

**Tymoteusz Król**

Instytut Sławistyki PAN

tymoteusz.krol@ispan.waw.pl

ORCID: 0000-0003-1408-6530

## **Wzorzec interpretacyjny „wiary w funkcjonowanie państwa” w opowieściach wspomnieniowych Wilamowian o Volkslście\***

### The Interpretive Pattern of “the Belief in the Functioning of the State” in Memoirs of Vilamovians about the Volksliste

DOI: 10.12775/LL.3.2023.004 | CC BY-ND 4.0

**ABSTRACT:** The Vilamovians are an ethnic group living on the borderland of Silesia and Lesser Poland. They are descendants of settlers who came to this place in the 13<sup>th</sup> century, as evidenced by the continuously functioning Germanic language called *Wymysorys*. In 1941 they signed the Volksliste, which became one of the causes of their postwar persecutions. In memoir-based stories of the Vilamovians there are recurrent elements of narration – interpretive models, topoi and linguistic fossils – which are shared by all group members as a result of the process of fabulization and folklorization. I refer to this group as the “Vilamovian-centric community of memory”. One of the most important models occurring in the narration of this community is the interpretive model of “the belief in the functioning of the state”. Its main function is to justify the actions of the Vilamovians as a group to an outside listener who, according to the perceptions of community members, has a false image of what the Volksliste was.

---

\* Artykuł powstał na podstawie materiału zebranego w ramach projektu „Góry, pagórki, przykrycie nas – Wilamowianie wobec powojennych prześladowań”, finansowanego ze środków budżetowych na naukę w latach 2016–2022 jako projekt badawczy w ramach programu „Diamantowy Grant” afiliowanego przy Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. W tekście zaprezentowane zostały również niektóre tezy zawarte w pracy doktorskiej autora obronionej w październiku 2022 r. w Instytucie Sławistyki PAN w Warszawie.

**KEYWORDS:** Wilamowice, personal narratives, memories, the Second World War, Volksliste, community of memory

Wilamowianie to grupa etniczna zamieszkująca Wilamowice, małe miasto leżące na pograniczu Śląska i Małopolski (Król 2022d). Są oni potomkami osadników germańskiego pochodzenia przybyłych na te tereny pod koniec XIII w. Prawdopodobnie w okresie reformacji, kiedy mieszkańcy przyjęli kalwinizm, oprócz tkactwa zaczął rozwijać się tu handel. Nie zmieniła tego ani kontrreformacja, ani związana z nią polonizacja okolicznych wiosek. Wilamowianie zachowali swój język i strój do drugiej wojny światowej, a poczucie odrębności etnicznej jest powszechne do dnia dzisiejszego.

Po zajęciu Wilamowic przez władze okupacyjne miasto zostało wcielone do Trzeciej Rzeszy. W grudniu 1939 r. przeprowadzono spis ludności zwany Fingerabdruckiem (palcówka), a zarządzeniem z 4 marca 1941 r. została wprowadzona lista narodowa – Volkslista (Krzyżanowski 2018: 237–238). Większość Wilamowian została w niej zadeklarowana jako Niemcy. Po wojnie, kiedy prześladowania Wilamowian przybrały na sile, podpisanie przez nich Volkslisty było przez władze komunistyczne przedstawiane jako zdrada i argument do stosowania represji wobec członków tej grupy etnicznej (Fic 2018). W tamtych czasach 3-milionowa grupa volksdeutschów na terenie Polski była niejednorodna:

Na jednym biegunie sytuowali się etniczni Niemcy (przedwojenna niemiecka mniejszość narodowa), na przeciwnym zaś Polacy wpisani na listę ze względów koniunkturalnych, patriotycznych (polecenie organizacji podziemnych) lub pod przymusem. Po wojnie nienawiść Polaków dotknęła wszystkich Volksdeutschów, niezależnie od ich win. Zamykano ich w obozach, odbierano im mienie i pozbawiano ich praw publicznych. Nadużycia były na porządku dziennym. Nawet osoby zrehabilitowane miały problemy z odzyskaniem mienia. Problemy mieszkaniowe Volksdeutschów ciągnęły się długie lata. Negatywne emocje dotyczyły także dzieci – nawet gdy ich rodziców zrehabilitowano, nie chciano ich widzieć w wielu szkołach (Nijakowski 2009: 112).

Pamięć o Volksliście i służbie Wilamowian w Wehrmachcie, podobnie jak w przypadku mieszkańców innych regionów obecnej Polski, również współcześnie

budzi emocje, ponieważ wydaje się podważać funkcjonujące i dominujące w oficjalnym dyskursie klisze poznawcze umożliwiające interpretowanie przeszłości w kategoriach zero-jedynkowych. Niejednokrotnie treść pamięci może stać w opozycji do treści oficjalnych i przeważających w przekazie medialnym czy edukacyjnym. Może podważać powszechne kategoryzacje oraz wizerunek zarówno „swoich”, jak i „obcych”/„innych”, których postrzega się jako wrogów (Studnicki 2015: 472).

Historia wojenna Ślązaków, podobnie jak Wilamowian, długo była pomijana milczeniem, co wynikało właśnie z jej niezgodności z hegemoniczną, polskocentryczną wizją historii (Kubica 2011). Fakt podpisania Volkslisty przez Ślązaków, Kaszubów, Mazurów czy członków innych grup etnicznych oraz ich służba w Wehrmachcie nabrały szczególnego „wymiaru narodowego, etycznego i emocjonalnego” (Hajduk-Nijakowska 2016: 122) po tym, jak kwestia „dziadka w Wehrmachcie” została wpisana przez Prawo i Sprawiedliwość w kampanię wyborczą (Kijonka 2016: 95). Zdaniem socjologa Lecha Nijakowskiego „Potraktowanie służby dziadka w Wehrmachcie jako sposobu na zdyskredytowanie przeciwnika wzburzyło [...] wspólnoty pamięci dotknięte tym problemem” (2009: 114). Także moi rozmówcy twierdzili, że w codziennych kontaktach z mieszkańcami okolicznych wsi spotykali się z negatywnymi komentarzami na temat Wilamowian. Były one przejawem stosowania odpowiedzialności zbiorowej i uznawały podpisanie Volkslisty za zdradę<sup>1</sup>. Domyślali się, że większość osób z zewnątrz nie zna specyfiki ich trudnej historii, w związku z tym należy ją wyjaśnić, zanim dojdzie do nieporozumienia. Dlatego też, obok zakazu używania języka i stroju wilamowskiego, wysiedleń i wywózek do obozów na terenie Polski i ZSRR, Volkslista stanowi jeden z czterech punktów węzłowych narracji członków wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci<sup>2</sup> (Król 2022a, Król 2022b).

Podczas badań zebrałem wiele opowieści wspomnieniowych Wilamowian dotyczących Volkslisty. Moi rozmówcy i rozmówczynie, mówiąc o Volkslistach, mieli na myśli najczęściej zarówno *Fingerabdruck*, jak i właściwą Volkslistę. Niektórzy wspominali, że „najpierw był odcisk palca, a dopiero potem Volkslista” (M/1925–1929/2020)<sup>3</sup>, ale w ich relacjach podpisywanie obu dokumentów zlewało się w jedną całość. Dla analizy folklorystycznej jest to jednak drugorzędne, gdyż „światy przedstawione folkloru można uważać za odzwierciedlenie rzeczywistości, w której żyje lub też żył człowiek” (Kajfosz 2009: 46).

1 Dyskusje na ten temat pojawiały się zarówno w lokalnej prasie, jak i publikacjach naukowych (por. Libera, Robotycki 2001; Fic 2018). Teksty te były czytane przez niektórych Wilamowian, a ich fragmenty (te oskarżające, i te broniące zachowania Wilamowian w czasie wojny) trafiły w ten sposób do powszechnego obiegu.

2 Określenie „wilamowskocentryczna”, a nie „wilamowska” wspólnota pamięci ma na celu doprecyzowanie, że chodzi o Wilamowian należących do tej konkretnej wspólnoty pamięci, a nie wszystkich Wilamowian. Pozwala uniknąć wykluczenia i jest zarazem bardziej użyteczne dla podejmowanych w artykule analiz. Wspólnotę pamięci definiuję za Nijakowskim (2006: 33) jako „agregat osób (niekoniecznie grupa), które łączy określone doświadczenie biograficzne, nie zawsze o charakterze traumatycznym, oraz ich potomków, którzy przejęli pamięć rodzinną”.

3 Wilamowice to małe miasto, którego mieszkańcy nie tylko doskonale znają się z widzenia, ale też mają wiedzę o historii rodzin i poszczególnych osób. Temat poruszany w niniejszym artykule jest do dzisiaj gorący, nie pozwala zabić się starym ranom i konfliktom. Etyka badań wymaga ode mnie ukrycia tożsamości rozmówców. W związku z tym cytaty z wywiadów zostały zakodowane. W kodzie tym zawarta została płeć, zakres lat urodzenia oraz rok zarejestrowania wypowiedzi. W tym artykule opieram się głównie na relacjach osób urodzonych przed 1950 r.

### Metodologia i inspiracje teoretyczne

Artykuł ten powstał na podstawie długoletnich (2016–2022) badań terenowych prowadzonych w Wilamowicach w ramach projektu: „Góry, pagórki, przykrycie nas – Wilamowianie wobec powojennych prześladowań”. Choć miały one charakter etnograficzny (opierały się na obserwacji uczestniczącej i wywiadach), ich efektem było zebranie wielu opowieści wspomnieniowych Wilamowian. Wywiady prowadziłem w języku wilamowskim, polskim i niemieckim, w zależności od tego, w jakim najłatwiej mówiło się interlokutorom. Aby pokazać trwałość analizowanych schematów w wilamowskośrodkowej narracji, na potrzeby tego artykułu analizowałem również wypowiedzi nagrane w 1993 r. w Wilamowicach przez reżyserkę filmów dokumentalnych Dorotę Latour<sup>4</sup> oraz materiały z moich wcześniejszych badań.

Nie ukrywam, że sam pochodzę z Wilamowic, a więc niosę w sobie pewien bagaż biograficzny, który wpływa na moją pozycję jako badacza. Jestem świadomy ułatwień i ograniczeń z tym związanych, jednak w moich badaniach staram się, nie porzucając emicznej perspektywy, zachować wrażliwość antropologiczną (por. Hastrup 2008; Kubica 2011). Poprzez prezentację wilamowskośrodkowej narracji nie chciałem oceniać jej prawdziwości. Każda wspólnota pamięci tworzy swoje własne wzorce interpretacyjne. Te istniejące w polskocentrycznej narracji mają jednak nieporównywalnie szersze oddziaływanie. Nie tylko wspólnota ta jest znacznie silniejsza, ale jej interpretacje obecne są także w wielu tekstach, również tych naukowych. Moja praca wpisuje się więc w nurt antropologii kładący nacisk na „wysłuchanie, zrozumienie i uzyskanie dostępu do tych, których głos z różnych powodów nie jest słyszalny” (Macdonald 2021: 104).

Niektóre z zarejestrowanych opowieści to memoraty – opowieści świadka (Simonides 1969: 45), inne to fabulaty, czyli memoraty, które uległy procesowi fabularyzacji i folkloryzacji. W jego efekcie powstały nowe jakościowo, zobiektywizowane i dostosowane do potrzeb grupy opowieści (Hajduk-Nijakowska 2016: 65). Zdaniem Jana Kajfosza (2009: 23)

teksty folkloru, które odnoszą się do przeszłości, mają aktualny charakter pod tym względem, że opowiadają o niej zawsze przez pryzmat aktualnych potrzeb człowieka, aktualnie wyznawanych wartości, aktualnych przyzwyczajzeń poznawczych, sposobów widzenia i wszystkiego, co dominuje w chwili obecnej.

A więc zarówno memoraty, jak i fabulaty znajdują się na przecięciu repertuaru indywidualnego i wspólnotowego, a ich treść i forma są uwarunkowane terażniejszością (Lehmann 2007: 32–33).

---

<sup>4</sup> Serdecznie dziękuję Dorocie Latour, autorce filmów dokumentalnych o Wilamowianach *Dante z Wilamowic* (1994) i *Mówią o nas holdy-bołdy* (2002), za ich udostępnienie do celów naukowych.

Inspirując się niemiecką folklorystyką, stosuję pojęcia toposu i wzorca interpretacyjnego. Toposy to powtarzające się motywy, schematy 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 (Knoblauch 2000). Pojęciem nadrzędnym wobec toposu jest wzorzec interpretacyjny, czyli zjawisko ciągle powracających, wieloaspektowych interpretacji przeszłości, podobnych do siebie zarówno pod względem treści, jak i struktury (Welzer, Moller, Tschuggnall 2009: 383). Topos i wzorzec interpretacyjny różnią się więc złożonością. Wzorce interpretacyjne nie pojawiają się w formie pojedynczych zdań, lecz określają nie zawsze zwerbalizowane schematy interpretacji. Opierają się one na „kolektywnych oczywistościach”, naturalnych jedynie dla członków wspólnoty, w której wzorce te funkcjonują. Poprzez istnienie takich „kolektywnych oczywistości” folklor słowny daje człowiekowi „bardzo często iluzoryczne poczucie bezsprzecznego uporządkowania zjawisk i dobrej orientacji w świecie” (Kajfosz 2009: 45).

Toposy o węższym znaczeniu, przybierające kształt zdań czy zwrotów, które cechuje stałość formy językowej, nazywam natomiast skamielinami językowymi (Tokarska-Bakir 2008: 42).

Celem tego tekstu nie jest zaprezentowanie wszystkich schematów narracyjnych występujących w opowieściach Wilamowian o Volkslistach, ale wyłącznie tych związanych z wzorcem interpretacyjnym „wiary w funkcjonowanie państwa”. Przedstawię go oraz odnoszące się do niego toposy zobrazowane przykładami z badań terenowych, a także opinie Wilamowian na temat przypisywania poszczególnych osób do określonych kategorii Volkslisty.

### **Wzorzec interpretacyjny „wiary w funkcjonowanie państwa” i związane z nim toposy**

W podejmujących różne tematy opowieściach wspomnieniowych Wilamowian obecne jest przekonanie o skuteczności państwa, któremu w danym momencie podlegały Wilamowice. Tę powracającą interpretację nazwałem wzorcem interpretacyjnym „wiary w funkcjonowanie państwa”. Uznałem, że z racji swojego rozbudowania i skomplikowania jest ona nadrzędna wobec wyróżnionych przeze mnie toposów.

Taka postawa Wilamowian została dostrzeżona również przez etnografkę Elżbietę Teresę Filip, która na temat konfliktów polskich i niemieckich działaczy narodowych pisała: „Sami wilamowianie stoją jakby z boku i zdają się przyjmować wszystko, co niesie im los. Przez szereg wcześniejszych wieków identyfikacja wilamowian ze swoją miejscowością i lojalność wobec obowiązującej państwowości była w zupełności wystarczająca” (Filip 2005: 195–196). Ta lojalność w stosunku do zmieniającej się państwowości, występująca jednocześnie ze świadomością własnej odrębności, mogła być jednym z czynników wpływających na tak długie przetrwanie odrębności etnicznej Wilamowian.

W tym rozdziale zaprezentuję topoty i skamieliny językowe składające się na ten wzorzec, ze szczególnym uwzględnieniem tych związanych z opowieściami o Volksliście.

Topos konieczności przestrzegania prawa: zgodnie z nim to lojalna postawa wobec zmieniających się organizmów państwowych umożliwiła przetrwanie zarówno indywidualnym osobom, jak i Wilamowianom jako grupie. Pojawia się on również w rozpowszechnionej w narracji członków wilamowskokocentrycznej wspólnoty pamięci skamielinie językowej – „jak nam zagrali, tak musieliśmy tańcować” (por. Król 2022c), sugerującej, że nie było wyjścia innego niż zaakceptowanie arbitralnych decyzji okupanta: „Tatus nie chciał podpisać Volkslisty. Ale sąsiad robił w gminie i powiedział tatusiowi: jak nam zagrają, tak musimy tańcować. Podpisz, bo cię wywieżą” (K/1920–1922/2020).

Topos ten występuje również w opowieściach o czasach współczesnych. I tak w obawie przed tym, że język wilamowski jako niepolski może być w przyszłości powodem kolejnych prześladowań, jedna z Wilamowianek w 1993 r. ze smutkiem stwierdziła: „A też niepotrzebnie się uczyć [języka wilamowskiego]. Bo mamy znowu w przyszłości być prześladowani, niech się to już raz skończy. Tak to przyjdzie powiedzieć” (K/1920–1924/1993).

Tego typu wypowiedzi również ja spotykałem w czasie moich badań. Jednak osoby, które je formułowały, często mimo to charakteryzował aktywizm na rzecz rewitalizacji języka wilamowskiego.

Topos niewinnych Wilamowian: Wilamowianie nikogo nie krzywdzili, tylko stosowali prawo, nawet jeśli było to prawo narzucone przez państwo okupacyjne:

I chociaż byliśmy Niemcami, bo zapisani byliśmy jako Niemcy, ale nie nikomu nie zrobiłeś. Nikogo nie ruszyliśmy, albo, żebyśmy byli jakimiś przeciwnikami Polaków. Co chcecie, to róbcie. Ale oni [Polacy] chcieli zrobić swoje, bo chcieli wszystko rozkraść. No to rozkradli (K/1915–1919/2010).

Zgodnie z tym toposem podpisanie Volkslisty nie było motywowane chęcią zaszkodzenia komukolwiek. Nie było więc żadną winą, za którą powinno się zostać ukaranym, a powojenne prześladowania wynikały ze złych chęci prześladowców, a nie z szukania sprawiedliwości. Dodatkowy argument na niewinność Wilamowian przekazywany był w skamielinach językowych dotyczących rezygnacji tych osób z wyjazdu do Niemiec po wojnie: „nie wyjechali, bo nikomu nic złego nie zrobili” (w odniesieniu do oskarżeń związanych ze współpracą z hitlerowskim okupantem) oraz „nie wyjechali, bo nie byli Niemcami”. Ta ostatnia skamielina adresowana była często do osób spoza Wilamowic, które podejrzewano – w przeciwieństwie do członków wilamowskokocentrycznej wspólnoty pamięci – o to, że będą kojarzyły Volkslistę ze zdradą, a niemiecką tożsamość z winą.

Topos uczciwych Wilamowian: Wilamowianie uczciwie stosowali się do zasad, które w danym momencie obowiązywały, a jeśli je łamali, to albo z konieczności, albo po to, by pomóc innym: „Pytali tylko, w jakim języku mówicie w domu, jak po wilamowsku, to zaraz napisali *deutsch* i byliśmy *deutsch*” (K/1925–1929/2019); „Ady nikt se nie zdawał sprawie. Przyszło rozporządzenie, wypełnić, nawet nie wiedzieli w jakim celu” (K/1925–1929/2010).

Zgodnie z tą narracją ankiety na potrzeby Fingerabdrucku i Volkslisty wypełniano uczciwie, gdyż wpisywano tam prawdę, że w domu mówi się językiem wilamowskim. Nieuczciwe były natomiast zarówno działanie Niemców, którzy niezgodnie z poczuciem Wilamowian uznali język wilamowski za dialekt niemiecki, jak i wpisywanie się Polaków na Volkslistę.

Topos „uznali nas za kolonię niemiecką”: Wilamowianie nie mieli wpływu na uznanie ich za Niemców przez władze okupacyjne. Tak przedstawili to podczas wywiadu przeprowadzonego przez Latour:

K: Oni nas zaliczyli, jak tu Niemcy wkroczyli, żeśmy są Niemcami. Żeśmy są kolonia niemiecka (K/1925–1929/1993).

M: Niemcami. My musieli Volkslistę podpisać. I my byli *volksdeutschery*. I przez to nas prześladowali potem po wojnie. To był cały sęk. Bo my byli inna narodowość (M/1920–1924/1993).

K: Inna mowa. Z powodu tej wilamowskiej mowy (K/1922–1925/1993).

Podpisanie Volkslisty przez Wilamowian nie było więc aktywnym działaniem, ale biernym przyjęciem tego, co narzucili Niemcy.

Toposy mądrych Wilamowian oraz Wilamowian pomagających innym: ci, którzy podpisali Volkslistę, mieli plan pomocy innym (w tym swoim rodzinom). Tymczasem nie wszyscy rozumieli, że to właśnie dzięki dostosowaniu udało się uniknąć gorszego losu jednostkowego i zbiorowego zarówno Wilamowianom, jak i Polakom. Niepodpisanie Volkslisty skutkowało by bowiem całkowitym wysiedleniem wszystkich Wilamowian przez Niemców, a zarazem pozbawieniem Polaków pomocy niesionej przez Wilamowian.

[Tata] nie chciał oddać Volkslisty. To w gminie powiedzieli mu tak: „Jak nie podpiszesz, to jedziesz do Salzgittyn, albo do Oświęcimia, co wybierasz?”. Przyszedł do domu, zapytał mamy. A mama powiedziała tak: „No to co, mamy od razu zginąć i opuścić dom? No, może nie będą tu długo, może ich diabli wezmą. Przecież zostajemy w domu, no nie?”. No to oddał tata Volkslistę. To był wybór. Albo chcesz, a jak nie, to idziesz do lagru (K/1920–1924/2014).



Podpisanie Volkslisty mogło również, zgodnie z narracją moich rozmówców, skutkować wypuszczeniem już zaarrestowanego członka rodziny, jak w opowieści o wujku, który był więźniem Dachau:

Dziadek pojechał podobno do Berlina, czy kajś do Drezna, a chyba nie umiał po niemiecku, żeby tego Staszka wypuścili. Przyszedł [Staszek], to mówię ci, skóra i kość. Ale to ino temu, że mój tata i jeszcze ci inni bracia podpisali się, że są volksdeutsch (K/1925–1929/2010).

Obietnica została dotrzymana, a więc wiara w funkcjonowanie państwa była w oczach mojej rozmówczynie uzasadniona. Jednocześnie podkreślony został związek z odmiennością języka dystans Wilamowian do Niemców.

Zgodnie z toposem „Wilamowian pomagających innym” dzięki zastosowaniu się do prawa Trzeciej Rzeszy mogli nie tylko uchronić swoje rodziny, ale również pomagać Polakom poprzez przyjmowanie ich do fikcyjnej pracy, zapewnienie kryjówki, dostępu do informacji czy pomocy medycznej. Jedna z moich rozmówczyń tak przedstawiła mi wysiedlenie swojej matki zorganizowane przez mężczyźną, któremu ta pomagała w czasie wojny:

[Imię wilamowskiego Polaka] nam zrobił krzywdę. Miał już [w czasie wojny] jedno dziecko i jak jego żona urodziła drugie, to moja mama im wszystko sprzedawała i dawała, ponieważ my jako Wilamowianie mogliśmy kupować te produkty na kartki. Wszystko im sprzedawała tak za pół ceny albo dawała za darmo: masło, chleb, mleko, wszystko. I potem, jak oni nas wysiedlali, to spojrzał na mamę i powiedział do żony: „Widziałś? Do tej dobrej kobiety, co nam tyle pomogła, my przyšli na majątek” (K/1930–1934/2018).

Topos ten będzie pojawiał się również w innych opowieściach cytowanych w dalszej części tekstu.

### **Łamanie prawa a topos „konieczności przestrzegania prawa”**

W opowieściach Wilamowian o drugiej wojnie światowej i okresie powojennym pojawiały się jednak i przypadki łamania prawa. W historiach, w których było ono wartościowane negatywnie (nawet jeśli było to prawo Trzeciej Rzeszy), to najczęściej Polacy byli tymi, którzy to prawo łamali (topos „Polaków oszustów”). Typowym przykładem sfabularyzowanej i sfolkloryzowanej historii na ten temat jest ta o Polakach (z Wilamowic i jednej z okolicznych miejscowości), którzy w czasie wojny podrabiali kartki (działali nielegalnie) i byli wielokrotnie ostrzegani o możliwych konsekwencjach tych działań. Ich uwięzienie w obozie, a następnie śmierć interpretowane były przez moich rozmówców jako kara (choć nieadekwatna do czynu) zgodna z ówczesnymi zasadami państwa okupacyjnego:



A co sie bede bać? Niemców się nie będę bać. Ja nie szabruje. Ten [nazwisko] byłby żył, ale kartki niemieckie podrabiał. Trzeba było cicho być, zająć się tylko ino robotą i *fertig*. Potem go dali do lagru, i jeszcze dwóch chłopców, bo on jechoł, umiał to robić, miał maszynę, co kartki na mięso podrobi, taki fajny chłopok. Mnie zrobił buty, bo on był szewcem. I kartki podrobił i trzymał z Gestapo, podrobił niemieckie kartki. I później tu bale urządził, tu ruch był, ci się potem boli i wydali go Gestapowi z Krakowa, przyszło Gestapo z Krakowa, wzieni go do Oświęcimia i jeszcze tych dwóch od [nazwisko], zabrali i tego [imię]. Bo on dło Gestapa robił buty i wszystko i ci się bali. Trzeba było cicho siedzieć i czekać, aż się wojna skończy (K/1920–1924/2009).

Jak Polak, bo my ich [mieszkańców okolicznych wsi] nazywamy Polakami, jak dużo przeszedł w czasie wojny, to siedział cicho. I potem siedział dalej cicho. A ci, co się dobrze mieli, ci tak nas potem prześladowali. W [nazwa wsi] tu, ja ci to opowiem, ale może już to wiesz. Robili kartki. Ale nie na kilo. Na tony. Robili kartki. Oni tego nikomu nie dawali, tylko sprzedawali i mieli jedzenia tyle. [...] A potem przyszli i bili tych Wilamowian, którzy nic nie byli winni. Co nic nie byli winni (K/1925–1929/2009).

Fragmety „Niemców się nie będę bać. Ja nie szabruje”, „Trzeba było cicho być, zająć się tylko robotą”, „czekać, aż się wojna skończy”, mogą świadczyć o wierze w to, że dostosowanie się do prawa narzuconego przez państwo, jakiegokolwiek by ono było, gwarantuje bezpieczeństwo. Tymczasem ci, którzy nielegalnie wytwarzali kartki w celach zarobkowych i żyli ponad stan, zachowywali się nieodpowiedzialnie.

„Polacy oszuści” występowali również w opowieściach o powojennych prześladowaniach. Zgodnie z wilamowskocentryczną narracją to Polacy z okolicznych wsi mieli przekazywać fałszywe informacje „Polakom z Polski” – sędziom i innym przedstawicielom władzy czy Polakom z dalej położonych miejscowości:

Przyszła tutaj z Heczmarowic baba, ja nie wiem, jaka nazywali się [nazwisko], ona mówi: „Ja mam siedmioro czy ósmioro dzieci, nie mam im, co dać, wy takie duże gospodarstwo, on się przyda, ku koniom czy coś”, ale to był nieduży chłopak, i mówi „i jeść u was znajdzie się”. Tacie to nie bardzo [...], ale mama litościwa: „Weźże go, weź go, bo przecież jak nie mają co jeść, u nas zawsze się znajdzie. Ser jest, jest mleko, jest masło, zrobimy, kury są, świnię”, no to głodu nie było. No i mama tak powiedziała: „No weź go, weź go”, no to wzion go i później ten całe życie się tu miał bardzo dobrze, był zadowolony, wszystko, potem nie wie tata sam, co się stało, czy żona, jak przyszła, no bo jeszcze później się ożenił, i mówił: „No ja nie mam gdzie z tą babą mieszkać. No wiesz co, to ty se pójdziesz tam do tych izb, ja se będę tu”, mamy już nie było [bo zmarła],

to tatuś był już cały taki zrezygnowany. No i później przyszło, ta komuna, i się tak rozwinęła u nas, no i taki dom duży był, i jemu się te dzieci też jakoś dość dużo rodziło, nie wiem, ile ich było [...]. No dzieckiem byłam w ten czas, no i wzięli, osądzili na tym i tam jest podpisane, czterech czy pięciu jest podpisanych, kto tatusia osądził, no i ja pojechałam z nim [...]. A Wilamowianie, nasi Polacy, bo to tak trzeba powiedzieć, polscy Wilamowianie, wzięli... Nawet nikt nigdzie nie szedł, żeby przyjechali, oni się dowiedzieli i przyjechali tam do sądu, tatę bronić, no i ci... Tyle że jakaś broń przechowywał, że to, że to, no i co pan na to powie? „Nie. On za to mnie teraz wsadzi do więzienia, bo dom jest”. Na te czasy był ładny dom, nie? „Dom jest taki ładny, okazały, jemu dzieci się rodzą, no i ja tylko mam dziecko jedno, mówi, no to on mnie weźmie, zamknie, jestem chory, przyszedłem z Uralu, no to nie będzie śladu po nikim i on sobie zawłaszczy ten dom”, no i dopiero później, ten [nazwisko], a co wiem, później od [nazwisko] tata, co ja pamiętam, co mówili, że byli: „Jaki to jest dobry człowiek, świnię zabije, to się podzieli na święta z nami, do młyna idzie, namieli mąki, po worku nam da tej mąki”. I było ich prawdopodobnie koło jedenastu, no i sędzia potem podeszedł do taty i mówi tak, tak go przytulił i mówi tak, tu marynarke miał i tak go za marynarke, o tak specjalnie chciał, żeby się dowiedział, kto mu to zrobił. Też się naraził ten sędzia, ale w Cieszynie czy Czechowicach, gdzie... (K/1935–1939/2016).

W tej opowieści oprócz świadków – Polaków, którzy świadczyli na korzyść oskarżonego – pojawił się również zły „nasz Polak”, który otrzymał ogromną i bezinteresowną pomoc od Wilamowianina. Kiedy ojciec mojej rozmówczynie po powrocie z Uralu starał się o rehabilitację, ten chciał doprowadzić do jego skazania i przejęcia domu. Sędzia dostrzegł kłamstwo Polaka, wydał więc pozytywny wyrok. Jako funkcjonariusz państwowy zachował się w sposób sprawiedliwy. Tymczasem, jak mówiła moja rozmówczynie, po pozytywnym wyroku sądu jej ojciec został skatowany przez prześladowcę i jego znajomych. To „nasz Polak” oszukiwał i robił rzeczy niezgodne z ówczesnym prawem, dlatego został przedstawiony jako negatywna postać.

Czasem to nie „Polak z Polski”, ale „dobry Rusek” (por. Wylegała 2014: 89–92) był opozycją do „złych naszych Polaków”, jak w historii o radzieckim generale, który uchronił od wywózki na Ural 30 wilamowskich dziewcząt niesłusznie oskarżanych przez Polaków z okolicznych miejscowości:

No to weszłam do środka, no to ten Polak powiedział, że ja podpaliłam trzy wioski. To wtedy się rozplakałam, wystraszyłam się, i on miał tak ręce jak ty, chwyciłam go tam i powiedziałam: „Proszę pana”, a umiałam już po rusku więcej mówić, powiedziałam: „To nieprawda. Pan był we Wilamowicach, powiedziałam mu. Tylko jedna stodoła się spaliła przy cmentarzu. A żadna wieś się nie paliła i nic więcej. To nieprawda”. I ten

Rusek popatrzył na tego Polaka i powiedział mu tak: „Ty Polaku, ty kłamiesz? Ja za ciebie głowę dał tu, a ty nie harasz. Pójdiesz do domaj” (K/1920–1924/2014).

Aresztowali nas wszystkich. Wszyscy my byli we więzieniu i na Ural wysyłani. Którzy zdążyli uciec [...], a ja nie zdążyłam uciec. Ja zostałam zawieziona do Wadowic, stamtąd transporty szły do... na Rosję. No i pan generał, który nas wypuścił, co tu Bielsko wyswobodził, to nas 30 osób wypuścił takich młodych dziewczynek [...]. Generał to stwierdził, że tu Wilamowice takie są, że tu przybyli, i tyn generał z Wadowic nas wypuścił. I takie szczęścieśmy mieli od tego pana. To był bardzo ładny człowiek, wysoki, śliczny, i powiedział: „Idźcie dzieci do domaj, wychowcie polskie dzieci”. I tak my się ucieszyli, że my wszyscy się rozplakali. Ale mężczyźni żadnych nie wypuścił. Wszyscy wyjechali na Ural (K/1920–1922/1993).

W wilamowskocentrycznej narracji łamanie prawa mogło być uzasadnione, jeśli miało na celu pomoc słabszym lub obronę ważnych wartości. Taki sposób myślenia wyraża inna informacja dotycząca Polaków podrabiających kartki: gdyby robili je „na kilo” i dawali je innym, a nie „na tony” w celach zarobkowych, to takie działanie mogłoby zostać ocenione inaczej. Opowieści o uczciwym łamaniu prawa (najczęściej przez Wilamowian) związane są z innymi wzorcami interpretacyjnymi, np. „trzeba być dobrym człowiekiem” czy „przywiązania do ziemi”. W przypadku tego pierwszego były to historie o łamaniu prawa okupacyjnego w celu pomocy Polakom lub ukrywającym się przed Niemcami Wilamowianom:

[nazwisko Polaka z Hecznarowic] zarejestrował u [przydomek Wilamowianki]. Potem jeszcze jedna starowsianka przyszła prosić. Tata tak powiedział ciotce [przydomek]: „Hala, jedź sama do Arbeitsamtu. Ja już nie mogę jechać, bo mnie ciągle atakują, czemu on tyle Polaków zarejestrował. Ja ci przyjdę, pokażę, gdzie, ale ja nie wejdę do środka. Musisz sama prosić, żeby ci tych Polaków zarejestrowali” (K/1920–1924/2017).

W przypadku tego drugiego wzorca chodziło o zrobienie wszystkiego, by tylko nie wyjeżdżać z Wilamowic i nie opuszczać gospodarstwa. Tak mogło być rozumiane również samo podpisanie Volkslisty – fikcyjne przyjęcie narodowości niemieckiej w celu uniknięcia wysiedlenia albo decyzja o pozostaniu w Wilamowicach, podczas gdy Niemcy pod koniec wojny chcieli Wilamowian zmusić do wyjazdu:

Mieliśmy list, że mamy jechać do Niemiec. Tata dostał ten list, nazywał się Fischer. Tu, burmistrz, z Bestwiny, nie pamiętam już, jak się nazywał. To przywiózł ten list, jeszcze za Niemiec, gdzie mamy jechać, rozumiesz? Tata poszedł do wszystkich ludzi, co mają wyjechać, co byli przy nie-

mieckim wojsku, chłopcy. Nikt nie chciał jechać. Nikt nie chciał wyjechać. Bo powiedzieli, że „z małymi dziećmi pojedą, a mąż jest przy wojsku, ja pojedę koniem tak daleko? Nigdzie nie jadę” (K/1920–1924/2017).

Wilamowianie nie byli przekonani do wyjazdu, podobnie jak ojciec mojej rozmówczynie, którego za rzekome namawianie innych do nieposłuszeństwa miała spotkać kara:

To potem jak ostatni raz przyszli, to esesmani, przyszli po tatę, to tata musiał iść z tymi esesmanami do każdego, kto był zapisany na tej liście do wyjazdu. Bo mówili: „Pan [nazwisko Wilamowiana] był przecież u nas, ale my nie wyjeżdżamy”. No to chcieli naszego tatę zamknąć, wtedy byli esesmani. Ja szłam z siostrą aż do domu Blasanych [w dzielnicy Podlas] za tatą. No to potem widzieli, że to jest prawda, to wsiedli do auta i odjechali. A my byłyśmy, bo tam był płot, żywopłot, z grabiu. To biegłyśmy do taty: „Tata! Czekamy na ciebie” [...]. Wtedy była wielka zima, było do 30 stopni mrozu, tu, we Wilamowicach. Strasznie zimno było wtedy, to przyszliśmy do domu (K/1920–1924/2017).

W opowieści mojej rozmówczynie Wilamowianie, choć nie zastosowali się do rozkazów Niemców o wyjeździe, pozostali uczciwi, gdyż powiedzieli prawdę o zachowaniu jej ojca. Jej zdaniem po wojnie Polacy, którym on pomógł (topos „uczciwych Wilamowian”), nie stawili się w sądzie (topos „Polaków oszustów”) i przez to miał problemy z rehabilitacją.

Łamanie prawa jako czynny opór pojawiało się również w opowieściach o osobach, które nie zostały zrehabilitowane i nie odzyskały domów; o kobietach, które mimo zakazu i agresji fizycznej nie zdecydowały się na rezygnację ze stroju wilamowskiego; o używaniu języka wilamowskiego przez więźniarki obozów w formie protestu; o wilamowskich kawalerach, którzy przegonili polskich kawalerów z pierzowca<sup>5</sup>. Te rzadko występujące opowieści mają cechy historii bohaterkich – łamanie zasad było zamierzone, uzasadnione wyższym celem, jakim miała być wierność wilamowskiej tożsamości.

### **Kategorie Volkslisty a wiara w funkcjonowanie państwa**

W ramach Volkslisty osoby narodowości niemieckiej były przydzielane do czterech kategorii. Jak pisał historyk Leszek Olejnik (2006: 26), do pierwszej należeć miały osoby narodowości niemieckiej „uświadomione i czynne narodowo”, czyli takie, które przed 1939 r. były zaangażowane politycznie. Do drugiej – „świadome swojej narodowości”, ale bierne politycznie. Trzecią grupę stanowili spolonizowani Niemcy, którzy zostali uznani za zdolnych do zniemczenia, a czwartą – całkowicie spolonizowani Niemcy. Większość Wilamowian otrzymała grupę trzecią, mniej drugą lub czwartą (Krzyżanowski 2018: 237–238).

---

5 Zwyczaj polegający na wspólnej zabawie młodzieży przy skubaniu pierzy.

W 1943 r. wśród mieszkańców Wilamowic było 1556 volksdeutschów, 525 Polaków i tylko 16 reichsdeutschów (pełnoprawnych obywateli Rzeszy) (Kuhn 1981: 396). Ci ostatni byli prawdopodobnie urzędnikami i nauczycielami wysłanymi do Wilamowic przez władze Rzeszy.

Zdaniem historyków zwłaszcza na Górnym Śląsku „występowały różnice między założeniami niemieckich aktów prawnych w sprawie DVL a praktyką postępowania władz okupacyjnych. [...] Nierzadko [przydział] był zupełnie przypadkowy. Okazało się bowiem, że władze lokalne dokonywały wpisu do wyższej grupy z różnych pobudek” (Olejnik 2006: 120–121). Moi rozmówcy mieli odmienne opinie na temat tego, co oznaczała druga grupa. W tej części skupię się na tych wypowiedziach na temat przypisywania Wilamowian do różnych grup, w których widoczna jest wiara w to, że były to słuszne i klarowne zasady.

Nie ma tu miejsca na dokładne rozważania na temat wszystkich czterech grup, ważne jest natomiast, że dla moich rozmówców najbardziej istotny był podział na grupę drugą i trzecią. Grupa czwarta nie pojawia się w opowieściach Wilamowian w ogóle. Przedstawiciele grupy trzeciej, których wśród moich rozmówców było najwięcej, zaznaczali różnicę między nimi a tymi należącymi do drugiej kategorii. Zasady, zgodnie z którymi niektórzy Wilamowianie otrzymywali „dwójkę”, a inni „trójkę”, były dla nich niejasne. Jedną z moich rozmówczyń z zażenowaniem mówiła: „Widzisz, nam tak zrobili, nawet taki [nazwisko upośledzonego sąsiada] miał dwójkę, a nam dali trójkę. Nie wiem, kto to tak zarządził” (K/1925–1929/2012) albo: „My mieli trójkę, a trójka to nie Niemcy, to podejrzani czy coś” (K/1925–1929/2010). Pojawiały się również opinie sugerujące, że wyższa w oczach Niemców grupa nie tylko nie oznaczała bycia nikim lepszym, a nawet, że należące do niej osoby były właśnie tymi „głupszymi”: „Moja mama mówiła, że największe guptoki, [przydomek upośledzonego mężczyzny] tam to wszystko dwójkę miało. My mieli trójkę” (K/1925–1929/2010).

Inaczej przedstawiały kryteria przydziału do grup niektóre osoby deklarujące się jako „dwójki” lub ich potomkowie:

Porządnym ludziom to dawali dwójkę. U nas było porządne gospodarstwo, piętnaście morgów pola, tata dobry gospodarz, zawsze elegancki, mama też, po wilamowsku ubrana, do kościoła zawsze zaczepiono, dzieci szóstka, wszyscy Wilamowianie, to my mieli dwójkę. A jak gdzieś ktoś był pijok, albo kobieta się nie prowadziła, albo mieli taras [bałagan] koło domu, to mieli trójkę (K/1920–1924/2016).

Kobieta wymieniła więc przymioty „porządnej rodziny” w wilamowskim auto-obrazie: porządek, duże gospodarstwo (a nie handel)<sup>6</sup>, elegancko ubrany ojciec, matka w stroju wilamowskim, religijna, z szóstką dzieci (według mojej rozmówczyni odpowiednia liczba), wilamowskie pochodzenie. Według niej przy-

6 Przeciętne gospodarstwa w Wilamowicach w 1945 r. miały około 6–10 morgów.

pisywanie do kategorii odbywało się uczciwie i zgodnie z jasnymi dla niej kryteriami. Widoczny jest tu wzorzec interpretacyjny „wiary w funkcjonowanie państwa” – Wilamowianka uznała te zasady za klarowne i uczciwe, zapewne również dlatego, że członkowie jej rodziny byli ich beneficjentami. Wypowiedzi sugerujących, że gospodarze posiadający odpowiednią ilość pola otrzymywali „dwójkę”, a handlarze czy mniejsi gospodarze „trójkę”, zanotowałem więcej.

Co ciekawe, w wypowiedziach tej grupy rozmówców pojawiały się również opowieści o tych, którzy mieli „jedyńki”. Choć dokumenty ani prace historyków nie potwierdzają tego, że ktokolwiek z Wilamowian został zakwalifikowany do pierwszej grupy, to historie te są interesujące dla naszej analizy, gdyż stanowią przykład fabularyzacji i folkloryzacji. I tak jedna z rozmówczyń stwierdziła, że rodziny pewnej jej koleżanki „to nie wysiedlili, bo jej ojciec to miał taką Volkslistę, pewnie jedynekę, że go nie mogli wysiedlić” (K/1920–1924/2018). Po kwerendzie okazało się, że mąż owej kobiety zginął jako żołnierz polski pod Monte Cassino i prawdopodobnie to był powód, dla którego w 1945 r. jej rodzinę ominęło wysiedlenie. Opowieść wspomnieniowa mojej rozmówczynie powstała jednak współcześnie – została dostosowana do jej aktualnych potrzeb, przemawia przez nią poczucie panowania nad porządkiem świata (por. Kajfosz 2009: 45).

Wypowiedź ta pokazuje, że niektórzy Wilamowianie wierzyli, iż Volkslista mogła uchronić przed prześladowaniami nawet po wojnie, choć zgodnie z logiką ówczesnych prześladowców to właśnie osoby z „wyższych” grup powinny ponieść większą karę. Można tu dostrzec „wiarę w funkcjonowanie państwa” – dokumenty Trzeciej Rzeszy miały mieć moc sprawczą nawet po wojnie. Podobnie rozpowszechniona wśród Wilamowian jest opowieść o pewnej Wilamowiance, która po wojnie odmówiła rehabilitacji, gdyż uważała, że jej przynależność do drugiej grupy dalej jest ważna: „Ona podobno powiedziała: »ja byłam Niemką i zostanę Niemką«” (M/1950–1954/2020). Zdaniem moich rozmówców cechowała ją większa uczciwość niż Polaków, którzy nawet nie znali niemieckiego, a oszukiwali, że są Niemcami, i Volkslistę podpisali: „Tu jeden somsiód, to słowa po niemiecku ani po wilamowsku nie umiał, a podpisał Volkslistę i był wielki Niemiec, a potem po wojnie zaś był Polok i nosił, że my są Niemcy” (K/1925–1929/2009). Zaznaczenie, że był on Polakiem, a nie Wilamowianem, miało obnażać hipokryzję Polaków – skoro sami podpisywali Volkslistę, to nie powinni mieć o to pretensji do Wilamowian, którzy byli wtedy pod większą presją.

## Wnioski

Opowieści wspomnieniowe Wilamowian, podobnie jak tradycyjnie badane przez folklorystów bajki i opowiadania, dostarczają „wzorców zachowań, dzięki którym człowiek wie, jak należy w świecie działać i jakich za dane działania

---

7 Relacje o takich „falszywych Niemcach” na Śląsku Cieszyńskim analizowała Grażyna Kubica (2011: 37–38).



można się spodziewać konsekwencji (na przykład jakie działania zostają wynagrodzone, a jakie ukarane)” (Kajfosz 2009: 132).

Wzorzec interpretacyjny „wiary w funkcjonowanie państwa”, a szczególnie topos „konieczności przestrzegania prawa”, jest ważnym elementem wilamowskokocentrycznej narracji. Pojawia się on zarówno w opowieściach Wilamowian o Austro-Węgrzech, o okresie międzywojennym, o drugiej wojnie światowej, zwłaszcza o Volksliście. Jest silnie obecny również w opowieściach o czasach PRL, w których funkcjonariusze państwa okazywali się bardziej przychylni Wilamowianom niż mieszkańcy okolicznych wsi.

Wzorce interpretacyjne obecne w narracji członków wilamowskokocentrycznej wspólnoty pamięci mogą pełnić funkcję mechanizmów obronnych – gotowych schematów interpretacji należących do elementów przekazu kulturowego (por. Hajduk-Nijakowska 2005: 33). Wilamowianie mogą użyć ich w reakcji na dyskryminację historyczną (Nijakowski 2009; Michna 2015) obecną zarówno na szczeblu państwowym, jak i – częściowo – lokalnym. Narracja o przeszłości jest bowiem „każdorazowo odtwarzana z inspiracji doświadczeń współczesnych” (Hajduk-Nijakowska 2005: 65). W tekstach folkloru „reprezentacja rzeczywistości może zlewać się z fikcją, często też zapamiętane z zamierzchłej przeszłości treści mimowolnie dostosowywane są do obecnie panujących realiów; są niepostrzeżenie szyte na miarę aktualnego społecznego zapotrzebowania” (Kajfosz 2011: 60). Także memoraty nie są obiektywnymi relacjami o przeszłości, ale cechuje je selektywność, a na sposób opowiadania mają wpływ własne przeżycia, terażniejszość (Lehmann 2007: 32), a także chęć do przystosowania ich do kolektywnej ideologii cechującej zbiorowość (Krawczyk-Wasilewska 1986: 27).

Należy pamiętać, że opowieści te powstają współcześnie, a więc przekazywane w nich wzorce reprezentują wartości, które moi rozmówcy wyznawali w momencie przeprowadzania wywiadu. Częste występowanie wzorca interpretacyjnego „wiary w funkcjonowanie państwa” i związanych z nim toposów świadczy o jego powszechnej zrozumiałości oraz zaakceptowaniu go przez Wilamowian jako „system[*u*] wyobrażeń i zachowań towarzyszących tym wydarzeniom” (Kajfosz 2009: 20).

Niemale znaczenie ma również osoba odbiorcy (Lehmann 2007: 12), a raczej wyobrażenie narratora o tym, czego oczekuje lub jaką wiedzą dysponuje słuchacz. Ponieważ słuchaczem była osoba z wewnątrz społeczności, która jej przeszłość dokumentuje i prezentuje na zewnątrz, celem tych opowieści było przekazanie spójnego, pozytywnego obrazu swojej grupy.

Folklor nie żyje w oderwaniu od aktualnych wydarzeń politycznych i od mediów. Częste opowieści wyjaśniające motywy podpisania Volkslisty są właśnie odpowiedzią na wciąż żywe w polskiej polityce dyskusje toczone wokół tematów „dziadka z Wehrmachtu” czy „ukrytej opcji niemieckiej”. Członkowie wilamowskokocentrycznej wspólnoty pamięci potrzebują więc analizowanego tu wzorca, aby móc wyjaśnić osobom spoza swojej grupy, dlaczego ich przodkowie czy oni sami zachowali się w ten, a nie inny sposób w przeszłości. Motywacje te wyrażone w toposach są alternatywą dla zmitologizowanego obrazu



historii drugiej wojny światowej, który – jak pisała w kontekście Śląska Grażyna Kubica – „jest czarno-biały: są tam jedynie Niemiec oprawcy i polskie ofiary. Śląska skomplikowana szarość jest zbyt trudna do wyjaśnienia i zrozumienia. Lepiej ją przemilczeć” (Kubica 2011: 163).

#### BIBLIOGRAFIA

- Fic, M. (2018). Część trzecia. W: L. Krzyżanowski (red.), *Wilamowice 1818–2018. Miasto i ludzie* (s. 259–400). Stowarzyszenie „Wilamowianie”.
- Filip, E. T. (2005). Flamandowie z Wilamowic? Stan badań. *Bielsko-Bialskie Studia Muzealne*, 4, 146–198.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2005). *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy*. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2016). *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*. Uniwersytet Opolski.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią* (przeł. E. Klekot). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kajfosz, J. (2009). *Magia w potocznej narracji*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kajfosz, J. (2011). Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości. W: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (s. 53–78). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kijonka, J. (2016). *Tożsamość współczesnych Górnolązaków. Studium Socjologiczne*. Wydawnictwo „Śląsk”.
- Knoblauch, H. (2000). Topik und Soziologie. Von der sozialen zur kommunikativen Topik. In T. Schirren, G. Ueding (eds.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium* (pp. 651–667). Degruyter.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (1986). *Współczesna wiedza o folklorze*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Król, T. (2022a). Jak nam zagrają, tak musimy tańcować. Taniec i polityka. *Równość*, 1, 41–44.
- Król, T. (2022b). Volkslista i powojenne prześladowania. Analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian z perspektywy folklorystycznej. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, 12, 120–140. <https://doi.org/10.26774/wrhm.339>
- Król, T. (2022c). Świętowanie w opowieściach wspomnieniowych Wilamowian o powojennych prześladowaniach. *Kultura i Społeczeństwo*, 66(1), 79–99.
- Król, T. (2022d). „Ale to chyba nie jest wilamowskie”. Mniej znane wyznaczniki odrębności kulturowej Wilamowian. *Adeptus*, 19, 1–19.
- Krzyżanowski, L. (2018). Część druga. W: L. Krzyżanowski (red.) *Wilamowice 1818–2018. Miasto i ludzie* (s. 139–258). Stowarzyszenie „Wilamowianie”.
- Kubica, G. (2011). *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuhn, W. (1981). *Geschichte der deutschen Sprachinsel Bielitz (Schlesien)*. Holzner Verlag.
- Lehmann, A. (2007). *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Dietrich Reimar Verlag.
- Libera, Z., Robotycki, Cz. (2001). Wilamowice i okolice w ludowej wyobraźni. W: A. Barciak (red.), *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* (s. 371–399). Urząd Gminy Wilamowice.
- Macdonald, S. (2021). *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie* (przeł. R. Kusek). Międzynarodowe Centrum Kultury.

- Michna, E. (2015). Pomiedzy odzyskiwaniem pamieci a „odpominaniem”. II wojna swiatowa i Tragedia Gornoślaska w narracjach dazacych do emancypacji liderow slaskich. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*, 43, 1–12.
- Nijakowski, L. M. (2006). *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nijakowski, L. M. (2009). O pojeciu dyskryminacji historycznej na przykladzie wspolnoty pamieci o „dziadku w Wehrmachcie”. W: A. Jasińska-Kania, S. Łodziński (red.), *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy* (s. 105–122). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Olejniki, L. (2006). *Zdraycy Narodu? Losy volksdeutschów w Polsce po II wojnie światowej*. Wydawnictwo Trio.
- Simonides, D. (1969). *Współczesna śląska proza ludowa*. Powiatowy Instytut Śląski.
- Studnicki, G. (2015). *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Tokarska-Bakir, J. (2008). *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Wydawnictwo W.A.B.
- Welzer, H., Moller, S., Tschuggnall, K. (2009). „Dziadek nie był nazistą”. Narodowy socjalizm i Holocaust w pamieci rodzinnej. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (s. 351–410). Universitas.
- Wylegała, A. (2014). Wyzwolenie czy „wyzwolenie”. Biograficzne i społeczne wymiary pamieci przemarszu przez Polskę Armii Czerwonej. Przypadek Wielkopolski. *Kultura i Społeczeństwo*, 58(3), 87–101.