

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

TYMOTEUZ KRÓL
Institut Sławistyki PAN

**ŚWIĘTOWANIE W OPOWIEŚCIACH WSPOMNIENIOWYCH
WILAMOWIAN O POWOJENNYCH PRZEŚLADOWANIACH*****WILAMOWSKOCENTRYCZNA WSPÓLNOTA PAMIĘCI
A POWOJENNE PRZEŚLADOWANIA**

Wilamowianie to grupa etniczna zamieszkująca miasto Wilamowice, liczące trzy tysiące mieszkańców, leżące na pograniczu Śląska i Małopolski. Są potomkami przybyłych w XIII wieku osadników pochodzenia germańskiego. O tożsamości Wilamowian oraz teoriach ich etnogenezy napisano już wiele (Wicherkiewicz, Zieniukowa 2001; Neels 2012). Wiele z tych teorii używanych było przez stronę polską i niemiecką w konfliktach narodowościowych w Wilamowicach w pierwszej połowie XX wieku (Filip 2005a; Król 2021a). W literaturze występuje również wiele relacji o odrębnej tożsamości Wilamowian, konstruowanej w opozycji zarówno do niemieckości, jak i polskości (por. Smólski 1910, s. 19; Kuhn 1981, s. 356; Neels 2012).

Co najmniej od XVII wieku mieszkańcy osady oprócz rolnictwa zajmowali się również tkactwem i handlem. Ze swoimi towarami podróżowali do wielu miast europejskich, przez co znacznie się wzbogacili. Dzięki te-

Adres do korespondencji: wymysojer@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1408-6530

* Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2016–2022 jako projekt badawczy w ramach Diamentowego Grantu. Tytuł projektu: „Góry, pagórki, przykryjcie nas — Wilamowianie wobec powojennych prześladowań”.

mu mogli w 1808 roku wykupić się z poddaństwa, a w 1818 otrzymać dla swojej miejscowości prawa miejskie. Okres przynależności Wilamowic do Monarchii Habsburgów (1772–1918), szczególnie dzięki licznym kontaktom z Wiedniem, był czasem rozkwitu miasta. W stolicy Monarchii Naddunajskiej powstała wilamowska kolonia (Król 2020). Kontakty z Wiedniem zostały jednak znacznie utrudnione po 1918 roku, kiedy Wilamowice znalazły się w odrodzonej Polsce.

Okres międzywojenny to dalszy ciąg polsko-niemieckich konfliktów narodowościowych, dotyczących zwłaszcza języków nauczania w Wilamowicach (Krzyżanowski 2018). W 1939 roku Wilamowice zostały włączone do III Rzeszy. Czas okupacji był dla mieszkańców miasta trudny: w wyniku różnych wyborów, często podejmowanych pod presją, na przykład podpisania Volkslisty, walczyli oni w różnych wojskach i na różnych frontach. Po 1945 roku Wilamowian dotknęły wywózki do obozów na terenie Polski i ZSRR, wysiedlenia, zakazy używania języka i stroju wilamowskiego. W czasach PRL funkcjonował jednak Zespół Regionalny „Wilamowice”. Jego repertuar początkowo był wyłącznie polskojęzyczny, a od końca lat sześćdziesiątych wprowadzano pojedyncze piosenki w języku wilamowskim.

Renesans wilamowskiej tożsamości oraz oddolna rewitalizacja języka wilamowskiego zaczęła się za sprawą młodego pokolenia Wilamowian w pierwszej dekadzie XXI wieku. W 2014 roku działania te zostały wsparte przez Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Organizowane są lekcje języka wilamowskiego, wydawane są publikacje wilamowskojęzyczne, działa również amatorski teatr (Król 2016; Król, Olko, Wicherkiewicz 2017; Mętrak 2019; Szlachta-Ignatowicz, Wicherkiewicz 2019).

WILAMOWIANIE JAKO GRUPA ETNICZNA

Członkowie grupy etnicznej „używając identyfikacji etnicznych, by kategoryzować siebie samych i innych dla celów interakcji, formują tym samym grupy etniczne, które są rozumiane jako grupy w sensie organizacyjnym” (Barth 2004, s. 352–353). Za wyznaczniki identyfikacji Wilamowian uznają wspólną kulturę, terytorium, wiarę we wspólne pochodzenie, wspólnotę dziejów oraz świadomość własnej odrębności (Obrębski 2005; Smith 2009).

Wilamowianie przez lata cechowała wspólna kultura. Dwa najbardziej wyraziste wyznaczniki odrębności kultury wilamowskiej — język i strój (Filip 2005b) — będące wcześniej elementami życia codziennego, stały się atrybutami tożsamości (Šatava 2009). Stało się tak nie tylko ze względu na przemiany, które po wojnie dotknęły społeczności wię-

skie w całym kraju, ale również z powodu zakazu ich używania wydanego w 1945 roku.

Ściśle określone terytorium, jakim jest miasto Wilamowice, jest ważne nie tylko dla Wilamowian, którzy je zamieszkują, ale także dla tych żyjących w kolonii wiedeńskiej i krakowskiej, nawet jeśli ich przodkowie wyprowadzili się z rodzimej miejscowości w odległych czasach (Bilczewski 1936; Król 2020).

Wilamowianie wierzą we wspólne pochodzenie — nie niemieckie i nie polskie, lecz „egzotyczne” flamandzkie czy holenderskie. Ten mit pochodzenia został przez etnologów nazwany „mitem flamandzkim” (Libera, Robotycki 2001; Lipok-Bierwiazzonek 2002, 2008). Idea wspólnego pochodzenia „ma zwykle podstawowe znaczenie dla tożsamości, a co za tym idzie — interpretowanie historii jest ważne z punktu widzenia ideologii, których rolą jest uzasadnianie, umacnianie i podtrzymywanie konkretnych tożsamości etnicznych” (Eriksen 2013, s. 93).

Dla analizy relacji Wilamowian o Volksliście i powojennych prześladowaniach najistotniejsze są wspólnota dziejów i świadomość własnej odrębności. Wydarzenia z czasów drugiej wojny światowej i okresu powojennego, podobnie jak świadomość różnic w ich postrzeganiu przez Wilamowian i Polaków, są istotne w procesie konstruowania ich tożsamości w opozycji do tych drugich.

Obraz Polaka w relacjach o czasie wojny i okresie powojennym w relacjach moich rozmówców jest negatywny, gdyż jako obraz „obcego” jest negatywem obrazu „swojego”. Wszystkie obrazy „obcych” będące elementem pamięci kulturowej Wilamowian są, jak każdy uogólniony obraz obcej grupy, wyolbrzymione i często jednoznaczne (por. Obrębski 2005; Stomma 1986). Wśród swoich nie budzą one jednak sprzeciwu, gdyż grupa etniczna to krąg, w którym „sposób mówienia, utarte zwroty i powiedzenia, wykrzykniki i żarty, sposób, w jaki manifestowane są reakcje emocjonalne, sposób bycia i działania nikogo nie dziwi, nie razi; gdzie zwyczajnie osobiste jednostki traktowane są jako naturalne i odpowiednie” (Obrębski 2005, s. 162). Moi rozmówcy mogli więc swobodnie opowiadać o swoich przeżyciach, używając skrótów myślowych, karykaturalnych obrazów obcych wyłącznie w towarzystwie „swoich” — osób, które nie tyle były z Wilamowic, ile należały do tej samej wspólnoty pamięci. Wspólnota pamięci to, jak pisał Lech Nijakowski (2006, s. 33), „agregat osób (niekoniecznie grupa), które łączy określone doświadczenie biograficzne, nie zawsze o charakterze traumatycznym, oraz ich potomków, którzy przejęli pamięć rodzinną”. Do wspólnoty zaliczają się więc nie wszyscy potomkowie, ale konkretnie ci, którzy tę pamięć przejęli.

Jak wynika z moich badań, Wilamowianie, należą co najmniej do dwóch wspólnot pamięci: wilamowskocentrycznej i polskocentrycznej. Granice między tymi wspólnotami przebiegają czasem przez rodziny, bywa, że nawet rodzeństwo należy do różnych wspólnot. W tym tekście skupiam się na relacjach osób należących do tej pierwszej kategorii. Świadomy jestem, że wielu moich rozmówców członków tej wspólnoty uważało Wilamowian nienależących do niej za obcych. Byli świadomi „ograniczenia podzielných znaczeń, istnienia różnic w kryteriach osądzania wartości i zachowań oraz ograniczenia interakcji do sektorów zakładanego wspólnego porozumienia i wspólnego interesu” (Barth 2004, s. 354), nawet jeśli dotyczyło to członków ich rodzin. Czasem nawet odmawiali im prawa do czucia się Wilamowianami.

Nie chcąc rozstrzygać, kto jest Wilamowianem, a kto nie, zastosowałem kategorię „wilamowskocentryczna wspólnota pamięci”, która jest bardziej precyzyjna niż kategoria „Wilamowianie”. Teza, że wszyscy Wilamowianie należą do tej samej wspólnoty pamięci, byłaby fikcją teoretyczną albo ideologiczną lub polityczną (Kłoskowska 1996, s. 103). Ludzie identyfikują się z różnymi grupami, żadna „nie pochłania i nie wyczerpuje całego człowieka” (Kłoskowska 1996, s. 103). Wilamowianie należą do różnych wspólnot pamięci, dlatego uznałem za stosowne doprecyzowanie, że analizuję opowieści reprezentujące wilamowskocentryczną wspólnotę, a nie wszystkich Wilamowian.

ZEBRANY MATERIAŁ I NARZĘDZIA ANALIZY

Materiał będący podstawą przedstawianych tu analiz zebrałem podczas etnograficznych badań terenowych, stosując wywiady i obserwację uczestniczącą. Wywiady powstały w ramach projektu „Góry, pagórki, przykryjcie nas — Wilamowianie wobec powojennych prześladowań” afiliowanego przy Wydziale „Artes Liberales” UW. Rozmówcami były głównie osoby urodzone przed 1939 rokiem. Wypowiedzi zostały przeze mnie zanonimizowane, w przypisie podałem płeć, przybliżony wiek oraz rok zarejestrowania wypowiedzi.

Dla moich badań istotne jest, że sam w Wilamowicach się wychowałem, identyfikuję się jako Wilamowianin i należę do wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci. Z moimi rozmówcami rozmawiałem w tych językach, w których było im najwygodniej: wilamowskim, polskim lub niemieckim, czasami język narracji zmieniał się kilkukrotnie podczas wywiadu.

Analiza zebranego materiału pozwoliła na stwierdzenie, że narracje o powojennych prześladowaniach zdominowały opowieści moich roz-

mówców. Były one opowiadane nie tylko innym Wilamowianom, ale również naukowcom, często tym zainteresowanych inną tematyką bądź samą strukturą języka. Opowieści te przekazywano również dziennikarzom, którzy publikowali je później w swoich artykułach i w ten sposób wzmacniali ich wiarygodność w oczach Wilamowian.

Do analizy wykorzystałem pojęcia rozwinięte przez folklorystów: toposy, wzorce interpretacyjne (Schröder 2005) oraz memoraty i fabulaty (Hajduk-Nijakowska 2016). Toposy oznaczają powtarzające się motywy, przyzwyczajenia myślenia, wyrażające wiedzę o tym co prawdopodobne. Obowiązują one tylko w określonych kręgach, tylko w nich są zrozumiałe. Z jednej strony opierają się na społecznym doświadczeniu i pamięci zbiorowej, z drugiej — wyrażane są w języku (Schröder 2005). Toposy mogą, choć nie muszą, odnosić się do grup ludzi. Te odnoszące się do Wilamowian są najczęściej pozytywne, te odnoszące się do Polaków i czerwonoarmistów nazywanych „Ruskami” — negatywne, co wynika ze wspomnianego już przeciwstawienia obrazów „swoich” i „obcych” (Stomma 1986, s. 25). Dla Wilamowian zarówno Polacy jak i „Ruscy” byli obcymi.

Wzorzec interpretacyjny to pojęcie nadrzędne wobec toposu, zjawisko ciągle powracających złożonych interpretacji przeszłości, podobnych do siebie zarówno pod względem treści, jak i struktury (Welzer, Moller, Tschuggnall 2009, s. 383). Opowieści moich rozmówców nasycone były wieloma wzorcami interpretacyjnymi, a w każdym z nich zawierało się kilka toposów. Z powodu braku zdecydowałem na przedstawienie wyłącznie tych wzorców interpretacyjnych, które są istotne dla analizowanych fragmentów opowieści.

Wzorzec interpretacyjny *trzeba być dobrym człowiekiem*. Zgodnie z nim należało zawsze pomagać tym, którzy tego potrzebowali oraz samemu zachować godność. Wzorzec ten ujawniał się również w opowieściach związanych z łamaniem prawa na rzecz wyższego dobra, szczególnie pomocy bliźniemu. Łączą się z nim toposy:

- *pobożnych Wilamowian i Polaków bezbożników* — Wilamowianie przedstawiani byli jako ci pobożni, chodzący do kościoła, a Polacy jako ci, którzy przerywali nabożeństwa, bili kobiety chodzące w lokalnych strojach, zachowywali się niezgodnie z zasadami uznawanymi za chrześcijańskie: kradli, bili, zabijali. Z tym wzorcem łączy się więcej opozycyjnych par toposów przedstawiających Wilamowian w jednoznacznie pozytywnym, a Polaków w jednoznacznie negatywnym świetle;

- *pobożnych Niemców* — Niemcy w opowieściach Wilamowian przedstawiani byli jako pobożni chrześcijanie. W przypadku opowieści o czasie wojny dotyczyło to głównie opozycji *pobożnych Niemców*-żołnierzy Wehr-

machtu przedstawianych jako ludzie religijni, również jako duchowni oraz czerwonoarmistów jako nie liczących się z Bogiem *Rusków barbarzyńców*. W przypadku analizowanych tutaj opowieści będą to *pobożni Hałcnowianie*¹, którzy nawet w trudnych warunkach obozowych dbali, aby odpowiednio przeżyć Wigilię Bożego Narodzenia;

- toposy *przebaczyliśmy, ale nie zapomnimy* — bycie dobrym człowiekiem nakazuje przebaczyć, ale krzywdy wyrządzone Wilamowianom były zbyt duże, by można było o nich zapomnieć.

Wzorzec interpretacyjny *nieuczciwego potraktowania Wilamowian po wojnie*. Zgodnie z nim powojenne prześladowania były bezpodstawne, a oskarżenia Wilamowian przez Polaków miały podłoże materialne i wynikały z zazdrości i zawiści tych drugich. Jest on obecny w niemal każdej opowieści wspomnieniowej Wilamowian. Łączą się z nim toposy:

- *pobożnych Wilamowian, niewinnych Wilamowian* oraz związane z nim toposy usprawiedliwiające podpisanie Volkslisty — podkreślają niewinność Wilamowian i brak podstaw do ich powojennych prześladowań. Dowodami na tę niewinność miały być liczne historie, w których Wilamowianie ostatecznie osiągnęły swoje cele, a ich prześladowców spotyka kara — topos *powracającej krzywdy*;

- *Wilamowian pomagających innym* — w wielu historiach Wilamowianie pomagają Polakom, a także Wilamowianom, którzy nie podpisali Volkslisty, często z narażeniem siebie. W tych opowieściach obecny jest również topos *niewdzięcznych Polaków*, którzy mimo pomocy otrzymanej od Wilamowian po wojnie albo im nie pomogli, albo wręcz stali się ich prześladowcami;

- *Polaków prześladowców* — to Polacy mieli być, zdaniem moich rozmówców, głównymi inicjatorami powojennych prześladowań;

- *Wilamowian ofiar* — to Wilamowianie mieli być ofiarami okupacji hitlerowskiej. Uznanie Wilamowic za kolonię niemiecką miało oznaczać nie tylko przymus podpisywania Volkslisty, obowiązkową służbę w Wehrmachcie, ale także spowodowało ich powojenne prześladowania. Wilamowianie pokazani są więc jako ofiary, biernie akceptujące swój los.

Wzorzec interpretacyjny *śmierć kultury wilamowskiej to śmierć Wilamowian*. Zakłada on, że zanik odmienności kulturowej Wilamowian, zwłaszcza języka i stroju, jest jednoznaczny ze zniknięciem Wilamowian jako grupy etnicznej. Jest on związany z wieloma negatywnymi toposami dotyczącymi Polaków przedstawianych jako ci, którzy byli winni zanikowi

¹ Hałcnowianie to grupa etniczna zamieszkująca dawną wieś Hałcnów k. Białej, a identyfikująca się w dużej części jako Niemcy.

kultury wilamowskiej, a także z pozytywnymi toposami dotyczącymi Wilamowian oraz wzorcem interpretacyjnym *Wilamowianie są lepsi od innych*, według którego jedną z oznak tej lepszności jest kultura o zachodniej proveniencji.

Wzorzec interpretacyjny *odmienność kulturowa Wilamowian powodem prześladowań*. Zakłada on, że prześladowań nie byłoby, gdyby nie odmienność kulturowa Wilamowian. Największy nacisk moi rozmówcy kładli na znaczenie odmienności języka oraz stroju.

W ten wzorzec interpretacyjny wpisują się następujące toposy:

- *niewinnych Wilamowian* — według moich rozmówców Wilamowianie nie byli winni, że urodzili się jako członkowie odmiennej kulturowo grupy etnicznej;

- *Polaków prześladowców* — zgodnie z relacjami rozmówców, gdyby nie ich zaciętrzewienie prześladowań nie byłoby, bo tylko oni widzieli niesłusznie winę Wilamowian;

- *Polaków oszustów i nieuczciwych Polaków* — w celu przejęcia wilamowskich gospodarstw mieli łamać prawo (nawet ówczesne);

- *głupich Polaków* — zdaniem moich rozmówców Polacy nie rozumieli, że kultura wilamowska nie była niemiecka, tylko flamandzka, a gdyby to wiedzieli, można byłoby uniknąć prześladowań Wilamowian.

Innym ważnym dla mojej analizy narzędziem są wprowadzone przez Carla von Sydowa (1934), a rozwinięte przez opolskie folklorystki (Simonides 1969; Hajduk-Nijakowska 2016) pojęcia memoratu i fabulatu oraz procesu fabularyzacji i folkloryzacji. Będę tu używał pojęcia memoratu jako „określenia narracyjnej relacji o czysto osobistym charakterze przeżycia” (Simonides 1981, s. 29). Opowieść wspomnieniowa przekazywana dalej z czasem odrywa się od konkretnego narratora, najczęściej świadka wydarzenia, i podlega obiektywizacji narracji, tworzą się przy tym jej różne warianty. Proces ten nazywa się fabularyzacją i folkloryzacją. W efekcie powstaje „nowa jakościowo, sfabularyzowana już narracja, którą nazywamy fabulatem” (Hajduk-Nijakowska 2016, s. 65). Jest to nowa, wspólnotowa wersja opowieści. Opowieść świadka ulega „dopracowaniu” przez grupę, a ostateczna forma opowieści jest ściśle związana z potrzebami grupy i reprezentuje wspólnotową, akceptowalną dla wszystkich interpretację wydarzeń. Fabularyzacja i folkloryzacja przebiega szybko w sytuacjach kryzysowych i traumatycznych (Hajduk-Nijakowska 2016, s. 65), jakich jak dla Wilamowian okres powojennych prześladowań.

Jednak również w memoratach obecne są zakorzenione w kulturze schematy, stereotypy i wyobrażenia. Każdy czas, również współczesność,

ma swoją kulturę opowiadania, której składową są właśnie te schematy. W opowiadaniach kluczowe są doświadczenia, a o doświadczeniu, które odbyło się w przeszłości, opowiada się zawsze w kontekście współczesności, kultury i polityki, w której jest się zanurzonym (Lehmann 2007, s. 9–10).

Kluczowe dla mojej analizy jest pojęcie czasu świętowania, który rozumiem jako odwrotność czasu wolnego. Czas świętowania powinno się respektować zarówno poprzez wstrzymanie się od pracy, jak i odpowiedni strój oraz dopełnienie przypisanych danemu świętu rytuałów (Grad, 1983, s. 112). Postaram się tu odpowiedzieć na pytanie, jak powojenne przesładowania, nowa sytuacja, w której znaleźli się Wilamowianie w opinii badanych zmieniły sposób świętowania. Pokażę, jak zmiana sytuacji grupy ograniczyła w ocenie moich rozmówców możliwości odbywania rytuałów w tradycyjnej formie, zmuszała do zmiany, była powodem deprywacji. Będę starał się pokazać nie „obiektywne” przemiany w wilamowskiej obrzędowości², ale narrację moich rozmówców o tym, jak musieli dostosować się do nowych warunków.

Świętowanie, a konkretniej przymus przeżywania go w odmienny niż do tej pory sposób był ważnym motywem w opowieściach moich rozmówców. Pamięć zbiorowa dotyczy nie tylko wielkich wydarzeń, takich jak wojna czy wysiedlenia, „[w] jej zasobach znajdują się [...] także takie wydarzenia, które wielka historia pomija: narodziny i śmierć bliskich osób, budowa domu, ślub, praca, świętowanie. Tym samym zasoby pamięci zbiorowej mają zdolność integrującą elementy wielkiej historii z tym co lokalne, a nawet prywatne” (Bierwiaczonek, Nawrocki 2020, s. 7).

Wybrane przeze mnie memoraty i fabulaty podzieliłem na te dotyczące świętowania w kościele (Boże Ciało, bierzmowanie), w domu (wesele, Boże Narodzenie) oraz w obozie (Wigilia).

² Mimo dużego zainteresowania naukowców Wilamowicami, które trwa, z przerwami, już od ponad stu lat, nie powstało do tej pory pełne opracowanie obrzędowości rodzinnej i dorocznej Wilamowian. Większość badaczy skupiała się na stroju (Kuhn 1940; Filip 2001; Bazielich 2001; Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020), języku (Wicherkiewicz 2003; Mętrak 2019) czy teoriach pochodzenia (Filip 2005a). Teksty na temat kultury ludowej Wilamowian w większych monografiach mają charakter skrótowy (Maj 2001; Lipok-Bierwiaczonek 2001; Latosiński 1909; Rzeszowski 1908), niewykorzystanym dotąd źródłem jest słownik języka wilamowskiego autorstwa Wilamowiana Hermanna Mojmira (1930–1936), w którym znalazło się również wiele opisów zwyczajów i obrzędów. Niektóre elementy wilamowskiej obrzędowości opisała Maria Małanicz-Przybylska w książce o wilamowskiej muzyce (2019). Jedynie wielkanocny śmiegust doczekał się osobnych opracowań (Danek 2012; Król 2014).

ŚWIĘTOWANIE W KOŚCIELE

Wilamowianie pod wpływem kontrreformacji w drugiej połowie XVII wieku w większości stali się katolikami (Bem 2020). Dlatego też budynek kościoła rzymskokatolickiego w Wilamowicach jako miejsce sacrum pojawiał się w opowieściach moich rozmówców szczególnie często.

Kobięcy strój wilamowski był, obok języka, najważniejszym wyznacznikiem wilamowskiej odrębności: „Nasi ludzie to się całkiem inaczej ubierali, tam na wioskach to ubierali się po polsku, to byli całkiem inni ludzie” [K/95/2022]³. Najbardziej odświętne stroje zakładano właśnie na uroczystości kościelne. Najbogatsze Wilamowianki miały nawet do 25 kompletów ubioru na różne okazje (Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020). Dlatego też wprowadzony w 1945 roku zakaz używania stroju i języka wilamowskiego był ważnym elementem opowieści moich rozmówczyń:

Babcia ubrała się ładnie po wilamowsku na Boże Ciało i wyszła, a jak wróciła to cała w błocie. Ona tak płakała, bo szkoda jej było tego stroju. A jakiś Pöla [Polak] ją wziął za kark, wcisnął twarzą do kałuży i mówił: „Teraz taplaj się w błocie, ty Niemko!”. A ona tak płakała, bo żal jej było tego stroju, my to jeszcze próbowałyśmy z mamą ratować, ale nie dało się już tego doprać. [K/70/2015]

Strój do dzisiaj jest ważnym atrybutem identyfikacji Wilamowian. Jak mówiła Rozalia Hanusz — jedna z Wilamowianek występujących w filmie *Dante z Wilamowic* (Latour 1994): „Przecież kobiety jak szły do kościoła, to ich na środku rynku rozbierali. Chcieli nam zniszczyć ten strój, bo jakby strój był zniszczony to i myśmy są zniszczeni”. Zaatakowanie Wilamowianki w stroju, a szczególnie w tej najbardziej odświętnej jego wersji, było więc atakiem na Wilamowian w ogóle. Te relacje zgodne są z wzorcem interpretacyjnym *śmierć kultury wilamowskiej to śmierć Wilamowian*.

Liczne historie o prześladowaniu kobiet idących w strojach do kościoła uległy fabularyzacji i folkloryzacji: najprawdopodobniej dotyczyły one pierwotnie różnych świąt czy niedziel, kiedy kobiety ubierały się w odświętny strój. W wyniku tego procesu opowieści te oderwały się od konkretnych osób i dziś funkcjonuje jedna opowieść o Bożym Ciele, z kilkoma wariantami. Boże Ciało — święto, w które ubierano się w najbardziej odświętny strój — tzw. wilamowski strój narodowy, z welonem, z dzisiejszej perspektywy jest świętem najbardziej kojarzącym się z wilamowskim strojem. To prawdopodobnie dlatego ta procesja zdominowała opowieści o prześladowaniu kobiet noszących strój.

³ K lub M oznacza płeć, pierwsza liczba — wiek, a druga — rok zarejestrowania wypowiedzi. Wszystkie cytaty z wywiadów zostały zakodowane w ten sposób.

W opowieściach Wilamowian w kontekście zakazu używania wilamowskiego stroju pojawiała się również opowieść o bierzmowaniu w 1947 roku, do którego jednocześnie przystąpiło kilka roczników. Wspominano, że aby przystroić kościół na przyjazd biskupa, parafianie postawili na zewnątrz stoły i ławki przykryte wilamowskimi odziewaczkami⁴. Zdaniem moich rozmówców stały się one obiektem ataku Polaków: „Pamiętasz, jak grasowali z tymi odziewaczkami? Zerwali, rzucili na ziemię, deptali i targali” [K/85/2009]. Ten popularny wśród moich rozmówców fabulat zawiera silne toposy *pobożnych Wilamowian*, chcących jak najbardziej uświetnić uroczystość, oraz *Polaków bezbożników*, którzy nie tylko niszczyli strój, ale zakłócali przebieg uroczystości. Opowieść ta stanowi gotową odpowiedź na pytanie o zakaz używania stroju wilamowskiego i często jest prezentowana również naukowcom (por. Filip 2000, s. 250).

ŚWIĘTOWANIE W DOMU

W tym rozdziale skupię się na świętowaniu odbywającym się w domu rodzinnym. Sięgnę do przykładów wesela oraz Bożego Narodzenia.

Wesele poprzedzał okres narzeczeństwa. Zapoznanie się młodych, a także trwanie w zawiązanych już wcześniej związkach było utrudnione, zdaniem moich rozmówców, z powodu powojennej sytuacji Wilamowian: wielu młodych mężczyzn służących w Wehrmachcie zginęło, a ci, którzy przeżyli, albo bali się wrócić, albo po powrocie zamykani byli w różnych obozach na terenie Polski i ZSRR. Powojenne prześladowania zakłóciły istniejący wcześniej endogamiczny porządek kojarzenia par⁵. Miało to polegać z jednej strony na stosowanej przez Wilamowianki strategii wychodzenia za mąż za Polaków, aby uniknąć prześladowań czy odzyskać skonfiskowane gospodarstwa. Z drugiej — na dyskryminacji wilamowskich kawalerów przez Polaków z okolicznych wsi. Jak wspominał jeden rozmówca: „Jak byłem na UB, to nie dostałem, ale swoje dostałem, jak my chodzili na panny po Wilamowicach. No jak młodzi chłopcy. Ale Polacy nos bili i nie dopuścili” [M/90/2015]. W większości opowieści ich bohaterowie — wilamowscy kawalerowie — biernie poddawali się prześladowcom. Rzadziej pojawiały się opowieści o sprzeciwie wobec dyskryminacji wilamowskich kawalerów, jak ta poniższa:

⁴ Rodzaj chusty naramiennej w kratę, przypominający „hacki” ze stroju cieszyńskiego, ale w jaskrawych, charakterystycznych dla stroju wilamowskiego kolorach.

⁵ Endogamia w Wilamowicach i jej instrumentalizacja przez naukowców zasługuje na osobną analizę.

Pierzowiec, to było, zaraz po wojnie. To przyszli bielanie [mieszkańcy Bielan — przyp. T.K.], wiesz. I chcieli nas... przegonić, wiesz? Tak, przyszło może z piętnastu takich. [...] U Mercioka, tam skubali pierze. Zaczęli coś bić, potem poszliśmy na rynek. I tam też skubali u kogoś niedaleko rynku. To oni też tam przyszli, wiesz? Bo jak nas tu nie było, to przyszli tam. I oni chcieli się tylko bić, wiesz? Mieli takie kije różne. Mogli cię tym zabić. Księżyc tak świecił, a my tam zebraliśmy więcej chłopców, takich starszych ode mnie też. Tam w Rynku, potem czekaliśmy na nich, wiesz? Przyszli. I zaczęli bić, wiesz? Jeden miał taką laskę, ten bił jak diabli. I różnie bili, tak bili i tak. My też byliśmy... może nas już było tylu Wilamowian, co tych, co przyszli. No to było tam, mówię ci, to było jak wojna. My wygraliśmy, oni tak dostali, mówię ci. Bo ci z tym kijem, wiesz, a ci nasi, ten taki starszy [przydomek] [...]. Ten, jak ten... Ja to widziałem, bo ja nie chciałem dostać i trzymałem się trochę z boku, wiesz? A ten jak skoczył, dostał co prawda parę razy, ale wyrwał mu ten kij, taki gruby. Jak go uderzył przez głowę, to zaraz leżał. Ja myślałem, że go zabił. [...] A potem jak widzieli, że ten się przewrócił, a ci inni też dostali, to kapelusze nawet zostawili tak byle jak na ziemi i uciekali w pierony. Drugi raz już nie przyszli, bali się już. [M/80/2010]

W literaturze etnograficznej pojawia się wiele informacji o tym, że „[z]alotnicy z obcych wsi byli niechętnie widziani przez miejscowych młodzieńców i niekiedy przepędzani” (Wesołowska 1991, s. 230). Mój rozmówca odczuwał to jednak jako przejaw prześladowania Wilamowian na tle etnicznym: jego zdaniem, w tamtym czasie Wilamowian uważano za Volksdeutschów, „którzy nie mają nic do gadania” [M/80/2010]. Według innej mojej rozmówczynie, chłopcy z okolicznych miejscowości wiedzieli, że z powodu poboru do Wehrmachtu w Wilamowicach brakuje wielu mężczyzn, a więc mieli szansę na wygraną z Wilamowianami i „zdobycie nowego terenu” [K/95/2017]. Jest to więc przykład historii bohaterskiej — w pojęciu tym mieszczą się zarówno „historie opowiadające o wymagających odwagi działaniach z życia codziennego, jak i o klasycznych czynach bohaterskich na wojnie” (por. Welzer, Moller, Tschuggnall 2009, s. 372). Zdaniem mojego rozmówcy — młodzi Wilamowianie obronili miasto przed wrogami.

Po okresie narzeczeństwa, następował ślub i wesele. Przed wojną wesela wilamowskie były bardzo huczne i trwały czasem trzy dni lub więcej (por. Latosiński 1909). Wesela dzieci bogatych gospodarzy były ważnym wydarzeniem dla wszystkich mieszkańców miasta. Odbywały się one zarówno w domu, jak i w karczmie: goście weselni kilka razy w ciągu dnia w uroczystym orszaku z orkiestrą dętą zmieniali miejsce zabawy. Biedniejsi, niezaproszeni, mieli prawo uczestniczyć w weselu w karczmie, jako ślęczki, po wykupieniu biletu. Wesela były w małych społecznościach atrakcyjnymi widowiskami, na które przychodzili również nieproszeni goście (Wesołowska 1991, s. 234, 243), odbywały się według określonego

scenariusza, który był modyfikowany w zależności od statusu społecznego nowożeńców.

Wśród relacji moich rozmówców o powojennych prześladowaniach przeważały te o skromnych weselach. Bogaci wilamowscy gospodarze z dnia na dzień pozbawieni zostali swoich majątków i nie byli w stanie zorganizować wesela adekwatnego do ich statusu społecznego sprzed 1945 roku. Wesela były więc znacznie mniejsze, nie zapraszano osób, które „należało się zaprosić”. Taka degradacja była dla moich rozmówczyń trudna: „Jo nie miałam wesela, ino takie przyjęcie, obiad dlo rodziny, bo my nie mieli jak” [K/90/2018]. Jedna z nich twierdziła, że na swoim weselu w 1949 roku gościła tylko dwanaście osób, w domu swojej siostry, a sąsiad grał na harmonii [K/90/2014]. Tak skromne wesele świadczyło o tym, że gospodarz utracił status.

Jako stratę moje rozmówczynie postrzegały również brak możliwości udziału w weselach jako goście, a szczególnie jako drużki i druźbowie. Jedna z kobiet, która po wysiedleniu uciekła na kilka lat do Łodzi, mówiła z żalem: „Nie byłam na żadnym weselu, ale mama mi pisała, ten się ożenił, ten się ożenił, z Wilamowic”⁶.

Bolesny dla młodej pary był również brak dostępu do własnego domu, który był ważnym miejscem w scenariuszu każdego wesela. W domu rodzinnym odbywało się błogosławieństwo i przenosiny. Jedna kobieta wspominała, że wysiedlony Wilamowian zapłacił zajmującemu jego dom Polakowi, aby tylko mógł w dniu swojego ślubu przenieść nowo poślubioną żonę przez próg [K/80/2014].

Opowieści Wilamowian o powojennych prześladowaniach odnosiły się również do większych wesel. Na nich to pojawiał się również problem z gośćmi, którzy byli skonfliktowani w związku z udziałem w prześladowaniach „Na moim weselu to była ta ciotka, co ją mój teść wysiedlił. To ja się bałam, jak to będzie, ale usiedli na dwóch końcach sali i jakoś to było” [K/85/2017]. Wesela traktowano zresztą jako okazję do pogodzenia zwaśnionych stron (Wesołowska 1991, s. 232), choć według moich rozmówców, rzadko się to udawało, zwłaszcza w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. W tych licznych relacjach obecne były toposy *przebaczyliśmy, ale nie zapomnimy* — osób, które zdecydowały się pogodzić na weselu, ale nie zapomnieć wyrządzonych krzywd, topos *niewinnych Wilamowian* czy *Wilamowian ofiar*, bo w tej narracji to zawsze Wilamowianie mieli przebaczać Polakom, nigdy na odwrót. Te toposy zgodne były z wzorcami inter-

⁶ „Yhy wiöe sun uf kâr friöed, oder dy müter sráv mer, dar ej ferwejwa, dar ej ferwejwa, fu Wymysöi” [K/85/2014].

pretacyjnymi *trzeba być dobrym człowiekiem* oraz *nieuczciwego potraktowania Wilamowian po wojnie*.

Innym ważnym czasem świętowania, który pojawiał się w narracji członków wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci o powojennych prześladowaniach było Boże Narodzenie. Było ono dla Wilamowian, podobnie jak dla mieszkańców wielu innych okolic, czasem niezwykle ważnym (por. Simonides 1991, s. 271). Jego symbolem była choinka, obecna w Wilamowicach już pod koniec XIX wieku.

Chciałbym tu przeanalizować memoraty dwóch rozmówczyń, według których prześladowania Wilamowian uniemożliwiły im świętowanie tego czasu tak, jak by tego chciały.

Jedna z kobiet była dzieckiem, gdy jej rodzina została wysiedlona. Mieszkali oni u pewnej obcej im wcześniej Wilamowianki, która nie chciała ich przyjąć, ale ostatecznie się zgodziła. Dziewczynka bardzo chciała mieć choinkę. Wiedząc, że jej rodzice po utracie całego majątku mieli inne priorytety, postanowiła sama zarobić jako opiekunka do dzieci, by mieć chociaż prowizoryczną choinkę:

Choinki to nie miałam nigdy. To mi tam, gdzie bawiłam tę [imię], to mi dali raz taką gałązkę i poszłam butelki sprzedać, żebym bibułę se mogła kupić, żebym chociaż raz mogła sobie widzieć takie coś jak choinka. Świąt nie było. I poszłam tej [przydomek] pozbierać ten jeden kawałek tego [kwaka — przyp. T.K.] i kroiłam takie kostki. Jak ta poszła pomagać, wiedziała, że mnie stać nie było, zaś pyskowanie, że jo jej pozbierała tego kwaka na tę choinkę. No takie człowiek miał życie, no niestety. [K/80/2017]

Ozdoby do otrzymanej gałązki choinki zdecydowała zrobić z kwaka⁷ zabranego Wilamowiance, u której mieszkała jej rodzina. Kobieta ta nie miała zrozumienia dla potrzeb dziecka i zrobiła dziewczynce awanturę. Moja rozmówczyni podkreślała, że chodziło o kwaka, czyli najmniej wartościowe w Wilamowicach warzywo, które służyło jako pasza dla krów. Słowa kobiety, że nigdy nie miała choinki i że „świąt nie było”, służyły pokazaniu, jak ciężka musiała być sytuacja jej rodziny, skoro nie organizowano świąt. W tej opowieści widoczny jest również topos *niewinnych Wilamowian* — moja rozmówczyni twierdziła, że była niewinnym dzieckiem, niesłusznie ukaranym przez prześladowców — w tym wypadku wysiedlających.

Inna kobieta przekazała mi opowieść o prześladowaniach, jakie spotkały ją podczas chodzenia po kolędzie. Gdy wraz z koleżankami szła do domu jej ciotki, została obrzucona cegłami przez wsiedlonych Polaków:

⁷ Regionalna nazwa brukwi.

Bo my byli tam pod tym oknem. A oni jechali ciągnikiem. [...] I my śpiewomy i łeby my mieli obrócone od tej drogi. No i jak oni zaczęli bić, no to my się oglądli. Jo dostała tu w łeb. Tu kaś to mom [bliznę], przy oku gdzieś to było blisko, bo by mi oko wybiły te hadry. [...] [nazwisko] ten był, ten był kierowcą, traktorzystą. I on specjalnie zwolnił, on i ci nos tak tłukli, okładali tymi kamieniami. Jak mi gruchli w łeb, krew się zaczęła łać. No i zaraz my lecieli, do siostry, tu była siostra zakonnica, co była taką doktorką. No i polecili my tam i łeb ona mi opawiła, to wszystko, a [przydomek] zemdląta. Ta zemdląta. [...]: No każdy dostał w łeb, ale nie roztrzaskali łeby. Wiesz? Ino, że było gruchnięte w tyn łeb. I jak mie ona to robiła opatrunek tu koło tego, to ta [imię] kopyrt [zemdląta — przyp. T.K.]. [K/75/2016]

Kobieta podsumowała swoją wypowiedź słowami „To Polacy nos bili, za to, że my po wilamowsku śpiewali”. Historia ta miała się wydarzyć pod koniec lat pięćdziesiątych. Jest zgodna z wzorcem interpretacyjnym *odmienność kulturowa Wilamowian powodem prześladowań* oraz toposami *niewinnych Wilamowian i Polaków prześladowców* — według narratorki, dziewczęta z racji wieku nie mogły być winne, a zostały obrzucone cegłami przez Polaków.

Być może powody ataku były inne niż prześladowanie osób używających języka (po dopytaniu rozmówczyni nie była pewna, czy rzeczywiście śpiewały po wilamowsku) ale opowieść ta została dostosowana do aktualnych potrzeb grupy. Ponieważ dziś wiele mówi się w Wilamowicach o zakazie używania języka wilamowskiego i karach z nim związanych, historię tę dopasowano do narracji o zakazie. Takie dopasowanie dotyczy nie tylko fabulatu, ale również memoratu.

ŚWIĘTOWANIE W OBOZIE

W zarejestrowanych przeze mnie opowieściach Wilamowian o pobytach w obozach mało jest przekazów o świętowaniu. Wyjątkiem jest memorat mojej rozmówczyni dotyczący Bożego Narodzenia 1945 roku spędzonego w obozie w Oświęcimiu w towarzystwie Wilamowianek i Hałcnowianek:

Jak byliśmy w [obozie w] Oświęcimiu, no była wigilia, [przydomek Wilamowianki] była, wiesz, z tego małego domu, była na kuchni. Obierała zawsze ziemniaki dla policji, no bo myśmy nie dostawali ziemniaków. Tam byli policjanci i nie wiem, jak to, ale była wigilia, gotowali też groch, nie? No to zabrała po cichu, taka kieszeń jest w wilamowskiej spódnicy, taka mała kieszeń, to tam nasypała dwa półlitrowe garczki grochu nabrała, gotowanego grochu nasypała. No to szła, od celi do celi, brała do ręki i tak rozdawała po jednym ziarenku grochu. Jedno ziarno grochu mieliśmy na wigilię, a ja dostałam z domu szprotki [...] no to jak nas było 20 albo 25 w celi, nie? To nie było tyle rybek, takie małe rybki w oleju. No to było podzielone [...] każda do-

stała połowę, rozumiesz? No to jak dzielili, jedna miała ten jeden groch i pół szprotki i to mieliśmy na wigilię. [K/95/2014]

Ziarnko grochu i pół szprotki jest w tej opowieści symboliczne — groch i ryba to dania tradycyjnie znajdujące się na wilamowskim wigilijnym stole. Widoczny jest tu topos *pobożnych Wilamowian* — którzy nawet w trudnych warunkach dopełniali chrześcijańskiej tradycji. Moja rozmówczyni podkreśliła, jak niewielka ilość tej potrawy była przeznaczona dla każdej osoby — pokazuje to, jak trudne były warunki życia w obozie. Dlatego też mimo wzorca interpretacyjnego *trzeba być dobrym człowiekiem* kradzież jedzenia była w tej sytuacji uzasadniona.

W memoracie mojej rozmówczyni, świętowanie wigilii nie sprowadzało się do namiastki wigilijnej wieczerzy. Był również czas na modlitwę i śpiewanie kołęd:

No to śpiewaliśmy po polsku i po niemiecku. Hałcnowianie śpiewali po niemiecku. A potem przyszedł [przydomek Wilamowiana], bo też był i ten [przydomek Wilamowiana] nam śpiewał na pasterkę o północy, [...] panna taka była, ona była jakby w zakonie. I ona robiła zawsze, mszę odprawiała po niemiecku, modliła się, miała niemiecką książkę, zawsze się modliła, no to mieliśmy pasterkę. W nocy, w lagrze, wszyscy wyszliśmy do korytarza. A ten [przydomek Wilamowiana], żebyśmy go wszyscy widzieli, wszedł na krzesło i zaśpiewał „Wśród nocnej ciszy” i „Dzisiaj w Betlejem”, a potem na koniec „Stille Nacht” po niemiecku. To wszyscy staliśmy w płaczu, z rozpaczą i z zadowolenia, że mamy pasterkę. A ten [przydomek Wilamowiana] umiał bardzo ładnie śpiewać. [K/95/2014]

W relacji mojej rozmówczyni hałcnowscy współwięźniowie nie zostali przedstawieni jako obcy. Przed wojną Hałcnowianie byli dla Wilamowian „bliższymi obcymi” — grupą buforową między „Niemcami z Niemiec” a Wilamowianami. Podczas pobytu w obozie dla Wilamowianek przebywających z dala od swoich rodzin i znajomych z Wilamowic inne cechy wspólne z współwięźniarkami nabierały ważnego znaczenia. Być może dlatego nastąpiło takie zbliżenie moich rozmówczyń z Hałcnowiankami, które mówiły podobnym językiem i spotkał je po wojnie podobny los. Moja rozmówczyni mówiła w języku wilamowskim, we fragmentach, w których cytowała Hałcnowianki, naśladowała wariant hałcnowski. Jej znajomość hałcnowskiego świadczy o tym, jak bardzo zbliżyły się te dwie grupy.

Śpiewanie kołęd w języku niemieckim czy polskim wcale nie musiało oznaczać subiektywnego odczuwania bliskości do Niemców czy Polaków. Wilamowski folklor muzyczny już na przełomie XIX i XX wieku był swoistą mieszanką zarówno w warstwie melodycznej, jak i tekstowej — pieśni śpiewano nie tylko w języku wilamowskim, ale również polskim, niemieckim, śląskim, a nawet czeskim (Małanicz-Przybylska 2019;

Król 2021b). Jeden z moich rozmówców mówił: „Jak byłem chłopcem, to wszystkie kolędy umiałem śpiewać po polsku, ale nie rozumiałem co to jest” [M/90/2009]. Zarówno kolędy w języku polskim, jak i „Stille Nacht”, śpiewana po niemiecku, były dla Wilamowian „swoje”. Być może i przez Hałcnowian kolędy polskie nie były traktowane jako obce. W tej historii na pierwsze miejsce wysuwa się kryterium bliskości religijnej: wszyscy cieszyli się, że wspólnie świętują pasterkę. „Swoi” byli dla mojej rozmówczynie wszyscy zebrani, a „obcymi” — polscy strażnicy obozowi, którym starsza Wilamowianka ukradła groch.

ZAKOŃCZENIE

Bohaterowie opowieści moich rozmówców — Wilamowianie dotknięci prześladowaniami, zwłaszcza ci wysiedleni — musieli odnaleźć się w nowej rzeczywistości. Utrata pola i domu oznaczała również utratę statusu gospodarza i stanie się „dziadem”⁸. Jak mnie zapewniano, dla gospodarzy była to ogromna trauma, gdyż do ich wysokiego statusu społecznego (bo najczęściej takich wysiedlano) przypisanych było wiele zwyczajów i norm zachowania. Normy te, zgodne ze światopoglądem Wilamowian, były obecne przez całe ich życie. Zmiana przyszła wraz z wysiedleniem. Utrwalony porządek i podział na warstwy społeczne został zachwiany, a razem z nim wzorce zachowań mające na celu „niedopuszczenie do zakłócenia raz na zawsze porządku” (Kantor 1982, s. 49). Wysiedleni Wilamowianie w dużej części (choć nie wszyscy) należeli do grupy dominującej, której przedstawicielki (bo to głównie kobiety zajmowały się gospodarstwami) stały na straży utrzymania dotychczasowego porządku i stosowały sankcje społeczne⁹. W opowieściach o takiej nagłej zamianie miejsc i utracie dotychczasowego statusu można dostrzec topos *nieuczciwych Polaków*, którzy nie dostosowali się do panujących zasad (nie respektowali kultywowanego przez lata wyższego statusu gospodarzy) i spowodowali ich zachwianie. Powody świętowania w okrojonej formie, nieadekwatnej do statusu oraz rangi wydarzenia (np. kameralne wesela u rodzin wysiedlonych gospodarzy czy wieczerza wigilijna składająca się z małej rybki i ziarenka grochu), były przedstawiane zgodnie z wzorcem interpretacyjnym *nieuczciwego po-*

⁸ Przed wojną istniał klasowy podział społeczności Wilamowic. Istnienie takiego systemu wspominał Beil (1942), ale nie było dotąd szerzej zbadane. „Batler”, czyli „dziad”, który nie posiadał pola, był najniżej w tej hierarchii.

⁹ Ryszard Kantor (1982, s. 144) zastanawiał się, czy sankcje te powinny się nazywać społecznymi, jeśli był to nacisk ze strony dominującej grupy wobec „grup upośledzonych”.

traktowania Wilamowian po wojnie, w którym zawiera się topos *Wilamowian ofiar*.

Obrzęd, jak pisała Dorota Simonides (1991, s. 261), musi angażować emocjonalnie, a jeśli nie jest przeżywany naprawdę, umiera. Obrzędy i zwyczaje wnosily w życie Wilamowian stabilizację (por. Simonides 1991, s. 263). Dzięki ich praktykowaniu w cyklu rocznym czy cyklu życia człowieka mieli poczucie stałości i życia w zgodzie z wiarą i ziemią. Historia mężczyzny przenoszącego swoją nowo poślubioną żonę przez próg domu, z którego został wysiedlony, świadczy o determinacji w dopełnieniu obrzędu. Szczególnie interesująca jest opowieść o wigilii w obozie w Oświęcimiu, gdzie w dramatycznych warunkach dotrzymano tradycji, choć w znacznie okrojonej formie. Z perspektywy moich badań nie jest ważne, co więźniowie rzeczywiście jedli, ale to, że moja rozmówczyni opowiedziała o ziarnku grochu i kawałku ryby — najważniejszych elementach wigilijnego stołu. W obrzędzie tym brali udział zarówno Wilamowianie, jak i Hałcnowianie — język, w którym śpiewano kolędy zszedł w opowiadaniu mojej rozmówczyni na dalszy plan, a na pierwszy wysunęła się, zgodna z toposem *pobożnych Hałcnowian*, religijna bliskość oraz wspólny los więźniów obozu.

W opowieściach rozmówców występowały silne toposy *Polaków bezbożników* i *Rusków barbarzyńców*. To z tego powodu właśnie Polacy i czerwonoarmiści byli obcymi. Przeszkadzanie w dopełnianiu obrzędów religijnych przez Polaków pojawiło się na przykład w fabulacie o bierzmowaniu czy w memoratach o kolędujących dzieciach obrzuconych cegłami czy ostrzeżanym kondukcje pogrzebowym. Do rzadkości należy topos *złych Wilamowian* — w przypadku opowieści o świętowaniu wystąpił on jedynie w memoracie o kobiecie, która żałowała mieszkającemu z nią wysiedlonemu dziecku kawałka brukwi na choinkę.

Mimo siły toposu *Wilamowian ofiar* w zebranych opowieściach wspomnieniowych znalazło się również miejsce na historie bohaterskie. Należy do nich opowieść o obronie Wilamowic przed zalotnikami/kawalerami przybyłymi na zaloty z okolicznych, polskojęzycznych wsi. Znamiona bohaterskości można też dostrzec w zdobyciu przez Wilamowianki grochu dla świętujących wigilię.

Folklor, do którego należą opowieści wspomnieniowe, wyraża normy zachowań danej grupy społecznej (Simonides 1989, s. 11–12). Dlatego relacje o świętowaniu, w tym historie bohaterskie, które pojawiają się w narracji Wilamowian o powojennych prześladowaniach, mówią nam nie o tym, jak zachowywali się oni w czasie wojny i w okresie powojennym, ale o tym, co z dzisiejszej perspektywy uważają za pozytywne postępowanie

w kontekście ówczesnych wydarzeń. Dowiadujemy się więc z nich tego, co dziś angażuje emocjonalnie, a więc co dziś pozostało dla nich obrzędem w znaczeniu opisanym przez Dorotę Simonides.

BIBLIOGRAFIA

- Barth Fredrik, 2004, *Grupy i granice etniczne*, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badania kultury, Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bazielich Barbara, 2001, *Strój wilamowicki*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Beil Adelheid Maria, 1942, *Gegenwartsentwicklung der Bielitzer Trachten*, „Schlesische Blätter für Volkskunde”, nr 4, s. 13–33.
- Bem Kazimierz, 2020, *Calvinism in the Polish Lithuanian Commonwealth, 1548–1648: The Churches and the Faithful*, Brill Academic Press, Leiden–Boston.
- Bierwiaczonek Krzysztof, Nawrocki Tomasz, 2020, *Pomiędzy traumą wojny a codziennością. Pamięć zbiorowa mieszkańców górnośląskiej wsi Bojszowy*, Scholar, Warszawa.
- Bilczewski Eugeniusz, 1936, „Ciąg dalszy historii Wilamowic od roku 1910 w formie kroniki podany”, rękopis, kopia w cyfrowym archiwum Stowarzyszenia „Wilamowianie”.
- Chromik Bartłomiej, Król Tymoteusz, Małanicz-Przybylska Maria (red.), 2020, *Wilamowianie i ich stroje*, Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Warszawa.
- Danek Jolanta, 2012, *Śmiergust w Wilamowicach 2001–2012*, Gmina Wilamowice, Wilamowice.
- Eriksen Thomas Hylland, 2013, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. Barbara Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Filip Elżbieta Teresa, 2000, *Strój wilamowicki jako jeden z wyznaczników odrębności grupy i jego kolekcja w zbiorach Działu Etnografii Muzeum Okręgowego w Bielsku-Białej*, w: Adam ????, *Okręgowe w Tarnowie, Tarnów*, s. 247–256.
- Filip Elżbieta Teresa, 2001, *Stroje z Wilamowic*, „Kalendarz Beskidzki”, nr 41–42, s. 92–98.
- Filip Elżbieta Teresa, 2005a, *Flamandowie z Wilamowic? Stan badań*, „Bielsko-Bialskie Studia Muzealne”, nr 4, s. 146–198.
- Filip Elżbieta Teresa, 2005b, *Ubiór jako element identyfikacji grupy na przykładzie kobiecego stroju z Wilamowic*, w: Jarosław Reszczyński (red.), *Dziedzictwo kulturowe Euroregionu Beskidy: Materiały z konferencji „Przeszłość. Teraźniejszość. Przyszłość Euroregionu Beskidy”*, Bielsko-Biała, Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej, s. 37–42.
- Grad Jan, 1989, *Obyczaj — system komunikacji społeczno-kulturowej*, „Lud”, t. 67, s. 91–120.
- Hajduk-Nijkowska Janina, 2016, *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Uniwersytet Opolski, Opole.
- Kantor Ryszard, 1982, *Ubiór — strój — kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*, Rozprawy habilitacyjne, nr 67, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Król Tymoteusz, 2014, *Śmiergust wilamowski. Stan badań*, w: Estera Sendek (red.), *Artes: Prace roczne studentów Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych*, Samorząd Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 150–185.
- Król Tymoteusz, 2016, *Czym jest dla dzisiejszych Wilamowian język wilamowski? Różne funkcje, różne postawy językowe*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, nr 55, s. 241–264.

- Król Tymoteusz, 2020, *Die Wilmes-Wiener*, „Bielitz-Bialaer Rundbrief aus Hannover”, nr 58, s. 31–45.
- Król Tymoteusz, 2021a, *Relikt niemieckiego prastroju czy staropolska nałęcz? Wilamowska drymła w kontekście etnocentrycznych tekstów polskich i niemieckich badaczy*. „Zeszyty Łużyckie”, nr 55, 143–169.
- Król Tymoteusz, 2021b, *Ynzer tidła — nasze pieśni. Wilamowskojęzyczne piosenki, kołysanki i wyliczniki*, Centrum Zaangażowanych Badań Nad Ciągłością Kulturową, Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Król Tymoteusz, Olko Justyna, Wicherkiewicz Tomasz, 2017, *Awakening the Language and Speakers Community of Wymysiöeryś*, „European Review”, t. 26(1), s. 179–191.
- Krzyżanowski Lech (red.), 2018, *Wilamowice 1818–2018: Miasto i ludzie*, Stowarzyszenie „Wilamowianie”, Wilamowice.
- Kuhn Walther, 1940, *Die Wilmesauer Frauentracht*, „Schlesische Blätter für Volkskunde”, nr 4, s. 109–149.
- Kuhn Walther, 1981, *Geschichte der deutschen Sprachinsel Bielitz (Schlesien)*, Holzner Verlag, Würzburg.
- Latosiński Józef, 1909, *Monografia miasteczka Wilamowic: na podstawie źródeł autentycznych*, Drukarnia Literacka pod zarządem L. K. Górskiego, Kraków.
- Lehmann Albrecht, 2007, *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Dietrich Reimar Verlag, Berlin.
- Libera Zbigniew, Robotycki Czesław, 2001, *Wilamowice i okolice w ludowej wyobraźni*, w: Antoni Barciak (red.), *Wilamowice: Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, Urząd Gminy Wilamowice, Wilamowice, s. 371–399.
- Lipok-Bierwiazzonek Maria, 2001, *Tradycje kultury ludowej. Wstęp*, w: Antoni Barciak (red.), *Wilamowice: Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, Urząd Gminy Wilamowice, Wilamowice, s. 263–266.
- Lipok-Bierwiazzonek Maria, 2002, *Wilamowice: Mit flamandzki, stereotypy i rzeczywistość kulturowa*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, nr 6, s. 175–188.
- Lipok-Bierwiazzonek Maria, 2008, *Świat najbliższy. Szkice antropologiczne o Górnym Śląsku, tradycji i kulturze*, Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych im. ks. Emila Szramka, Tychy.
- Maj Małgorzata, 2001, *Zwyczaje i obrzędy doroczne*, w: Antoni Barciak (red.), *Wilamowice: przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, Urząd Gminy Wilamowice, Wilamowice, s. 296–309.
- Małanicz-Przybylska Maria, 2019, *Bez muzyki, bez śpiewu nie ma świata: Muzyka w Wilamowicach*, Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Mętrak Maciej, 2019, *Wymysorys (Vilamovicean) and Halcnovian: Historical and Present-day Sociolinguistic Situation of Microlanguages in a Southern-Polish Language Island*, w: Lidija Rezončnik, Nina Zavašnik (red.), *Slovani od preloma 19. in 20. stoletja do danes: Jezikovne, zgodovinsko-politične spremembe in književni doprinos*, Študentska sekcija Zveze društev Slavistično društvo Slovenije, Ljubljana, s. 7–19.
- Mojmir Hermann, 1930, *Wörterbuch der deutschen Mundart von Wilamowice*, t. 1: A–R, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.

- Mojmir Hermann, 1936, *Wörterbuch der deutschen Mundart von Wilamowice*, t. 2: S–Z, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Neels Rinaldo, 2012, „De nakende taaldood van het Wymysojer, een Germaans taaleiland in Zuid-Polen. Een socuilinguïstische analyse”, *Katolieke Universiteit Leuven*, Leuven, niepublikowana praca doktorska.
- Nijakowski Lech, 2006, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Scholar, Warszawa.
- Obrębski Józef, 2005, *Problem grup i różnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, w: Anna Engelking (red.), *Józef Obrębski. Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, IFiS PAN, Warszawa, s. 153–172.
- Rzeszowski L., 1908, *Die deutschen Kolonien an der Westgrenze Galiziens*, „Zeitschrift für österreichische Volkskunde”. Organ des Vereines für österreichische Volkskunde in Wien, Verlag des Vereines für österreichische Volkskunde, Wien, s. 178–199.
- Schmidt-Lauber Brigitta, 2005, *Grenzen der Narratologie. Alltagskultur(forschung) jenseits des Erzählens*, w: Thomas Hengartner, Brigitta Schmidt-Lauber (red.), *Leben — Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin–Hamburg, s. 145–164.
- Schröder Hans Joachim, 2005, *Topoi des autobiographischen Erzählens*, w: Thomas Hengartner, Brigitta Schmidt-Lauber (red.), *Leben — Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin–Hamburg, s. 17–42.
- Simonides Dorota, 1981, *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, w: Witold Nawrocki, Michał Waliński (red.), *Literatura popularna — folklor — język*, t. 2, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- Simonides Dorota, 1989, *Rozwój i znaczenie folkloru na Górnym Śląsku*, w: Dorota Simonides (red.), *Folklor Górnego Śląska*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice, s. 49–94.
- Simonides Dorota, Kowalski Piotr (red.), 1991, *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Volumen, Wrocław–Warszawa.
- Smith Anthony D., 2009, *Etniczne źródła narodów*, tłum. Małgorzata Głowacka-Grajper, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Smólski Grzegorz, 1910, *Kolonie i stosunki niemieckie w Galicyi*, Straż polska, Kraków.
- Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Sydow (von Sydow) Carl, 1934, *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*, w: Erich Seemann, Harry Schewe, Johannes K. Nzig, *Volkskundliche Gaben. John Meier zum 70 Geburtstag dargebracht*, Walter de Gruyter, Berlin, s. 253–268.
- Szlachta-Ignatowicz Justyna, Wicherkiewicz Tomasz, 2019, *O teatrze wilamowskim*, „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1(23), s. 89–103.
- Šatava Leoš, 2009, *Jazyk a identita etnických menšin, Možnosti zachování a revitalizace*, SLON, Praha.
- Welzer Harald, Moller Sabine, Karoline Tschuggnall, 2009, „*Dziadek nie był nazistą*”. *Narodowy socjalizm i Holokaust w pamięci rodzinnej*, w: Magdalena Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków, s. 351–410.
- Wesołowska Henryka, 1991, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*, w: Dorota Simonides, Piotr Kowalski (red.), *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Volumen, Wrocław–Warszawa, s. 228–260.

- Wicherkiewicz Tomasz, 2003, *The Making of a Language: The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*, Mouton de Gruyter, Berlin–New York.
- Wicherkiewicz Tomasz, Zieniukowa Jadwiga, 2001, *Język i piśmiennictwo*, w: Antoni Barciak (red.), *Wilamowice: przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, Urząd Gminy Wilamowice, Wilamowice, s. 487–578.
- Żak Andrzej, 2017, *Wpływ języka większości w procesie standaryzacji języka: Przykład obecności polonizmów w materiałach edukacyjnych do nauki wilamowskiego*, w: Stanisław Cygan (red.), *Język jako świadectwo kultury. Język. Kultura. Społeczeństwo*, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce, s. 269–277.



Latour Dorota, 1994, *Dante z Wilamowic*, film, (<https://www.youtube.com/watch?v=rs9NE9gJfhM> [dostęp 2022.02.20]).

CELEBRATION IN VILAMOVIANs' MEMORY-BASED ACCOUNTS OF POST-WAR PERSECUTION

Tymoteusz Król
(Institute of Slavic Studies PAS)

Abstract

The Vilamovians are an ethnic group living in the small town of Wilamowice (“Wymysoü” in the Vilamovian language), situated in the borderlands between Silesia and Małopolska (Lesser Poland). Among the numerous determinants of the Vilamovians’ identification, of particular importance are their shared culture, shared history, and awareness of their own distinctiveness. All three of these elements are evident in the Vilamovians’ memory-based accounts of post-war persecution. Analysis of these stories has shown that they belong to more than a single community of memory. The borders between these communities sometimes run within families. The purpose of the author’s research was to analyse how post-war persecution, the new situation in which the Vilamovians found themselves, was seen by the respondents to have changed their approach to celebration. The article describes change in the situation of the group, which was seen by the interlocuters as limiting opportunities for holding rituals in their traditional form, as forcing change upon them, and as a cause behind deprivation. Stories about people being prohibited from wearing Vilamovian dress have undergone fictionalisation and become part of their folklore, while accounts of holidays celebrated at home and in post-war labour camp are personal in character. Both one and the other, circulating among members of the Vilamovian-centric community of memory, contained numerous topoi comprising the positive image of their own people, the Vilamovians, and negative image of others—of Poles and the soldiers of the Red Army.

key words: Vilamovians, ethnic community, community of memory

słowa kluczowe: Wilamowianie, wspólnota etniczna, wspólnota pamięci