

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

KATARZYNA SZKARADNIK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

ŚLĄZACY CIESZYŃSCY JAKO „NASI-OB CY” / „MY-INNI”
W PISMACH JANA SZCZEPAŃSKIEGO*

Do perspektywy osobistej i autopsji Jan Szczepański (1913–2004) odwołuje się nie tylko w tekstach *stricte* wspomnieniowych, ale również w artykułach i eseistyce. Owa perspektywa zogniskowana jest na dzieciństwie w rodzinnym Ustroniu, a jej filary stanowią śląskie, chłopskie oraz protestanckie pochodzenie, przy czym wymienione przynależności — regionalna, klasowa i konfesyjna — tworzą w tym wypadku nierozzerwalny zrost. Śląsk jawi się Szczepańskiemu jako kraina *par excellence* pogranicza¹, lecz ta kategoria wytrych ulega w jego pismach sproblematyzowaniu, paradoksalnie przez to, że autor nierzadko przestacza Śląsk doświadczony w wyobrażony i mitologizuje. Region ów bowiem niezależnie od biograficznego osadzenia rozważań socjologa staje się u niego konstrukcją opartą na persewerujących motywach. Chociaż Szczepański jest świadom uproszczeń i melodramatyzmu w potocznych mniemaniach o Śląsku (1986a, s. 26)² oraz demaskuje dotyczące go ideologiczne przekłamania, sam przyjmuje perspektywę, którą wolno nazwać zideologizowaną, jeśli pojęcie ideologii rozumieć nie pejoratywnie, lecz jako system poglądów służący orientowaniu zbiorowego działania.

Adres do korespondencji: kasiorek1987@tlen.pl

* Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/07/N/HS2/00966.

¹ Na temat cech pogranicza kulturowego zob. np.: Szczepański M. 2001, s. 37–38; Chlebda 2015, s. 43–77.

² Ponieważ *gros* przypisów odsyła do pism Jana Szczepańskiego, to gdy nie podano innego nazwiska, chodzi o jego tekst.

Z jednej strony ów pograniczny i peryferyjny Śląsk okazuje się kłopotliwym Innym dla (reszty) Rzeczypospolitej postrzeganej jako domena kultury narodowej. Z drugiej — wśród Polaków identyfikujących się z tradycjami obszaru tzw. Kongresówki Ślązacy czują się obco, choć zarazem tych cieszyńskich łączą z Polską liczne powiązania, co w rezultacie daje intrygującą dialektykę. Tak zarysowane relacje można rozpatrywać na różnych przykładach, lecz wybór tekstów Szczepańskiego pozwala naświetlić równocześnie, po pierwsze, napięcia między dwoma obrazami Śląska (*vel* obrazami dwóch Śląsków); po wtóre, niejednoznaczność pozycję narratora (uczestnika *versus* obserwatora); po trzecie, pokrewieństwo sytuacji Innych-Ślązaków i Innych-ewangelików z sytuacją Indian, o których autor *Spraw ludzkich* pisze wszak nie tylko ze względu na chłopiące fascynacje; po czwarte, dyskusyjny status pogranicza cieszyńskiego jako wynik projekcji i świadomego projektu.

(RO)ZWARCIE, CZYLI ŚLĄSK W OGÓLE I INNE ŚLĄSKI

Już na etapie definiowania omawianego regionu pojawia się trudność, należy bowiem ustalić, czy Szczepański mówi o Śląsku w granicach historycznych, niepokrywających się z wielokrotnie zmienianymi granicami administracyjnymi. Innymi słowy: czy bierze pod uwagę tzw. Opolszczyznę³, a nawet wykracza poza Górny Śląsk *sensu largo* i uwzględnia Dolny — jak się powszechnie uznaje, już w XIX wieku niemal całkiem zgermanizowany (Smolorz 2012, s. 49). Pytanie to nie jest bezzasadne, skoro autor *O indywidualności* podważa ową powszechną opinię o ziemiach zachodnich, gdy na marginesie lektury zbioru pism pastora Fiedlera zaznacza, że dowodzą one więzi z Polską 120 tysięcy Dolnoślązaków, którzy w połowie tamtego stulecia nie posługiwali się językiem niemieckim (1988, s. 92).

Jednak takie „ekskursje” zdarzają się Szczepańskiemu sporadycznie, gdyż w centrum jego zainteresowania leży Śląsk Cieszyński — posiadający, według niego, wyraźną specyfikę i stanowiący wprost „osobliwość historyczną” (1998c, s. 62), to znaczy zjawisko rzadkie, *o s o b n e*. Mimo podkreślania tej zawężonej optyki socjolog nieraz ekstrapoluje twierdzenia dotyczące rodzimej ziemi na Górny Śląsk⁴, choć pewne wyznaczniki tożsamości mieszkańców tamtego terenu są inne, na co wpłynęło znalezienie się przez oba subregiony w oddzielnych strefach wpływów po wojnach śląskich (1740–1763). Pospolite wśród mieszkańców Śląska Cieszyńskiego odczucie, że unifikujące traktowanie regionu opiera się na umniejszaniu rozbieżności, można zilustrować wyzna-

³ Upowszechnianie tej nieformalnej nazwy służyło umocnieniu się w świadomości zbiorowej Opola jako nowego centrum i zamazaniu związków z historycznym regionem Górnego Śląska.

⁴ Gwoli precyzji nazwa ta bez przydawek jest tu używana w wąskim znaczeniu — jako określenie Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego. Co prawda w skład GOP wchodzi też miasta Zagłębia, lecz z cieszyńskiej perspektywy Szczepańskiego ważność tej dyferencji się zaciera.

niem wuja Szczepańskiego, Jana Wantuły — słynnego bibliofila, pisarza ludowego i historyka amatora, który w dużej mierze uformował poglądy krewniaka (2013d, s. 90–93). Ten koneser silesiaków odbiera Górny Śląsk niczym obcą krainę, co tłumaczy jego 150-letnią podległością Prusom, skutkującą nabraniem przezeń odmiennego kolorytu, przez mieszkańców zaś odrębnych rysów psychicznych. Zarazem akcentuje bliskość duchową, jaka wiąże go z Zaolzianami (Wantuła 1967, s. 24).

Uwypuklenie przynależności Zaolzia do Śląska Cieszyńskiego dodatkowo uzmysławia mnogość immanentnych śląskich granic⁵. Linia demarkacyjna wzdłuż Olzy podzieliła historyczno-geograficzną całość (dawne Księstwo Cieszyńskie) oraz ludzi o wspólnej tożsamości etnicznej. Odtąd wśród Zaolzian stale maleje liczba osób deklarujących się jako Polacy, a między innymi to silne poczucie łączności z Polską od XIX wieku odróżniało ziemię cieszyńską od Górnego Śląska⁶. Jednocześnie również wśród Cieszynian, podobnie jak u sąsiadów między *Ślónzokami* a *gorolami*, rysuje się awersja „tutejszych” do „nietutejszych” (*stela – nie stela*, i nie chodzi tylko o niechęć wobec ludności napływowej z „ruskiej Polski”)⁷.

Pęknięć wizji monolitycznego Śląska jest znacznie więcej. Do oczywistych faktów należy interferowanie tam oddziaływań polskich, niemieckich, czeskich, austriackich, słowackich, węgierskich i kultury żydowskiej, a w efekcie — niejednorodność etniczna, językowa, wyznaniowa itd. Wyliczone osie podziałów sygnalizują, że trudno uważać Śląsk za region zwarty, to jest złożony z elementów homogenicznych i dopasowanych do siebie. Mówiąc obrazowo, mamy raczej do czynienia ze zwarciem, czyli z „wybuchowym” zetknięciem przewodów różnych faz lub z klinczem, to znaczy z jawnymi bądź ukrytymi antagonizmami. Można by to nazwać innością Śląska wobec siebie samego z powodu wielości wewnętrznych perspektyw oraz partykularnych interesów.

W jednym ze swych pierwszych szkiców naukowych (z 1935 r.) Szczepański używa metafory kotłującego wiru i pyta retorycznie: „Kto tu z kim nie walczy?” (zaimkiem deiktycznym obejmuje Śląsk Cieszyński i Górny). Jako zwaśnione strony wymienia między innymi Polaków *versus* Niemców, robotników *versus* kapitał, chadecję *versus* socjalistów, Jung-Deutsche Partei *versus* Volksbunde, nauczycielstwo *versus* duchowieństwo i na końcu katolików *versus* protestantów (2004, s. 61). Część tych tarć była znamieną dla warunków polityczno-ekonomicznych międzywojnia, jednak wizerunek Śląska jako obszaru

⁵ Hannan (2005, s. 144) wyszczególnia sześć Śląsków mających przestrzenny punkt odniesienia, a ponadto te wyobrażone, na przykład przez powojennych imigrantów do GOP lub emigrantów do Niemiec.

⁶ Najpowszechniejsze obecnie wśród mieszkańców określenie „ziemia cieszyńska” (zob. np. Szyfer 2005, s. 66) także odzwierciedla ich wyodrębnianie się od „Śląska”, kojarzonego z obszarem wokół GOP.

⁷ *Nie stela* może być nawet zasłużona badaczka obrzędowości ziemi cieszyńskiej, jeśli przeprowadza się z katolickiej Trójwsi do protestanckiej Wisły (zob. Kubica 2011, s. 276–280).

napięć społecznych, narodowych itd. powraca w późniejszych pismach socjologa. Mimo owego zróżnicowania klaruje się w pismach Szczepańskiego wizja wspomnianej „osobliwości” śląskiego krajobrazu kulturowego, powstaje więc pytanie, czy zasadza się ona na samej różnorodności wpływów (skoro to cecha wszystkich pograniczy), czy też można tu wyodrębnić pewną dominantę.

NA TROPACH ŚLĄZAKA

W świetle tyłu potencjalnych przynależności łatwo o sceptycyzm wobec prób dookreślenia tożsamości Ślązaków. Czy nie jest to raczej „zbiorowość terytorialna” (Ossowski 1967, s. 226–229), w której przeplatają się grupy etniczne i kulturowe, zbiorowość praktykująca lub mająca w pamięci najszerzej pojętą wielojęzyczność? Wówczas z kolei nasuwają się wątpliwości, czy postrzegać ją jako atut (znajomość kilku „języków” przez jednostkę), czy jako wieżę Babel (niemożność porozumienia się), a więc czy polifonia oznacza harmonię, czy — jak wskazuje młody Szczepański — dysonans.

Wielojęzyczność zostaje jednak opatrzona w tym ujęciu znakiem zapytania. O ile w aktualnych debatach na temat autonomii Śląska uwypuklane bywa istnienie śląskiej tożsamości etnicznej, o tyle autor *Wizji naszego życia* jako nadrzędną przyjmuje optykę polską. Wydaje się, że komentując *Syndrom śląski* Wilhelma Szewczyka, w zgodzie z nim uważa za oczywistość, jakby organiczny związek, „immanentną polskość tej ziemi”⁸ (1986a, s. 26). Wśród jej przejawów wlicza — oprócz kultury i mowy — między innymi „samowiedzę etniczną” mieszkańców, lecz sformułowanie to może budzić kontrowersje. Czy nie nazywa ono rezultatu wpajania ludowi tożsamości narodowej przez dziewiętnastowiecznych działaczy, którzy rugowali indyferentyzm wyrażający się w typowym dla pograniczy i dla społeczności chłopskich poczuciu bycia po prostu „tutejszym”? Według Szczepańskiego mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego tworzyli mozaikę polsko-czesko-niemiecką z domieszką austriackiej biurokracji, zanim grono inteligentów podjęło się „odradzania polskości” (1998c, s. 62). Z jednej strony zatem polskość przedstawia się jako *z r o s n i ę t a* z życiem codziennym, z drugiej jako wszczepiana przez osoby już „uświadomione”.

Ów splot intencjonalnego oświecania i spontanicznego utrzymywania się polskości egzemplifikuje działalność Wantuły, który zarówno udowadnia w swych przyczynkach związki kulturalne z Polską oraz świadectwa patriotyzmu cieszyńskich autochtonów (1973, s. 224–225), jak i włącza chrześniaka, przyszłego uczonego, w „nurt”, w którym przez stulecia przewinęły się „tysiące ludzi pióra i słowa, ludzi pługa i młota, mówiących, czytających i piszących po polsku” (1978, s. 1). *Nota bene* warto by porównać rolę, jaką w kultywowaniu polskości odegrała tam domowa mowa, z rolą nie tysięcy, ale jednostek

⁸ Szewczyk jest tu radykalniejszy — odnosi się do całego Górnego Śląska.

posługujących się piórem w sensie twórczym. W każdym razie Szczepański podkreśla, że ludność polska bezsprzecznie przeważała w Cieszyńskim i dopiero po pierwszej wojnie światowej nastąpiło „rozbitcie etniczne” (skądinąd stwierdzenie to poniekąd koliduje ze wzmianką o już wcześniejszej mozaice). Co jednak symptomatyczne, zdaniem socjologa doszło wtedy do konfliktów między nie tyle Polakami, Czechami itd., ile osobami deklarującymi się tak lub inaczej, również jako „miejscowi Ślązacy” (1995, s. 73) — którzy stali się adresatami najgorliwszych zabiegów działaczy narodowych. Z pism autora *Spraw ludzkich* można wnioskować, że nie uznaje przynależności narodowej za labilną, lecz za opartą na wspomnianych obiektywnych wyznacznikach; na tej podstawie argumentuje za wielowiekową polskością Zaolzian (1998b, s. 164)⁹. Świadomość ulega jednak perswazjom, toteż wyniki planowanego plebiscytu w Cieszyńskim stanowiły niewiadomą z powodu ścierania się opcji, między innymi tej, która głosiła odrębność etniczną Ślązaków (Polskie... 1988, s. 5).

Nastawienie takie najczęściej bywa identyfikowane z ruchem skupionym wokół Józefa Koźdonia i pisma „Ślązak”. Tuż po drugiej wojnie światowej Szczepański donosi Wantule w liście, że Instytut Socjologiczny chce opublikować w celach poznawczych opracowanie poświęcone temu stronictwu:

„[...] ślązakowszczyzna zdaje się być zjawiskiem pogranicza, stykania się narodów i kultur, i na Śląsku Cieszyńskim [...] jest raczej zjawiskiem charakterystycznym. [...] ciekawym przykładem ruchu politycznego opierającego się na mieszanych elementach narodowych, zjawiskiem bardzo rzadkim, które trzeba uchwycić, opisać i wyjaśnić” (1945a).

Jeśli ów ruch byłby kwintesencją cieszyńskiego „tygla”, to powraca tutaj kluczowe pytanie o inność Ślązaków: czy polega ona na byciu „mieszkańcami”? Szczepański nadmienia, że w rezultacie odciskania na Śląsku *sensu largo* piętna przez każdy naród bądź państwo, które miały go w orbicie wpływów, rozwinęło się przekonanie o swoistości etnicznej „rdzennych mieszkańców”, widoczne zarówno u ślązakowców, jak i w stworzonej w PRL kategorii autochtonów (1986a, s. 26). Słowem: odrębność oznaczałaby amalgamat, pochodną wielości inspiracji, które Cieszyńskie zawdzięcza położeniu na przecięciu ważnych szlaków handlowych (2013a, s. 96). Równocześnie ruch koźdoniowski skłaniał się ku autonomii, odzwierciedlał odczucia miejscowych przekonanych o wyzysku ze strony przybyszów. Już w 1935 roku Szczepański zaleca socjologom zbadać, czy elity gospodarcze i polityczne na Śląsku są miejscowe (sam wspomina o „przemysle op an o w a n y m p r z e z o b c y h”¹⁰) oraz co przyczyniło się do tego stanu rzeczy (2004, s. 61).

⁹ Warto zauważyć, że już sama nazwa Zaolzia odzwierciedla perspektywę polskiego centrum. Na temat współczesnych powikłanych identyfikacji Zaolzian zob. Knyt 2008 (narracje autobiograficzne różnych pokoleń).

¹⁰ Wszystkie podkreślenia spacją w cytatach pochodzą od autorki artykułu, kursywą — od cytowanego autora.

Uwidacznia się tu w pełni problem swojskości i obcości, izolacji i przenikania. Warto zauważyć, że nawet Jerzy Gorzelik (2007, s. 54), współczesny propagator autonomii Śląska, eksponuje — przez pryzmat Górnego Śląska — dwojaką zależność: po pierwsze, ciągłe dopływy do „śląskości”, po wtóre, jej niewyłączność na rzeczonym terenie, etniczni Ślązacy stanowią tam bowiem mniejszość. Prawo do miana Ślązaka przysługuje również tym, którzy nie mają długiego rodowodu „tutejszych”, przecież i dawniej wielu przyjezdnych utożsamiało się ze Śląskiem i należało do miejscowych notabli. W takich wizjach dochodzi do głosu apoteoza „swojskości, na którą składa się mozaika obcości najrozmaitszego rodzaju i proveniencji” (Dąbrowska-Partyka 2004, s. 13). Obecnie w podobnym duchu często nawołuje się do otwartości: „Wszyscy, którzy nie traktują tej ziemi jak hotelu, i to hotelu podłego, z którego chciałoby się [...] uciec, mają prawo czuć się Ślązakami” — twierdzi dramaturg Stanisław Bieniasz (cyt. za: Skudrzykowa 2001, s. 133), choć ma na myśli „czarny kraj”, kojarzący się z hałdami i dewastacją przyrody, a nie cieszyńskie „zielone płuca” regionu. Analogicznie jednak można by powiedzieć o przybyszach do każdego regionu; gdzie wobec tego podziałaby się śląska specyfika?

Frapujące jest także pytanie, czy jeśli swoistość opiera się na permanentnej asymilacji różnorodnych elementów, to mają one jakieś spoiwo. Zdaniem Jana Hudzika (2011, s. 233–234) hybrydalny Górny Śląsk z jednej strony jest otwarty na imigrantów, z drugiej „pożera” ich lokalnymi stylami życia. Podobnie według badacza cieszyńskiej kultury ludowej Daniela Kadłubca (*Na Zaolziu...* 2002, s. 227) „Śląsk oddziałuje ciągle ofertą, nawet presją [...] zwartego systemu kulturowego”. Obaj więc wskazują, że chodzi nie o chaotyczne przemieszanie komponentów, lecz o nową jakość ufundowaną na pewnym substracie, „gramatyce” (Kadłubiec 1995, s. 14), która nadając kulturze strukturę, pozwala jej adaptować nowe składniki.

O ile w dobie „Europy regionów” przyznawanie się do śląskości stało się modne, o tyle wypada wspomnieć, jakie kłopoty niesło za okupacji podczas spisów ludności, między innymi tzw. palcówki. Niemcy nalegali, by podawać narodowość śląską, którą traktowali jako odmianę *deutsch*, a deklarujących polską zastraszaali i prześladowali. Po wojnie sytuacja się odwróciła: palcówka stała się przekleństwem Ślązaków posądzanych o sympatie niemieckie.

Ruch Koźdonia badacze istotnie określają jako proniemiecki¹¹, a Szczepański już w 1953 roku pisze o Wantule jako zagorzałym przeciwniku tego „rene-gactwa”, będącego sterowanym przez Niemców ruchem dywersyjnym (1973, s. 222). Uderza tutaj retoryka tak niepodobna do spojrzenia z listu do wuja, co należy złożyć na karb publikacji szkicu w okresie stalinizmu, jednak *clou* wy-

¹¹ Był on nie tyle prośląski, ile antypolski, „Wyszedł naprzeciw [...] elitom niemieckim [...], podbudowując tezę o przynależności Śląska Cieszyńskiego do niemieckiej sfery kulturowej i akceptacji przez jego słowiańskich mieszkańców drogi rozwoju narodowego przez stopniowe ideologiczne utożsamianie się z niemieckością” (Nowak 2005, s. 160).

raża rzeczywiste przekonania autora, który zgodziłby się z „definicją” Ślązaka podaną przez Wantułę ([1946], s. 22). Śląski — *de facto* cieszyński — *marginal man* nie ma tu tożsamości jednolitej kulturowo, lecz bez wątpienia jednolitą etnicznie:

„Ślązak to swoisty typ Polaka, który w otoczeniu Czechów i Niemców żyjąc, z wiekami wytworzył własną odmienność, szczep, który nie deklamował frazesów [...]: «Kto ty jesteś? — Polak mały...», ale trzymał się mowy ojców — w archaicznej formie polskiej — i ducha starośląskiego — odróżniającego Ślązaka od czeskiego Morawca czy [niemieckiego] kolonisty koło Bielska, od których obu się odzęgnywał”.

Powyższa charakterystyka zbieżna jest z poglądami Szczepańskiego na śląską inność, wyrosłą — by posłużyć się częstą u autora *O indywidualności* metaforą vegetacyjną — z polskich korzeni. Ilustracją tego może być passus o podkreślaniu w książce Szewczyka niesprzyjających okoliczności działań Karola Miarki w celu ukazania, „jak długa i trudna była droga Śląska do Polski” (1986a, s. 27). Sformułowanie takie konotuje pielgrzymkę lub powrót do domu, a więc poczucie zawisłości od „centrum” jako *axis mundi* — poza Polską Ślązak wydaje się bezdomny. W tym miejscu z perspektywy studiów postzależnościowych (Gosk 2010, s. 7–22) chciałoby się zapytać, czy socjolog sugeruje kulturową podległość regionu. Otóż sądzi on, że na pograniczu nie powiela się biernie „kultury macierzystej”, lecz wytwarza własne treści, *modus vivendi* i mechanizmy spójności, czego przykładów dostarcza Zaolzie (1996b, s. 20). Czy jednak podobnie jest w części należącej do Rzeczypospolitej? Wedle autora *Fantazji na temat czasu* owszem — występuje tam polskość, by tak rzec, w wersji cieszyńskiej.

Pojęcie kultury macierzystej nasuwa jednak wrażenie marginalizacji wielości. Istotnie, mamy w tej wizji do czynienia z supremacją polskich wzorów kulturowych, które „promieniają” na Cieszyńskie, Szczepański bowiem postrzega ów region — mimo wypowiedzi o jego pograniczności — jako kresy, czyli peryferie, których tożsamość konstytuuje jeden hegemoniczny ośrodek. Rzecz jasna, pojęcie kresów jest nacechowane aksjologicznie i ideologicznie zutyli-zowane, stanowi przejaw mitologizacji i aneksji symbolicznej, której dokonuje nie tylko mgliste „centrum”, ale też część mieszkańców, w czym pośredniczy przywiązanie do idei wpajanych jako narodowy kanon¹². W Cieszyńskim decydujące znaczenie — jak zasygnalizowano — miał język. Szczepański nieraz wspomina, że jego pokolenie poszło do polskiej szkoły niemal po sześciuset latach, odkąd „Śląsk odpadł od Polski”, mimo to ludność mówiła po pol-

¹² Jak twierdzi Katarzyna Łozowska (2005, s. 151), o polskości na Kresach Wschodnich nie przesądzały język ani religia, lecz poczucie godności narodowej, umiłowanie ojczyzny i świadomość wspólnych interesów. Warto też dostrzec podobne wyznaczniki literatury kresowej, nie tylko z perspektywy polskiej: kanonizowane wzorce i spotęgowana świadomość narodowa, pejzażowa egzotyka, tradycjonalizm, odwołania do legendarnej pamięci historycznej, przygodowość, społeczności polietniczne, kontrast między rodzimym a cudzym (zob. Kasparski 2009, s. 11).

sku tak jak przed wiekami (Polskie... 1988, s. 5–6). Rodzimy region uczonego jawi się tu nie jako skansen, w którym sztucznie reanimuje się kulturę, lecz raczej jako enklawa, która chroni „esencję” polskości (por. „archaiczną formę polską” u Wantuły). Co więcej, wuj socjologa dezawuuje pogranicze litewskie i ukraińskie w przekonaniu, że Cieszyńskie bardziej zasługiwało na starania władz w 1918 roku: „Woleli polscy władarze bić się o wschodnie Kresy — o kacypy ruskie... z gniazdami jaczajek [dywersantów — K. S.] podkopującymi [...] niepodległość Polski” (Wantuła 2003, s. 83).

Również Szczepański uwypukla bastionowość Śląska, o wiele dłużej niż 123 lata rozłączonego z Rzeczpospolitą, *ergo* mającego inną perspektywę w kwestii narodu bez państwa (1978, s. 1). Można przyjąć, że w jego ujęciu przetrwanie (wyidealizowanej) polskiej kultury w Cieszyńskim stanowi oś wzmiankowanej „osobliwości” i wystarczyło, by działacze apoteozowali i zintensyfikowali samoistnie zachodzące procesy¹³. Procesy, które socjolog wiąże głównie z rolą, jaką w „polskim ruchu narodowym” (choć to hasło kojarzy się ze zorganizowaną akcją) odegrał luteranizm (1998c, s. 63).

WYZNANIE, KTÓREGO NIE MA

Doniosłe zasługi ewangelików w utrzymaniu polskości na Śląsku Cieszyńskim akcentuje Szczepański wbrew obiegowemu w społeczeństwie polskim stereotypowi ewangelika-Niemca, czyli *par excellence* Obcego (to kategoria zdecydowanie bardziej emocjonalna i stygmatyzująca niż „Inny”). Komentując prace swego kolegi ze szkoły podstawowej Józefa Pilcha o cieszyńskich wspólnotach protestanckich, Szczepański (1993b, s. 2–3) zaznacza, że ich głos od stuleci jest w Polsce niesłyszany, w najlepszym razie zaś nierozumiany. Obcość rodzi lęk i pogardę, skutkujące takimi aktami zniszczenia, jakie dotknęły po wojnie starodruki ewangelickie, gdyż Urząd Bezpieczeństwa stawiał znak równości między pismem gotyckim a językiem niemieckim (Wantuła 1967, s. 69). Podobnie autor *Spraw ludzkich* ubolewa, że powojenna polityka wobec Dolnoślązaków spowodowała zanik tamtejszych zborów ewangelickich, wcześniej zachowujących polskość na przekór terrorowi, który w tekście symbolizują Bismarck i Hitler (1988, s. 92). Jest to uwaga tym ważniejsza, iż w potocznym mniemaniu obrona polskości pod zaborami czy okupacją spleta się z obroną katolicyzmu.

Szczepański (występując i we własnym interesie) tłumaczy, że nałożenie ramy wyznaniowej na narodowościową krzywdzi ewangelików, którzy — nawet jeśli na przykład w Warszawie zazwyczaj wywodzili się z rodzin imigrantów — nie tylko się polonizowali, ale tworzyli elitę zasłużoną dla kultury narodo-

¹³ Należy jednak sprostować, że znów mamy tu do czynienia z idealizacją. Historycy zaznaczają, że nawet część polskojęzycznej ludności Śląska Cieszyńskiego, przyzwyczajonej do patriarchalnego porządku Austro-Węgier, z niechęcią traktowała perspektywę przyłączenia do obcego jej tworu, jakim była Polska (zob. Wnętrzak 2014, s. 330–331).

wej (1994, s. 55). Jednak według wielu nie spełniają kryterium „prawdziwych Polaków”; Polak-ewangelik to anomalia, która nie może istnieć, co sprowadza *ad absurdum* pisarz Jerzy Pilch (1997, s. 106) w monologu pana Trąby:

„Jako ewangelik, którego nie ma, mogę śmiało zabić, ponieważ sprawstwo pozostanie po stronie nicości. [...] jeśli w kraju katolickim zbrodni majestatu dopuści się niekatolik, czyli n i k t, a l b o o b c y, dobre imię naszej świętej ojczyzny [...] pozostanie nienaruszone [...]”.

Do najważniejszych zagadnień po transformacji ustrojowej Szczepański zalicza kwestię tolerancji, na którą rzuca światło między innymi funkcjonowanie mniejszości innowierczych „w społeczeństwie zdominowanym przez potężny Kościół, starający się normować istotne dziedziny życia” (1994, s. 55). Przywołując opinie przytoczone w badaniach nad warszawskimi ewangelikami, wskazuje na ich poczucie wyobcowania mimo oficjalnej równości praw oraz żal z powodu ignorancji katolików. Status białej plamy w świadomości zbiorowej przekłada się na konkretne trudności luteranów, związane choćby z nieuczestniczeniem w szkolnych katechezach. W Cieszyńskim liczebność pozwala im na osobne lekcje religii, jednak i tam przeżywają oni — zwłaszcza Zaolzianie (1996b, s. 18) — rozmaite problemy.

Niepokoje te objawiają się w poczuciu bezsilności i dyskryminacji, a także lęku zarówno przed wchłonięciem przez otoczenie (zatraceniem inności), jak i przed byciem utożsamianymi z Niemcami (owej inności wyolbrzymieniem). Jednocześnie, wedle Szczepańskiego, stan zagrożenia wywołuje wzmożenie samoświadomości, zrozumienie fenomenu inności i gotowość do działania (1994, s. 56). Idealizuje on ów stan, który może przecież potęgować animozje; nawet życie na tym „innym” terenie, gdzie proporcje między wyznaniem są zbliżone, nie prowadzi do uniwersalizmu. Chociaż w Cieszyńskim sprawy narodowościowe brały górę nad różnicami wyznaniowymi (Szyfer 2005, s. 69), spory ideologiczne między stronnictwami ewangelickim i katolickim były tam gwałtowne.

Nacisk na mobilizację, dyscyplinę i pewne samorozumienie ma jednak u Szczepańskiego fundamentalne znaczenie w związku z etosem, jaki pragnie krzewić, bliskim analizowanej przez Webera etyce protestanckiej, obejmującej pracowitość, rzetelność, rygorizm moralny, oszczędność, szacunek dla obowiązków i naturalnych więzi społecznych (To wszystko... 2004, s. 55–56). Bodaj dlatego socjolog broni kontrowersyjnej po wojnie książki Edmunda Osmańczyka — który nie przedstawia Niemców w jednoznacznie negatywnym świetle — znajduje bowiem u zachodnich sąsiadów cechy warunkujące rozwój państwa, stąd puenta-apel: „Droga do przyszłości Polski prowadzi przez pracowitość i praworządność” (1947, s. 11). Co ważne, owe cechy oraz upodobanie do porządku, solidność, racjonalność, poczucie przewagi cywilizacyjnej to komponenty pozytywnego autostereotypu ludności Śląska, również Górnego, gdzie wiążą się raczej właśnie z wpływami kultury niemieckiej aniżeli

z ewangelicyzmem, gdyż tam „swoich” generalnie spajała religia katolicka¹⁴. Bez względu na to, czy „protestancki”, czy „śląski” (czy po prostu chłopski), etos ten miałby służyć nie tylko jako imperatyw dla protestantów lub Ślązaków, lecz i jako kontrpropozycja dla kultury polskiej¹⁵, odwrócone lustro, w które Polacy winni spojrzeć, by rozliczyć się ze sobą i zastanowić nad sprostaniem wyzwaniom przyszłości (zob. 1989b).

PRZYCIĄGANIE I ODPYCHANIE INNOŚCI

W koncepcji Szczepańskiego Ślązak Cieszyński, znajdując się zarazem „w” i „poza”, ani swój, ani całkiem obcy, rzuca wyostrzone — można rzec za Lévi-Straussem — „spojrzenie z oddali”; z peryferii dostrzega ślepą plamkę centrum. Dlatego niszowe publikacje dotyczące tego regionu okazują się nieocenione, bo na zasadzie komplementarności, mówiąc o mniejszości, mówią o stanie polskiej demokracji i tolerancji, o różnych cechach narodu (1998c, s. 63). Co więcej, dużo spraw doniosłych politycznie i gospodarczo rysowało się wyraźniej właśnie na Śląsku, „bardziej zaawansowanym technicznie, ekonomicznie i kulturowo niż reszta Polski” (1993a, s. 2). Każde to przyjrzenie się wspomnianej samoświadomości, która łączy Cieszyńian i Górnoślązaków w doznaniu niedoceny, lecz — by pokusić się o uproszczenie dla celów analizy — u pierwszych zabarwionego raczej poczuciem dumy, u drugich zaś krzywdy.

W pismach Szczepańskiego jego rodzinne strony ukazywane są jako antyteza stereotypowej prowincji, z czym zgadzają się badacze zwracający uwagę między innymi na lepsze warunki bytowe i mniejsze zacofanie miejscowych wsi w porównaniu z obszarem Kongresówki. Na specyfice cieszyńskich społeczności zaciążyło długotrwale oddziaływanie oświaty polskiej o dość wysokim poziomie, wzbudzenie przez nią potrzeby zmiany statusu, wykształcenie się własnej inteligencji ludowej, łączenie pracy na gospodarstwie i w przemyśle, kontakty z innymi nacjami i uczestnictwo w życiu politycznym Austro-Węgiei, mniejsze zróżnicowanie etniczne niż na Górnym Śląsku lub na wschodzie itd. (Szyfer 2005, s. 127–128). Autorowi *Czasu narodu*, podkreślającemu kult książki w Cieszyńskim (1987b, s. 173), sekunduje Daniel Kadłubiec, który twierdzi nie bez hiperboli, że tam „słowo i książka były ważniejsze od chleba, [...] rozum, racjonalność stały wysoko” (Na Zaolziu... 2002, s. 229).

O ile na Śląsku Cieszyńskim poczucie dumy z własnej tradycji podbudowały od połowy XIX wieku czasopisma, Macierz Szkolna i Czytelnia Ludowa,

¹⁴ „Górny Śląsk nie był pograniczem wyznaniowym. Wiara katolicka na Śląsku łączy, a nie dzieli. Wspólnota wiary [...] okazuje się silniejszym składnikiem tożsamości niż narodowość. [...] Pod tym względem [...] więcej łączy śląskich Niemców z Polakami niż z Niemcami z Rzeszy” (Ćwiklak 2013, s. 154–155).

¹⁵ Negatywny stereotyp Polaka wśród Ślązaków koncentruje się wokół nieproduktywności, niezorganizowania, nieodpowiedzialności itd. (zob. np. Hannan 2005, s. 143).

a wcześniej kaznodzieje pisali w gwarze zgodnie z protestanckim postulatem zwracania się do ludu w jego języku, o tyle na Górnym Śląsku silna była opozycja: my (ludzie ciężkiej pracy) *godómy*, a obcy (lekcważący nas panowie) mówią (Wronicz 2012, s. 21–23). Jak z dystansem objaśnia Szczepański (1990b, s. 217), w polskiej wizji tego regionu po pierwszej wojnie światowej „umęczony [...] lud polski czeka wyzwolenia spod władzy niemieckich baronów węglowych”. Z punktu widzenia Górnoszlązaków zmieniło się tyle, że zaczęła ich eksploatować Warszawa, przy okazji dyktując im tożsamość podług prostych dychotomii.

Negowanie lokalnej inności zaostrzyło się w dobie PRL. Już w 1945 roku Szczepański odnotowuje w dzienniku szok, jakiego doświadczył po powrocie do kraju z tułaczki; oprócz nędzy i bezładu uderzają go „idiotyczne represje wobec Ślązaków” (2013c, s. 20), z których wielu wysiedlono lub ciemężono. Wyparcie uległa nie tylko spuścizna niemiecka i żydowska, ale też śląska — pojęta jako wypadkowa wielu oddziaływań. Było to konsekwencją przemocy symbolicznej ze strony poszlacheckiej inteligencji z zaboru rosyjskiego, która narzuciła historię własnego regionu jako jedyną historię Polski, z panteonem swoich bohaterów i wartości: celebrowaniem martyrologii, prymatem optyki narodowyzwoleńczej itp. (Nycz 2010, s. 180). Do głosu doszła „propaganda monumentalna”, czyniąca Śląsk elementem dyskursu kresowego, służącego promowaniu misji dziejowo-cywilizacyjnej Polski, polonizowaniu kulturowej różnorodności, egzotyzacji, idealizacji lub prymitywizacji nie-Polaka (por. wytworzenie asocjacji „Ślązak-proletariusz”), stłumieniu innych języków itd. (Bakuła 2006, s. 25).

Co intrygujące, w tym kontekście Cieszyńskie w ujęciu autora *O indywidualności* jawi się jako nie tyle opresjonowane, ile niezauważone. Nie akcentuje on imperialistycznych zapędów metropolii, przeciwnie — zarzuca wprawdzie królom polskim, a potem kolejnym władzom brak zainteresowania Śląskiem, postpowanie go na rzecz ekspansji wschodniej. „Żywiona przez Ślązaków miłość do Polski była przez setki lat miłością jednostronną [...]. Lud śląski musiał z własnej organizacji i sposobu życia czerpać siły, by trwać i żyć z językiem polskim [...]” (1988, s. 92). Dosadny to przekaz: Cieszyńianie byli polscy wbrew wszystkiemu, nawet samej Polsce.

Niebagatelną rolę przypisać należy tu gwarze. W narracjach Górnoszlązaków przewija się wspomnienie, że w szkole poniżano ich za używanie tej domowej mowy, co wpisuje się w wizję Obcego jako pozbawionego języka (por. etymologię słów „barbarzyńca” czy „Niemiec”). Warto powtórzyć, iż w oczach Szczepańskiego gwara nobilituje jej staropolska geneza, znów jednak nie uważa on tego za walor pochodny. Jego zdaniem gwara stanowi, zwłaszcza na Zaolziu, mechanizm porozumienia nieprzenikniony dla obcych oraz spoiwo ludności, która mimo czechizacji utrzymała „swój język”¹⁶ (1996b, s. 18). Charakte-

¹⁶ Warto zauważyć, że pojęcia gwary i języka mają różny zakres, a rozróżnienie między nimi jest upolitycznione (zob. Dobrotova 2015, s. 134–137).

rystyczne jest owo dwojakie rozumienie mowy cieszyńskiej: jako czegoś odrębnego, a zarazem *par excellence* polskiego, sięgającego archaicznych „źródeł”. Wciąż powraca u socjologa idea twierdzy polskości, toteż warto przyjrzeć się jej głębiej — tym razem nie przez pryzmat podmiotowości (samoidentyfikacji) Ślązaków, lecz sytuacji, w której stają się oni przedmiotem targów.

WĘDRUJĄCY REGION

Na uwarunkowania geopolityczne Górnego Śląska zwraca uwagę już choćby ks. Emil Szramek (1934, s. 22), nazywający go w swej kanonicznej pracy narodzińnikiem. W podobnym duchu Szczepański opisuje położenie ludności, która musiała dostosowywać się do decyzji, jakie zapadały „gdzieś daleko w państwowych centrach politycznych” (1995, s. 73), jego wuj zaś ubiera swój żal w plastyczną metaforę: „[...] od dzieciństwa przelewani jesteśmy z naczynia w naczynie (austriackie, czeskie, pruskie...), chadzamy w pojmaniu” (Wantuła [1946], s. 22). W domyśle: wolność oferuje Polska, od której Śląsk — jak to określa autor *Odmian czasu terażniejszego* — został oderwany (1998c, s. 63), a przenośnia ta konotuje dezintegrację, obumarcie (oderwana gałąź usycha) i podległość cudzej woli.

Przejęciowość omawianego terenu socjolog wielokrotnie unaocznia na własnym przykładzie: od przyjścia na świat „pod cesarzem” przez 32 lata, nie ruszając się z miejsca, czterokrotnie zmienił przynależność państwową (1986a, s. 26). Szczepański już za młodu podkreśla bezwolność Śląska, na przykład gdy zwierza się wujowi z zamiaru napisania pracy poświęconej Cieszyńskiemu i „jego życiu w okresie przemiatania z państwa do państwa, z reżimu do reżimu” (1945b). Przede wszystkim po pierwszej wojnie światowej Śląsk „doznał na własnym ciele praktyk ciał międzynarodowych, ingerujących w jego losy”; były to arbitralne decyzje o b c y c h ambasadorów w imieniu „premierów, którzy nawet nie potrafili wskazać [...], gdzie ten Śląsk leży i czym «Silesia» różni się od «Cilicia»” (1993a, s. 2). Cytat ten wymaga trzech komentarzy. Po pierwsze, o ile „ciało” Śląska przywodzi na myśl żywy organizm, o tyle „ciała międzynarodowe” to nieczułe instytucje dokonujące wiwisekcji. Po drugie, decydenci zapewne znali położenie regionu, odgrywał przecież jakąś rolę w ich interesach. Po trzecie, powraca tu kwestia języka Ślązaków, którzy w swoich sprawach nie mają głosu. Najważniejsze są jednak następstwa postanowień ambasadorów: w Czechosłowacji znalazło się 130 tysięcy Polaków, „powstał nowy twór kulturowy, ni to region, ni to wspólnota ludzi — żyjących tu od pokoleń i zaskoczonych konsekwencjami narysowania na mapie grubej linii kopiowym ołówkiem” (Jot-Drużycki 2014, s. 9). W zbliżony sposób — aczkolwiek na szczegółowe rozstrzygnięcia wpłynęły powstania i plebiscyt — Górny Śląsk rozdzielono między Polskę a Niemcy.

W recenzji książki na temat asymilacji Zaolzian Szczepański nadmienia, że przekształcili się z „ludności suwerennej w mniejszość etniczną” (1998d, s. 50),

czyli tym razem kładzie nacisk nie na „tutejszość” miejscowych Polaków, ale na ich niezależność (choć wcześniej byli poddanymi Austro-Węgier). Podejście do sprawy Zaolzia jest u niego zniuansowane: z jednej strony przypomina, że w 1919 roku Czesi najechali Cieszyńskie, z drugiej w 1938 roku ubolewa w liście do wuja, że nie był w domu podczas zajmowania spornego obszaru przez wojska polskie:

„Tu w Warszawie widziałem tylko Ozon dyskонтujący sprawę Zaolzia na swoją korzyść. [...] im w gruncie rzeczy nie chodziło o Śląsk ani o Polaków zza Olzy, a tylko o wykorzystanie okazji do wielkich manifestacji, które kończyły się rozbijaniem żydowskich sklepów i pogromami. Poza tym, można mieć słuszne pretensje do Czechów, ale [...] dobijanie ich na spółkę z Hitlerem było niesmaczne” (1938).

Ma zatem autor świadomość, że ów teren jest instrumentalnie traktowany także przez Rzeczpospolitą, co przyznaje nawet znacznie mniej krytyczny Wantuła (2003, s. 82): „[...] gdyby na Zaolziu były folwarki szlachty polskiej, byłby Śląsk aż po Ostrawicę włączony do Polski”. Odpowiedź autochtonów na taką grę interesów, nieliczącą się z ich wolą, stanowi osławiony śląski lojalizm — zamiast straceńczych gestów pragmatyczne przyjęcie *status quo* i wypełnianie powszednich obowiązków jako osłona przed skutkami wielkiej polityki. Zdaniem Szczepańskiego (1998a, s. 51) właśnie etos pracy wraz z solidarnością sąsiedzka dały ludowi śląskiemu siły do przeżycia. Idealizujące podejście socjologa koresponduje przeto z tezą, że: „Prywatność małych ojczyzn skutecznie przeciwstawia się zabiegom akuszerów Historii i — paradoksalnie — tworzy obraz długiego trwania” (Komendant 1996, s. 163). Problem przetrwania odsyła zaś do na pozór nieoczywistej paraleli między Ślązakami a rdzennymi Amerykanami.

BYĆ JAK INDIANIE

W świetle pism autora *Czasu narodu* Ślązacy — zazwyczaj utożsamiani przez zeń z cieszyńskimi ewangelikami — mają wiele wspólnego z Indianami, którzy dla ekspansywnych centrów politycznych byli konfundującymi Innymi, skazanymi na zagładę tożsamości. Jednych i drugich wysłannicy metropolii postrzegali jako kulturę nieczystą, niezrozumiałe kuriozum, co w ich opinii uzasadniało uprzedmiotowienie i arogancję. Tak jak Śląsk był pograniczną kartą przetargową¹⁷, tak kolonizatorzy wykorzystywali niesnaski plemion do rozgrywek między sobą, przy czym według Szczepańskiego bogacący się na handlu futrami Francuzi pozorowali dbałość o „podopiecznych”, natomiast Anglicy na ogół nie kryli swej pogardy (1989a, s. 13). Również kiedy socjolog pisze

¹⁷ Na Górnym Śląsku brak elit i zahamowanie przez powstania tworzenia się silnej grupy etnicznej wpłynęły na to, że zarówno Polska, jak i Niemcy obiecywały mu autonomię i straszyły sąsiadem w celu zablokowania emancypacji (Kaczmarek 2003, s. 51).

o niszczeniu społeczności Górnoślązaków czy Mazurów, których napływowi aparatczycy i nieraz bezlitośni osadnicy traktowali jako Obcych tożsamych z Niemcami (1996b, s. 18–19), zdaje się mieć przed oczyma awanturników i bandytów towarzyszących kolonistom w Ameryce (1990a, s. 181). Powojenne akty agresji, grabieże, obozy dla Ślązaków i wysiedlenia (tzw. tragedia górnośląska) kojarzą się z polityką wobec Indian, których usiłowano wytepić bądź odizolować w rezerwach, a w każdym razie ujarzmić.

W postawie pionierów etnocentryzm zespolony był z logocentryzmem — duchowi zdobywania i chciwości towarzyszył duch misji (Waldenfels 2002, s. 146). Ponieważ według Szczepańskiego tego rodzaju „krzewienie” cywilizacji europejskiej nie daje powodów do chwały, zabiera on głos w imieniu pogiębionych, potępiając zbudowanie Nowego Świata z „krwi, łez i cierpień” (1955, s. 732) oraz przeciwstawiając bestialstwo kolonizatorów ufnemu nastawieniu rdzennej ludności (1989a, s. 7). Jej sytuację można uznać za symbol każdej dysproporcjonalnej walki Innych z najeźdźcą o przeżycie. Autor *O indywidualności* przywołuje w dzienniku scenkę z wojny w Wietnamie: gdy amerykański żołnierz chemicznie zatruwa z powietrza uprawy, zdesperowany chłop strzela do samolotu, więc pilot przyzywa bombowiec, by zrównał teren z ziemią. „Uzasadnienie — strzelano do nas. Ta sama filozofia, którą stosowano w stosunku do Indian” (2013c, s. 367). W książce *Historia mistrzynią życia?* Szczepański wzmiankuje o dziejopisach na usługach nowoczesnego imperializmu, promujących między innymi doktrynę *magnificent destiny*, „powołania” Stanów Zjednoczonych do stworzenia doskonałej demokracji, która to doktryna służyła też do legitymizowania eksterminacji autochtonów (1990b, s. 80).

Przeciw takiemu cynizmowi występuje Szczepański w swych książkach o Indianach. Świadom, że czytelnicy Maya bywają zawiedzeni ich realistycznymi obrazami (1990b, s. 172), opisuje jednak z weryzmem zmagania szczepów Ameryki Północnej z Europejczykami. Nie konstruuje odrealnionego, uogólnionego wizerunku czerwonoskórych, ale zwraca uwagę na różnicowanie plemion, podobnie jak podkreśla swoistość Cieszynian. Ulega wszakże wykreowanemu przez kulturę masową stereotypowi wolnego i honorowego znawcy natury, przede wszystkim zaś wojownika (Szczecińska-Musielak 2010, s. 99–100). Chociaż dostrzega dwojakie rysy Indian, przedstawianych jako szlachetni i odważni oraz jako zaciekli, przewrotni rozbójnicy, wypukla te pierwsze cechy, zaprzaństwo przypisując wrogom szlachetnych, a mściwość ukazując jako konieczną samoobronę.

Z kolei zainteresowanie indywidualnością kieruje go ku wybitnym wodzom — Pontiakowi i Metacomowi, którzy zjednoczyli do boju wiele szczepów. Stale akcentuje rozpaczliwość, beznadziejność owych walk i tragizm dziejów Indian (1990a, s. 179), snuje zatem romantyczną wizję uciśnionych ludów, sukcesywnie pozbawianych ziemi i prawa do życia (1989a, s. 8). Uwzniosła plemiona, które umierają: „Nie złamane [...], protestujące z bronią w ręku, z wysoko podniesionym czołem, owianym pękami orlich piór” (1989a, s. 153), a ostatniemu

rozdziałowi powieści *Czarne wampuny głoszą wojnę* nadaje tytuł *Koniec epopei*, co jest zapewne aluzją do powieści Tetmajera dotyczącej kampanii napoleońskiej.

Ta walka o niezależność staje się również metaforą walki Śląska o samostanowienie, ochronę własnej inności i wartości z nią związanych. Najistotniejszy bowiem dla autora *Spraw ludzkich* jest fakt, że w połowie XX wieku prześladowane plemiona „budzą się znowu do samodzielnego życia politycznego” (1955, s. 729–730), czyli przetrwanie nie tylko Indian, ale także ich kultury oraz poczucia własnej odrębności i godności. Przywodzi to na myśl Górnoszlązaków, dopominających się o uznanie i odkłamanie swej powikłanej historii z licznymi pierwiastkami niemieckimi, aczkolwiek Szczepański koncentruje się na Ślązakach-Polakach. Nawet spisani na straty na „kresach zachodnich” (!) wypracowali oni sobie sposoby życia, dzięki którym przechowali tożsamość narodową¹⁸ (1988, s. 92), a zawdzięczają to — jak wskazuje socjolog w różnych tekstach — kulturowaniu jej w społecznościach lokalnych w codziennych sprawach. Etnolodzy są zgodni, że wspólnota mowy, prawo zwyczajowe i siła tradycji cementowały więzi w takich grupach na pograniczu; swoją rolę odegrał też konserwatyzm, który wynikał z ich zwartości, stąd między innymi istniejące do dziś archaizmy czy pewne elementy polskiej kultury ludowej (Staszczak 1978, s. 51–52).

Największe zagrożenie zarówno dla rdzennych Amerykanów, jak i Ślązaków stanowiły asymilacja i zatowizowanie. Pierwsi, nawet podzieleni na grupki niezdolne do kolektywnego oporu, ocalili jednak wartości, które stworzyły podglebie dla emancypacji. Podobne wartości u drugich wspomina Szczepański, pisząc o tych „uczestnikach trudnej walki o [...] identyfikację etniczną i kulturalną”, że nadawali życiu sens dzięki pracy i obowiązкови (1986a, s. 27), czyli składowym propagowanego przez niego etosu. Wprawdzie jawią się one jako antyteza „romantycznej” walki oraz „szlacheckiego” honoru Indian, lecz socjolog eksponuje powtarzające się w obydwu wzorcach osobowych wytrwałość, wierność zasadom, dobrą organizację, nieszafowanie słowem, uczciwość, rodzinność, bogobojność, dzielność. Ta ostatnia w jego koncepcji przypomina starożytną *arete*, nie oznacza bohaterszczyzny, lecz dyspozycję do prawego działania, a zarazem trafnego definiowania sytuacji (1987c, s. 3). Dumę i roztropność Indian autor *Polskich losów* ilustruje działaniem Ligi Irokezów, która wystosowywała skargi do ONZ na nieprzestrzeganie przez Stany Zjednoczone traktatów (1999b, s. 101); z etosem protestanckim współbrzmi z kolei jego przeświadczenie, że ludy innych kontynentów przewyższają Europejczyków umiejętnością wyrzeczeń (1987a, s. 25).

Brawura Indian w ogóle okazuje się pozorna: „Ginać niepotrzebnie w nierównej walce było dla niego [Pontiaka] szaleństwem. Trzeba się zamknąć w masce milczenia, chytrości i czekać wytrwale [...]” (1989a, s. 147). W wypadku Ślązaków z perspektywy Szczepańskiego taka cicha cierpliwość służyła zacho-

¹⁸ Można zapytać, czy Szczepański nie używa tu pojęcia narodu anachronicznie.

waniu zagrożonej tożsamości, lecz już Emil Szramek (1934, s. 65–66) za ks. Erykiem Przywarą proponuje odmienne jej spożytkowanie. W tej wizji region leżący na „przełomie kultur” winien odgrywać rolę subtelnego pośrednika między nimi; odciawszy się od „niepohamowanej krzykliwości” nowoczesnej cywilizacji i szowinizmów, Ślązak zyska pewną samoświadomość kulturową, „nie tylko [będzie] milczącym i oczekującym, ale sam nabierze słuchu delikatnego”.

Motyw odrzucenia blichtru cywilizacji pojawia się również u autora *Czasu narodu*, a wyraża się w szablonowym skonstrastowaniu rdzennych Amerykanów reprezentujących wymiar duchowy i białych pograżonych w konsumpcji. Przebywając w latach sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, socjolog rozmyśla nad przyszłością tamtejszego narodu i trwałością modelu życia, który skusił masy ubogich imigrantów, jednak nie zdołał wchłonąć Indian (2013c, s. 352). W tym kontekście w odniesieniu do rodzimego gruntu Szczepańskiemu nie chodzi już o przetrwanie polskości; kultura lokalna zdaje się antidotum na obcość współczesnego świata i rozpasanego kapitalizmu, któremu może stawiać opór moralność małych wspólnot (1996b, s. 19). W takiej apoteozie nie trudno dopatrzeć się tęsknoty za autentycznością *Gemeinschaft* oraz stanowiska bliskiego komunitaryzmowi — przeświadczeniu o konieczności istnienia więzi tworzących ramy, w których można orzekać, co jest dobre lub wartościowe, które więc są warunkiem *sine qua non* wydawania sądów (Taylor 2001, s. 53).

Zdaniem Szczepańskiego zwłaszcza w świecie przeobrażonym w *show biznes*, nastawionym na zysk, ujawnia się waga kultury ludowej „utrzymującej tradycyjne wartości etniczne” (1996b, s. 19). To ostatnie pojęcie dotyczy tu raczej nie tyle jakichś zalet Polaków, ile (też zmitologizowanych) cech pracowitości, sumienności, praworzędności i pewnej pokory — tego, co zarówno dla Polski, jak i rozrywkowego Zachodu byłoby Innym. Równie ważne w przypadku Indian i Ślązaków jest uwikłanie w lokalność, łączność z ziemią: po pierwsze, pojętą holistycznie, co wiąże się z nierzadkim u Szczepańskiego (1999a, s. 89) wątkiem ekologicznym (przyroda jako opresjonowany Inny); po drugie i przede wszystkim — pojętą jako konkretny fragment świata. Takie oto wrażenie wywiera na socjologu krajobraz Stanów Zjednoczonych:

„Czasami wydaje mi się, że ta ziemia mści się na swoich zdobywcach, że jest ciągle dla nich zamknięta i obca jak dusza Indianina, i dlatego Amerykanie też się nią nie interesują [...], przemiatają się ciągle przez ten olbrzymi kontynent niespokojnie i w stałym poszukiwaniu równowagi” (2013c, s. 117).

Bezkresne prerie dla potomków osadników pozostają *terra aliena*, nie wiążą ich wielorakie zależności, określone metaforą korzeni kulturowych (1999c, s. 1–4). Eseje wspomnieniowe Szczepańskiego pod znamienym tytułem *Korzeniami wrosłem w ziemię* wpisują się natomiast w cieszyńską postawę przywiązania do ojcowizny, zawartą w nieoficjalnym hymnie regionu *Ojcowski dom to istny raj...* Socjolog sakralizuje małą ojczyznę jako strefę bezpieczeństwa i swojskości, ale też inności, której pragnie dać świadectwo. Narzuca się pytanie, czy

Cieszynianie i luteranie to z jego punktu widzenia Inni *vel* Obcy „nasi”, „wasi” czy „my”? Z jednej strony, jako wybitny uczoney mówi do czytelników („naszych”) w całej Polsce, z drugiej zaś, przemawiając od środka („my”), oddala się od „was”.

Sprawę komplikują przywoływane wypowiedzi Indian *per procura*. Szczepański przejawia zrozumienie dla kultur tych plemion i traktuje je poważnie; w *Elementarnych pojęciach socjologii* przywołuje ich inną (niż kapitalistyczna i socjalistyczna) gospodarkę nie jako ciekawostkę, ale godny namysłu przykład relacji kultury ze środowiskiem naturalnym (1972, s. 58–60). Docenia ich sposób konceptualizacji świata związany ze specyfiką języka (zob. recenzję książki na temat nauki czytania nieznających pisma indiańskich dzieci — 1996a, s. 21), choć właśnie język był jednym z powodów dyskryminacji autochtonów. Waldenfels (2002, s. 3) nadmienia o odnotowaniu przez Kolumba, że miejscowi nie zgłosili protestu przeciw proklamacji zajęcia ich kraju, i zapytuje: w jakim języku mieliby go oznajmić? Jednak w oczach kolonistów to niepiśmienność bardziej oddzielała tubylców od cywilizacji (Waldenfels 2002, s. 18–19), co trochę przypomina trudności Ślązaków ze statusem gwary, w której dopiero wtórnie powstaje literatura nieoralna.

Przyjmując optykę Indian, Szczepański odkrywa w Innym „drugie ja”; odmiennosc z jednej strony jest maską przesłaniającą swojskość, z drugiej pozwala ujrzeć siebie jako osobliwość wśród różnych lokalnych przypadków. Dostrzeżenie wywrotowych podobieństw, usłyszenie we własnym głosie głosu „barbarzyńców” wymusza jednak poświęcenie „mocnej” tożsamości kulturowej i wewnętrznego bezpieczeństwa (Greenblatt 2006, s. 213). Nadal wprawdzie pozostaje wątpliwość, czy występowanie w imieniu Innego nie zakłada jego zawłaszczenia, lecz jak przekonuje Waldenfels (2002, s. 67):

„Świat wraz ze swymi nadmiernymi możliwościami odsłania się tylko w *spojrzeniu ukośnym* i w *ukośnej mowie*, w której to, co własne, ulega wtórnemu wyobcowaniu [...] [i] nie zmierza do szerszego przyswojenia. [...] To, co obce, rozumiemy tylko w tej mierze, w jakiej nie rozumiemy w pełni tego, co własne”.

Tymczasem Szczepański, jak się wydaje, doskonale rozumie swoją kulturę, tak iż (np. w *Korzeniami...*) może być po niej przewodnikiem. Jest jej uczestnikiem, acz zdolnym ją analizować, co znamionuje pisarstwo autoetnograficzne. Równocześnie wspomnienia te stanowią próbkę tzw. literatury etnicznej, w niej bowiem dochodzi do głosu doświadczenie mniejszościowego statusu autora, który włącza się w kulturę dominującą, przeto ma perspektywę dwukulturową (Prokop-Janiec 2010, s. 17–18). Mówiąc o Ślązakach, autor *Spraw ludzkich* oscyluje między dystansem a zaangażowaniem, partycypacja zaś pozwala mu na odwoływanie się do kategorii kontekstualnych i potocznych oraz zawieszanie naukowej neutralności. W artykule o Zaolzianach wyznaje, że przedstawia zagadnienia tak, „jak rysują się człowiekowi żyjącemu daleko przestrzennie, ale blisko emocjonalnie” (1996b, s. 18), jednak oddalenie staje się również coraz

bardziej kwestią upływu czasu. W *Korzeniach*... Szczepański przytacza epizod z wizyty w Stanach Zjednoczonych, gdzie w rezerwacie Pine Ridge rozmawiał z wnukiem Czerwonej Chmury, sławnego wodza Indian z plemienia Dakotów:

„Staliśmy na wysokim wzgórzu, a przed nami w dolinie leżało miasteczko wyrosłe na miejscu sławnego obozowiska indiańskiego. Charles Czerwona Chmura pokazał ręką miasteczko i zapytał: «Widzisz to miasto?». — «Widzę» — odpowiedziałem. — «Ja go nie widzę, ja widzę ten kraj, jakim był w mojej młodości» (2013b, s. 104).

Identyfikując się z postawą nostalgika, autor uwypukla inność kreowanego uniwersum od współczesności; nie poprzestaje jednak na rozpamiętywaniu minionego.

STAWAĆ SIĘ SOBĄ, CZYLI INNYM

W myśleniu o Śląsku Jan Hudzik podpowiada swoistą nostalgię *à rebours* — za tym, czego jeszcze nie ma, czego nadejście jest stale odraczane:

„Powrót do takiej Ziemi [...] nie obrazuje mitu Odyseusza, lecz historię Abrahama, który na zawsze opuszcza swoją ojczyznę i wyrusza do nieznanego kraju. Powracać w tym stylu — myśleć i działać — [...] [znaczy] oddawać się pracy, która nie ma początku ani końca [...]. Taki filozof może stawać się Ślązakiem tak samo jak i Indianinem po to tylko, żeby Ślązak lub Indianin mógł sam stawać się kimś innym i *wymknąć się swej agonii*. Kontaktuje się więc tylko z taką grupą etniczną, która nie uznaje się za czystą, lecz za skundloną, gorszą, koczowniczą, uciskaną mieszankę” (Hudzik 2011, s. 235).

Odzywają się w tym podejściu echa nomadologii Deleuze’a oraz dekonstrukcji drążącej nieobecność, nietożsamość i nieusuwalną *différance*. Jednak poza murami akademickimi zazwyczaj obowiązuje wykładnia tożsamości jako esencji manifestującej się w obiektywnych cechach, co ucina dyskusję nad granicami międzygrupowymi, niepożądanymi składnikami konstytuującymi naród czy kryteriami identyfikacji, jak to ma miejsce przy okazji debat nad statusem Górnoślązaków (Berlińska 2007, s. 37). W takim położeniu trudno Innym „stawać się kimś innym”.

Szczepański sprzeciwia się rzeczonyj agonii, mobilizując u Innych siły indywidualności, gdyż tę może przejawiać także zbiorowość. W omówieniu książki Szewczyka wzmiankuje Cieszynianina Pawła Musioła, który wykazywał, że „regionalizm to nie separatyzm i ze skomplikowanej sytuacji [...] Śląska trzeba [...] wydobywać te elementy rzeczywistości historycznej, które wzbogacają polskość, a nie tylko naśladują Polskę centralną” (1986a, s. 27). Upatrując na pograniczach potencjału autokreacji, socjolog prezentuje idee bliskie humanistyce typu *subaltern studies*, zainteresowanej między innymi Indianami i dążącej do przywracania sprawstwa mniejszościom „historycznie niemym”, tak aby z ofiar przemieniły się w twórców odmiennych realiów, które pozwolą

im przetrwać (Domańska 2012, s. 94–95). Można jednak zapytać o pogodzenie tego z postulatem wycofania i milczenia, dystans bowiem bywa również uznawany za negatywną cechę mentalności Ślązaków, nieufnych wobec świata i negocjacji, a w konsekwencji zatracających poczucie źródeł kultury lokalnej oraz postawę obywatelską (Kossakowska-Jarosz 2012, s. 196).

Odnosnie do adekwatności koncepcji Hudzika nasuwa się obiekcja, czy według Szczepańskiego Polska względem Cieszynian winna być postrzegana jako hegemon. Na dodatek w Cieszyńskim za „koczowników” uważają się co najwyżej Zaolzianie, chyba że uwzględni się dawne zmiany przynależności bez opuszczania domu; należałoby też zdefiniować pojęcie „mieszanki”. I wreszcie problematycznie wygląda „stawanie się innymi” przez Ślązaków — autor *Spraw ludzkich* zdaje się przecieżyć sugerować trwanie przy „archaicznym” obyczaju. Dostrzega anachronizm tradycyjnej kultury ludowej, ale w swych tekstach (zwłaszcza *Korzeniami...*) podejmuje się zarazem tyleż rekonstrukcji pewnego porządku kulturowego, co kreacji wyidealizowanej wspólnoty. Z kolei akcentując „kresową” polskość Śląska Cieszyńskiego, jednocześnie przypomina, że pogranicze generuje wiele identyfikacji, łączy i dzieli, a na kulturę regionu złożyły się zarówno kontakty dialogowe, jak i konfliktowe. Zrozumieniu tych okoliczności służyłoby właśnie milczenie, pojęte jako autoanaliza niezbędna do działania (1986b, s. 12), kulturowa refleksyjność, dzięki której można spostrzec napięcia i korelacje między lokalnością a uniwersalnością.

W tym miejscu powraca zasygnalizowana na wstępie kwestia ideologii, to jest organizowania zbiorowego działania. Z tekstów autora *Polskich losów* przebiega myśl, że aby cieszyńska inność zachowała swoją specyfikę, Cieszynianie powinni zmienić własny do niej stosunek. Jeśli kultura ta miałaby być czymś więcej niż skansenem, nie może pozostać zamkniętą kartą przeszłości — wszak samo słowo „tradycja” znaczy „przenoszenie”. Wspomniany u Hudzika Odys spełnił się w wędrówce, ale jej kres przynosi mu gorycz; remedium na nią wydaje się powrót do ojczyzny wyobrażonej po to, by czynić ją żywo oddziałującą na przyszłość. Nie sposób odbudować niegdysiejszych społeczności — Szczepański rozwiewa złudzenia ziomków — jednak wejrzenie w życie przodków, w to, jak przekuwali ciężką pracę w sens, pozwala na indywidualne budowanie życia, które można traktować w kategoriach twórczości (1990c, s. 27).

Zgodnie z wyznawaną przez Jana Szczepańskiego koncepcją twórczości jako wzbogacania czymś nowym swoich korzeni kulturowych (czyli połączenia stałości i zmiany) transgresja i transformacja byłyby powszechne, a problem „stawania się innym” zyskuje rozwiązanie. W odniesieniu do osobistego uwikłania w kulturę cieszyńską socjolog nieraz przywołuje mit o Anteuszu, archetyp wędrówki odmienny od uosabianych przez Odysa lub Abrahama. To imperatyw powracania do ziemi znanej od urodzenia, ale niepokojącej nieredukowalnym Innym, by stawać się bardziej sobą w swej inności, a zarazem zmieniać rzeczywistość, promując inność jako funkcję krytyczną, niepokojenie kulturowych centrów. Przede wszystkim zaś czerpać z niej własną pracowitość i solidność,

cierpliwość i wytrwałość, gdyż dzięki nim mogą następować zmiany nieprzynoszące agonii — rozwój, który zachowuje wartości, tak jak Śląsk polszczyznę. Spojrzenie w (swoją) inność, w ujęciu Szczepańskiego, uniemożliwia bierne zadowolenie z siebie, za każdym razem bowiem wywołuje zniewalające mocą mitu pytanie: co jeszcze powinieneś zrobić?

BIBLIOGRAFIA

- Bakuła Bogusław, 2006, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie”, nr 6.
- Berlińska Danuta, 2007, *Dlaczego Ślązacy są nieuznaną mniejszością etniczną/narodową w Polsce?*, w: *Między Polską a Niemcami. Śląsk — pogranicze czy region pomostu? Wczoraj — dziś — jutro; Polska — Śląsk — Niemcy. Współpraca Polaków i Niemców wobec nowych wyzwań*, Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Gliwice–Opole.
- Chlebda Wojciech, 2015, *Pogranicza i pograniczność w polskich perspektywach oglądu*, w: Wojciech Chlebda, Ivana Dobrotová (red.), *Pograniczność i pogranicza w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, Wydawnictwo UO, Opole.
- Ćwiklak Kornelia, 2013, *Bliscy nieznajomi. Górnos Śląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Universitas, Kraków.
- Dąbrowska-Partyka Maria, 2004, *Literatura pogranicza — pogranicza literatury*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Dobrotová Ivana, 2015, *Czy wiadomo, jakiej komunikacji potrzebuje Zaolzie?*, w: Wojciech Chlebda, Ivana Dobrotová (red.), *Pograniczność i pogranicza w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, Wydawnictwo UO, Opole.
- Domańska Ewa, 2012, *Epistemologie pograniczy*, w: Jarosław Fazan, Krzysztof Zajac (red.), *Na pograniczach literatury*, Universitas, Kraków.
- Gorzeliak Jerzy, 2007, *Ruch śląski między nacjonalizmem a regionalizmem*, w: *Między Polską a Niemcami. Śląsk — pogranicze czy region pomostu? Wczoraj — dziś — jutro; Polska — Śląsk — Niemcy. Współpraca Polaków i Niemców wobec nowych wyzwań*, Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Gliwice–Opole.
- Gosk Hanna, 2010, *Opowieści „skolonizowanego / kolonizatora”. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Universitas, Kraków.
- Greenblatt Stephen, 2006, *Pośrednik*, w: Stephen Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. Krystyna Kujawińska-Courtney, Universitas, Kraków.
- Hannan Kevin, 2005, *Naród i język śląski w perspektywie etnolingwistycznej*, w: Juliane Haubold-Stolle, Bernard Linek (red.), *Górny Śląsk wyobrażony. Wokół mitów, symboli i bohaterów dyskursów narodowych*, Wydawnictwo Instytut Śląski–Verlag Herder-Institut, Opole–Marburg.
- Hudzik Jan P., 2011, *Zrozumieć Śląsk. Różnica kulturowa i granice teorii*, „Teksty Drugie”, nr 5.
- Jot-Drużycki Jarosław, 2014, *Hospicjum Zaolzie, Beskidy, Wędrzynia*.
- Kaczmarek Ryszard, 2003, *Górny Śląsk i Alzacja (1918–1945). Problemy narodowościowe w dwóch regionach pogranicza*, w: Zdzisław Budzyński, Jolanta Kamińska-Kwak (red.), *Dwa pogranicza: Galicja Wschodnia i Górny Śląsk. Historia — problemy — odniesienia*, Wydawnictwo UR, Rzeszów.
- Kadłubiec Daniel, 1995, *Cieszyńskie pogranicze kulturowe*, w: Daniel Kadłubiec (red.), *Kultura ludowa na pograniczu*, Wydawnictwo UŚ, Katowice.
- Kasperski Edward, 2009, *Kategoria pogranicza w badaniach literackich. Problemy metodologiczne*, w: Oksana Weretiuk, Jan Wolski, Grzegorz Jaśkiewicz (red.), *Pogranicze kulturowe (odrębność — wymiana — przenikanie — dialog). Studia i szkice*, Wydawnictwo UR, Rzeszów.
- Knyt Agnieszka (red.), 2008, *Zaolzie. Polsko-czeski spór o Śląsk Cieszyński 1918–2008*, Fundacja Ośrodka Karta, Warszawa.

- Komendant Tadeusz, 1996, *Związki nienaturalne*, „Teksty Drugie”, nr 5.
- Kossakowska-Jarosz Krystyna, 2012, *Dyskurs tożsamości w literaturze „ojczyzn prywatnych”*, w: Marian Ursel, Olga Taranek-Wolańska (red.), *Śląskie pogranicza kultur*, t. 1, Oficyna Wydawnicza Atut–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław.
- Kubica Grażyna, 2011, *Kategoria Innego w śląskiej społeczności. Rozmowy o tym, co to znaczy być stela, a co — nie-stela*, w: Grażyna Kubica, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Łozowska Katarzyna, 2005, *W poszukiwaniu tożsamości mieszkańców pogranicza*, w: Inga Iwasiów, Aleksandra Krukowska (red.), *Tożsamość kulturowa i pogranicza identyfikacji*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin.
- Na Zaolziu..., 2002, *Na Zaolziu żyją rodacy. Rozmowa z profesorem Karolem Danielem Kadłubcem*, w: Józef Górdziałek (red.), *Dialogi śląskie. Rozmowy z przelomu wieków*, Instytut Śląski, Opole.
- Nowak Krzysztof, 2005, *Niewytoczona granica? Refleksje historyczne na temat narodowości śląskiej*, w: Juliane Haubold-Stolle, Bernard Linek (red.), *Górny Śląsk wyobrażony. Wokół mitów, symboli i bohaterów dyskursów narodowych*, Wydawnictwo Instytut Śląski–Verlag Herder-Institut, Opole–Marburg.
- Nycz Ryszard, 2010, *Możliwa historia literatury*, „Teksty Drugie”, nr 5.
- Ossowski Stanisław, 1967, *Z zagadnień psychologii społecznej*, PWN, Warszawa.
- Pilch Jerzy, 1997, *Tysiąc spokojnych miast*, Puls, Londyn.
- Polskie..., 1988, *Polskie siedemdziesiąt lat — wspomnienia i refleksje. Z profesorem Janem Szczepańskim rozmawia Andrzej Wieluński*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 11.
- Prokop-Janiec Eugenia, 2010, *Powieść etnograficzna a kultury mniejszości*, w: Paweł Bukowiec, Dorota Siwor (red.), *Etniczność, tożsamość, literatura. Zbiór studiów*, Universitas, Kraków.
- Skudrzykowa Aldona (i in.), 2001, *Gwara śląska — świadectwo kultury, narzędzie komunikacji. Sytuacja językowa w miastach Górnego Śląska*, Śląsk, Katowice.
- Smolorz Michał, 2012, *Śląsk wymyślony*, Atena Górnośląska, Katowice.
- Staszczak Zofia, 1978, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Szczecińska-Musielak Ewa, 2010, *Pozanaukowe fascynacje innością kulturową. Polski Ruch Przyjaciół Indian*, Scholar, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1938, List do Jana Wantuły z 18.10. (b. sygn., oryginał w zbiorach rodziny adresata).
- Szczepański Jan, 1945a, List do Jana Wantuły z 24.10. (b. sygn., oryginał w zbiorach rodziny adresata).
- Szczepański Jan 1945b, List do Jana Wantuły z 12.11. (b. sygn., oryginał w zbiorach rodziny adresata).
- Szczepański Jan, 1947, *W trosce o przyszłość Polski* [rec. książki E. Osmańczyka *Sprawy Polaków*], „Kuźnica”, nr 8.
- Szczepański Jan, 1955, *Powrót Indian*, „Wiedza i Życie”, nr 11.
- Szczepański Jan, 1972, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1973, *Przykład Jana Wantuły*, w: Jan Szczepański, *Odmiany czasu teraźniejszego*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1978, *Refleksje osobiste na 60-lecie odrodzenia Polski*, „Poglądy”, nr 17.
- Szczepański Jan, 1986a, *Los granicznej krainy* [rec. książki W. Szewczyka *Syndrom śląski*], „Zdanie”, nr 5.
- Szczepański Jan, 1986b, *O rzeczywistej ważności milczenia*, „Odra”, nr 2.
- Szczepański Jan, 1987a, *Europa, Europa!*, „Odra”, nr 9.
- Szczepański Jan, 1987b, *Niezatarte ślady*, w: Jan Szczepański, *Rozmowy z dniem wczorajszym*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.

- Szczepański Jan, 1987c, *Tworzyć lepszy świat*, „Tygodnik Kulturalny”, nr 42.
- Szczepański Jan, 1988, *Pisma niemieckiego pastora* [rec. książki ks. R. Fiedlera *Tam jeszcze kęś polactwa*], „Zdanie”, nr 4/5, s. 91–92.
- Szczepański Jan, 1989a, *Czarne wampury głoszą wojnę. Powstanie Pontiaka*, Czytelnik, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1989b, *Polska wobec wyzwania przyszłości*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1990a, *Dopóki trawa rośnie, dopóki rzeki płyną. Dzieje plemienia Czejenów 1835–1880*, Czytelnik, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1990b, *Historia mistrzynią życia?*, Nasza Księgarnia, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1990c, *Roztomile żywobyć*, „Pamiętnik Ustroński”, R. 3, s. 26–27.
- Szczepański Jan, 1993a, *Kończy się wiek XX*, „Regiony”, nr 4.
- Szczepański Jan, 1993b, *O Józefie Pilchu*, w: *Józef Pilch wśród ksiązek*, Muzeum Hutnictwa i Kuźnictwa, Ustroń.
- Szczepański Jan, 1994, *Nasi luteranie* [rec. książki E. Nowickiej i M. Majewskiej *Obcy u siebie*], „Nowe Książki”, nr 3.
- Szczepański Jan, 1995, *Pogranicze w okresie rewolucyjnych przemian*, w: Mateusz Czupryna i in. (red.), *Księga pamiątkowa Polskiego Gimnazjum Macierzy Szkolnej w Cieszynie, obecnie Liceum Ogólnokształcącego im. Antoniego Osuchowskiego w Cieszynie, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn*.
- Szczepański Jan, 1996a, *Magia imienia* [rec. książki I. Majchrzak *Wprowadzanie dziecka w świat pisma*], „Nowe Książki”, nr 6.
- Szczepański Jan, 1996b, *Wola trwania. O Śląsku Cieszyńskim, Zaolziu i problemach pogranicza*, „Śląsk”, nr 7.
- Szczepański Jan, 1998a, *Mała ojczyzna* [rec. książki A. Kupiec *Połotane żywobyć*], „Nowe Książki”, nr 1.
- Szczepański Jan, 1998b, *Pogranicze polsko-czeskie* [rec. książki W. Szeligi *Tam około Bogumina*], „Przegląd Humanistyczny”, nr 4.
- Szczepański Jan, 1998c, *Polacy z Cieszyńskiego* [rec. książki E. Buławy *Pierwsi szermierze ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*], „Nowe Książki”, nr 4.
- Szczepański Jan, 1998d, *Rodziny na Zaolziu* [rec. książki H. Rusek *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*], „Nowe Książki”, nr 1.
- Szczepański Jan, 1999a, *Fantazje na temat czasu*, TN KUL, Lublin.
- Szczepański Jan, 1999b, *Najważniejsze i najtrudniejsze*, w: Jan Szczepański, *Najważniejsze i najtrudniejsze*, Centrum Upowszechniania Nauki PAN, Warszawa.
- Szczepański Jan, 1999c, *O zagadnieniach korzeni kulturowych*, „Przegląd Humanistyczny”, z. 1.
- Szczepański Jan, 2004 [1935], *Socjologiczne problemy Śląska* [przedruk], „Śląsk”, nr 6.
- Szczepański Jan, 2013a, *Cieszyn*, w: Jan Szczepański, *Korzeniami wrośłem w ziemię*, Galeria na Gojach, Ustroń.
- Szczepański Jan, 2013b, *Dojeżdżanie*, w: Jan Szczepański, *Korzeniami wrośłem w ziemię*, Galeria na Gojach, Ustroń.
- Szczepański Jan, 2013c, *Dzienniki z lat 1945–1968*, red. Daniel Kadłubiec, Galeria na Gojach, Ustroń.
- Szczepański Jan, 2013d, *Ujec*, w: Jan Szczepański, *Korzeniami wrośłem w ziemię*, Galeria na Gojach, Ustroń.
- Szczepański Marek S., 2001, *Na peryferiach systemu światowego? Socjologiczna refleksja wokół miejsca pogranicza kulturowego w układzie globalnym*, w: Kazimierz Krzysztofek, Andrzej Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok.
- Szramek Emil, 1934, *Śląsk jako problem socjologiczny. Próba analizy*, [b.w.], Katowice.
- Szyfer Anna, 2005, *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań.
- Taylor Charles, 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Marcin Gruszczynski i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- To wszystko..., 2004, *To wszystko trwa i trwa... Z prof. Janem Szczepańskim rozmawia Ewelina Puczek*, „Śląsk”, nr 6.
- Waldenfels Bernhard, 2002, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Wantuła Jan, [1946], „Wspomnienia wojenne 1939–1945”, mps (w zbiorach rodziny).
- Wantuła Jan, 1967, „Listy do przyjaciół”, oprac. Jan Broda, mps., Górki Wielkie, Archiwum Muzeum Ustrońskiego, sygn. MU/A/25/W.
- Wantuła Jan, 2003, *Pamiętniki*, oprac. Władysław Sosna, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn.
- Wnętrzak Grzegorz, 2014, *Stosunki polityczne i narodowościowe na pograniczu Śląska Cieszyńskiego i Galicji Zachodniej w latach 1897–1920*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Wronicz Jadwiga, 2012, *Gwara cieszyńska wobec innych odmian języka*, w: Marzena Bogus (red.), *Język — szkoła — przestrzeń jako determinanty rozwoju kultury Śląska Cieszyńskiego*, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn.

CIESZYN SILESIA NS AS ‘OUR FOREIGNERS’ /
‘WE OTHERS’ IN THE WRITINGS OF JAN SZCZEPAŃSKI

Summary

The aim of this article is to reconstruct and interpret the vision of Silesians as Others contained in the texts of the sociologist Jan Szczepański. The article begins by pointing out Silesia’s lack of homogeneity and complex relation with Poland, as well as Szczepański’s predominant identification of Silesia with his native Cieszyn and his mythologizing of it as a borderland mainstay of Polishness. In this context, there is a clear parallel in Szczepański’s writings between Silesians and Indians (that is, the maintenance of a separate culture by the autochthonous people in spite of efforts to discourage their otherness). At the same time, Szczepański shows the culture of Cieszyn to be different from the dominant Polish model, being based mainly on values connected with the Protestant ethos: industry, reliability, order, and rationality. The author explains how presentation of an idealized Cieszyn community emerges in Szczepański’s writings as the project of ‘becoming another’, a path toward understanding one’s own cultural roots in order to use them creatively to shape real conditions.

Key words / słowa kluczowe

Jan Szczepański; Cieszyn Silesia / Śląsk Cieszyński; Silesians / Ślązacy; inność / otherness; borderland / pogranicze; Protestantism / protestantyzm; Indians / Indianie