

„Migrująca lokalność”.

Niematerialne dziedzictwo kulturowe wobec kulturowej zmiany.

Etnologiczne pytania o materię badawczą

Elżbieta Berendt

etnografka
Muzeum Etnograficzne
Oddział Muzeum Narodowego we Wrocławiu

Słowa kluczowe: lokalność, kulturowa zmiana, dziedzictwo niematerialne

RATYFIKOWANIE PRZEZ POLSKĘ W 2011 ROKU Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzonej w Paryżu 17 października 2003 roku, jest równoznaczne z przyjęciem przez państwo zobowiązania do podjęcia działań, które służyć będą realizacji jej wskazań, a w konsekwencji doprowadzą także do powstania rejestrów – regionalnych i krajowego – w których znajdują się zjawiska wymagające szczególnej ochrony oraz upowszechniania i dowartościowania¹.

Zapisy konwencji od początku polskiej drogi ich implementacji wzbudziły ożywioną dyskusję. Wskazywano na aspekty prawne, a zwłaszcza konieczność przystosowania do jej wymagań polskiego prawodawstwa. Postulowano potrzebę wyraźnego określenia kompetencji już wyłonionych instytucji, odpowiedzialnych za wdrażanie konwencji na poziomie krajowym oraz wyznaczenia odpowiednich instytucji, o zbliżonych kompetencjach, na poziomie lokalnym. W tej kwestii poczynione zostały już pierwsze ważne kroki. Wypracowany i podany do publicznej wiadomości przez Narodowy Instytut Dziedzictwa i Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego w styczniu 2013 roku system praktycznego wprowadzania w życie zaleceń konwencji pozwala na uruchomienie Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa

kulturowego oraz aktywizację osób i organizacji żywotnie zainteresowanych przywoływanymi przez konwencję problemami. Wciąż jednak odnosi się wrażenie, że większość jednostek samorządu terytorialnego nie dostrzega potrzeby podjęcia podobnej inicjatywy. Taka postawa zaniechania wobec szczególnego depozytariusza tradycji, jakim są społeczności lokalne, winna wzbudzić zaniepokojenie, bo to przecież właśnie one są najbardziej oczywistym adresem zaleceń sformułowanych przez międzynarodowe grono w Paryżu.

Równoległe do dyskusji o technicznym aspekcie wdrażania konwencji od dwóch lat toczy się również interesująca, a być może podstawowa dla zachowania w polskich realiach najbardziej wartościowych przejawów dziedzictwa niematerialnego, debata na temat sposobów jego definiowania. Umiejscawiana nie tylko w kontekście badawczego dorobku etnologii i antropologii kulturowej, ale też wielu pokrewnych im dziedzin wiedzy, wskazuje ona na liczne niebezpieczeństwa – w pewnym sensie prowokowane przez zalecenia konwencji. Podnosi się więc fakt znacznego sformalizowania procedur, co może skutkować wypaczeniem sensu idei ochrony tak wrażliwej i ulotnej materii. Zadawane są pytania o kryteria selekcji przy wyborze zjawisk wytypowanych do szczególnej ochrony i o to, czy ostateczny wynik nie będzie efektem splotu przypadkowych działań i okoliczności.

Rozważana jest zasadność wartościowania, które afirmuje określone praktyki kultury, a inne uznaje za niegodne ochrony. Zwraca się uwagę na narzuconą tym wartościowaniem rekonceptualizację tożsamości oraz możliwość utraty przez społeczności i jednostki kontroli nad wytworami własnej kultury oraz na problem utowarowienia tradycji. Dodatkowo doświadczenia krajów, w których jest już widoczny znaczny postęp w zakresie wdrażania postanowień konwencji, dowodzą, że niemal regułą staje się swoiste pomnożenie, zwłaszcza tych przejawów kultury, które zostały uhonorowane wpisem na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości. Tęgo rodzaju efekt mógłby być oceniany pozytywnie, ale jego następstwem często bywa „dekulturacja” – wyrwanie wyróżnionych w ten sposób przejawów kultury z właściwego dla nich kontekstu społecznego. Jako przykład mogą posłużyć zmiany, jakim podlegał obrzęd *călușari* – jeden z najbardziej znanych rytuałów rumuńskiego kalendarza dorocznego, który w 2005 roku został uznany przez UNESCO za arcydzieło niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Opisując proces jego przekształcania się, Ewa Kocój zadaje w konkluzji pytanie o zasadność używania w konwencji zbitki słów „ochroniany – zachowany – promowany” i podkreśla, że słowo „promocja” wywodzi się z mechanizmów wolnego rynku i zarządzania, a tym samym nie przystaje do właściwej dla większości tradycyjnych obrzędów i rytuałów kategorii *sacrum*. Promocja rytuału, który odnotowany był w Transylwanii już w XV wieku, rozpoczęła się początkowo bez związku z działaniem UNESCO, bo już w 1935 roku, kiedy wytypowani przez etnografów *călușari* zostali zaproszeni do Londynu na Międzynarodowy Festiwal Folkloru. Odnieśli tam wielki sukces, ale wkraczając na scenę przestali być specyficzną, zaszyfowaną kulturowo dla postronnych grupą, której działania nakierowane były głównie na odczynianie chorób. Stali się zespołem folklorystycznym przywiązującym wagę do spraw natury czysto artystycznej: piękna stroju i układów tanecznych, sprawności samych tancerzy. „*Călușari* przestał mówić, a zaczął bawić” – pisze Ewa Kocój². W okresie międzywojennym wraz z mieszkańcami wsi obrzęd przenosił się na peryferie miast, gdzie podlegał dalszym zmianom, a w latach 70. i późniejszych XX wieku został oceniany, pozbawiono go obscenicznego tekstu i już w takiej – uładzonej

w stosunku do pierwotnego wzorca – postaci był popularyzowany. Końcowym efektem tej transformacji stało się jego zubożenie i pozbawienie magii. W tradycyjny sposób wciąż jest praktykowany zaledwie w kilku wioskach, których mieszkańcy – „wierni myśleniu o trójpodziale świata na części przynależne do człowieka, Boga i demonów” – nie wiedzą nawet, że ich rytuał został tak uhonorowany przez społeczność międzynarodową, ale też nie ma to dla nich żadnego znaczenia. Związany z wpisem na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości prestiż oraz szansę uzyskania dofinansowania z funduszy europejskich dostrzegli natomiast i spożytkowali inni. Powołując się na tradycje swoich przodków, pojawiają się oni licznie w rumuńskiej przestrzeni publicznej, aby kontynuować dawny rytuał, ale już bez związku z niegdyś nieodłącznymi od niego właściwym czasem, *sacrum* i mistyką³.

Z kolei Zuzana Beňušcová, charakteryzując słowackie pochody karnawałowe, w tym wpisany w 2011 roku na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości karnawałowy pochod z rejonu Hilinecka, nie pozostawia złudzeń co do autentyczności obecnych form tych obrzędów. Według niej związek ze środowiskiem, oryginalność, można dostrzec wyłącznie w folklorze wiejskim, który wprawdzie podlega zmianom, ale jednak w sposób naturalny, spowodowany przeobrażeniem zewnętrznych uwarunkowań życia wsi. Te same obrzędy w mieście oceniane być mogą – jej zdaniem – wyłącznie w kategorii folklorizmu⁴. W ten sam nurt wpisuje się taniec węży „Mohini Devi” wędrownego plemienia cygańskiego Kalbelia z Radzastanu, który w 2010 roku trafił na listę światowych arcydzieł niematerialnego dziedzictwa, przy czym gremium podejmujące tę decyzję w uzasadnieniu podkreśliło kreatywność plemienia. Tak zinterpretowano umiejętność dostosowania rdzennej tradycji do zmieniających się okoliczności społeczno-ekonomicznych. „Mohini Devi” zaprezentowano w czerwcu tego roku, podczas Brave Festival – Przeciw Wypędzeniom z Kultury we Wrocławiu. W zapowiedziach wydarzenia pojawiła się swoista legenda założycielska, wyprowadzona z życiowego zobowiązania plemienia, jakim miało być zamieszkiwanie na obrzeżach miast i wylapywanie węży. Według podania na ten rodzaj egzystencji Kalbelia zostali skazani kłatwą Sziwy, który – ukazując się w jednym ze

swoich wcielen – został rozgniewany przez zuchwalego ucznia podającego swojemu nauczycielowi naczynie pełne jadu węży i skorpionów. Węże używane były przez plemię także w sztuce widowiskowej połączonej z wędrownką i upraszaniem jałmużny. Kiedy w 1972 roku w Indiach weszły w życie ustawy zabraniające występów zaklinaczy z węzami, w zespołach tanecznych zostały one zastąpione przez wijące się w tańcu kobiety⁵. Widowisko do dziś – a może dziś nawet bardziej niż kiedyś – porywa ekspresją, dynamiką, uwodzi urodą tancerek i ich strojów, ale jest już przecież zaczeploną, co prawda w tradycji, ale niemal teatralną sztuką. Do Wrocławia zespół przyjechał pod kierunkiem menadżera, a w jego składzie znalazły się osoby wyłonione z różnych grup praktykujących ten taniec.

Folklorizm to działalność świadomie inspirowana, kierowana, mająca swoich menadżerów, ideologów i propagatorów – zauważają badacze kultury⁶. Pamiętać jednak należy, że nauka skłonna jest określać tym mianem wiele współczesnych zjawisk, które w potocznym języku nadal nazywane są folklorem.

Każde wyjście elementu kultury poza grupę, w której powstał w innym celu niż ten, do którego został pierwotnie powołany, musi oznaczać naruszenie jego kulturowej czystości. Każde wkroczenie na scenę zwyczaju, obrzędu, tańca, śpiewu – jest ich wejściem w nową rolę. Inną niż ta, do której zostały powołane i która uzasadniała ich zaistnienie. Rytuał prezentowany poza okolicznościami i czasem – niezbędnymi dla jego uwiarygodnienia – staje się tylko widowiskiem – nawet wówczas, gdy odbierany jest jako bardziej udratyzowany lub artystycznie przekonujący, niż jego pierwotny wzorzec.

W świetle przedstawionych tu przykładów należy podzielić pogląd Marty Songin-Mokrzan i Michała Mokrzana, że także uchwalona, przecież ze szczytnych pobudek, konwencja „nie jest (...) dokumentem niewinnym i neutralnym aksjologicznie”, a jako „(...) dokument zarówno określa pojęcie lokalności, jak i posiada moc performatywną”. Może zatem „zachęcać do wysiłku na rzecz próby ponownego wynalezienia (wytworzenia lub zdefiniowania) *lokalności*”⁷. Nie ulega jednak wątpliwości, że ten sam zarzut przedstawić można by każdej organizacji, która w swoją misję ma wpisaną podobną ideę. Ochronie niemal zawsze towarzyszy upowszechnianie, a granice, poza które kultura – aby zachować

swoją suwerenność – nie powinna dopuszczać obcych, może złamać już sama dokumentacja. Rejestracja, opis, skutkują często desakralizacją tego, co objęte jest kulturowym tabu, demityzacją tego, co nie powinno podlegać relatywizacji i próbom racjonalizacji. Wystarczy tu przywołać powszechnie znany przypadek romskiej poetki Papuszy i ostracyzmu, z jakim spotkała się ze strony swojej społeczności, posądzona o zdradę plemiennego kodeksu. Kiedy zmarła, pochowano ją z dala od romskich mogił. Równie znacząca może być reakcja niektórych plemion indiańskich i aborygeńskich na fakt upublicznienia wiedzy o ich kulturze. Plemienni liderzy zażądali wycofania z już istniejących, ogólnie dostępnych, zapisów informacji o ujawnionych praktykach i rytuałach, bo tak sprofanowane straciły swoją wartość i niepowtarzalność. Z kolei niektóre plemiona Indian południowo-zachodnich zniechęcają obcych do nauki języków swoich społeczności, kierując się przekonaniem, że w ten sposób chronią plemienną wiedzę przed niekontrolowanym wpływem⁸.

Próby wynalezienia własnej „lokalności” i związanej z nią tradycji lub ich udoskonalenia są praktyką ogólnie znaną. I najczęściej powodem tego działania jest zewnętrzny bodziec – dostrzeżenie przez innych, wyróżnienie, nagroda. Lokalne grupy, a czasem także narody, działając z zamiarem podniesienia własnego autorytetu, korygują przekazywane w pokoleniowej transmisji mitologie lub tworzą nowe. Zawsze prawdziwe, bo należą one do tej sfery kultury, która nie podlega weryfikacji. Ale dla ich uprawdopodobnienia odwołują się do mitycznego „czasu początku” i dawnych tradycji. Zachowane z takich pobudek zewnętrzne formy obrzędów i zwyczajów mogą być pozbawione wewnętrznych sensów, głębi, rzeczywistego, a nie pozorowanego kulturowego umocowania. Ale to inny rodzaj utraty niż ten, na który zwraca uwagę sama konwencja.

Ideą konwencji jest niewątpliwie uwrażliwienie społeczności, do których jest adresowana, na wartość i oryginalność własnych kultur, ich znaczenie dla zachowania grupowej i indywidualnej tożsamości, jednak w jej przesłaniu wpisana jest przede wszystkim myśl o możliwości straty. Straty potencjalnie równie dotkliwej dla grup lokalnych, jak i dla społeczności pojmowanej globalnie, w jej preambule zadeklarowano bowiem powszechną wolę i wspólną troskę, aby

chronić niematerialne dziedzictwo kulturowe ludzkości i ocalić je od zniszczenia nie tylko przy zachowaniu różnorodności, ale też autentyczności i żywotności wynikającej z międzypokoleniowego przekazu.

Wszelkie przejawy niematerialnego dziedzictwa równie łatwo zagubić, jak i trudno uchwycić i udokumentować. Nawet wówczas, gdy uda się je zarejestrować w możliwie pełny sposób, z wykorzystaniem wszystkich dostępnych ku temu środków technicznych, dokumentacja ta będzie zaledwie odbiciem świata realnego. Będzie pozbawioną walorów wynikających z bezpośredniego poznania i zawsze naznaczoną indywidualnością autora, materializacją tylko pewnego etapu funkcjonowania zjawisk niematerialnych. Przynależą one bowiem do tej sfery ludzkiej aktywności, której immanentną cechą jest płynność, wariantowość, szczególna podatność na zmianę. Przekonanie o tym obecne jest w zapisach licznych dokumentów UNESCO, które utworzono z zamiarem ochrony niematerialnego dziedzictwa. Omawiając większość z nich, Anna Przyborowska-Klimczak wskazuje trzy, które znajdują odzwierciedlenie we wstępie konwencji z 2003 roku. Są to: Zalecenie w sprawie ochrony tradycyjnej kultury i folkloru z 15 listopada 1989 roku, Powszechna Deklaracja UNESCO w sprawie różnorodności kulturowej z 2 listopada 2001 roku oraz Deklaracja z Istanbuhu z 17 września 2002 roku. We wstępie zalecenia z 1989 roku podkreślono między innymi, że „Tradycyjne formy folkloru mają niezwykle delikatny charakter, a ich aspekty związane z ustną tradycją mogą łatwo ulec zapomnieniu”⁹. Równie ważne dla istoty tych rozważań sformułowania znalazły się w deklaracji z Istanbuhu. Stwierdzono w niej, że niematerialne dziedzictwo kulturowe jest szczególnie narażone na zanikanie i marginalizację, między innymi wskutek konfliktów, nietolerancji, postępującego merkantylizmu, niekontrolowanej urbanizacji i niszczenia obszarów wiejskich¹⁰. Konwencja z 2003 roku wcześniej wypunktowane niebezpieczeństwa poszerza, wskazując na różnorodne przemiany społeczne, które mogą stać się dodatkowym zagrożeniem prowadzącym do degradacji, wyginięcia, a nawet zniszczenia niematerialnego dziedzictwa – w tym zwłaszcza na procesy globalizacji.

Każda zmiana naruszająca stabilność układu społecznego może być odczytywana albo jako zacin z pozytywnej modernizacji, albo jako zapowiedź degrada-

cji. Tak różne oceny mogą dotyczyć jednego procesu i jego skutków, w zależności od tego, kto dokonuje owej oceny i w jakim stopniu konsekwencje społecznego przeobrażenia stały się także jego indywidualnym udziałem.

Świadomość głębokiej zmiany mają wpisana we własne doświadczenie egzystencjalne społeczności migrujące, z różnorodnych przyczyn wyrwane z środowiska długotrwałego zamieszkania. Podejmujące migrację z własnej inicjatywy lub do niej zmuszone, także ze względów ekonomicznych. Lech Mróz rozważa przypadek szczególny – kulturę prowadzących wędrowny tryb życia Romów w Polsce przed wymuszonym administracyjnie nakazem stałego osiedlenia. W tym kontekście zadaje niezwykle istotne pytania, jak oceniać ich tradycję, podlegającą stałej reinterpretacji ze względu na migrujący, ale i symbiotyczny tryb życia grupy. I wskazuje na celny termin kulturowej akomodacji¹¹. Korekta, jakiej nieustannie dokonywali i nadal dokonują Romowie w całym spektrum swojej kultury, w tym także w tradycji niematerialnej (autor przywołuje między innymi znamienne przykłady zmiany repertuaru wykonywanych melodii, ale też ubiorów tancerek oraz sposobów tańczenia, odkąd u romskich liderów i w zespołach folklorystycznych upowszechniła się wiedza o pochodzeniu ich cygańskich przodków z Indii), nie deprecjonuje przecież kultury popularyzowanej w tak skorygowanej postaci. Przeciwnie – wydaje się potwierdzać jej siłę i zdolność przetrwania. Ten rodzaj prawidłowości kulturowej zauważa przecież także konwencja, zwracając uwagę na stałe „przekształcanie się tradycji w odpowiedzi na zmieniające się otoczenie, w interakcji z przyrodą i historią”¹².

Kulturowa zmiana wpisana jest w świadomość społeczności zamieszkujących w dłuższych lub krótszych sekwencjach czasu na pograniczach. Wyraźnie zaznaczają się tu nieustanne przepływy kulturowych wzorów i produktów, a tożsamość społeczności żyjących w sąsiedztwie i obserwowanych lub tylko przechodzących obok i zaledwie zauważonych niejednokrotnie staje się częścią dziedzictwa własnej grupy jako utrwalone doświadczenie odmienności. Ale stałe obcowanie z „różnicą” skutkuje także wzmocnieniem znaków własnej, grupowej identyfikacji. Pogranicze odciska na pojęciu lokalności własne piętno. Zgodzić się należy ze sformułowaniem Adriana Lisa, że

„lokalność” jest terminem o zdecydowanie szerszym desygnacie aniżeli „pogranicze”, ponieważ „(...) jeśli „pogranicze” pojawia się zaledwie w pewnych miejscach (...), być może zagarniając pewne obszary społecznej rzeczywistości do tej pory nie uznawane za pogranicze – to immanentną cechą „lokalności” jest jej wszędobylskość”¹³.

Konwencja, mając charakter międzynarodowy, jednocześnie wyraźnie odwołuje się do „lokalności” i „lokalnych społeczności”. Te kategorie badawcze przeżywają swoisty renesans również w polskiej etnologii i antropologii kulturowej. Można je niewątpliwie stosować w rozumieniu wspólnoty czy grupy, które to sformułowania odnajdujemy w artykule z konwencji. Znajduje się tam mianowicie zapis definiujący niematerialne dziedzictwo kulturowe jako „(...) praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego”.

W ujęciu etnologicznym grupa lokalna, wspólnota, to społeczna mikrostruktura związana z konkretnym terytorium i oparta głównie na bezpośrednich kontaktach personalnych¹⁴. Ale pojęcie „lokalności” nieustannie się przeobraża, stosownie do przyspieszonej ewolucji otaczającej nas rzeczywistości. Marian Kempny, wskazując na konieczność jego redefinicji, stwierdza: „Dotyczy to szerzej całej topiki społecznej, bowiem z oczywistych względów „lokalność” w zglobalizowanym świecie oznacza kategorię współistniejącą z metaforami sieci, strumieni, płynności czy przepływów, z których element tradycyjnego terytorium został wyrugowany”¹⁵. Przeobraża się nie tylko pojęcie kulturowego terytorium i jego związku z lokalnością, ale także rozumienie miejsc jako wytworów ludzkiej aktywności, albowiem „Miejsca rozciągają się lub kurczą, gęstnieją lub „ulegają rozrzedzeniu” w zależności od tego, jak i gdzie przebiegają procesy integracji i dezintegracji społecznej. (...) Miejsca zostają podzielone na „wewnętrzne” i „zewewnętrzne”, „swoje” i „obce”, „prywatne”, „publiczne”, „świeckie” i „święte”. Przestrzeń ulega terytorializacji: rodzą się granice, zasieki, pasy ziemi niczyjej”¹⁶.

Mając na uwadze wszystkie te okoliczności, a zwłaszcza nie dającą się zdiagnozować co do przyszłości ewolucję wspólnot lokalnych, warto zasta-

nowić się nad specyficznymi formami „migrującej lokalności”. Takimi, które – poddane wyjątkowej presji historycznej – zakotwiczały swoją tożsamość w strefach pogranicza. Zmuszone do przemieszczenia się w wyniku wojen, religijnych prześladowań i związanej z nimi kulturowej przemocy, wytracone ze stanu względnej równowagi. Decyzja o wyjściu z długotrwałego miejsca zamieszkania pod wpływem historycznej presji ma zawsze wymiar tragiczny. I to zarówno w perspektywie osobistego ludzkiego losu, jak i egzystencji grupy, powiązanej całym systemem wzajemnych uzależnień. W kontekście postanowień konwencji szczególnie interesująca może być próba analizy, jaką rolę w takich okolicznościach spełniały wartości dziedzictwa niematerialnego. Jak grupy, wyrwane ze swojskiej lokalności, odnajdywały się w nowej przestrzeni kulturowej? Czy więzy niematerialnego dziedzictwa były odtwarzane i jaki rodzaj spłotu tworzyły ze światem duchowych wartości społeczności ustępujących? Czy były i pozostają dla przybyszów rodzajem duchowej polisy ubezpieczeniowej w świecie wyzwalającym kulturową dezintegrację?

Jednym z terenów zasiedlonych po wojnie przez migrujące społeczności lokalne jest Dolny Śląsk – terytorium pogranicza, egzystencji różnych narodów, grup etnicznych, religii. Po II wojnie światowej region ten został poddany szczególnemu eksperymentowi społecznemu, jakim była niemal całkowita wymiana mieszkańców. Podobnie jak na innych terytoriach i tutaj widoczne są wszystkie skutki procesów globalizacji, na gruncie lokalnym przeradzające się w globalizację. Ale zapoczątkowana w okresie powojennym mentalna wędrówka dzisiejszych Dolnoślązaków wciąż trwa. Ich kulturowe terytoria, wbrew antropologicznej diagnozie, nie utraciły zbyt wiele ze swojej tradycyjnej fizyczności, a przeszłość, pojmowana w jej wymiarze materialnym i niematerialnym, jest obecna w każdej próbie definicji lokalności.

Badacze zauważają, że „przeszłość zachowuje się nie tylko w fizycznych relikwach, ale także we wspomnieniach, nazwach oraz w *genius loci*, czyli tym, co niematerialne, duchowe”. Tak też rozpatruje się genezę krajobrazu „(...) jako „biografię kulturową” środowiska, w którym istniały społeczności, oddziałujące na krajobraz i nadając mu znaczenie”¹⁷. Nic zatem dziwnego, że w okresie powojennym na Ziemiach Zachodnich najpierw zmieniano krajobraz, próbując

jąc mu nadać cechy i nazwy rozpoznawalne, podobne do rodzimego pejzażu¹⁸. Było to szczególnie ważne dla żyjących blisko natury grup chłopskich. Do przepełnionej obrazami natury chłopskiej wyobraźni odwoływało się i przemawiało ze szczególną siłą samo słowo: „zakorzenie”. Przesiedlający się po II wojnie światowej osadnicy, materialnie wykorzeni z utraconych przez Polskę Kresów Rzeczypospolitej, zabierali ze sobą ziarno zbóż i ziemię, aby tym życiodajnym zaczynem oswoić obcy teren. Po przyjeździe zmieniali po swojemu dolnośląskie domy. Do murowanych budynków dobudowywali przyzby, a na podwórkach stawiali studnie z żurawiem. Pola grodzili płotami splecionymi według kresowych wzorów. Zasadzali drzewa, zbierając przeciw owoce i z tych, które już zastali. Ale owoce obcych, bo niemieckich drzew, początkowo wydawały się nie tak smaczne jak te, które rodziły drzewa zasadzone przez nich lub ich przodków. Zamieszkiwali często w taki sposób, aby odtworzyć dawny przestrzenny układ społeczny. Mieszkańcy tarnopolskiej wsi Wolica, którzy po wojnie zasiedlili dolnośląską wieś Bagno, rozlokowali się w porządku przeniesionym z rodzinnej wsi, aby „jak najbardziej osłabić wrażenie zmiany”¹⁹.

Swój wkład w zmianę krajobrazu wносиły także inne grupy osadnicze. Na peryferiach dolnośląskich miasteczek powstały boiska do gry w boule – francuskiej gry towarzyskiej, które wytyczali polscy re-emigranci z Francji. W Górach Sowich zagrody dla owiec przygotowywali górale czadeccy, powracający do Polski w odmienionych granicach, po długotrwałym pobycie na Bukowinie rumuńskiej.

To zaledwie niektóre przykłady licznych i podobnych działań. W dziejach regionów skazanych na stałą kulturową konfrontację, położonych pomiędzy zwartymi terytoriami narodowymi i państwowymi, odnaleźć można w różnym czasie zaskakująco zbieżne sekwencje wydarzeń. Podobne społeczne reakcje, które – pomimo tego, że towarzyszą historycznym incydentom – sprawiają wrażenie normy. Poprzedzający polskich osadników na migracyjnych drogach przesładowani protestanci – Tyrolczycy, którzy w 1837 roku przybyli w okolice Jeleniej Góry, zbudowali tu kilkadziesiąt domów o charakterystycznej konstrukcji, opasanych zdobnymi, ażurowymi gankami, jak te pozostawione w ich ojczyźnie. Ich przywódca Johannes Fleid przed swoim domem zasadził przewiezio-

ną z Tyrolu limbę – duchowy łącznik z opuszczoną doliną rzeki Zill. Poddani religijnym represjom czescy protestanci, którzy założyli pod Strzelinem wieś Husyniec (dzisiejszy Gęsiniec), długo przechowywali w pamięci wyjątkową legendę. Mówiła ona o tym, że w miejscu, które opuścili, zakwitły czerwone, nigdy nie więdnące róże. Migrujący – w każdym historycznym czasie – przetwarzali świat, który kulturowo brali w posiadanie.

Z ludźmi migrowały zasoby materialne i niematerialne, udzielające sobie wzajemnie, w zależności od potrzeb, metaforycznego schronienia. Zabrane rzeczy przywoływały pamięć o tym, co zostało utracone – także o zjawiskach duchowych. A pamięć, wspomnienia, których przesiedlanym nikt nie mógł odebrać, były swoistym dekoderym wyzwalającym możliwość odtworzenia u kresu podróży, w punkcie dojścia, bodaj fragmentów bliskiej, ale pozostawionej za granicami rzeczywistości materialnej. „Ciałem narodu zdaje się być jego terytorium, krajobraz, środowisko naturalne, choć substytutem takiego ciała może stać się oryginalna kultura, a szczególnie wierzenia, skutecznie podtrzymujące ciągłość zbiorowej tożsamości”²⁰. To, co niematerialne, nie obciążało bagaży na trasach tułaczki, nie zajmowało miejsca w wypełnionych do granic możliwości przemieszczającymi się ludźmi, zwierzętami i rzeczami towarowych wagonach, mogło boleć, ale fizycznie nie uwierało w uciążliwych dniach migracji. Przeciwnie – emocje, podania, wierzenia – ułatwiały wędrówkę i życie w nowym miejscu. Znane także towarzysom niedoli z podróżujących zazwyczaj gromadnie, wiejskich społeczności, tworzyły poczucie wspólnoty i bezpieczeństwa.

Dolnośląski poeta w okresie, gdy nie zablizniły się jeszcze wojenne rany regionu pisał:

Nadeszli ludzie strudzeni
stromą, niewierną ścieżką,
na barkach nieśli krajobraz,
który tam z nimi mieszkał.
Przynieśli także ze sobą
sami nie wiedząc o tym
wierzy i grusze urodne
stojące teraz za płotem²¹

A strudzeni Kresowiaczy, jakby w odpowiedzi na te strofy, śpiewali:

Powiało chłodem na wschodzie,
na Glimni został nasz dom,
I nasza dziecienna młodość,

Która w sercu do dziś w nas jest,
Lwowie, nasz drogi Lwowie,
Sokolniki, Nawaria i Glina też,
Tam zostały nasze korzenie,
Każdy z nas to wie (...)”²²

„Nawet jeśli tracimy naszą konkretną lokalność (np. w wyniku migracji), to dalej posługujemy się abstrakcyjnym i wyobrażonym „terytorium” – symboliczną przestrzenią identyfikacji z jakąś ‘ziemią’, ‘ojczyzną’, ‘krajem pochodzenia’”²³. Krajobraz pozostawiony w dawnej „małej ojczyźnie” przywołują w swoich pieśniach i wspomnieniach wszystkie lokalne grupy dzisiejszej dolnośląskiej społeczności. Mieszkańcy dawnych Kresów Rzeczypospolitej – Polacy, ale także Żydzi, Ormianie, Karaimi, Tatarzy, Romowie; polscy reemigranci i ich potomkowie z Bośni, Bukowiny rumuńskiej, Francji i Belgii; przesiedleni w ramach Akcji „Wisła” Łemkowie, Bojkowie i Ukraińcy. Nową ojczyznę na Dolnym Śląsku odnajdywali Grecy – związani z ruchem komunistycznym partyzanci i ich rodziny – osiedlający się tam w latach 1946-1949 po przegranej wojnie domowej. Inny rodzaj tęsknoty, nie naznaczony tak traumą nieodwracalności losu, odczuwali przecież także osiedlający się na Dolnym Śląsku przybysze ze wszystkich regionów Polski.

Pieśni, opowieści, zwyczaje powojennych osadników dolnośląskich w początkowym okresie zamieszkiwania na nowych terenach nie odbiegały od tych, które były już uświęcone długim trwaniem, należały do grupowego kanonu. Wierne odtwarzane i przekazywane następcom sankcjonowały prawo do zachowania własnej kulturowej orientacji w świecie ulegającym przyspieszonym zmianom. Ich menadżerami i ideologami byli członkowie tej samej grupy, która powołała je do istnienia i podtrzymywała, aby nie przerwać ciągłości tradycji. Upowszechniano je w obrębie społeczności – stąd do wewnątrz, a nie na zewnątrz kierowane były działania związane z ich propagowaniem. Ale sam fakt kultywowania tradycji był raczej wynikiem społecznego zobowiązania, a nie indywidualnego wyboru, a ewentualne ich zaniechanie obwarowane sankcjami, z których najdotkliwszą było wykluczenie z kręgu połączonego więzami swojskości. Podlegające w takich warunkach międzypokoleniowej transmisji zasoby niematerialnego dziedzictwa we wszelkich swoich przejawach bliższe były folklorowi niż folklorystom. Wciąż autentyczne, niezbędne dla odnalezienia się w świecie uznanych

wartości, potrzebne w każdej obrzędowej sytuacji. Szczególne okoliczności migracji mogą zamrozić wartości dziedzictwa niematerialnego w ich wersji pierwotnej, nie wykazującej jeszcze objawów destrukcji. Tak zapewne działał dramatyzm przymusowego przesiedlenia. Rumuńscy *călușari* przenosząc się do miast, podobnie jak inni mieszkańcy wsi, z własnego wyboru, chociaż zapewne motywowanego przyczynami ekonomicznymi, zabiegali głównie o utrzymanie zewnętrznych, widowiskowych form obrzędu, bo tylko w takiej postaci był on pożądanym przez nowego odbiorcę. Dolnośląscy osadnicy, przesiedlając się na nieznane sobie terytoria nasycone materialnymi świadectwami niematerialnego dziedzictwa społeczności ustępujących, początkowo z równą pieczołowitością dbali o zewnętrzną formę zjawisk własnego folkloru i o ich wewnętrzny sens, bo tylko taki, niezmienny model zapewniał jednocześnie spójność i stabilność ich relacji ze światem przodków i sferą nadprzyrodzoną. I tak jak obrzęd *călușari* w swojej rdzeniowej postaci służył głównie odczynianiu chorób, tak też pielęgnowanie tradycji dla wielu Dolnoślązaków było swoistym *antidotum* na chorobę „wydziedziczenia” z własnej kultury.

Ludzie nie poddawali się. Ale bardziej delikatne od człowieka istoty duchowe częściej ulegały terrorowi historii. Leśne i polne boginki – „bohynie”, ważne postacie demonicznego świata Woliczan, zdaniem najstarszych kobiet, które rozmawiały z przygotowującą w końcu XX wieku monografię ich wsi etnografką Jadwigą Pawłowską, przyjechały z nimi na nowe terytoria, „aby być razem”, ale nie odnalazły się w świecie, który w swoim pędzie ku nowoczesności uniemożliwiał im wypełnianie odwiecznych funkcji. Więc – chociaż widziano je jeszcze przez jakiś czas na dolnośląskich leśnych duktach, słyszano ich śpiew na rozstajach dróg – to jednak wkrótce „gdzieś się zapodziały”, odeszły „precz, może gdzie na wielkie lasy, gdzie znalazły ciszę i dawnych ludzi”²⁴. Wszak konwencja słusznie podkreśla szczególną delikatność i podatność na utratę zjawisk przynależnych do niematerialnego dziedzictwa. Szansą dla nich jest ludzka pamięć i przerażające się w słowa myśli, które oddają zmienność świata. Ale ważne jest także zapominanie. To ono, będąc często podstawą wspaniałomyślnego wybaczenia urazów i pojednania, odciska na świecie wartości niematerialnych swój wyraźny ślad.

Z czasem folklor dolnośląskich grup osadniczych zaczął ulegać przeobrażeniom, zapożyczano pewne elementy od sąsiadów, wyzybiano się innych. Opuszczeni przez swoje „bohynie” Woliczanie wspominali je jeszcze długo na „pierzajkach”, „prządках”, „wieczornicach” i innych spotkaniach, ale stopniowo do ich opowieści przenikać zaczęły także inne zjawiska i anegdoty, legendy osnute wokół dolnośląskich miejsc pielgrzymkowych, związane z tamtejszymi świętymi. Opowiadano sobie o cudownych źródłach i o szatanach wzniciających wichry. Potwierdzało się przekonanie najstarszych, że „tutejszym, to bohynie już całkiem nie pasujom, to inny świat”²⁵. Ale większość Dolnoślązaków, zapewne także dziś, mogłaby podpisać się pod ogólną wymowę deklaracji Łemkiny Ireny Bybel, która podkreślając, że tradycyjne obrzędy i zwyczaje to obok języka oraz religii trzeci element tożsamości łemkowskiej mniejszości, stwierdziła: „Wiele elementów z tradycyjnej obrzędowości społeczności łemkowskiej uległo modyfikacjom lub zanikło. Jednak na szczęście wiele z nich nadal pozostaje żywymi, dzięki czemu unikatowa w swym wyrazie kultura łemkowska trwa, przekazywana młodszymi pokoleniom”²⁶. Trwają także oryginalne w swoim wyrazie kultury innych mniejszości etnicznych i te, które wciąż mają wyraźny rys regionalny.

Przepelniona duchowością przestrzeń kulturowa Dolnego Śląska to zaledwie jeden z aspektów jego niematerialnego dziedzictwa. Miłosz A. Gerlich zwraca uwagę na to, że jego wartości odnaleźć możemy także w potocznym dyskursie i narracjach zawierających wiedzę i oceny ludności wiejskiej w okresie formowania się tu nowej tożsamości i osvajania dolnośląskich terytoriów. W interesującej i poznawczo odkrywczą analizę śledzi je w tekstach, które nazywa kanonicznymi i „pozbawionymi w danym czasie alternatywy”²⁷.

Stanisław Bereś, omawiając materiały pozostawione przez lubińskiego dziennikarza Jana Bilińskiego, który w okresie powojennym gromadził wspomnienia z okresu wojny, zsyłek i pierwszych lat pobytu na Dolnym Śląsku przybyszów z Kresów – powojennych mieszkańców ziemi legnicko-lubińskiej, zwraca uwagę na ich wyjątkową wymowę i siłę emocjonalnego rażenia, odczuwalną pomimo zastosowanej przez dziennikarza metody kondensacji i systematyzacji zapisów. Zwraca też uwagę na nieprzystawalność wy-

wiadanych słów do przedmiotu narracji, często krańcowo dramatycznych przeżyć. Artykuł kończy rodzajem apelu, aby utrwalac relacje ostatnich świadków tamtych wydarzeń, ponieważ „Tak jak przywieźli to piekło w sobie tutaj, na Dolny Śląsk, tak samo zabiorą je w swoją ostatnią podróż, bo ich czas biologiczny dobiega już końca, a wielu z nich podlega defragmentacji lub resetowi pamięci. Może tak właśnie objawia się miłosierdzie natury. Ale istnieje też nakaz kultury, który każe tego typu przeżycia, nawet jeśli już blakną, rejestrować i utrwalac, by nie zapadły się wraz z nimi w nicość”²⁸.

Ocalone wartości niematerialnego dziedzictwa kultury dolnośląskiej dziś, po niemal siedemdziesięciu latach od zakończenia II wojny światowej, żyją wciąż we wspomnieniach ostatnich świadków tamtych wydarzeń. Udokumentowane często stają się kanwą prezentacji, w których opowieści o dawnych zdarzeniach przeplatają się z pieśniami, pełniącymi najczęściej rolę dopowiedzenia i komentarza, wykonywanymi przez członków zespołów folklorystycznych, jak w spektaklu „Pomnę, pomnę...”, wykorzystującym spisane opowieści mieszkańców wsi Stary Waliszów, którzy po II wojnie światowej przybyli gromadnie na Dolny Śląsk z Tarnawicy Polnej²⁹.

Współczesne zespoły folklorystyczne, prezentując się na różnorodnych scenach w sposób przepelniony emocjami, ale także zdystansowany, odtwarzają dawne rytuały, przypominają odchodzący nieuchronnie w przeszłość folklor muzyczny. Wierności ich przekazu nie sprzyja dolnośląskie, kulturowe zmieszanie. Często w jednym zespole występują reprezentanci różnych grup regionalnych, trudne staje się więc nie tylko ustalenie jednolitego stroju, ale i repertuaru. W tym kontekście warto odnotowac także fakt trwania wartości niematerialnego dziedzictwa w równoległych nurtach, z których każdy można by określić jako przejaw folkloryzmu. Ale są to folkloryzmy odmienne do tego stopnia, że – co może zabrzmiac zaskakująco – jeden z nich, ze względu na sposób jego recepcji przez społeczności wiejskie, mógłby być nazwany „autentycznym”. Większość z licznie dziś powoływanych do życia dolnośląskich zespołów folklorystycznych ma już repertuar eklektyczny. Zawiera on pieśni własne oraz, zazwyczaj w przewadze, zaczerpnięte wprost ze zbiorów pieśni popularnych, w tym biesiadnych. Ale to właśnie one jakże często

zaspokajają zapotrzebowanie wiejskich społeczności, prezentowane są na uroczystościach lokalnych i rodzinnych. W tym rozumieniu jest to nurt niekiedy bardziej autentyczny od kultuwującego folklor; w wyreżyserowanej już formie, i chociaż traktowany jako cenny, to jednak nie dający się wykorzystać w sytuacjach odświętnych. Zdarza się nawet, że te same zespoły zmieniają swój program w zależności od sytuacji, w jakiej się znajdują. Z innym pojawiają się na prestiżowych festiwalach, przed wymagającymi słuchaczami, a z innym przed własną społecznością lokalną. W tym „rozdwojeniu kulturowej jaźni”, w przeciwieństwie do *călușari*, nie znajdują dla siebie przeciwwagi w postaci pełnych sensów i głębi własnych, a przy tym wciąż kulturowanych poza sceną, przejawów rodzimego folkloru, jednak ową potrzebę sensu wypełniają wspierające się wartościami niematerialnego dziedzictwa tożsamościowe deklaracje.

Ważną postacią w rumuńskim obrzędzie *călușari* jest Niemowa, porozumiewający się z uczestnikami rytuału wyłącznie gestami³⁰. Osoby milczące lub wydające dziwne, tajemnicze dźwięki pojawiają się także w polskich grupach obrzędowych. Milczenie jest nakazem i gwarantem powodzenia w różnego rodzaju magicznych zabiegach związanych z polskim rokiem obrzędowym. To szczególne zachowanie, narzucające dystans, ale i bardzo wymowne, jest też symbolicznym gwarantem stabilności zjawisk kultury, ich osadzenia w tradycji – kulturowej konstrukcji równie mocnej, co podatnej na zniszczenie pochopnym, nieprzemysłowym zewnętrznym działaniem. Ale potencjalne niebezpieczeństwa, na jakie mogą być narażone społeczności objęte zaleceniami konwencji i wszelkich zbliżonych do jej idei programów, nie są równoważne z zagrożeniami, jakie dla niematerialnego dziedzictwa słusznie wskazuje sama konwencja. W świecie, w którym nikt nie odnajdzie już dziewiczych terytoriów i społeczności nie skalanych okiem turysty lub zainteresowaniem badacza, wartości niematerialnego dziedzictwa muszą być poddane szczególnej ochronie; nawet wówczas, gdy wiąże się ona z ich upublicz-

nieniem i promocją. Nie mogą pozostać „Niemową” społeczności, których tradycja należy do najcenniejszych przejawów niematerialnego dziedzictwa ludzkości, ale notować należy także każde słowo i milczenie najstarszych świadków wyjątkowej, dolnośląskiej historii oraz każdej innej.

Istotne jest, aby powstanie list krajowej i regionalnych z wytypowanymi do ochrony zjawiskami nie uspokoiło sumienia osób odpowiedzialnych za wdrażanie konwencji. Listy powinny być wyłącznie ukoronowaniem permanentnego i wspieranego mecenatem państwa procesu dokumentacji i badań kultur społeczności lokalnych, nie tylko w ich tradycyjnej odsłonie, ale we wszystkich szczegółach i niuansach, wariantach i przekształceniach współczesnych – także wówczas, gdy nie spełniają one oczekiwań decydentów, naukowców i estetów.

„Aby jakieś społeczeństwo mogło postawić kreskę między dniem dzisiejszym a dniem wczorajszym, po tej stronie kreski musi mieć na czym oprzeć swoją godność, szacunek do siebie, swoją tożsamość, musi gromadzić na swoim koncie nowe odkrycia naukowe, przekonywujące sukcesy gospodarcze, budzące podziw innych przedsięwzięcia kulturalne. Albo zwycięstwa militarne”³¹. Aby społeczeństwo w „rozregulowanym świecie” miało do czego powracać i trwać, z wczoraj do dziś, z tamtej na tę stronę kreski, przeprowadzić musi wartości duchowe – niematerialne dziedzictwo. I poddać je wszechstronnej ochronie. ■

Elżbieta Berendt – etnografka, absolwentka Uniwersytetu Wrocławskiego, członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, rzeczoznawca Krajowej Komisji Artystycznej i Etnograficznej Fundacji Cepelii Polska Sztuka i Rękodzieło. W 2006 r. powołana przez Marszałka Sejmiku Dolnośląskiego w skład Dolnośląskiej Rady d/s Produktu Regionalnego. Autorka opracowań poświęconych głównie sztuce ludowej i problematyce tożsamości kulturowej – prac zwartych, artykułów i recenzji zamieszczanych w czasopismach naukowych i popularnonaukowych. Od 1984 zatrudniona w Muzeum Etnograficznym, Oddziale Muzeum Narodowego we Wrocławiu, od 1994 sprawuje funkcję kierownika Muzeum. W 1995 i 2005 otrzymała nagrodę Marszałka Województwa Dolnośląskiego za całokształt dokonań z zakresu muzealnictwa.

Przypisy

- 1 Określenie „konwencja” każdorazowo stosowane jest w artykule w odniesieniu do Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, tekst konwencji w języku polskim dostępny na stronie http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/Tekst%20Konwencji%20o%20ochronie%20dziedzictwa%20niematerialnego/ [data dostępu 10.08.2013].
- 2 E. Kocój, *Rumuński rytuał cǎlușari – między zapomnieniem sensu i przetrwaniem struktury*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, J. Hajduk-Nijakowska (red.), PTL, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego, Archiwum Etnograficzne PTL, 2013, praca w przygotowaniu.
- 3 Tamże.
- 4 Z. Beñušcowa, *Komparacja wybranych elementów w obrzędach dorocznych i świątach politycznych na Słowacji przed rokiem 1989 i po nim*, [w:] jw.
- 5 <http://www.ticketpro.pl/jnp/wszystko/1085555-brave-festival-mohini-devi.html> [data dostępu 5.08.2013].
- 6 Sformułowanie za I. Bukarą-Rylską i W. Bursztą, *W Polsce lokalnej. Między uczestnictwem w kulturze a praktykami kulturowymi*, [w:] I. Bukara-Rylska, W. Burszta (red.), *Stan i różnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*, Warszawa 2011, s. 22.
- 7 M. Songin-Mokrzan, M. Mokrzan, *Artykulacje lokalności. Konwencja UNESCO dotycząca ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego jako praktyka dyskursywna*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2012, nr 2 (17), s. 11.
- 8 Za: H. Jodelka, *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2005, nr 3-4 (t. 32), s. 184-185.
- 9 Przy czym formułując definicję folkloru jako jego przejawy wyliczono: język, literaturę, muzykę, taniec, gry, mity, obrzędy, obyczaje, rękodzieła, architekturę i inne sztuki. W takim szerokim ujęciu jest ona bliższa obecnej w polskiej tradycji folklorystycznej orientacji nazywanej etnograficzną, która obejmuje niemal wszystkie elementy z zakresu kultury umysłowej i społecznej, a także wyodrębnione z zakresu kultury materialnej. Orientacja określana jako literaturoznawcza zawęża pojęcie folkloru do tzw. literatury ustnej. Ten podstawowy podział terminologiczny należy postrzegać na tle różnych, ewoluujących w czasie, stanowisk nauki światowej, a zwłaszcza europejskiej oraz ze świadomością, że jest on poddawany rewizji także we współczesnej folklorystyce polskiej, por. obszerny wywód J. Burszty, hasło „folklor”, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań 1987, s. 125.
- 10 A. Przyborowska-Klimczak, *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturalnego*, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 2005, nr 1, s. 5-21, 6-7.
- 11 L. Mróz, *Ochrona niematerialnego dziedzictwa kultury Romów. Przypadek szczególny*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, Warszawa-Węgorzewo 2013, s. 242.
- 12 http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/Tekst%20Konwencji%20o%20ochronie%20dziedzictwa%20niematerialnego/.
- 13 A. Lis, *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wiek*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, Warszawa 2008, s. 163.
- 14 Warto jednak zauważyć, że stosowane w konwencji pojęcie wspólnoty interpretowane jest w niejednolity sposób. I tak w ekspertyzie zapisów konwencji, sporządzonej przez H. Schreiber i K. Zalasinską, wspólnota na określonym terytorium, a więc wspólnota lokalna, rozumiana jest także jako gmina działająca za pośrednictwem organów przedstawicielskich, H. Schreiber, K. Zalasinska, *Ekspertyza przygotowana na zamówienie Narodowego Instytutu Dziedzictwa (NID) w sprawie Konwencji UNESCO z 2003 roku – wersja końcowa*, s. 18.
- 15 M. Kempny, *Lokalność dziś – co można i co warto badać*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Warszawa 2006, s. 554.
- 16 A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, *Wprowadzenie*, [w:] A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak (red.), *Społeczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, Kraków 2010, s. 10-12.
- 17 S. Bernat, *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych*, [w:] K. Braun (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, Warszawa-Węgorzewo 2013, s. 126-127.
- 18 Warto tu dodać, że troskę o odnalezienie się osadników powojennych w nowym dla siebie środowisku wykazywały także struktury administracyjne ówczesnego państwa. Odpowiedzialny za przesiedlenia Państwowy Urząd Repatriacyjny przyjął zasadę przesiedleń równoleżnikowych, co miało zapewnić osadnikom zbliżone warunki geograficzne. Stąd na Dolny Śląsk trafiło mniej osadników z terenu Wileńszczyzny i Nowogródzycy.
- 19 J. Pawłowska, *Wieś Bagno w województwie wrocławskim*, Wrocław 1995, s. 113.
- 20 R. Solewski, *Hermeneutyka dziedzictwa i sztuka polska na przełomie XX i XXI wieku. Wybrane przykłady*, s. 5, na: http://www.wsp.krakow.pl/insztuki/teksty/rafal_solewski [data dostępu 3.08.2013].
- 21 Wiersz Aleksandra Baumgardtena, *Nowe kroki z roku 1948*, cytowany za J. Nowosielską-Sobel, „Na barkach nieśli krajobraz” – z problemów osuwania zastanej przez osadników przestrzeni na przykładzie powiatu jeleniogórskiego drugiej połowy lat 40., [w:] J. Nowosielska-Sobel i G. Strauchold (red.), *Trudne dziedzictwo. Tradycje dawnych i obecnych mieszkańców Dolnego Śląska*, Wrocław 2006, s. 125.
- 22 B. Muszkalska, *Głosy z przeszłości. Tradycje muzyczne we wspomnieniach oborniczan*, *Oborniki Śląskie* 2006, s. 212.
- 23 S. Karpalski, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, [w:] S. Karpalski (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa 2010, s. 34.
- 24 J. Pawłowska, jw., s. 156.
- 25 Tamże, s. 156-157.
- 26 I. Bybel, *Nieco o łemkowskich zwyczajach*, [w:] E. Berendt (red.), *Mom jo skarb... Dolnośląskie świętowanie. Miejsca, rzeczy, rytuały*, t. 4, Wrocław 2013, s. 146.
- 27 M.A. Gerlich, *Dyskurs potoczny jako kategoria dziedzictwa niematerialnego Dolnego Śląska*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, s. 389-408.
- 28 S. Bereś, *Pamięć ocalonych*, [w:] A. Burzyńska-Kamieniecka, M. Misiak, J. Kamieniecki (red.), *Kresowe dziedzictwo. Studia nad językiem, historią, kulturą*, Wrocław 2012, s. 292.
- 29 Spektakl, w ramach projektu „Małe Ojczyzny”, wyreżyserowała Ilona Krawczyk – młoda mieszkanka Bystrzycy Kłodzkiej, która w biografii swojej rodziny odkryła, że wywodzi się ona z Tarnawicy Polnej w województwie tarnopolskim. W spektaklu wystąpiła młodzież gminy Bystrzyca Kłodzka

oraz członkowie zespołów folklorystycznych: „Waliszowianie” i „Tarnawiczanki”, w większości potomkowie mieszkańców wsi Tarnawica Polna, którzy po wojnie osiedli we wsi Stary Waliszów na ziemi kłodzkiej. Projekt, który miał także charakter badawczo-warsztatowy, z Iloną Krawczyk zrealizowała międzynarodowa grupa aktorów – absolwentów

podyplomowych studiów aktorskich MA In Acting na Metropolitan University w Wielkiej Brytanii. 25 listopada 2012 r. spektakl po raz pierwszy zaprezentowano w Teatrze Pieśń Kozła we Wrocławiu.

30 Za: E. Kocój, *Rumuński rytuał...*, jw.

31 A. Malouuf, *Rozregulowany świat*, Warszawa 2011, s. 178.

Bibliografia

Bereś S., *Pamięć ocalonych*, [w:] *Kresowe dziedzictwo. Studia nad językiem, historią, kulturą*, Burzyńska-Kamieniecka A., Misiak M., Kamieniecki J. (red.), Wrocław 2012, s. 277-292.

Beñušková Z., *Komparacja wybranych elementów w obrzędach dorocznych i świętach politycznych na Słowacji przed rokiem 1989 i po nim*, [w:] Hajduk-Nijakowska J. (red.), *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, PTL, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego, Archiwum Etnograficzne PTL, 2013, praca w przygotowaniu.

Bernat S., *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, Braun K. (red.), Warszawa-Węgorzewo 2013, s. 123-131.

Bukara-Rylska I., Burszta W., *W Polsce lokalnej. Między uczestnictwem w kulturze a praktykami kulturowymi*, [w:] Bukara-Rylska I., Burszta W. (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*, Warszawa 2011.

Bukowski A., Lubaś M., Nowak J., *Wprowadzenie*, [w:] *Spółeczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, Bukowski A., Lubaś M., Nowak J. (red.), Kraków 2010.

Bybel I., *Nieco o łemkowskich zwyczajach*, [w:] *Mom jo skarb... Dolnośląskie świętowanie. Miejsca, rzeczy, rytuały*, Berendt E. (red.), t. 4, Wrocław 2013.

Gerlich M.A., *Dyskurs potoczny jako kategoria dziedzictwa niematerialnego Dolnego Śląska*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, Braun K. (red.), Warszawa-Węgorzewo 2013, s. 389-408.

Jodełka H., *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2005, nr 3-4, t. 32.

Karpalski S., *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Karpalski S. (red.), Warszawa 2010.

Kempny M., *Lokalność dziś – co można i co warto badać*, [w:] *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Kurczewska J. (red.), Warszawa 2006.

Kocój E., *Rumuński rytuał cǎlușari – między zapomnieniem sensu i przetrwaniem struktury*, [w:] Hajduk-Nijakowska J. (red.), *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, PTL, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego, Archiwum Etnograficzne PTL, 2013, praca w przygotowaniu.

Lis A., *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wiek*, [w:] *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, Kurczewska J. (red.), Warszawa 2008.

Malouuf A., *Rozregulowany świat*, Warszawa 2011.

Muszkalska B., *Głosy z przeszłości. Tradycje muzyczne we wspomnieniach oborniczan*, Oborniki Śląskie 2006.

Nowosielska-Sobel J., „Na barkach nieśli krajobraz” – z problemów osuwania zastanej przez osadników przestrzeni na przykładzie powiatu jeleniogórskiego drugiej połowy lat 40., [w:] *Trudne dziedzictwo. Tradycje dawnych i obecnych mieszkańców Dolnego Śląska*, Nowosielska-Sobel J. i Strauchold G. (red.), Wrocław 2006.

Pawłowska J., *Wieś Bagno w województwie wrocławskim*, Wrocław 1995.

Przyborowska-Klimczak A., *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturalnego*, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 2005, nr 1, s. 5-21, 6-7.

Schreiber H., Zalaśńska K., *Ekspertyza przygotowana na zamówienie Narodowego Instytutu Dziedzictwa (NID) w sprawie Konwencji UNESCO z 2003 roku – wersja końcowa*.

Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Staszczak Z. (red.), Warszawa-Poznań 1987.

Solewski R., *Hermeneutyka dziedzictwa i sztuka polska na przełomie XX i XXI wieku. Wybrane przykłady*, http://www.wsp.krakow.pl/insztuki/teksty/rafal_solewski

Songin-Mokrzan M., Mokrzan M., *Artikulatione lokalności. Konwencja UNESCO dotycząca ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego jako praktyka dyskursywna*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2012, nr 2 (17).

Summary

“Migratory localness” and intangible cultural heritage. Ethnological questions concerning the research matter

The ratification by Poland in 2011 of the 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage means that the Polish state undertakes to carry out actions which will help implement the recommendations in the Convention and lead to the establishment of inventories of phenomena in need of special protection, dissemination and appreciation.

The idea of the Convention is to make the relevant communities sensitive to the value of their own culture, its uniqueness. But its message also clearly entails the thought of possible loss of precious, perhaps the most precious values of tradition and of the implications of such situations; including the disturbances of the cultural identity. Torn for a variety of causes out of their familiar physical and mental territory, especially due to wars and resulting cultural violence, migrant communities live with this consciousness. Their experiences are a model example of a social and cultural system thrown off relative balance developed through years of rootedness. How

do they find their place in a new reality and to what extent does their intangible heritage contribute to those processes or, to the opposite, to what extent does it hamper them? May the recommendations of the Convention become an insurance policy also for them, a guarantee which would ensure the possibility to maintain specific aspects of self-consciousness, cultural continuity, or will the recommendations remain dead letter for them due to changes imposed by the constant confrontation with other cultural patterns. What are the chances that those “managers” of the Convention implementation process in the Polish reality will notice and appreciate the specific nature of cultural processes which take place in the territories incorporated into Poland after World War II? The unique but undergoing continuous processing heritage of displaced Polish communities but also of other ethnic and national groups, returnees and political refugees? Will they not reject as objectionable the phenomena of continuation in a variety of forms by those communities of the heritage of other communities which under the pressure of history left their territories? Even if they do not receive an unequivocal answer at first, such questions should be posed because they absorb numerous local communities as well as observers and researchers who study their tradition.