

**Anna Kurpiel**

[anna.kurpiel@uwr.edu.pl](mailto:anna.kurpiel@uwr.edu.pl)

<https://orcid.org/0000-0001-8919-4347>

Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy’ego Brandta  
Uniwersytet Wrocławski

## Translokalne dziedzictwo kulturowe Dolnego Śląska

### *Translocal Cultural Heritage of Lower Silesia*

**Streszczenie:** Artykuł jest propozycją nowego spojrzenia na wielowątkowe, wielonarodowe i wieloetniczne dziedzictwo kulturowe współczesnego Dolnego Śląska. Bazując na wieloletnich badaniach terenowych oraz wcześniejszych koncepcjach teoretycznych, autorka proponuje koncepcję „translokacyjności” zaczerpniętą z obszaru badań nad migracjami oraz studiów nad globalizacją. Koncepcja jest spójna z charakterem Dolnego Śląska jako regionu postmigracyjnego, uwypukla dialektykę mobilności z lokalnością, a także pozwala opisać praktyki przekraczające granice czasu i przestrzeni, a służące afirmacji lokalnej tradycji i tożsamości.

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo kulturowe, Dolny Śląsk, lokalność, translokacyjność, trudne dziedzictwo, postkonfliktowe dziedzictwo

**Summary:** The article aims to propose a new look on the multithreaded, multinational and multiethnic cultural heritage of the present-day Lower Silesia. Based on the her own field research as well as previous theoretical frameworks, the author proposes a concept of “translocality” taken from the field of migration and global studies. The idea is consistent with the character of Lower Silesia as a post-migration region, and it emphasizes the dialectics of mobility with locality. In addition, it allows to describe practices exceeding the boundaries of time and space, that aims to affirm the local tradition and identity.

**Key words:** cultural heritage, Lower Silesia, locality, translocality, difficult heritage, post-conflict heritage

Translated by Author

Migranci, którzy po II wojnie światowej przybywali z całej Europy – m.in. ze wschodniej i centralnej Polski, z Rumunii, Belgii, Francji i Jugosławii – na Dolny Śląsk, zastali nie tylko powojenne zniszczenia i przedwojennych Dolnoślązaków zmuszonych opuścić swoje rodzinne strony, ale przede wszystkim „obcą ziemię”, „obce miasta”, „obce wsie”. To wyobcowanie, uchwycone znakomicie w tytule książki Gregora Thuma *Obce miasto* (Thum 2007), stało się, obok poczucia tymczasowości, podstawą tożsamości regionu i jego mieszkańców. Uczucie to uwierało ówczesną władzę, gdyż klóciło się z propagandą sukcesu „powrotu Ziemi Piastowskich do Macierzy”, zaś Polski – do jej „właściwych”,

średniowiecznych granic. Dlatego nowe władze oraz nowi Dolnoślązacy ruszyli do przejmowania regionu, każdy na swój sposób radząc sobie z niedającym spokoju doświadczeniem obcości. Władza – poprzez „degermanizację” i „repolonizację” (Thum 2007), np. zmiany nazw miejscowości i ulic, struktury symbolicznej (pomniki, herby miast, legendy, zamiana kościołów protestanckich na katolickie), przepisywanie historii, ukierunkowane badania socjologiczne i etnograficzne, zamazywanie niemieckich inskrypcji; tzw. zwykli obywatele poprzez przekształcanie domów (np. likwidowanie toalet, budowanie pieców chlebowych), selekcję zastanych przedmiotów codziennego użytku i włączanie w obcą przestrzeń nielicznych własnych ruchomości, obsiewanie pola znanymi i lubianymi roślinami, zmienianie struktury symbolicznej najbliższego otoczenia, np. stawianie kapliczek we wsiach.

Praktyki przejmowania zastanej przestrzeni przebiegały na tyle opornie, że jeszcze w latach 60. XX wieku wiele dolnośląskich miast nie zostało odbudowanych po wojennych zniszczeniach, zaś niektórzy z osadników nadal nie rozpakowali do końca walizek, czekając na powrót do domu. Dotyczyło to przede wszystkim przymusowych przesiedleńców ze Wschodu, np. z dawnych Kresów Wschodnich oraz greckich i macedońskich uchodźców przybyłych na Dolny Śląsk po greckiej wojnie domowej (1946–1949). Pewną poprawę w poczuciu zadowolenia przyniosła polityka Willy’ego Brandta i jego przyjazd do Polski w 1970 roku. Bardziej zauważalna zmiana nastąpiła w latach 90. XX wieku i na początku XXI wieku, co było bezpośrednim rezultatem zjednoczenia Niemiec oraz podpisania polsko-niemieckiego traktatu uznającego granicę na Odrze i Nysie. Wtedy właśnie, wraz z ostatecznym końcem „tymczasowości” i niepewności co do trwałości powojennych ustaleń, nastąpił upadek politycznego mitu „Piaستowskiich Ziemi”. Pojawiła się także konieczność ponownego zdefiniowania tożsamości regionu. Nadal jednak duch obcości krąży nad Dolnym Śląskiem, choć „odzyskanym” i politycznie usankcjonowanym, to jednak nie do końca „swoim”.

### **Dziedzictwo bez dziedziców i dziedzice bez dziedzictwa**

Przedwojenne dolnośląskie dziedzictwo to typowy przykład „dziedzictwa bez dziedziców”, które przeszło w obce ręce i tym samym przestało stanowić wartość, być powodem do dumy, elementem tożsamościotwórczym (Kocój 2015). Dlatego jego niszczenie (celowe, jak np. burzenie pomników lub bezmyślne – np. niszczenie maszyn rolniczych wynikające z braku umiejętności ich obsługi), stało się powszechną powojenną praktyką. Oszczędzone dziedzictwo było zawłaszczane, zarówno w sensie materialnym (np. przedmioty codziennego użytku), jak i symbolicznym (np. protestanckie kościoły

przerobione na katolickie), lub zapominane – choć nie zniszczone, to pozostawione na zniszczenie (np. wiele dolnośląskich pałaców).

Jeśli jednak przedwojenne dziedzictwo Dolnego Śląska jest uznane za „nasze”, to najczęściej etykietowane jest jako „trudne” (Nowosielska-Sobel, Strauchold 2006) i niewątpliwie koncepcja „trudnego dziedzictwa” odpowiada jego charakterowi. Według Sharon Macdonald o „trudnym dziedzictwie” (ang. *difficult heritage*) można mówić wówczas, gdy przeszłość zostaje uznana za znaczącą dla teraźniejszości, lecz równocześnie jest ona kwestionowana, gdyż kłóci się z aktualnym, pozytywnym obrazem danej społeczności (Macdonald 2009: 1). Taka właśnie sytuacja występuje na Dolnym Śląsku: z jednej strony wiedza o przedwojennej przeszłości regionu oraz powojennych migracjach jest powszechna, choć często powierzchowna, z drugiej strony – temat powojennego niszczenia mienia lub trudnej sytuacji wysiedlanych po wojnie Niemców (i innych przedwojennych mieszkańców) bardzo rzadko jest podnoszony w publicznych debatach. Następuje raczej częściowe włączanie wybranych elementów przeszłości do budowania teraźniejszej tożsamości regionu oraz jego stolicy – Wrocławia, np. w działaniu marketingowym stworzenia „dzielnicy czterech wyznań”. Nadal to jednak lwowska przeszłość dominuje w dyskursach dotyczących tożsamości miasta i regionu, co spójne jest z socjalizacją i akulturacją opartą na edukacji formalnej<sup>1</sup>. W polskich szkołach bowiem niewiele można dowiedzieć się o ziemiach zachodnich i północnych Polski, oprócz informacji o ich włączeniu w granice kraju po II wojnie światowej.

Dolnośląskie dziedzictwo może być również określone mianem „postkonfliktowego” (ang. *post-conflict heritage*). Nie tylko ze względu na fakt, że region był objęty wojną, a dziedzictwo niszczone podczas działań wojennych (np. oblężenia Wrocławia), ale przede wszystkim z uwagi na wspomnianą już powojenną masową „degermanizację”, która trwała do końca lat 60. XX wieku – a często ma miejsce i dzisiaj, jeśli pojęcie to rozumieć szeroko i uwzględnić zaniedbywanie, doprowadzanie do ruiny lub brak szacunku do krajobrazu kulturowego.

Powojennych migrantów można uznać za „dziedziców bez dziedzictwa”. Dziedzictwo „przywiezione” („krwi”, w przeciwieństwie do „zastanego” – „ziemi”) było szczątkowe: materialne – z uwagi na ograniczenia w transportach, niematerialne – z uwagi na powojenną narodowościową politykę homogenizacyjną. Nowych Dolnoślązaków najbardziej

---

<sup>1</sup> Mit założycielski oparty na kontynuacji tradycji Lwowa był i jest obecny przede wszystkim we Wrocławiu, dokąd po wojnie rzeczywiście przeniesiono wiele lwowskich instytucji – m.in. Zakład im. Ossolińskich, a także pomnik Aleksandra Fredry czy Panoramę Raclawicką. Na całym Dolnym Śląsku panuje przekonanie, że najwięcej osadników pochodziło z terenów dzisiejszej Ukrainy (odzwierciedlające się w toposie „babci spod Lwowa”). W rzeczywistości najwięcej osadników pochodziło z Polski centralnej. Prawdopodobnie pewną rolę w kreowaniu i rozpowszechnianiu tego przekonania miał popularny film *Sami swoi* (reż. Sylwester Chęciński, rok produkcji 1967).

dotknęła bowiem kolejna dyrektywa władzy – „zjednoczenia Ziem Odzyskanych z Macierzą”. Wszystko co dolnośląskie musiało stać się polskie, a nawet bardziej polskie niż reszta kraju<sup>2</sup>. Odwoływanie się do innej etnicznej lub narodowej tożsamości było społecznie i politycznie tępiące. Powojenne antagonizmy między przybyłymi grupami osadników doprowadziły do wzmożonej kontroli społecznej, gdzie każdy przejaw inności (gwara, przyzwyczajenia kulinarne, strój itp.) był od razu zauważony i wyszydzony (Pawłowska 1966). Co ciekawe, pewne rezultaty przymusowej homogenizacji stanowią dziś dla mieszkańców regionu powód do dumy, np. powszechne przekonanie, że na Dolnym Śląsku mówi się „najpoprawniejszą” polszczyzną<sup>3</sup>.

### Sytuacja obecna – przykłady

Przez okres PRL-u Dolny Śląsk, wraz z osieroconym dziedzictwem oraz przybyszami pozbawionymi korzeni, trwał w bańce przymusowej homogenizacji, obudowanej polsko-piastowskim mitem. Był to jednak stan homogenizacji niepełnej lub nawet pozorowanej, gdyż w kilka lat po zmianie ustrojowej nastąpiła erupcja ukrytych przez lata potrzeb: potrzeby afirmacji swojej osobistej, rodzinnej, a także zbiorowej tożsamości. Związane było to w dużej mierze z ogólnopolskim „zwrotem ku lokalności” (Musekamp, Dąbrowski 2013), ale i częściowym upadkiem peerelowskich mitów, które przestały spełniać swoją tożsamościotwórczą rolę (Margiela-Korczewska 2011). Poszukiwania własnej tradycji, dziedzictwa i tożsamości na wsiach oraz w małych miejscowościach wspomogła aktywizacja wsi w ogóle: wszelkiego rodzaju przeglądy, festiwale, konkursy, a także branding: kreowanie własnej marki w oparciu o miejscowe produkty.

W wyniku owego „zwrotu”, dolnośląskie wspólnoty lokalne zaczęły odwoływać się mniej lub bardziej wybiórczo do przeszłości własnej grupy (dziedzictwa „przywiezionego”), lecz także do dziedzictwa zastanego, dostrzegając jego wartość. By zobrazować to, co dzieje się obecnie na Dolnym Śląsku, posłużę się trzema przykładami, będącymi równocześnie podstawą dalszych rozważań teoretycznych i metodologicznych<sup>4</sup>.

#### *Przykład 1: Zespół Jaskier z Oldrzychowic Kłodzkich*

Zespół został założony w 1999 roku, a jego nazwa odnosi się do kwiatka jaskra pędzlikowatego występującego na lokalnej rzece – Białej Łądeckiej. W jego skład wchodzi

---

<sup>2</sup> Co doprowadziło do przyspieszonego ogłoszenia pełnej integracji Dolnego Śląska – wewnętrznej oraz z resztą kraju (Simonides 1987: 8).

<sup>3</sup> Jest to kolejny przykład braku refleksji w myśleniu o przeszłości regionu. Mimo wielu zmian i upowszechniania się wiedzy o Dolnym Śląsku, powojenne mity nadal są bardzo silnie zakorzenione w dolnośląskiej (samo)świadomości.

<sup>4</sup> Wszystkie przytoczone w tekście przykłady pochodzą z badań terenowych prowadzonych przeze mnie na Dolnym Śląsku od 2010 r., przede wszystkim na wsiach i w małych miasteczkach, dotyczących powojennego dziedzictwa kulturowego regionu oraz rozmaitych grup migracyjnych.

wiele osób, rozpiętość wieku członków to 40–81 lat. Większość mieszkańców Ołdrzychowic przyjechała z okolic Tarnopola („Niektórzy się śmieją, że jeszcze pociąg stoi ciągle w stodole, jak będą ewentualnie wracać, to wsiadają i wyjeżdżają”), jednak repertuar pochodzi z różnych regionów, także z Dolnego Śląska (*Suita dolnośląska*) oraz Ukrainy – z uwagi na obecność „repatrianta z Kazachstanu” – pana Eustachego. Elementem wyróżniającym zespół pośród innych jest strój – „wzorowany na XVII-wiecznym stroju z regionu Dolnego Śląska z okolic Jedliny”. Za wzorzec posłużyły pocztówki odnalezione w Muzeum Kłodzkim, jednak ze względów oszczędnościowych uszyła je ze współczesnych materiałów ołdrzychowicka krawcowa. Na fartuchu kobiecym dodano motyw tęczy symbolizujący sponsora zespołu – spółdzielnię „Społem”. Zespół jest dumny, że posiada „oryginalne stroje z tego regionu” i z tego też jest znany: „Ludzie nas kojarzą: zespół Jaskier – to ten, co ma takie stroje regionalne”. Zespół, będący jednocześnie kołem gospodyń wiejskich, przygotowuje także potrawy na konkursy, przeglądy i festiwale, często bazując na przepisach rodzinnych: „(...) gołąbki, które moja mama robiła we Lwowie z warzywami i grzybami, ale już grzyby, borowiki były zbierane tutaj, regionalne”<sup>5</sup>.

#### *Przykład 2: Pączek wrocławsko-lwowski*

„Już 7 rok z rządu na wrocławskim Nadodrze będzie można kupić tradycyjne pączki wrocławsko – lwowskie smażone zgodnie z przedwojenną recepturą” – możemy przeczytać w wydarzeniu na Facebooku (Nadodrzański... 2019) promowanym przez kilka niezależnych organizacji, kawiarni oraz restauracji Wrocławia. Dalej wyjaśniono, że „ideą akcji jest integrowanie społeczności Nadodrza na rzecz odtwarzania smaków dawnego Wrocławia. We współpracy ze znanym historykiem wrocławskim – Grzegorzem Soblem, wspólnie przygotowaliśmy recepturę pączka wrocławskiego, który rządził w Tłuste Czwartki na stołach smakoszy przedwojennego Wrocławia i Lwowa”. Pączek, z nadzieniem śliwkowo-cynamonowym, sprzedawany jest mieszkańcom Wrocławia od 2014 roku tylko w tłusty czwartek i tylko w jednej z wrocławskich dzielnic – na Nadodrze.

#### *Przykład 3: Peczenica w Gościszowie pod Bolesławcem*

Odbývająca się od 2001 roku tzw. *Peczenica* (Święto Peczenicy) związana jest z obecnością reemigrantów z byłej Jugosławii (Bośni i chorwackiej Sławonii), którzy przyjechali na Dolny Śląsk po II wojnie światowej. Głównym punktem programu jest owa *peczenica*, czyli pieczona świnia, nawiązująca do tradycji bałkańskiego świętowania. Mimo że w Bośni Polacy, którzy migrowali tam za czasów Austro-Węgier z terenu Galicji, pielęgnowali swoją polskość i nierzadko mieszkali w niemal całkowicie polskich wsiach, na Dolnym Śląsku to właśnie „bałkańska kultura” stała się podstawą tożsamości

<sup>5</sup> Wywiad opracowany i zamieszczony w Dolnośląskim Archiwum Tradycji (DAT PL\_1027\_2\_19\_Jaskier).

grupy, a także promocji regionu, o co dbają ośrodki kultury i samorzady. *Peczenica* jest okazją do prezentacji lokalnych zespołów ludowych, zaproszenia gości z krajów byłej Jugosławii, a także zabawy przy dźwiękach polskiego disco i disco-polo.

Przykładów jest oczywiście więcej, np. powstające obecnie na wsiach dolnośląskich izby regionalne gromadzące przedmioty przywiezione z poprzednich „małych ojczyzn” (np. w Nowym Waliszowie z Tarnawicy Polnej, w Brzykowie – z Tuligłów). Ciekawym przykładem działań tużpowojennych, będących przede wszystkim próbą oswojenia lub też zawłaszczenia krajobrazu, jest wstawianie przywiezionego świętego obrazu do dolnośląskich kościołów i organizowanie dwóch odpustów – na cześć patrona z poprzedniego i obecnego miejsca zamieszkania lub też przerabianie pomników poległych w I wojnie światowej na kapliczki.

### **Modele interpretacji wielowątkowego dolnośląskiego dziedzictwa**

Wszystkie powyższe przykłady świadczą, z jednej strony – o potrzebie tworzenia poczucia lokalności oraz posiadania własnego dziedzictwa i tradycji, z drugiej – o niezwykłym przemieszaniu elementów pochodzących z różnych okresów, kultur, tradycji w krajobrazie kulturowym Dolnego Śląska obecnie. To przemieszanie, wraz z próbą sięgania do wybranych jego elementów przez lokalne wspólnoty – a także przez instytucje w procesie odgórnego kreowania marki regionu – doczekały się oczywiście opisów i interpretacji autorstwa historyków, kulturoznawców i antropologów.

Najczęstszym określeniem opisującym ową wielowymiarową rzeczywistość jest palimpsest (Julkowska 2016). Koncepcja palimpsestowego dziedzictwa kulturowego regionu w istocie wydaje się obrazująca to, co na Dolnym Śląsku się dzieje, a także działa w przeszłości, gdyż, jak podkreśla wielu autorów, przedwojenny Dolny Śląsk był także regionem pogranicza, gdzie mieszały się wpływy polskie, czeskie, łużyckie, żydowskie i niemieckie (Berendt, Dumin, Borucka-Szotkowska 2009; Topp 2016)<sup>6</sup>. Figura palimpsestu jest owocem spojrzenia diachronicznego, dialektycznego i procesualnego na dziedzictwo kulturowe. Jej unaocznieniem są przezierające przez tynki dolnośląskich budynków niemieckie napisy lub wspomniane kapliczki z datami 1914–1918 umieszczonymi nad ukwieconymi głowami figur maryjnych.

Podobną do figury palimpsestu jest metafora mapy, użyta m.in. przez Elżbietę Berendt odnośnie do Dolnego Śląska, lecz w nawiązaniu do dziedzictwa Europy Środkowej w ogóle. Jest to jednak mapa specjalna – trójwymiarowa lub też przestrzenna, na której nakładają się siatki narysowane rękami wielu „kartografów”. Berendt pisze:

<sup>6</sup> A także innych mniejszości, np. Tyrolczyków przybyłych do Mysłakowic w latach 30. XIX w. (Julkowska 2016).

Mimo iż taka mapa może zawierać zarówno materię realnych układów społecznych, jak i związanych z nimi znaczeń (odpowiednio *lokalnych społeczności i miejsc wyobrażonych*), to sama nie może być abstrakcyjna ani też wyrażać modelu paradygmatycznego (...). Żadna mapa nie może opisać wszystkich aspektów podejmowanego tematu. Takie zamierzenie samo w sobie byłoby utopią. Dopiero warstwowe nałożenie wielu obrazów danego elementu, umieszczonych na kartograficznej siatce znaczeń, jest w stanie – chociażby w przybliżeniu – wykreować rzeczywistość wielowymiarową lokalności (Berendt 2014: 189–190)<sup>7</sup>.

Rzeczywistość naniesiona na mapę jest w istocie swej hybrydowa. Hybrydowość zaś jest kolejnym pojęciem mogącym opisać wielowymiarową rzeczywistość dolnośląskiego dziedzictwa kulturowego. Do koncepcji tożsamości hybrydowych (ang. *hybrid identities*), opisanych m.in. w pracy Keri I. Smith i Partici Leavy (Smith, Leavy 2008), nawiązała Aleksandra Paprot-Wielopolska, próbując zmierzyć się z podobnie do dolnośląskiej przemieszaną tożsamością Żuław i Powiśla (Paprot-Wielopolska 2018: 82).

W pewnym stopniu konkurencyjną do hybrydowości, a o wiele bardziej zakorzenioną, szczególnie w dyskursie historycznym, jest koncepcja transnarodowości: transnarodowego dziedzictwa, historii czy miejsc pamięci. Ostatnimi laty jest ona rozwijana w kontekście Dolnego Śląska i Ziem Zachodnich w ramach projektu „Polsko-niemieckie miejsca pamięci” (Traba, Hahn, Górny, Górny, Kończal 2012; Traba, Hahn, Górny, Kończal, Górny 2013; Traba, Hahn, Górny, Kończal 2015a, 2015b), choć nie tylko (Przybyła 2016). Jak przekonuje Kornelia Kończal:

O znaczeniu historii wzajemnych polsko-niemieckich oddziaływań najdobitniej przekonują regionalne i pokoleniowe dyferencjacje. Fakt, że jedna trzecia terytorium obecnej Polski to tereny należące dawniej do Rzeszy Niemieckiej (Śląsk, Pomorze, dawne Prusy Wschodnie) w oczywisty sposób inaczej „uposaża” pamięć tych Polaków, którzy po 1945 roku każdego dnia konfrontowani byli z kulturą „poniemieckością swego najbliższego otoczenia” (Kończal 2010: 67).

W końcu, użyteczny do opisu powojennego Dolnego Śląska może być model „kultury lokalnej / regionalnej typu *signum loci*” opisany przez Andrzeja Szpocińskiego (Szpociński 2006: 57–59), a także idea regionalizmu otwartego rozwinięta na podstawie modelu Szpocińskiego przez Izabelę Skórzyńską i Annę Wachowiak. W tym kontekście Dolny Śląsk cechuje „swobodny przepływ informacji i dóbr ze względu na kompetencje wspólnoty regionalnej / lokalnej i jej poszczególnych członków”, a także „(odgórne) włączania wszystkich mieszkańców na równo w kształtowanie tożsamości regionalnej” (Skórzyńska, Wachowiak 2011: 50). Zbadanie, czy koncepcje „regionu otwartego” oraz „kultury lokalnej typu *signum loci*” oddają w pełni procesy zachodzące obecnie na polu

<sup>7</sup> Metaforę mapy E. Berendt zapożyczyła od Stasiuka i jego wizji Europy Środkowej (Andruhovič, Stefanowska, Stasiuk 2001). W tym miejscu warto też przywołać koncepcję geografii wyobrażonej opisaną m.in. przez Marię Dąbrowską-Partykę w kontekście byłej Jugosławii (Dąbrowska-Partyka 2011) oraz geografii serdecznej przywołanej przez Izoldę Topp (Topp 2014: 224).

dolnośląskiego dziedzictwa kulturowego jest tematem na osobny artykuł. Wydaje się jednak, że mogą być one pomocne, a model „dziedzictwa kulturowego typu *signum loci*” zgodny jest w dużej mierze z charakterem dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, szczególnie w opozycji do dziedzictwa opartego na wątkach patriotyczno-narodowych<sup>8</sup>.

### **Translokarność: nowa kategoria opisu dolnośląskiego dziedzictwa**

Pomimo istnienia różnorodnych powyżej przedstawionych modeli interpretacji, chciałabym zaproponować moje własne spojrzenie na dziedzictwo kulturowe Dolnego Śląska (a może raczej „na” Dolnym Śląsku, gdyż mowa o całości regionu jest mocno na wyrost), oparte przede wszystkim na postmigracyjnym charakterze regionu, a także na silnej potrzebie związków lokalnych – koncepcję translokalnego dziedzictwa kulturowego. Pojęcie „translokalności” przeszczepione zostało już z badań nad migracjami (ang. *migration studies*) na badania nad dziedzictwem (ang. *heritage studies*), jak na razie w sposób jedynie częściowy (Puzon 2017). Translokalność jest wynikiem swoistej opozycji, a zarazem fuzji szeroko rozumianej mobilności z lokalnością, pojmowaną jako potrzeba swojskości i bliskich relacji, a także z pokonywaniem granic przestrzennych i czasowych.

Termin „translokalność” rozpropagował amerykański antropolog o hinduskich korzeniach – Arjun Appadurai w książce *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji* (Appadurai 2005). Dowodzi on w niej, że jednym ze skutków globalizacji jest wytwarzanie tzw. światów wyobrażonych (odwołując się do koncepcji „wspólnot wyobrażonych” Benedicta Andersona). W ich ramach jednostki i grupy tworzą związki sąsiedzkie i lokalne, jednak już nie w obrębie jednego państwa narodowego lub tej samej miejscowości czy dzielnicy, lecz z nieustannie przemieszczającymi się innymi osobami, ponad lub na przekór istniejącym granicom, dzięki rozwojowi technologii i sile własnej wyobraźni. Nowe lokalności, które Appadurai nazywa translokalnościami, składają się więc z elementów rzeczywistości zastanej i wyobrażonej (wirtualnej) oraz wszystkich związanych z tym praktyk, przede wszystkim codziennych, zacierając granicę pomiędzy „tu” i „tam”. Poszczególne fenomeny nie należą już do świata „tu” lub „tam”, lecz stanowią przekraczającą granice czasoprzestrzenne nową jakość (Puzon 2017: 27). W przeszczepionej na grunt studiów nad dziedzictwem koncepcji translokalności dużą rolę

---

<sup>8</sup> W niniejszej analizie celowo pominęłam tradycje wynalezione, choć odwołuje się do niej wielu badaczy m.in. Izolda Topp (Topp 2016), ponieważ stanowią one zupełnie inną, bogatą kategorię. Pytanie czy określone działania na Dolnym Śląsku (jak np. wymyślenie róży jako nowego symbolu Strupiny i konsekwentne umieszczanie jej w przestrzeni wsi – na klombach, na strojach lokalnego zespołu oraz różnych dokumentach – dyplomach i nagrodach) może zostać nazwane tradycją wynalezioną, jest godnym poruszenia w osobnym artykule.



odgrywają nie tylko ludzie, praktyki i dyskursy, lecz także przedmioty i obiekty, będące współfaktorami translokalnych rzeczywistości, jak np. pozostawione „bez dziedziców” dolnośląskie przedmioty, budynki czy pomniki.

Dlaczego według mnie idea transokalności i translokalnego dziedzictwa oddaje to, co dzieje się obecnie na Dolnym Śląsku? Po pierwsze z uwagi na jej trafność w opisywaniu tworzenia się nowych lokalności w oparciu o cyrkulujące przedmioty, praktyki, znaczenia, dyskursy i ludzi. Osadnik ze Wschodu, ubrany w strój dolnośląski, śpiewający przyśpiewki z Kielecczyzny, by na lokalnych dożynkach lub festiwalu promować swoją obecną dolnośląską wieś – często jest ona zakodowana w nazwie zespołu – uosabia (i nieco upraszcza) przedstawioną koncepcję translokalności. Podobnie izba regionalna, będąca oddolną inicjatywą wsi, a także miejscem gromadzenia wszelkich przedmiotów, zarówno „starych”, jak i „lokalnych” (niezależnie od faktu ich znalezienia lub przywiezienia). Maselnica z Tarnawicy Polnej wstawiona jest w mury postawione przed wojną przez Niemców, zaś całość pełni funkcję tożsamościotwórczą, gdyż zostało rozpoznane przez lokalną wspólnotę jako ich dziedzictwo kulturowe.

Po drugie, z uwagi na wymiar czasoprzestrzenny translokalności, o czym wspomina Puzon: „Podczas gdy translokalność wydaje się koncentrować przede wszystkim na przestrzeni i miejscu, dotyczy ona również czasu i szczególnych momentów usytuowania, połączeń i ruchów, które odnoszą się zarówno do mobilności, jak i jej konsekwencji” (Puzon 2017: 29)<sup>9</sup>. Dolnośląskie translokalności łączą elementy świata, który już nie istnieje, np. polskiej wsi pod Stanisławowem, miasteczka w regionie Pas-de-Calais, przedwojennego Breslau, z aktualnie zastaną rzeczywistością. Przytoczony w przykładach „pączek wrocławsko-lwowski” jest produktem kondensacji czasoprzestrzeni. Łączy w sobie zarówno geograficznie odległe miejsca: Wrocław i Lwów, jak i okres przedwojenny ze współczesnością (a także przyszłością, jako klasyczny produkt brandingowy). Tym samym koncepcja translokalności przypomina nieco metaforę mapy lub geografii wyobrażonej, której granice realne mieszają się z wyimaginowanymi lub życzeniowymi. Granice dolnośląskiego dziedzictwa kulturowego nie są więc zdefiniowane terytorialnie, lecz mają wymiar czasoprzestrzenny, a nawet więcej: piątym wymiarem jest wyobraźnia, mit i nostalgia.

Po trzecie, translokalność stawia się w opozycji lub wychodzi poza koncepcję transnarodowości, co w przypadku dolnośląskiego dziedzictwa wydaje się kluczowe, gdyż w dolnośląskich dyskursach lokalnych, przede wszystkim dotyczących dziedzictwa i tradycji, nie ma odwołania do państw narodowych (może poza Polską i to raczej w opozycji do regionów „czysto” polskich). Nawet opisywana i analizowana wielokrotnie „poniemieckość”

<sup>9</sup> Tłum. A. Kurpiel; w oryginale: „While the primary focus of translocality seems to be on space and place, it is also concerned with time and particular moments of situatedness, connections and movements, which refer to both mobility and the consequences thereof”.

jest tylko figurą retoryczną, lub też, jak opisuje ją Andrzej Zawada, kategorią kulturową, pojęciem umownym „z racji nieostrości swoich znaczeniowych granic” (Zawada b.d.). Nie odnosi się ona bowiem do konkretnych niemieckich mieszkańców regionu, lecz nieokreślonych duchów z – nie do końca poznanej – przeszłości. Marianna Galas – lokalna aktywistka i miłośniczka historii, którą spotkałam w Bukówku podkreślała, że jej wieś jest stara, gdyż została założona w XIII wieku<sup>10</sup>. Fakt, że wieś tę zasiedlali inni mieszkańcy, być może więc należy mówić o dwóch wsiach i „dwóch początkach”<sup>11</sup>, ma dla niej drugorzędne znaczenie. Tak samo lider zespołu Jaskier nie widzi związku pomiędzy strojem ludowym zespołu a Niemcami – jego prawowitymi dziedzicami lub też tymi którzy go kiedyś nosili. Według niego strój jest przede wszystkim lokalny, a przez to autentyczny i wartościowy. W przypadku Marianny Galas taka podstawa podszyta jest jednak troską o „poprzednich lokalnych” – dzięki jej staraniom wieś odrestaurowała kościół ewangelicki (dotychczas w ruinie), który obecnie pełni funkcję świątyni ekumenicznej oraz posadziła upamiętniający buk w miejscu przedwojennego cmentarza. Marianna Galas nawiązała również kontakt z potomkami poprzednich mieszkańców Bukówka – Buchwaldu – by pomogli uzupełnić nieopisane do tej pory fakty z historii wsi<sup>12</sup>. Postawa członków zespołu Jaskier jest natomiast dużo bardziej powszechna i o wiele mniej empatyczna. Brak obecności Niemców w dolnośląskich narracjach może świadczyć o trwałości powojennych mitów oraz o niepełnym rozliczeniu z przeszłością.

Podobnie zagmatwana sytuacja dotyczy dziedzictwa przywiezionego, które jest „swojskie”, „lokalne”, a nawet „polskie”, choć powstało w Polsce-nie-Polsce. Dziś już nie w Polsce, a dawniej tak – jeśli chodzi o Kresy Wschodnie. Lub jest efektem migracji łańcuchowych, jak w przypadku reemigrantów z Bośni, którzy z Galicji zostali przesiedleni na obszar dzisiejszej Bośni i Sławonii – wówczas w ramach granic Austro-Węgier.

---

<sup>10</sup> Wywiad z Marianną Galas znajduje się w Dolnośląskim Archiwum Tradycji (DAT PL\_1027\_1\_24\_Marianna Galas).

<sup>11</sup> Co stanowi pewną praktykę na Dolnym Śląsku, szczególnie podczas upamiętniania rocznic założenia ważnych ośrodków nauki lub kultury – np. Uniwersytetu Wrocławskiego. Zagadnienie „dwóch początków” przywołane zostało także w kontekście obchodów setnej rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę, które przyjęto z mieszanymi uczuciami na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

<sup>12</sup> Nawiązywanie kontaktu z przedwojennymi mieszkańcami miejscowości lub ich potomkami jest rzadko spotykaną praktyką na Dolnym Śląsku. Najczęściej zdarza się to przez przypadek – gdy poprzedni właściciele udając się w podróż sentymentalną, odwiedzają swój porzucony po wojnie dom. Wówczas jednak traktowani są niejednokrotnie jak intruzi lub kontakt ogranicza się do tego jednorazowego spotkania. Marianna Galas jest więc w tym kontekście wyjątkowa. W dolnośląskich miastach częściej spotyka się próby nawiązania kontaktu z przedwojennymi mieszkańcami regionu. Tak jest np. w Wałbrzychu, gdzie towarzystwa reemigrantów z Francji i Niemców [chodzi o Niemców, a nie o reemigrantów z Niemiec] (których znaczna liczba została w przemysłowym regionie), nawiązały i pielęgnują kontakt z potomkami przedwojennych mieszkańców miasta. Na wsiach kontakty polsko-niemieckie, jeśli takie istnieją, są ustanawiane na nowo, w ramach współpracy transgranicznej, np. Euroregionu NYSa lub na potrzeby konkursów czy festiwali, a więc są pozbawione kontekstu historycznego.

Nazywani Jugolami sami wielokrotnie w narracjach tożsamościowych odnoszą się do Jugosławii, która przecież także już nie istnieje. Ich dziedzictwo kulturowe, w tym muzyka i zwyczaje, są konglomeratem elementów polsko-galicyjskich, jugosłowiańskich (bałkańskich) i nowych, dolnośląskich. Znakomitym przykładem mogą być siostry (z domu) Kida: Michalina Mrozik, Stanisława Latawiec, Janina Bieńko i Stefania Gołąb, mieszkające obecnie w Przejęsławiu i Zebrzydowej pod Bolesławcem. Rodzina Kidów pochodzi z Wołynia, skąd wyjechała do północnej Bośni, potem przeniosła się do chorwackiej Sławonii, w 1946 roku zaś na Dolny Śląsk. Repertuar czterech sióstr, od dzieciństwa muzykujących, odzwierciedla skomplikowane rodzinne losy: zawiera i polskie pieśni rekruckie z okresu I wojny światowej, i powojenne jugosłowiańskie szlagiery<sup>13</sup>.

\*\*\*

Koncepcja translokalnego dziedzictwa jest kolejną z wielu konkurencyjnych teorii powstających z tych samych powodów, co liczne na dolnośląskich wsiach lokalne zespoły – potrzeby wypełnienia pustki powstałej po upadku powojennych mitów. Co więcej, zmieniająca się, wielowymiarowa i wieloaspektowa dolnośląska rzeczywistość, wymaga ciągłej konceptualizacji i rekonceptualizacji. Jedni uznają wielowątkowość za *status quo*, inni – domagają się „poprawności” i „autentyczności”, np. proponując lokalnym zespołom strój dolnośląski – choć w ostatnim czasie przeważa ta pierwsza postawa. Na pewno jest to nadal region o niezwykle bogatym i nadal nie do końca zbadanym dziedzictwie kulturowym. Dopóki więc lokalne zespoły będą prezentować kresowe potrawy podawane na ceramice bolesławieckiej, przy dźwiękach „suity dolnośląskiej”, dopóty zadaniem badaczy będzie znaleźć język, który opíše i wyjaśni tę fascynującą i bogatą dolnośląską rzeczywistość – labirynt (translokalnych) znaczeń.

## Bibliografia

- Andruhovič, Ů.Ī., Stefanowska, L., Stasiuk, A., red. (2001). *Moja Europa: dwa eseje o Europie zwanej Środkową*. Wołowiec: Czarne.
- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji* (przeł. Z. Pucek). Kraków: Universitas.
- Berendt, E. (2014). *Ale dom płynie... region wymyślony – historie prawdziwe*. W: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki* (s. 189–221). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

<sup>13</sup> Repertuar ten został częściowo wydany i opracowany w dwóch płytach wydanych przez Fundację Ważka: *Z domu Kida* (2016) i *W domu Kidów* (2017).

- Berendt, E., Dumin, H., Borucka-Szotkowska, A., red. (2009). *Mom jo skarb: dolnośląskie tradycje w procesie przemian*. Wrocław: Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Dąbrowska-Partyka, M. (2011). *Mapy jugosłowiańskie i postjugosłowiańskie*, *Herito*, 2, 30–43.
- Julkowska, V. (2016). *Multicultural Heritage of the Memory of Lower Silesia. A Study of Selected Sites of Memory*. *Historia i Teoria*, 1(1), 19–42. <https://doi.org/10.14746/ht.2016.1.1.03>.
- Kocój, E. (2015). *Dziedzictwo bez dziedziców? Religijne i materialne dziedzictwo kulturowe mniejszości pochodzenia wołoskiego w Europie w kontekście projektu interdyscyplinarnych badań (przyczynek do tematu)*. *Zarządzanie w Kulturze*, 16, 2, 137–150. <https://doi.org/10.4467/20843976ZK.15.009.3044>.
- Kończal, K. (2010). *Polsko-niemieckie miejsca pamięci, czyli o nowej konceptualizacji historii polsko-niemieckiego sąsiedztwa*. *Kultura Współczesna*, 1(63), 60–75.
- Macdonald, S. (2009). *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. New York: Routledge.
- Margiela-Korczewska, D. (2011). „Poświęcić czas historii” – w poszukiwaniu wrocławskiego dziedzictwa. O polityce lat dziewięćdziesiątych we Wrocławiu. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Musekamp, J. (2013). *Między Stettinem a Szczecinem: metamorfozy miasta od 1945 do 2005*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Nadodrzański Tłusty Czwartek (2019). Pozyskane z: <https://www.facebook.com/events/253680255532807/>.
- Nowosielska-Sobel, J., Strauchold, G., red. (2006). *Trudne dziedzictwo: tradycje dawnych i obecnych mieszkańców Dolnego Śląska*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Paprot-Wielopolska, A. (2018). *Żuławy i Powiśle: kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Pawłowska, J. (1966). *Dolnośląska wieś Pracze w powiecie milickim w latach 1945–1960 (studium etnograficzne)*. Cz. I: *Kultura materialna*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Przybyła, P. (2016). *Narracje (i) infrastruktury: „mit Ziemi Odzyskanych” w pamięci politycznej wczesnej Polski Ludowej (na przykładzie Góry św. Anny i Ślęży)*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

- Puzon, K. (2017). *Translocality. An Essay Based on a Panel with Beverley Butler, Banu Karaca, and Paola Ivanov*. W: *Otherwise. Rethinking Museums and Heritage* (s. 27–38). Berlin: CARMAH.
- Simonides, D. (1987). *Etnologia i folklorystyka wobec tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Skórzyńska, I., Wachowiak, A. (2011). *Region otwarty w kontekście sporu o pamięć polskich ziem zachodnich i północnych*. *Sensus Historiae*, 4, 47–82.
- Smith, K E.I., Leavy, P., red. (2008). *Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations (Studies in Critical Social Sciences)*. Chicago: Haymarket Books.
- Szpociński, A. (2006). *Różnorodność odniesień do przeszłości lokalnej*. W: A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski (red.), *Przeszłość jako przedmiot przekazu* (s. 51–66). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Thum, G. (2007). *Obce miasto – Wrocław 1945 i potem* (przeł. M. Słabicka). Wrocław: Via Nova.
- Topp, I. (2014). *Słowa niemodne? Kultura, symbol, tradycja*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Topp, I. (2016). *Długie trwanie i inwencja: o wielokulturowości Dolnego Śląska*. *Dolny Śląsk*, 16, 65–75.
- Traba, R., Hahn, H.H., Górny, M., Górny, J., Kończal, K. red. (2012). *Polsko-niemieckie miejsca pamięci. T. 3. Paralele*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Traba, R., Hahn, H.H., Górny, M., Górny, J., Kończal, K. red. (2013). *Polsko-niemieckie miejsca pamięci. T. 4. Refleksje metodologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Traba, R., Hahn, H.H., Górny, M., Kończal, K. red. (2015a). *Polsko-niemieckie miejsca pamięci. T. 1. Wspólne – Oddzielne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Traba, R., Hahn, H.H., Górny, M., Kończal, K. red. (2015b). *Polsko-niemieckie miejsca pamięci. T. 2. Wspólne – Oddzielne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zawada, A. (b.d.). „Poniemieckość”. W: *Interakcje. Leksykon komunikowania polsko-niemieckiego*. Pozyskane z <http://www.polska-niemcy-interakcje.pl/articles/show/1>.

