem w jakiejś postaci” [Tilden 2019, s. 160]. Szczęście nie jest pojmowane hedonistyczne lecz metafizyczne. I choć jest subiektywnie odczuwalne, to stanowi jednocześnie obiektywną wartością. Ma to swoje konsekwencje w postaci odpowiedzialności za jego utrzymywania. Zamach na którąś z idei triady jest naruszeniem poczucia trwania szczęścia lub samego aktu jego wyłaniania się. Tak też można pojmować stwierdzenie Freemana Tildena, że „prawdziwym celem [interpretacji] jest stymulowanie odbiorcy, żeby poczuł chęć poszerzania swojej wiedzy i horyzontów, a także aby zyskał wgląd w głębszą prawdę kryjącą się za przedstawianymi faktami” [Tilden 2019, s. 80]. Jej głębia polega na unaocznieniu, że jeśli nie chronimy dziedzictwa, to go nie doceniamy, ponieważ nie rozumiemy Prawdy, która przemawia do nas z interpretacji. Bycie szczęśliwym to bycie odpowiedzialnym za całość Tildenowskiej triady.

Choć w zamierzeniu książka *Interpretacja dziedzictwa* ma służyć propedeutyce tej dziedziny, to może ona być również wykorzystana jako instrument do konstrukcji modelu związku intencjonalnego działań turysty kulturowego. W tym momencie, aplikowane w niej kategorie interpretują humanistycznie (kulturowo) rzeczywiste związki intencyjne. Jako że te ostatnie formowane są za pomocą „środków symbolicznych” (najczęściej potocznych) uczestników praktyk kulturowych, to nie muszą zawierać terminów użytych we wzmiankowanej monografii. Te ostatnie służą do charakterystyki form artykulacji „żywego języka” turysty kulturowego i jego postawy zaangażowanej. Tej, w której „interweniuje w świat” (turystyczny), dążąc do jego pożądanej zmiany. Kierunkowaną wartością tego działania jest szczęście, osiąga je za pomocą idealistycznego przekonania o integralnym związku estetyczno-etyczno-epistemicznym. Wiąże się to z wyznawaniem Tildenowskiego intuicjonizmu i optymizmu poznawczego [Kępski 2019, s. 23]. Dzięki nim dostrzega się piękno i autonomię dziedzictwa, a także głęboki sens troski o nie. Wszystko to daje się następnie przekazać w holistycznej i ekstatycznej wizji, którą zdolny będzie dostrzec i przyswoić każdy otwarty na nią odbiorca. Wszyscy bowiem egzystują w tej samej jedni logosu i duchowości, aczkolwiek pokora życiowa nakazuje, ażeby drogi dotarcia do niej brały pod uwagę całościową osobowość Innego.

Model w ogólnohumanistycznej perspektywie antropologii

Drugie z podejść do realizacji założeń skonstruowanego przeze mnie modelu opiera się na przemyśleniach współczesnej progresywnej myśli antropologicznej. Na

gruncie polskim takie stanowisko prezentuje Wojciech Burszta [2008; 2015], który ilustruje je za pomocą uwagi Maurice Merleau-Ponty'ego (1908-1961) na temat unikalnej kondycji antropologii. Nie funduje jej bowiem tradycja dyscypliny naukowej: przedmiot, metoda oraz cel badań, lecz „raczej sposób myślenia, który każe mierzyć się z «odmiennością» i domaga się naszej transformacji” [Burszta 2015, s. 72]. Postulaty te mają swoje naukowe odzwierciedlenia w licznych opracowaniach epistemologiczno-metodologicznych. Nie trzeba być jednak profesjonalnym naukowcem, żeby zinternalizować te *modi* świadomości i postawy. Wystarczy otwartość na rozmaite, nieoczywiste, strony doświadczania świata oraz przyjęcie równie otwartej postawy zaangażowanej. Myśl francuskiego filozofa może być traktowana jako swoista rekomendacja także dla turysty kulturowego. Oczywiście, w takim wymiarze, w jakim jest on w stanie przekraczać swoje własne ograniczenia i obawy na drodze do transgresyjnego doświadczania i poznawania. Liczy się bowiem nie tyle forma – nie ma tu żadnego kanonu, przepisu, wzorca, poprzez opanowanie którego zdecydowaną przewagę miałby wytrenowany profesjonalista – lecz pomysłowość, sugestywność, sprawczość w realizacji wymienionych wyzwań. W tym zaś wszyscy mają równe prawa, zaś przewagę pełny pasji, zaangażowany amator²³.

Wedle podziału Erika Cohena na cztery typy (role) turystów pod kątem skali otwartości na „obcość” (*strangeness*) poza „bańką środowiskową” (*environmental bubble*) najbardziej predysponowani ku temu są „eksploratorzy” (*explorers*) i „włóczędzy” (*drifters*) [Cohen 1972, s. 167-168; Cohen 1984, s. 378]. Natomiast w tego samego badacza pięciostopniowej skali doświadczania turystycznego są to na pewno turyści trzeciego poziomu – poszukujący silnych wrażeń w doświadczeniach poza gotowymi schematami oraz czwartego – szeroko eksperymentującego z doświadczeniem obcości, także w obrębie własnej tożsamości. W przypadku zaś piątego – totalnego zaangażowania – pojawia się nawet opcja przeobrażenia turysty

²³ Interesującą charakterystykę „amatora” przedstawia Freeman Tilden. To według niego człowiek, którego „bez reszty pochłania pasja niebędąca ściśle związana z jego pracą zawodową” [Tilden 2019, s. 174]. Wbrew nierzadko krzywdzonej opinii, że jest to „dyletant, partacz, słaby wykonawca [...] to bycie amatorem dostarcza głębokiej satysfakcji duchowej” [Tilden 2019, s. 175]. Wynika to z tego, że „radosny amator” [Tilden 2019, s. 178] całym sobą „zajmuje się ideami cudzej kultury” [Tilden 2019, s. 180]. Amator jest zatem najbardziej predysponowany do pogłębionego doświadczania, przeżywania i asymilowania kulturowych inności.

w tubylca, albowiem na tym ostatnim poziomie dopuszcza się taką globalną transformację egzystencjalną [Cohen 1979; 1988].

W sukurs każdemu typowi roli i doświadczania przychodzi „wyobraźnia antropologiczna”, która – jak pisze Wojciech Burszta – nie służy temu, żeby stać się innym, obcym, tubylcem, „ale by wystawić wyobraźnię na radykalnie odmienne sposoby życia istniejące na świecie, po to, aby zrewidować i rozszerzyć horyzonty własnej myśli – poddać wyobraźnię próbie samozdystansowania i oderwania się od oswojonego kontekstu kulturowego” [Burszta 2015, s. 76]. Okazuje się także, że nie tylko naukowcy konstruują i wykorzystują teorie. Przyjmując pierwotne znaczeniu tego terminu, również turysta kulturowy może „teoretyzować”. Etymologicznie, greckie *theorein* oznaczało – jak pisze polski antropolog – „praktykę podróżowania i obserwacji. Jednostka wysyłana przez *polis* do innego miasta miała za zadanie być świadkiem i uczestnikiem religijnej ceremonii. «Teoria» jest więc rezultatem przemieszczania się, porównywania, a jednocześnie przyglądania się z dystansu. Po to, aby «teoretyzować» trzeba najpierw opuścić *orbis interior*, po jakimś czasie ponownie do niego wrócić, gdyż podobnie jak każda podróż teoria gdzieś się zaczyna i kończy” [Burszta 2015, s. 91].

W „kontekście kulturowym” dostrzegam nie tylko „inne życie, innych ludzi”, ale także jej przejawy materialne – współczesne, historyczne, zaś „teoretyzowanie” jako oparty na świadectwach podróżowania, obserwacji i porównywaniu. – *stricte* narracyjny lub mediatyzowany przez narzędzia medialne – sposób wypowiadania się. Wyobraźnię antropologiczną poszerzam zaś o „wyobraźnię historyczną”, tę która wymiar synchroniczny poszerza o diachroniczny²⁴. Po tych zastrzeżeniach również ustalenia Wojciecha Burszty wykorzystuję do egzemplifikacji modelu działania turysty kulturowego²⁵.

W tym wypadku narzędziami są: „sposób myślenia”, „wyobrażenie antropologiczne”, czynnością – „teoretyzowanie”, materią – „odmienność”, rezultatami – „transformacja”, „samozdystansowanie i oderwanie się”. Łatwo dostrzec,

²⁴ To właśnie dzięki pracy wyobraźni historycznej – jak twierdzi Gregory Ashworth – jest możliwe, że „przedmioty, wydarzenia, miejsca, działania i postacie wywodzące się z przeszłości są przekształcane w doświadczenie przeżywane tu i teraz” [Ashworth 2015, s. 22].

²⁵ Zinternalizowanie przez turystę kulturowego wymienionych imperatywów działania zapobiega krytykowanemu przez Wojciecha Bursztę procesowi mitologizacji i utowarowienia różnicy kulturowej – egzotyki, orientalności – na potrzeby przemysłu turystycznego. Nieskrępowana żadnymi zasadami ani zakazami konsumpcja estetyczno-turystycznych produktów z jego bogatego asortymentu stwarza tylko pozory rzeczywistego kontaktu kulturowego, iluzję doświadczania innego świata [Burszta 2008, s. 71-72].

że wypełniając formalną konstrukcję modelu taką „substancją” otrzymamy obraz działania odmienny od Tildenowskiej interpretacji. Mamy tu bowiem do czynienia raczej z transcendencją poznawczą służącą intelektualnemu uwrażliwianiu na uniwersum różnic kulturowych. Podkreślają one wagę złożoności życia ludzkiego i jego dostrzegalnych reifikacji w kulturze symbolicznej i materialnej. Poprzez pracę wyobraźni antropologicznej i historycznej o innym życiu „tam i/lub kiedy indziej” rozszerza się nasza wyobraźnia o naszym życiu „tu i teraz” [Ashworth 2015, s. 22]. Wtedy wykształcają się nowe sposobności myślenia, wyłaniają kolejne pola aktywności – stymulujące, fascynujące, transformujące.

Jednak „teoria” to narzędzie przybliżania, ale i oddalania, ponieważ im więcej „teoretyzujemy” w naszym języku i obiegu komunikacyjnym o „odmienności”, tym bardziej ją oswajamy i tym samym coraz bardziej oddalamy się od jej pierwotnego źródła. Refleksyjność zawarta w tej wersji modelu nieustannie pogłębia tę świadomość. Rozwiązaniem jest albo bezwzględne egzekwowanie wiarygodności własnych ustaleń poprzez „ja zaświadczaające” [Geertz 2000]²⁶ – „byłem, widziałem i przedstawiam to tak, jak jest to prawdziwe”, albo podtrzymywanie hipotetycznego statusu świadectwa – „byłem tam i staram się przedstawić to najlepiej jak umiem”. Można także przechodzić pomiędzy tymi stanowiskami. Być pewnym jednych ustaleń, a czynić zastrzeżenia do drugih.

„Oderwanie się” jako „samozdystanowienia się” przybiera różne postacie, a te skutkują odmiennymi transformacjami. Łączy je jednak nieustanne przechodzenie od postawy zaangażowanej do postawy kontemplacyjnej, obrazujące pragnienie zanurzenia się w bezpośredniość doświadczania świata z równoległą potrzebą intelektualnego śledzenia wszystkich aspektów tego procesu z zewnątrz. Myślenie staje się wówczas paralelne, ponieważ w ramach tej obserwacji jej wykonawca jest zarazem obserwatorem i obserwowanym. Dylemat ten tworzy ciągle napięcie wynikające z poczucia umykania prawdziwego życia na rzecz korzyści zwiększania wiedzy o nim. „Owoce drzewa poznania” potrafią gorzko smakować, jednak właśnie w wyniku stanowią źródło niepozorowanych transformacji.

²⁶ Termin ten wprowadził Clifford Geertz (1926-2006) na podkreślenie antropologicznej obsesji do przekazywania jedynie wiedzy „prawdziwej”, a taka może pochodzić wyłącznie z osobistej obserwacji antropologa w trakcie pobytu miejscu, o którym opowiada podbudowanej wiarą, że stanowi to próbiez doskonałości wiedzy epistemologicznej oraz naukowej postawy etycznej [Geertz 2000].

Intrygującą cechą tej wersji modelu jest jakby podwojenie związku intencjonalnego. Wynika to z opisanego paradoksu bycia zarazem twórcą i tworzywem. Pamiętać należy jednak, że przechodzenie od związku intencyjnego do „związku intencjonalnego” odbywa się w obrębie wykonywanych działań, także tych wyłącznie mentalnych, jednego podmiotu. Poznawczy związek intencjonalny jest już teoretyczną konstrukcją badawczą czynioną z zewnątrz. Obejmuje on wówczas konceptualną klamrą zarówno jeden, jak i drugi typ działań/postaw i nadaje im status jednego związku (intencjonalnego) o dwóch aspektach. Epistemiczne sensy działań artykułowane są w trybie subiektywno-racjonalnym interpretacji humanistycznej (kulturowej). Nie zmienia tego nawet fakt, że rozrastająca się samoświadomość „teoretyzacji” może zacząć wykorzystywać te same terminy, opierać się na tych samych założeniach ideowych, stosować autorskie ujęcia modelowe. Pomimo tego, zawsze jednak będzie uwikłana we własne determinanty egzystencjalne, w wymienione powyżej napięcia i sprzeczności. Zauważyć warto w tym miejscu, że ten proces (i jego efekty) fascynuje i inspiruje każdą ze stron – tak badanego, jak i badacza.

Komparatystyka wariantów modelu

Przedstawione dwa warianty modelu działania turysty kulturowego można roboczo określić mianem „gorącego” (Tildena) oraz „zimnego” (Burszty)²⁷. Warto je porównać, choć do ewaluacji nie należy dołączać wartościowania, ponieważ każdy z nich ma swoje „zalety” i „wady”. Ze strukturalistycznej perspektywy komunikacji językowej model „gorący” jawnie realizuje cały wachlarz jej funkcji [Jakobson 1960]: ekspresywną (emotywną), impresywną (perswazyjną), sprawczą (performatywną), a nawet poetycką (estetyczną) [Piotrowska 2011]. Model „zimny” skoncentrowany jest wokół funkcji poznawczej (kognitywnej). Nie znaczy to jednak, że jest przez to mniej sprawczy, ani tego, że nie zawiera estetyzacji czy perswazji. Widać jednak wyraźnie prymat wspomnianej funkcji, podporządkowującej sobie pozostałe.

Interpretacja wydaje się „ekstrawertyczna”, teoretyzacja zaś „introwertyczna”; pierwsza estetyzująca, druga intelektualizująca. Dystynkcje można mnożyć, należy jednak pamiętać, że obie egzemplifikacje modelu są tylko różniącymi się od siebie

²⁷ Oba warianty modelu bazują na „autentyczności egzystencjalnej”, różnią się narzędziami jej osiągania i transformowania. Stosuje zatem terminy „gorący” i „zimny” odmienne niż w nomenklaturze badawczej, w której „gorący” równa się subiektywistyczny aspekt doświadczania turystycznego, zaś „zimny” oznacza obiektywistyczny aspekt poznawania turystycznego [Wieczorkiewicz 2008, s. 41; Nowacki 2010, s. 9; Mikos v. Rohrscheidt 2021, s. 130].

narzędziami do prób dostrzeżenia specyfiki działań turysty kulturowego. Starają się one uchwycić odmienne „temperamenty” czy też „nastroje” turysty kulturowego, jego zmieniające się usposobienie bądź do angażowania się w „interpretację”, bądź do dystansowania się w „teorii”. Żadna z nich nie jest przypisana mu na stałe. Kiedy widać, że działanie służy mu do kreacji spektakularnej wizji podróży lepszy wydaje się model „gorący”, kiedy zaś argumentacji na dany temat podróży – bardziej odpowiednim staje się „zimny”. Nic jednak nie jest przesądzone, ponieważ preferencje są zmienne. W końcu każdy turysta, nie tylko kulturowy, ceni sobie możliwość wyboru swojego działania. Sam fakt istnienia wielu możliwości potrafi inspirować, stąd działanie może być niejednoznaczne lub wieloaspektowe. Stąd też niektóre z nich lepiej daje się uchwycić pierwszym wariantem, inne zaś drugim. A jako że jest to tylko wstępna propozycja, to mogą pojawić się kolejne, chwytające jeszcze inne działania. Im ich więcej, tym wszechstronniejszy ogląd zjawiska.

Efektami transformacji uczestników interpretacji jest szczęście, zaś transformacji poprzez „teoretyzację” (samo)wiedza. Nie oznacza to, że pierwsze ma wyłącznie postać emocjonalną, drugie zaś inteligibilną. Interpretacja ma walor poznawczy, zaś „teoretyzacja” dostarcza satysfakcji. Niezależnie od rodzaju rezultatów, w jednej i drugiej sytuacji czynnikiem decydującym o ich wartości będzie osiągnięty stan świadomości własnych przekonań i postaw. Idealizując turystę kulturowego, można przyjąć, że będzie chciał skorzystać z każdej z opcji działania, maksymalizując osiągnięte korzyści czy to w postaci szczęścia, czy to samo(wiedzy). Skutkiem tego jego uczestnictwo będzie bardziej pogłębione i intensywniejsze.

Warto wszakże zauważyć, że „w życiu, jak to w życiu” sytuacja jest bardziej skomplikowana. Jak trafnie wskazują cytowani już wcześniej Krzysztof Kasprzak oraz Beata Raszka strukturalne deficyty edukacji i motywacji współczesnych turystów zaburzają ten obraz. Bez odpowiedniej postawy, przygotowania formalnego oraz pewnej dyscypliny ze strony samego zainteresowanego każda postać działania będzie ograniczana przez siłę przeciwdziałania mankamentów, a osiągnięcia niesatysfakcjonujące. Właściwie ukształtowana podmiotowość jest tu nieodzowna, ale jest to rozległa problematyka dotycząca się generalnie kondycji człowieka ponowoczesnego i wykraczająca poza obszar niniejszych rozważań. Mieści się ona

jednak w polu zainteresowania badawczego turystyki, np. w ramach dyskusji „Gnieźnieńskiego Forum Ekspertów Turystyki Kulturowej” [Plichta i in. 2024]²⁸.

Zakończenie

Przegląd podręcznikowych koncepcji interpretacji dziedzictwa (kulturowego) unaocznia skalę dowartościowania wkładu turysty kulturowego we współtworzenie przez niego świata oraz nadawanie mu znaczeń [Ashworth 2015; Mikos v. Rohrscheidt 2019; 2021]. Odchodzi się wyraźnie od postrzegania go jako biernego uczestnika procesów (para)edukacyjnych i animacyjnych organizowanych przez profesjonalistów; tych, w których czynna rola turysty sprowadza się przeważnie do mniej lub bardziej trafnego sposobu odczytania gotowych skryptów i wykonania zaplanowanych czynności. Praktycznie wszystkie wyróżnione przez Armina Mikosa von Rohrscheidta interpretacyjne podejścia koncepcyjne: inspirująco-pedagogiczne, hermeneutyczne, konstruktywistyczne, holistyczne, ekstatyczne akcentują wagę podmiotowo-czynnościowej partycypacji turysty w kulturze. Tylko podejście autoryzowanego przekazu trzyma się dogmatu planowania i zarządzania interpretacją. W niej to inicjatywy oraz obierane formy działań i ich właściwe rozumienie stanowią niepodzielne prerogatywy (domeny) interpretatorów (planistów, zarządców) [Mikos v. Rohrscheidt 2021, s. 129-150].

Autor *Interpretacji dziedzictwa w turystyce kulturowej* prezentuje w swojej monografii rozbudowaną typologię turystów dziedzictwa właśnie pod kątem ich osobistego, autentycznego, zainteresowania tą formą turystyki, potwierdzonego obserwowalnym zaangażowaniem w jej praktykowanie. Kierując się tymi kryteriami, wyróżnia cztery kręgi: pierwszy – turyści motywowani dziedzictwem (pielgrzymi, pasjonaci); drugi – turyści zmotywowani dziedzictwem (poszukujący doznań,

²⁸ Tam też Krzysztof Kasprzak oraz Beata Raszka wysuwają kilka ważnych tez. „Edukacja to proces tworzenia, przygotowania człowieka do aktywności zawodowej i społecznej poprzez rozbudzenie i ukształtowanie określonej formacji intelektualnej. Dostosowanej nie tylko do aktualnego stanu gospodarki i do wymogów zmieniającego się rynku pracy, ale także do zmian globalnych, związanych z zachodzącymi przemianami w środowisku przyrodniczym i kulturowym. Współczesna edukacja to różnorodność zadań, gdzie w praktyce powinna przeważać kreatywność, samodzielne myślenie i niezależność. O sukcesie edukacyjnym ucznia/studenta nie mogą decydować jedynie wyniki egzaminów końcowych, ale głównie umiejętność rozwiązywania problemów. Szkoły winny sprzyjać rozwojowi tożsamości kulturowej i międzykulturowej, nadawać rangę i znaczenie wartościom lokalnym, etnicznym, wyznaniowym, przy jednoczesnym kształtowaniu umiejętności komunikacji i dialogu. Elastyczność form kształcenia potrzebuje nie tylko interesującej, ale i wiarygodnej oferty edukacyjnej” [Plichta i in. 2024, s. 179-171].

zainteresowani poznawczo, aspiracji i mody); trzeci – turyści kulturowi niekoncentrujący się na dziedzictwie (preferujący inne typy doświadczeń, eklektyczni); czwarty – konsumenci dziedzictwa spoza grupy turystów kulturowych (incydentalni, nieincydentalni) [Mikos v. Rohrscheidt 2021, s. 193-206]²⁹. Gradacyjne wychwytywanie choćby drobnych zmian w zakresach i modulacjach jednostkowej partycypacji potwierdza relewantność uwarunkowań podmiotowych w percepcji turystyki kulturowej.

Wszystko to wiąże się z aktualnymi paradygmatycznymi przeobrażeniami w turystyce *in toto*. W transformacji „starej turystyki” w „nową turystykę”, nierzadko chwytnie nazywanej „turystyką 2.0”. „Najbardziej istotną zmianą – odnotowuje Andrzej Stasiak – jest przeobrażenie turysty z pasywnego obserwatora w aktywnego uczestnika wyjazdu. Dla «nowych turystów» kluczowa jest możliwość interaktywnego wpływania na rozwój wypadków, współdecydowanie o kształcie i przebiegu wydarzeń, współtworzenie doznań własnych i współtowarzyszy podróży. Nawiązując do terminologii informatycznej, zjawisko to zaczyna określać się mianem «turystyka 2.0». W takiej turystyce zacierają się granice pomiędzy dostawcami i odbiorcami usług, pomiędzy turystami i mieszkańcami destynacji turystycznych” [Stasiak 2013, s. 36].

Moje podejście wychodzi naprzeciw tym pomysłom koncepcyjnym i nowym odsłonom paradygmatycznym. Wszakże w swoich dociekaniach koncentruję się na tym, co dzieje się z turystą kulturowym, kiedy przyzna mu się już prawo do bycia legalnym kreatorem własnego doświadczenia i autorem rozumienia swojego działania. Interpretacja jest tylko elementem szerszej całości, ponieważ percypuje szersze spektrum działań podmiotowych. Wysuwane propozycje nie są zatem korektą kursu, ale uzupełnieniem zarówno opracowań „zachowawczych”, jak i tych podkreślających wagę ko-kreacji i partnerstwa, czy „czystej” kreacji, lecz nie analizujących dalej sfery podmiotowej za pomocą pojęć teoretycznych³⁰. Nie jest to punkt widzenia esencjalistyczny, lecz formalno-modelowy, w którym wykorzystuję takie pojęcia jak:

²⁹ W innym miejscu swojej książki, Armin Mikos von Rohrscheidt przedstawia jeszcze inną charakterystykę opartą na poziomach interpretacji dziedzictwa w turystyce kulturowej. Podobnie jak w przypadku typologii kręgów są ich cztery: 1) dzieci; 2) zainteresowanego turysty; 3) zaawansowanego uczestnika oraz 4) intensywnego dialogu. Na dwóch ostatnich poziomach turyści kulturowi wykazują tak znaczne merytoryczne zaawansowanie interpretacyjne, że niekiedy zbliżające się do profesjonalnego. Im bliżej niego tym większe partnerstwo, a nawet samodzielna inicjatywa w działaniach interpretacyjnych [Mikos v. Rohrscheidt 2019, s. 77-84; 2021, s. 261-271].

³⁰ Warto przy tym podkreślić, że nie musi to oznaczać redefinicji istniejących konceptualizacji turystyki kulturowej, lecz ich ewentualne uzupełnienie, rozszerzenie, „uwrażliwienie” na wyartykułowane postulaty interpretacyjne.

perspektywa przedmiotowa, podmiotowa, czynnościowa, interpretacja humanistyczna (kulturowa), tryb subiektywno-racjonalny, związek intencyjny, związek intencjonalny, postawa zaangażowana, postawa refleksyjna (kontemplacyjna).

Określając w obrębie tego modelu idealizującego zakresy rozumienia działania, nie przesądzam jednoznacznie „co” nim jest a „co nie”, lecz „jak” można je ukazać i „jak” przebiega wówczas charakterystyka. Przywołane cechy dystynktywne mają postać heurystyczną, zarazem konstruktywistyczną oraz propozycjonalną. Wynika to z tego, że prowadzenie badań nad podmiotowym działaniem, nie tylko w turystyce kulturowej, wymaga zarówno krytyczności, jak i pomysłowości. Nie wystarczy samo odnotowywanie rodzaju aktywności, żeby zakończyć procedurę. Należy je przeanalizować i przemodelować do wyrazistej postaci teoretycznej.

Takie też propozycje przedstawiłem w dwóch wersjach modelu działania. Pozwala to rozwijać dalej badania nad działaniami turysty kulturowego według jakichś kryteriów, np. z większego lub mniejszego zaangażowania emocjonalnego lub większego lub mniejszego zaangażowania intelektualnego. Mogą to być kryteria czerpiące inspiracje i nazwy od „zwrotów” w interpretacji dziedzictwa np. „immersyjnego”, „narracyjnego”, „afektywnego”, „ludycznego” [Nowacki 2020, s. 21]. Jako że to nie rzeczywistość sama w sobie strukturyzuje świadomość (badawczą), lecz strumień świadomości (badawczej) strukturyzuje rzeczywistość, to każde nowe spojrzenie i objaśnienie warte są uwagi. Dzięki temu dostrzec można coraz więcej wymiarów podmiotowego uczestnictwa w turystyce kulturowej, a tym samym wzbogacić jej obraz i perspektywy rozwoju.

Bibliografia

- Ashworth G., 2015, *Planowanie dziedzictwa*, przeł. M. Duda-Gruc, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków
- Brzechczyn K., 2019, *Modele w nauce*, [w:] Janeczek S., Walczak M., Starościc A., (red.), *Metodologia nauki*, cz. I: *Czym jest nauka?*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, seria: Dydaktyka Filozofii, t. 9
- Buczkowska-Gołąbek K., Kowalczyk A., Kruczek Z., Stasiak A., Mania W., Raszka B., Kasprzak K., Mikos von Rohrscheidt A., Kociszewski P., 2019, *Quo vadis turystyka kulturowa?*, „Turystyka Kulturowa”, nr 5, s. 156-164, (Gnieźnieńskie Forum Turystyki Kulturowej, pytanie 100 – dyskusja; K. Kasprzak i B. Raszka s. 158-160)
- Burszta W., 2015, *Preteksty*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk
- Burszta W., *Świat jako więzienie kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008
- Cohen E., 1972, *Toward A Sociology of International Tourism*, „Social Research”, Vol. 39, No. 1, s. 164-182

- Cohen E., 1979, *Rethinking the Sociology of Tourism*, „Annals of Tourism Research”, Vol. 6, No. 1, s. 18-35
- Cohen E., 1984, *The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings*, „Annual Review of Sociology”, Vol. 10, No. 1, s. 373-392
- Cohen E., 1988, *Authenticity and Commoditization in Tourism*, „Annals of Tourism Research”, Vol. 15, No. 3, s. 371-386
- Cohen E., Cohen S., 2012, *Authentication: Hot and cold*, „Annals of Tourism Research”, Vol. 39, No. 3, s. 1295-1314
- Geertz C., 2000, *Dzieło i życie, Antropolog jako autor*, przeł. E. Dziurak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa
- Goffman E., 1981, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Śpiewak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa
- Herkt M., Kępski M., Mikos von Rohrscheidt A., Kasprzak K., Raszka B., Baraniecka-Olszewska K., Dziadowiec-Greganić J., Szoka A. I., Szoszkiewicz A., Jełowicki A., Plichta P., 2022, *Jak turystyka kulturowa wpływa na dziedzictwo niematerialne?*, „Turystyka Kulturowa”, nr 3 (120), s. 271-338 (Gnieźnieńskie Forum Turystyki Kulturowej, pytanie 100 – dyskusja; K. Baraniecka-Olszewska s. 301-304)
- Iwasiński Ł., 2015, *Turystyka jako rynek doświadczeń*, „Kultura Popularna”, nr 2 (44), s. 28-38
- Jakobson R., 1960, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Pomorska, „Pamiętnik Literacki”, R. 51, z. 2, s. 431-473
- Kaczmarek S., Kapusta A., 2022, *Od dziedzictwa niematerialnego do produktu turystycznego – o autentyczności w turystyce kulturowej*, „Turystyka Kulturowa”, nr 3, s. 7-48
- Kazimierzczak M., 2018, *Podróż w przestrzeni moralnej turysty kulturowego*, „Turystyka Kulturowa”, nr 3, s. 7-18
- Kępski M., 2019, *Wprowadzenie*, [w:] Tilden F., *Interpretacja dziedzictwa*, przeł. A. Wilga, Centrum Turystyki Kulturowej TRAKT, Poznań
- Kmita J., 1976, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa
- Kmita J., 1982, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Poznań
- Kmita J., 1985, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa
- Kmita J., 2007, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań
- MacCannell D., 2002, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa
- Małolepszy B., Kępski M., Kasprzak K., Raszka B., Mikos von Rohrscheidt A., Kowalik A., Plichta P., 2021, *W jaki sposób turystyka kulturowa skupia się na podmiocie?* „Turystyka Kulturowa”, nr 3 (120), s. 373-413 (Gnieźnieńskie Forum Turystyki Kulturowej, pytanie 96 – dyskusja; K. Kasprzak i B. Raszka s. 373-378)
- Mączak A., 1984, *Peregrynacje. Wojáže. Turystyka*, Czytelnik, Warszawa
- Mikos von Rohrscheidt A., 2008a, *Turystyka kulturowa: fenomen, potencjał, perspektywy*, Gnieźnieńska Wyższa Szkoła Humanistyczno-Menedżerska Milenium, Gniezno
- Mikos von Rohrscheidt A., 2016a, *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*, Wyd. KulTour.pl, Poznań
- Mikos von Rohrscheidt A., 2016b, *Analiza programów imprez turystycznych jako podstawa typologii uczestników turystyki religijnej*, „Folia Turistica”, nr 39, s. 65-99

- Mikos von Rohrscheidt A., 2019, *Interpretacja dziedzictwa we współczesnej turystyce kulturowej. Cele i założenia, poziomy i wymiary programów, rodzaje podejmowanych działań*, „Turystyka Kulturowa”, nr 6, 61-102
- Mikos von Rohrscheidt A., 2021, *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej. Konteksty, podmioty, zarządzanie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Poznań
- Mikos von Rohrscheidt, A., 2008b, *Turystyka Kulturowa – wokół definicji*, „Turystyka Kulturowa”, nr 1, s. 4-21
- Moore K., Buchmann A., Månsson M., Fisher D., 2021, *Authenticity in tourism theory and experience. Practically indispensable and theoretically mischievous?*, „Annals of Tourism Research”, 89 (103208), s. 1-11
- Nowacki M., 2010, *Autentyczność atrakcji a autentyczność doświadczeń turystycznych*, „Folia Turistica” nr 23, s. 7-20
- Nowacki M., 2020, *Interpretacja dziedzictwa w XXI wieku: kreatywność, ko-kreacja i publiczny dyskurs w ekonomii doświadczeń*, „Turystyka Kulturowa”, nr 3 (114), s. 12-40
- Orzechowska-Kowalska K., *Współczesny pielgrzym na szlaku do Santiago de Compostela*, „Turystyka Kulturowa”, nr 4, s. 36-55
- Pałubicka A., 2011, *Opozycja dwóch postaw wobec świata a koncepcja kultury Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija”, Vol. 11, nr 12, s. 145-158
- Pałubicka A., 2013, *Gramatyka kultury europejskiej*, Epigram, Bydgoszcz
- Piotrowska A., 2011, *Co z tym strukturalizmem?: krótki przegląd teorii i zagadnień wybranych szkół lingwistycznych*, „Językoznawstwo”, nr 5, s. 121-129
- Plichta P., 2020, *Turystyka religijna – wprowadzenie do kolekcji tematycznej czasopisma naukowego*, „Turystyka Kulturowa”, nr 6 (117), s. 192-220
- Plichta P., Weźgowiec B., Raszka B., Kasprzak K., Jaskuła S., Mikos von Rohrscheidt A., Gajda K., 2024, *Jak turystyka kulturowa może efektywnie wspomagać współczesne procesy edukacyjne i wychowawcze?*, „Turystyka Kulturowa”, nr 131 (2/24), s. 163-200 (Gnieźnieńskie Forum Turystyki Kulturowej, pytanie 107 – dyskusja; K. Kasprzak i B. Raszka s. 170-182)
- Rajewska E., 2019, *Tyldy Tildena*, „Forum Poetyki”, nr 18, s. 102-109
- Stasiak A., 2013, *Produkt turystyczny w gospodarce doświadczeń*, „Turyzm/Tourism”, t. 23, z. 1, s. 29-38
- Tilden F., 2019, *Interpretacja dziedzictwa*, przeł. A. Wilga, Centrum Turystyki Kulturowej TRAKT, Poznań
- Turner V., 2025, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa
- Wang N., Gnoth J., 2014, *Authenticity tourism*, [w:] Jafari J., Xiao H. (eds.), *Encyclopedia of Tourism*, Springer International Publishing, Switzerland
- Wańczyk-Welc A., 2024, *Pojęcie postawy*, [w:] Szwejka Ł. (red.), *Postawy i styl życia młodzieży*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa, s. 11-38
- Wieczorkiewicz A., 2008, *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Universitas, Kraków
- Zamiara K., 1988, *Formalne cechy rozwoju w różnych ujęciach modelowych*, [w:] Tyszkowa M. (red.), *Rozwój psychologiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, PWN, Warszawa
- Zamiara K., 2011, *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filo-Sofija”, nr 1 (12), s. 109-127

- Znaniecki F., 1988, *Wstęp do socjologii*, oprac. i wprowadzenie S. Burakowski, PWN, Warszawa
- Żemła M., 2014, *Autentyczność obiektywistyczna wybranych typów atrakcji w oczach turysty w kształtowaniu doświadczenia turystów*, „Ekonomiczne Problemy Turystyki”, nr 1 (25), s. 385-404
- Żemła M., 2017, *Rola koncepcji ekonomii doświadczeń w postmodernistycznej interpretacji trendów rynkowych w turystyce i budowie nowoczesnych produktów turystycznych*, „Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego”, t. 31, nr 3, s. 7-16

Between “interpretation” and “theorization” – research on subjective action in cultural tourism

Abstract

The main goal of this article is to present a subjective model of cultural tourist activity. It begins with an introductory review of definitions of cultural tourism. Their diversity, both formally and substantively, indicates a competitive approach, which serves the development of knowledge about this phenomenon. However, I am interested in identifying and analysing the methods by which the key attributes of these definitions are constructed. I refer to these as perspectives and distinguish three types: subjective, objective, and functional. After describing their semantic scopes, I utilize their conceptual specificity within the model approach. I do this based on the four-element structure of the intentional (cognitive) relationship, within which I distinguish: 1) tools, 2) activities, 3) matter, and 4) results. The next step is to test the model within two distinct research approaches: Freeman Tilden’s “interpretation” and Wojciech Burszta’s “theorization”. The results obtained from testing this tool allow us to identify differences in the actions of cultural tourists in terms of their perceived intentional relationships (goal, process, outcome). Each approach offers tangible cognitive benefits. They by no means exhaust our knowledge of the subjective action of cultural tourists, but constitute only a preliminary proposal for understanding it. One that may encourage the development of further approaches to this type, the model itself, or the creation of an alternative variant.

Key words: model of action, subjective approach, interpretation, theorization