




Tymoteusz Król

[Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk]

 <https://orcid.org/0000-0003-1408-6530>

Volkslista i powojenne prześladowania. Analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian z perspektywy folklorystycznej

[The Volksliste and postwar persecutions. Analysis of memoirs-based stories of Vilamovians from the perspective of folklore studies]

DOI: 10.26774/wrhm.339

Data wpłynięcia tekstu: 31 lipca 2022 r.

Data wpłynięcia tekstu po poprawkach: 15 listopada 2022 r.

Data publikacji: 22 grudnia 2022 r.

Artykuł powstał na podstawie materiału zebranego w ramach projektu „Góry, pagórki, przykryjcie nas – Wilamowianie wobec powojennych prześladowań”, finansowanego ze środków budżetowych na naukę w latach 2016–2023 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.



Abstrakt

Wilamowianie to grupa etniczna zamieszkująca Wilamowice położone na pograniczu Śląska i Małopolski. Jej członkowie podpisali volkslistę, a po II wojnie światowej byli prześladowani przez Polaków z okolicznych miejscowości. Ich opowieści o tamtych doświadczeniach są przepełnione schematami narracyjnymi przedstawiającymi Polaków jako prześladowców, a Wilamowian jako ofiary. Sfabularyzowane i sfolkloryzowane wspomnienia przerodziły się w spójną wersję zaakceptowaną przez całą grupę.

Abstract

Vilamovians, an ethnic group living on the borderland of Silesia and Lesser Poland, signed the Volksliste and after the Second World War were persecuted by Poles. Their stories about their experience told by Vilamovians contain various schemes of narration, where Poles from surrounding villages are presented as persecutors and Vilamovians as victims. Fabulized and folklorized memoirs turned from a witness story into a consistent version accepted by the whole group.

Słowa kluczowe

fabularyzacja i folkloryzacja, język wilamowski, volkslista, Wilamowianie

Keywords

fabulization and folklorization, Wymysorys language, Volksliste, Vilamovians



Wilamowianie to grupa etniczna posługująca się językiem germańskim, zamieszkała na pograniczu Górnego Śląska i Małopolski; to potomkowie osadników z zachodniej Europy, którzy założyli osadę Wilamowice. Najwcześniejsze źródła świadczące o ich odrębności kulturowej pochodzą z XIX w. Wilamowianie odróżniali się od mieszkańców okolicznych miejscowości nie tylko językiem, ale również niezwykle różnorodnym strojem kobiecym, wykonanym z drogich materiałów w jaskrawych barwach. Przywozili je z podróży do dalekich krajów¹ wilamowscy handlarze. Oprócz języka i stroju także tkactwo i handel jako źródła zarobkowania odróżniały Wilamowian od sąsiadów².

Dla niemieckich badaczy i aktywistów związanych z ruchem badań wysp językowych Wilamowice pozostawały niemiecką wyspą kulturową³. W pierwszej połowie XX w. miejscowość stała się przestrzenią ścierania się nacjonalizmów: polskiego i niemieckiego, a także lokalnej narracji o odrębnej, wilamowskiej tożsamości⁴. We wrześniu 1939 r. Wilamowice znalazły się na terenie zajęтым przez Niemcy, a już w grudniu władze okupacyjne przeprowadziły spis ludności zwany *Fingerabdruck*, czyli „palcówka”. Większość Wilamowian zadeklarowała wtedy narodowość niemiecką⁵. Volkslistę wprowadzono zarządzeniem z 4 marca 1941 r.⁶

- 1 Sukno, jedwab i kaszmir przywożono głównie z Wiednia i Grazu, futra z Madrytu, a drukowane płótna z Moraw. Zob. *Wilamowianie i ich stroje*, red. B. Chromik, T. Król, M. Małanicz-Przybylska, Warszawa 2020.
- 2 M. Michalczyk, *Zajęcia ludności*, [w:] *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, red. A. Barciak, Wilamowice 2001, s. 267–278.
- 3 E. Hanslik, *Biala, eine Deutsche Stadt in Galizien*, Wien–Teschen–Leipzig 1909; A. Karasek-Langer, *Drimlein und Schleier in Wilmesau. Ein Beitrag zur Trachtengeographie des beskidischen Raumes*, „Schaffen und Schauen”, t. 5 (1931), s. 1–8; H. Strzygowsky, *Bei Leuten aus dem größeren Schlesien. Deutschtum im Ausland*, „Zeitschrift des Deutschen Ausland-Instituts Stuttgart”, t. 9/10 (1939), s. 557–561; T. Król, *Relikt niemieckiego prastroju czy staropolska namięć? Wilamowska drymła w kontekście etnocentrycznych tekstów polskich i niemieckich badaczy*, „Zeszyty Łużyckie”, t. 55 (2021), s. 143–169.
- 4 Historię konfliktów narodowościowych w Wilamowicach na przykładzie szkoły i Kościoła opisała E.T. Filip, *Flamandowie z Wilamowic? Stan badań*, „Bielsko-Bialskie Studia Muzealne”, nr 4 (2005), s. 146–198.
- 5 Podpisaniu volkslisty towarzyszyły różne formy przymusu, por. M. Fic, L. Krzyżanowski, K. Meus, *Wilamowice 1818–2018. Miasto i ludzie*, Wilamowice 2018, s. 235, 237–242.
- 6 Do pierwszej kategorii 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 Niemczenia, a czwartą – całkowicie spolonizowani Niemcy. Zob. L. Olejnik, *Zdrzący Narodu? Losy volksdeutschów w Polsce po II wojnie światowej*, Warszawa 2006, s. 26.

– osoby narodowości niemieckiej wpisywano do jednej z czterech kategorii. Większość Wilamowian otrzymała grupę trzecią, rzadziej drugą lub czwartą⁷.

29 stycznia 1945 r. do Wilamowic wkroczyła Armia Czerwona. Od tej chwili zakazano używania języka wilamowskiego i rozpoczęły się wywózki Wilamowian do obozów położonych na terenie Polski i ZSRR. Prześladowania nie skończyły się wraz z odejściem czerwonarmistów – kiedy władzę przejęli Polacy z okolicznych miejscowości, uległy wręcz nasileniu. W Wilamowicach odbywały się wysiedlenia, konfiskaty majątków i wywózki, które w wielu wypadkach były bezprawne⁸.

Z czasem młodzi Wilamowianie przestali przyswajać język wilamowski w domu, co przyczyniło się do jego zanikania. Podobnie stało się ze strojem wilamowskim, którego noszenia zakazano po 1945 r., choć już od lat 50. XX w. Zespół Regionalny „Wilamowice” zaczął używać go jako kostiumu scenicznego, dzięki czemu do dzisiaj funkcjonuje jako strój odświętny⁹. Sytuacja znajdującego się na skraju wymarcia na początku XXI w. języka wilamowskiego poprawiła się w ciągu ostatniej dekady, kiedy to amatorska inicjatywa jego rewitalizacji została wsparta przez Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Język ten jest nie tylko dokumentowany i nauczany, ale powstają w nim nowe teksty¹⁰ oraz tłumaczenia literatury światowej¹¹. Dzisiaj mówi nim w Wilamowicach około 25 osób, z czego połowa to native speakerzy, a połowa to młodzież, która wilamowskiego nauczyła się w ostatnich latach na zajęciach dodatkowych organizowanych przez Stowarzyszenie „Wilamowianie”, a także lektoracie prowadzonym na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego¹².

Inspiracje teoretyczne i metodologia

W ramach projektu „Góry, pagórki, przykryjcie nas – Wilamowianie wobec powojennych prześladowań” przeprowadziłem wywiady ze 120 mieszkańcami Wilamowic¹³. Były to wywiady częściowo ustrukturyzowane (200), na podstawie

7 M. Fic, L. Krzyżanowski, K. Meus, *op. cit.*, s. 237–238.

8 *Ibidem*, s. 259–400.

9 T. Król, *Strój ludowy, czy kostium zespołu folklorystycznego? Funkcje współczesnego stroju wilamowskiego*, [w:] *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, red. A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz, *Atlas Polskich Strojów Ludowych*, Wrocław 2013, s. 111–118.

10 T. Król, *S’ława fum Wilhelm*, Wilamowice 2011; J. Majerska, *Wymysiöejer fibl*, Warszawa 2014; C. Ritchie, *Ynzer boümmüter*, Warszawa 2014.

11 Zob. np. tłumaczenie *Małego Księcia*: A. de Saint-Exupéry, *Der Klíny Fjyšt*, tłum. T. Król, J. Maryniak, Warszawa 2019.

12 Więcej o rewitalizacji języka wilamowskiego zob. T. Król, J. Olko, T. Wicherkiewicz, *Awakening the Language and Speakers Community of Wymysiöeryś*, „European Review”, t. 26 (2017), s. 179–191.

13 Z niektórymi osobami przeprowadziłem kilka wywiadów.

kwestionariusza z zagadnieniami, a także wywiady biograficzno-narracyjne (50), prowadzone w trzech językach (wilamowskim, polskim i niemieckim) w zależności od tego, w którym języku rozmówca czuł się najbardziej komfortowo, opowiadając historię swojego życia.

Jako że Wilamowianie należą do więcej niż jednej wspólnoty pamięci, celowo nie nazwałem jej „wilamowską”, lecz „wilamowskocentryczną”. Użycie tej bardziej precyzyjnej kategorii ma na celu uniknięcie wykluczenia z wilamowskości osób, które identyfikują się jako Wilamowianie, ale nie należą do tej wspólnoty. Określenie, że chodzi o Wilamowian należących do tej konkretnej wspólnoty pamięci, jest zarazem bardziej użyteczne dla podejmowanych w artykule analiz. Wspólnotę pamięci definiuję natomiast za Lechem Nijakowskim jako „agregat osób (niekoniecznie grupa), które łączy określone doświadczenie biograficzne, nie zawsze o charakterze traumatycznym, oraz ich potomków, którzy przejęli pamięć rodzinną”¹⁴.

Jak wynika z analizy zebranego materiału, w przypadku wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci tym doświadczeniem był czas II wojny światowej i powojenne prześladowania, a szczególnie cztery wydarzenia: podpisanie volkslisty, wprowadzenie zakazu używania stroju i języka wilamowskiego, wywózki do obozów na terenie Polski i ZSRR oraz wysiedlenia. Stanowią one cztery punkty węzłowe narracji członków tej wspólnoty.

Opowieści wspomnieniowe Wilamowian na temat tych czterech punktów węzłowych pełne są powtarzających się elementów. Do ich analizy zainspirowała mnie metodologia rozwinięta przez folklorystów, którzy w ostatnich latach coraz większą uwagę poświęcają opowieściom wspomnieniowym: memoratom i fabulatom¹⁵, a także zawartym w nich powtarzającym się elementom narracji – skamielinom językowym, toposom i wzorcom interpretacyjnym¹⁶. Na potrzeby tej analizy najbardziej istotne będą pojęcia wzorca interpretacyjnego, toposu i fabulatu.

14 L. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006, s. 33.

15 D. Simonides, *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] *Literatura popularna – folklor – język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981, s. 26–37; J. Hajduk-Nijakowska, *Z badań nad opowieścią wspomnieniową*, „Literatura Ludowa”, nr 4/5 (1976), s. 22–42; eadem, *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Opole 2016.

16 H.J. Schröder, *Topoi des autobiographischen Erzählens*, [w:] *Leben – Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann*, red. T. Hengartner, B. Schmidt-Lauber, Berlin–Hamburg 2005, s. 17–42; H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, *„Dziadek nie był nazistą”. Narodowy socjalizm i Holocaust w pamięci rodzinnej*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 351–410; J. Tokarska-Bakir, *Legends o krwi. Antropologia przeszłości*, Warszawa 2008.

Pojęcie toposu jest szczególnie zakorzenione w folklorystyce niemieckiej. 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 języku¹⁷. Skamieliny językowe to toposy o węższym znaczeniu, są to zdania czy zwroty, które cechuje stałość formy językowej¹⁸. Pojęciem nadrzędnym wobec toposu jest wzorzec interpretacyjny, czyli zjawisko ciągle powracających złożonych interpretacji przeszłości, podobnych do siebie zarówno pod względem treści, jak i struktury¹⁹. 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”, oczywistych jedynie dla członków wspólnoty, w której wzorce te funkcjonują. W artykule przedstawię schematy, które obecne są w wybranych opowieściach wspomnieniowych Wilamowian.

Pojęcia memoratu i fabulatu zostały na potrzeby folklorystyki stworzone przez szwedzkiego folklorystę Carla Wilhelma von Sydowa²⁰. Na polskim gruncie spopularyzowały je Dorota Simonides i Janina Hajduk-Nijakowska. Memorat to opowieść wspomnieniowa świadka wydarzenia, „opowiadania ludzi o ich własnych, czysto osobistych przeżyciach”, które nie mają literackiego charakteru ani nie są obecne w powszechnym obiegu²¹. Należy jednak pamiętać, że opowieści o charakterze memoratu znajdują się na przecięciu repertuaru indywidualnego i wspólnotowego²². Dlatego też memoraty pełne są tego, co Grażyna Kubica określiła jako „«tubylcze» opinie i wartościowania jako swoisty kontrapunkt do «faktów» produkowanych przez profesjonalistów”²³, do których zaliczają się wspomniane toposy i wzorce interpretacyjne.

Memoraty uznane przez daną wspólnotę za wystarczająco ciekawe, by je dalej opowiadać, z czasem odrywają się od narratora – świadka wydarzenia. Podlegają one następnie obiektywizacji narracji i tworzeniu się jej różnych wariantów.

17 H. Knoblauch, *Topik und Soziologie. Von der sozialen zur kommunikativen Topik*, [w:] *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, red. T. Schirren, G. Ueding, Tübingen 2000, s. 651–667; H.J. Schröder, *op. cit.*

18 J. Tokarska-Bakir, *op. cit.*, s. 42.

19 H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, „Dziadek nie był nazistą”..., s. 383.

20 C.W. von Sydow, *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*, [w:] *Volkskundliche Gaben. John Meier zum 70. Geburtstag dargebracht*, red. E. Seemann, H. Schewe, Berlin 1934, s. 253–268.

21 *Ibidem*, s. 253, za: D. Simonides, *Współczesna śląska proza ludowa*, Opole 1969, s. 45.

22 A. Lehmann, *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Berlin 2007, s. 32.

23 G. Kubica, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011, s. 18.

Proces ten nazywa się fabularyzacją i folkloryzacją. W efekcie powstaje „nowa jakościowo, sfabularyzowana już narracja, którą nazywamy fabulatem”²⁴. Opowieść świadka zostaje „dopracowana” przez grupę, a ostateczna forma opowieści jest ściśle związana z potrzebami grupy i reprezentuje wspólnotową, akceptowalną dla wszystkich interpretację wydarzeń. Im większy dystans czasowy od danego wydarzenia, tym intensywniej działają na nową, wspólnotową wersję opowieści prawa gatunkowe twórczości folklorystycznej²⁵.

Fabulaty nie są więc zupełnie skostniałymi opowieściami, gdyż cechują się: „swoistą płynnością, ponieważ ich poszczególne elementy oraz przypisywane im znaczenia w każdym kolejnym wykonaniu mogły ulegać przekomponowywaniu i reinterpretacji. Efektem procesów folkloryzacji i fabularyzacji jest powtarzalność i zarazem zmienność (wariantywność) opowieści”²⁶. Znaczenie obecnych w fabulatach toposów czy skamielin językowych zależy od wzorców interpretacyjnych akceptowanych przez daną grupę. Dlatego czasem ten sam fabulat może być interpretowany różnie przez członków różnych wspólnot pamięci.

Z przeprowadzonej analizy zebranych opowieści wspomnieniowych wynika, że uległy one fabularyzacji i folkloryzacji wskutek wielokrotnego powtarzania i przetwarzania w specyficznych warunkach komunikacyjnych²⁷, a członkowie wilamowskokocentrycznej wspólnoty pamięci identyfikują się z ich treścią. Fabulaty te występują również w postpamięci²⁸, gdyż znane są młodemu pokoleniu należącemu do wilamowskokocentrycznej wspólnoty pamięci.

Celem analizy jest zatem udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, które z opowieści wspomnieniowych Wilamowian zostały sfabularyzowane i sfolkloryzowane, oraz zaprezentowanie obecnych w tych opowieściach schematów narracyjnych. W pierwszym kroku przedstawię fabulaty, a następnie dokonam analizy obecnych w nich wzorców interpretacyjnych i toposów (tab. 1).

Fabulat o uznaniu za kolonię niemiecką

Niektóre fabulaty, nawet te powszechnie znane wśród członków danej wspólnoty, opowiadane są w konwencji memoratowej, „jako przeżycie autentyczne, jeśli już nie narratora, to osoby, którą narrator zna osobiście i na którą może się autorytatywnie

24 J. Hajduk-Nijakowska, *Doświadczenie pamięci...*, s. 65.

25 D. Kadłubiec, *Między memoratem a fabulatem*, [w:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, red. T. Smolińska, Opole 1999, s. 69.

26 P. Grochowski, *Ustne narracje o Holokauście. Między folklorem a historią mówioną*, [w:] *O tym nie wolno mówić... Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali*, red. P. Grochowski, D. Czubała, Toruń 2019, s. 22–23.

27 *Ibidem*, s. 24.

28 Postpamięcią nazywam za Marianne Hirsch pamięć bazującą na doświadczeniach nie swoich, ale innych osób: M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge 1997.

powołać”²⁹. Zdaniem Simonides: „Chęć nadania opowiadaniu formy przekazu prawdziwego wydarzenia doprowadza do tego, że znane z tradycji wątki są coraz częściej opowiadane w konwencji przeżycia autentycznego, jednostkowego. A więc z tradycyjnego fabulatu tworzy się współcześnie coraz częściej memorał”³⁰. Tak też stało się w przypadku opowieści o uznaniu Wilamowic przez niemieckich okupantów za kolonię niemiecką.

Relacje na temat palcówki i volkslisty (kwestie te zlewały się w nich często w jedną całość) opierają się na toposie „uznali nas za kolonię niemiecką”. Nie ma tu miejsca na analizę dokumentów i tego, jak mogło to wyglądać z perspektywy klasycznej historiografii³¹. Co ciekawe, określenie „kolonia niemiecka” funkcjonowało w opowieściach wspomnieniowych moich rozmówców jako skamielina językowa występująca w opowieściach Wilamowian o tym, że uznanie Wilamowic za kolonię niemiecką skutkowało przymusem podpisywania volkslisty.

Podczas badań zebrałem wiele różnych opowieści o uznaniu Wilamowic za kolonię niemiecką. Po ich przeanalizowaniu stwierdziłem, że przynajmniej część z nich można uznać za różne warianty tego samego fabulatu:

Wkroczyli Niemcy. Znowu jesteśmy Wilamowianami, kto wie, do kogo należymy. Znowu musieliśmy oddać volkslistę. Jak nie, to do więzienia, jak nie, to do lagru. A kto to wiedział, co to lagier? Nikt nie wiedział. No to tata powiedział: „Czy jesteśmy Polakami? Jesteśmy Polakami, a Niemcami nie. Tylko z powodu mowy? Nie”. Niemcy weszli do środka, przynieśli książkę, z gminy, pokazali wszystko, skąd pochodzimy: „Jesteście bardziej Niemcami niż Polakami, musicie oddać volkslistę”³².

W podobny sposób o podpisywaniu volkslisty opowiadały inne kobiety: „pytali tylko, w jakim języku mówicie w domu, jak po wilamowsku, to zaraz napisali

29 D. Simonides, *Memorał i fabulat...*, s. 35.

30 *Ibidem*, s. 36.

31 Zainteresowanych odsyłam do opracowań historyków i socjolingwistów: M. Fic, L. Krzyżanowski, K. Meus, *op. cit.*, s. 232; T. Wicherkiewicz, *Wir kuza ny mejr wymysojerysz. Stan etnolektu miasteczka Wilamowice u końca xx wieku*, [w:] *Miasto. Teren koegzystencji pokoleń*, red. Z. Staszewska, Łódź 1999, s. 236–242; *idem*, *The Making of a Language: The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*, Berlin–New York 2003.

32 Relacja 90-letniej kobiety, 2014 r. (sporządził T. Król). Wilamowice to małe miasto, którego mieszkańcy doskonale się znają nie tylko z widzenia, ale mają też wiedzę o historii rodzin i poszczególnych osób. Temat poruszany w niniejszym artykule jest do dzisiaj gorący: nie pozwala zablźnić się starym ranom i konfliktom. Etyka badań wymaga ode mnie ukrycia tożsamości rozmówców. W związku z tym wszystkie imiona i nazwiska w cytatach z wywiadów zostały usunięte. W przypisie do każdego z cytatów wskazuję przybliżony wiek oraz płeć rozmówcy, a także rok zarejestrowania wypowiedzi. Wszystkie relacje zostały sporządzone przez mnie. Nagrania audio znajdują się w prywatnym archiwum autora.

Deutsch i byliśmy *Deutsch*”³³; „*Ady* nikt se nie zdawał sprawie. Przyszło rozporządzenie, wypełnić, nawet nie wiedzieli w jakim celu”³⁴; „Nie, bo jak Niemcy mieli zaznaczone, że niby kolonia niemiecka tu jest, zrobili, a kto mówił po wilamowsku do nich, to Niemcy nie zrozumieli nic. Potem straszyli, wiesz, że kto nie *oddo*, to nikt nie wiedział, że tę *volkslistę*, co to znaczy. Że ich wysiedlą, wyrzucą, za to, że mówimy, wiesz, w innym języku”³⁵.

Zgodnie z tym fabulatem podpisanie *volkslisty* miało się odbywać automatycznie na podstawie arbitralnego stwierdzenia, że Wilamowice to „kolonia niemiecka”, a sami Wilamowianie nie mieli na to żadnego wpływu. Podpisanie tego dokumentu przedstawiane jest jako brak reakcji, a nie jako czynne działanie. Uznanie za kolonię niemiecką miało wynikać z ich germańskiego pochodzenia bądź używanego w domu języka, co wpisuje się we wzorzec interpretacyjny „odmienność kulturowa Wilamowian powodem prześladowań”.

Moi rozmówcy wyrażali jednak znaczny sceptycyzm wobec projektu Wilamowic jako wzorcowej wsi niemieckiej. Przykładem mogą być określenia „niby kolonia niemiecka” oraz „zrobili z nas kolonię niemiecką”. W fabulatach tych często kładzie się duży nacisk na różnice między językami niemieckim i wilamowskim, które uniemożliwiały wzajemne porozumienie się Niemców i Wilamowian. Występuje w nich również topos „Niemców rozczarowanych Wilamowianami”.

W tej narracji rozmówcy wchodzili w rolę ofiar, przedstawiając się jako ofiary narodowego socjalizmu, uznając lepszą pozycję, z której w tamtym czasie korzystali, za nieistotną bądź nieadekwatną do przeżytych przez nich po wojnie cierpień. Można te wypowiedzi uznać za przykład toposu „Wilamowian ofiar”, w tym wypadku ofiar niemieckiej okupacji.

Fabulat o Stanisławie Figwerze

W opowieściach o podpisywaniu *volkslisty* pojawia się topos „podpisali, bo się bali”, zgodnie z którym Wilamowianom grożono wywózką do obozu, gdyby tego nie zrobili. Według historyków było to działanie władz okupacyjnych, które miało na celu zastraszenie Wilamowian³⁶. Podczas tej akcji wywiezieni zostali studenci Stanisław Fox („*Loužek*”)³⁷, Stanisław Figwer („*Böba*”) oraz Jan Rosner („*Kukurydz*”), a także nauczyciel Antoni Witkowski i rzymskokatolicki proboszcz Franciszek Jeż. Ksiądz został wkrótce po interwencji Wilamowian wypuszczony z aresztu w Cieszynie.

33 Relacja 95-letniej kobiety, 2019 r.

34 Relacja 85-letniej kobiety, 2010 r.

35 Relacja 75-letniej kobiety, 2004 r.

36 M. Fic, L. Krzyżanowski, K. Meus, *op. cit.*, s. 238.

37 W nawiasach podaję przydomki Wilamowian. Powstały one dla rozróżnienia poszczególnych osób, gdyż w wyniku endogamii w Wilamowicach bardzo często powtarzały się te same nazwiska.

Studentów i nauczyciela przewieziono do Dachau, a następnie do Mauthausen, gdzie wszyscy, poza Figwerem, zginęli. Figwer został uwolniony, wrócił do Wilamowic i przeżył okupację.

W tym miejscu cytować będę głównie osoby z jego rodziny i sąsiedztwa, ale – jak się przekonałem podczas badań – historia Figwera (choć często nieznanego Wilamowianom z nazwiska) funkcjonuje w Wilamowicach jako fabulat. Zgodnie z nim mężczyzna przeżył wyłącznie dzięki temu, że jego ojciec interweniował u hitlerowskich władz. Ceną za wypuszczenie syna z obozu miało być podpisanie volkslisty przez jego braci. Jak opowiadała mi jedna z kobiet: „Dziecko! Dziadek pojechał do władzy, dziadek! I on to załatwił, no a jak potym podpisywali, musieli wszyscy tą volkslistę podpisać, koniec. [...] I Staszka wypuścili na tej podstawie, że dziadek poszedł”³⁸.

Inna rozmówczyni stwierdziła, że „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”³⁹; „Gdy wrócił, dziękował tym braciom, że oddali volkslistę, przez to go wydostali i dziękował wszystkim, bo by był zginął”⁴⁰. W innej wersji mężczyzna „pojechał do samego Führera, żeby syna wypuścić, a że miał synów w Wehrmachcie, to on był szybciej w domu z lagru, jak ojciec”⁴¹.

Wszystkie trzy rozmówczynie twierdziły, że ich krewny został uratowany wyłącznie dzięki volkslistom braci: „I dziadek i wszyscy synowie oddali volkslistę, i dziadek *pozbiroł* te papiery od wszystkich, *wypisoł*, i *pojechał* do Berlina za nim”⁴². Pamiętały też powrót więźnia:

*Pamiętom se, moja mama rodziła [w styczniu 1942 r.] [...], jaki ten spuchnięty przyszedł, taki. Pytoj sie, co im dawali. Jak przyszedł, mama leżała jeszcze w łóżku, po porodzie, to on ją tak całował i powiedział: „Dzięki moim braciom, bo *bych* nie przeżył, bo *bych* zginył”. [...] I taki spuchnięty, i tak płakoł, i wszystkim tak *dziękowoł*”⁴³.*

Według tej relacji podpisanie volkslisty przez Wilamowian było poświęceniem, które oprócz uratowania niewinnej ofiary – ich brata, który identyfikował się jako Polak, skutkowało poborem do Wehrmachtu: „Przyszedł taki dzień jak

38 Relacja 90-letniej kobiety, 2017 r.

39 Relacja 80-letniej kobiety, 2010 r.

40 Relacja 80-letniej kobiety, 2006 r.

41 Relacja 90-letniej kobiety, 2014 r.

42 Relacja 85-letniej kobiety, 2010 r.

43 Relacja 85-letniej kobiety, 2010 r.

dziś widzę: «Na front: Lojzek», bo to tak mówili, «Lojzek, Jasiek, Franek, Karol do wojska». Jak dziś to słyszę”⁴⁴. Relacja ta zawiera topos „niewinnych Wilamowian” – którzy podpisali volkslistę, żeby uratować swojego brata, nosi też cechy historii bohaterskiej. W tym wypadku to nie odmowa podpisania volkslisty, ale podróż starego, schorowanego ojca (który umarł dwa lata po tym wydarzeniu) oraz poświęcenie braci – którzy podpisali volkslistę, co wiązało się z ich powołaniem do Wehrmachtu i śmiercią jednego z nich, ojca mojej rozmówczyni – było postawą bohaterską. Cała ta opowieść wpisuje się we wzorzec interpretacyjny „wiary w funkcjonowanie państwa” – obietnica wypuszczenia z obozu syna w zamian za podpisanie volkslisty przez innych synów została przez państwo dotrzymana. Niewypowiedziany w tych fragmentach, choć obecny w narracji moich rozmówczyń jest wzorzec interpretacyjny „nieuczciwego potraktowania Wilamowian po wojnie” – opowieść ta, a szczególnie motywacja braci sugeruje, że powojenne kary za podpisanie volkslisty były niesłuszne.

Fabulat o braciach Foxach

Kolejny fabulat to opowieść o trzech braciach Foxach („Loūzek”). Ma ona wiele wariantów, lecz za najbardziej interesujący uznałem ten opublikowany w artykule o Wilamowicach w „Tygodniku Powszechnym”:

Michał Fox był synem piekarza, jednym z trzech braci. Piekarnia była na rynku w Wilamowicach. Michał został nauczycielem. Kiedy hitlerowcy przyszli po niego i brata, odwiedzał akurat dziewczynę w Zasolu Bielańskim – i tam już ukrywał się przez całą wojnę. Brat, który akurat był w domu, zginął w obozie. Mimo to – a może dlatego, przecież miała jeszcze dwóch synów – w 1941 r. matka podpisała Volkslistę. Trzeci syn trafił więc do Wehrmachtu, na front zachodni. I przy najbliższej okazji, gdy zobaczył francuskich żołnierzy, poddał się. Tymczasem Michał, który ukrywał się przed Niemcami, w 1945 r. poszedł do nowych władz pytać o pracę. Aresztowany i wywieziony na Syberię, już nie wrócił. Typowa wilamowska historia⁴⁵.

W postawie historii braci widoczny jest topos „niewinnych Wilamowian”. Zgodnie z wilamowskocentryczną narracją pierwsi dwaj synowie nie podpisali volkslisty, nie mieli żadnych kontaktów z Niemcami: jednemu udało się ukryć, a drugi zginął w hitlerowskim obozie. Trzeci syn, choć volkslistę podpisał, to zdezerterował z wojska, a więc również w oczach narratora był niewinny. Śmierć Michała i Stanisława ma potwierdzać topos „Wilamowian ofiar”. Fabulat ten wpisuje się we wzorzec interpretacyjny „nieuczciwego potraktowania

44 Relacja 90-letniej kobiety, 2017 r.

45 A. Pałyga, *Zaklaszczcie na naszym pogrzebie*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2763 (2002), s. 19.

Wilamowian po wojnie”. Nieuczciwe miało być zarówno minimalizowanie roli Wilamowian jako ofiar (przykład Stanisława Foxa zamordowanego w hitlerowskim obozie), jak i stosowanie zbiorowej odpowiedzialności. Nieuczciwe miało być również twierdzenie, że powojenne prześladowania dotyczyły tych, którzy na to zasłużyli, co pokazuje los Michała Foxa.

Jak udało mi się ustalić, w tej rodzinie było tylko dwóch synów. Stanisław został w 1940 r. wywieziony przez Niemców do Dachau i w 1941 r. zamordowany w Mauthausen. Brat, który według opowieści uciekł z Wehrmachtu, nie istniał. Nie brak również przesłanek, że Michał volkslistę podpisał, ale się ukrywał, by nie pójść do Wehrmachtu, a po wojnie został wywieziony wskutek donosu Polaka z miejscowości leżącej 20 kilometrów od Wilamowic, gdzie był nauczycielem⁴⁶. Dla członków wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci nie jest to jednak aż tak ważne, gdyż zgodnie z kolektywnymi oczywistościami te historie, nawet jeśli się nie wydarzyły, bardzo prawdopodobne, że mogły się wydarzyć. Opowieść ta, jak pokazały wyniki moich badań, opowiadana jest również przez przedstawicieli młodego pokolenia Wilamowian, którzy czytali o niej w tekstach naukowych i publicystycznych. W ten sposób fabulat został potwierdzony autorytetem słowa pisanego i – nawet jeśli przytaczany bezkrytycznie – stał się w oczach Wilamowian jeszcze bardziej wiarygodny⁴⁷.

Fabulat: odczytanie zakazu używania języka i stroju wilamowskiego przez księdza

W niemal wszystkich tekstach naukowych i publicystycznych o języku wilamowskim przytacza się historię, zgodnie z którą zakaz używania stroju i języka wilamowskiego odczytany został przez ks. Jeża w Wielkanoc 1945 lub 1946 r.:

Po zakończeniu wojny, kultura wilamowska władzy radzieckiej zbyt kojarzyła się z niemiec ką, więc w Wielkanoc 1945 r. kazano księdzu odczytać ogłoszenie, w którym zawarty został zakaz używania stroju i języka wilamowskiego. Ksiądz dodał od siebie, że jest to „pogrzeb gwary i strojów wilamowskich”. Od tej pory kobiety chodzące w tradycyjnych strojach publicznie rozbierano i bito, a ich ubiór deptano, niszczone i palono⁴⁸.

46 M. Kącki, *Oświęcim. Czarna zima*, Kraków 2020, s. 110.

47 J. Rodak, *Wymysöjeriś: Etnolekt dawnych osadników frankońskich i jego pozostałości na przykładzie Wilamowic*, [w:] *Slovenski jeziki na stičišču več kultur*, red. M. Jesenšek, Maribor 2014, s. 353.

48 J. Drost, *Polscy Flamandowie z Wilamowic cudem ocalili swoją tożsamość*: <https://plus.dziennikzachodni.pl/polscy-flamandowie-z-wilamowic-cudem-ocalili-swoja-tozsamosc/ar/9219125> (dostęp: 8 v 2022 r.).

Dokument z tekstem zakazu rzeczywiście istnieje⁴⁹, jednak dla mojej analizy ważne jest, że prawie żaden ze starszych rozmówców o tym nie wspominał, a na skonkretyzowane pytanie, czy taki zakaz został w kościele odczytany, odpowiadano przecząco. W pamięć zapadli im polscy sąsiedzi, którzy według wilamowskocentrycznej narracji z własnej nieprzymuszonej woli stosowali kary cielesne wobec osób używających języka wilamowskiego. To oni mieli zapoczątkować prześladowania, tłumacząc je walką z niemczyzną, a pisemny zakaz miał być jedynie późniejszym usankcjonowaniem ich działań. W opowieści tej widoczny jest wzorzec interpretacyjny „odmienność kulturowa Wilamowian powodem prześladowań”.

Opowieść o odczytaniu zakazu w kościele zyskała ogromną popularność wśród członków średniego i młodego pokolenia. Niezależnie od tego, czy zakaz rzeczywiście i w jakiej formie został odczytany, jej powszechność to efekt fabularyzacji i folkloryzacji – powstania oderwanej od konkretnych osób wersji opowieści zaakceptowanej przez całą grupę. Fabulat ten zawdzięcza swoją popularność pasowi transmisyjnego, jakim stały się liczne publikacje naukowe oraz publicystyczne o Wilamowicach.

Fabulat: zamalowanie obrazu w kościele

Wzorzec interpretacyjny „odmienność kulturowa Wilamowian powodem prześladowań” odnosi się do opowieści o zakazie noszenia stroju wilamowskiego. Zgodnie z nim prześladowcom chodziło o eliminację stroju jako symbolu wilamowskości, a nie tylko prześladowanie konkretnych osób, które po prostu nosiły stroje. Szczególnie widoczne jest to w fabulacie o malarzu, który w 1978 r. w kruchcie kościoła rzymskokatolickiego w Wilamowicach namalował Wilamowianki w strojach wilamowskich. Zgodnie z tą opowieścią został jednak zmuszony do zamalowania swojego dzieła. Miało się to stać na polecenie zamieszkałego w Wilamowicach Polaka: „Stary [nazwisko wilamowskiego Polaka] powiedział, że jak te Wilamowianki będą w kościele wymalowane, to on do tego kościoła chodzić nie będzie, i ksiądz to kazał zamalować”⁵⁰.

Historia ta została sfabularyzowana i sfolkloryzowana. Ważnym elementem historii potwierdzającym opozycję toposów „złych naszych Polaków” i „dobrych Polaków z Polski” są dobre intencje malarza Jana Grabowskiego: „On chciał coś dać regionalnego, bo słyszał o Wilamowicach, i namalował ten obraz, a jak potem mu kazali to zamalować, to tak płakał, że on sam to musiał zamalowywać”⁵¹. Podobnie jak w wielu innych opowieściach to Polak z zewnątrz okazał się Wilamowianom

49 Oryginał znajduje się w prywatnym archiwum Barbary Tomanek.

50 Relacja 80-letniej kobiety, 2014 r.

51 Relacja 90-letniej kobiety, 2017 r.

bliższy niż Polak-sąsiad⁵². Historia ta opublikowana została również w tekstach naukowych i popularnonaukowych⁵³.

Co ciekawe, rozmówcy nie wspominali o zamalowaniu w 1945 r. przedstawiającego Wilamowianki obrazu na ścianie sali w karczmie. Opowiedział mi o tym tylko jeden starszy mężczyzna identyfikujący się jako wilamowski Polak. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że był on posiadaczem jedyne go zdjęcia tego malowidła – typowo narodowosocjalistycznego obrazu propagandowego, na którym oprócz Wilamowianek widoczne były również hitlerowskie symbole – żołnierze Wehrmachtu i swastyki. Taki obraz Wilamowian nie jest spójny z obrazem obecnym w wilamowskocentrycznej wspólnocie pamięci. Dlatego też historia ta ma charakter historii alternatywnej, poruszanej tylko w wewnętrznym kręgu⁵⁴, a nie sfabularyzowanej i sfolkloryzowanej opowieści przekazywanej naukowcom, dziennikarzom czy turystom⁵⁵.

Wzorce interpretacyjne i związane z nimi toposy obecne w fabulatach

Analiza opowieści o powojennych przeżyciach Wilamowian pozwala na wyodrębnienie wielu wzorców interpretacyjnych typowych dla wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci, a także związanych z nimi toposów. Nie ma tu miejsca na zaprezentowanie wszystkich, które zidentyfikowałem w zebranych materiale. Dlatego ograniczę się jedynie do tych, które będą obecne w analizowanych później fabulatach.

Wzorzec interpretacyjny „przywiązania do ziemi” zakłada silny związek Wilamowian zarówno z terenem miasta, jak i z własnym gospodarstwem. Łączą się z nim toposy „pracowitych Wilamowian”, „uczciwych Wilamowian” i „pobożnych Wilamowian” – zwłaszcza w narracji gospodarzy praca na roli postrzegana jest jako uczciwa i zgodna z religią, w przeciwieństwie do handlu. Ten wzorzec interpretacyjny jest szczególnie ważny w narracji Wilamowian o ich niewinności w kontekście oskarżeń o kolaborację z Niemcami. W przypadku analizowanych fabulatów wzorzec ten obecny jest najbardziej w relacjach o uznaniu Wilamowic za kolonię niemiecką – Wilamowianie podpisali volkslistę, bo grożono im wywiezieniem z Wilamowic i usunięciem z gospodarstw, a więc uniemożliwieniem im pracy na roli.

52 Podczas badań zebrałem wiele opowieści o sędziach i politykach, którzy wstawiali się za wysiedlonymi lub przebywającymi w obozie Wilamowianami. Winą za swoje cierpienia rozmówcy obarczali głównie Polaków z okolicznych wsi.

53 Zob. np. E.T. Filip, *op. cit.*, s. 194.

54 S. Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, Kraków 2021, s. 107.

55 Jest to przykład zjawiska nazwanego przez Mariana Golkę niepamięcią społeczną, zob. M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 139–167.

Wzorzec interpretacyjny „wiary w funkcjonowanie państwa” polega na wierze w skuteczność państwa, któremu w danym momencie podlegały Wilamowice. Jest ściśle związany z toposem „konieczności przestrzegania prawa” – podpisanie volkslisty było konieczne, bo Wilamowice uznano za kolonię niemiecką. W przypadku fabulatu o aresztowaniu Figwera zastosowanie się do prawa, czyli w tym wypadku podpisanie volkslisty, poskutkowało wypuszczeniem więźnia, a więc działanie państwa było skuteczne. Zdaniem moich rozmówców to taka lojalna postawa umożliwiła przetrwanie zarówno indywidualnym osobom, jak i Wilamowianom jako grupie. Topos ten pojawia się również w bardzo często występującej w narracji członków wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci skamielinie językowej „jak nam zagrali, tak musieliśmy tańczyć”, w znaczeniu, że Wilamowianie musieli się dostosować do narzuconych im z góry zasad.

Wzorzec ten łączy się z licznymi toposami mającymi udowodnić niewinność Wilamowian w kontekście wydarzeń z czasów II wojny światowej. Są to np. toposy:

- „niewinnych Wilamowian” – nie robili nic złego, bo nie łamali prawa, nawet jeśli było to prawo państwa okupacyjnego;
- „uczciwych Wilamowian” – uczciwie stosowali się do zasad, które w danym momencie obowiązywały;
- „mądrych Wilamowian” – ci, którzy podpisali volkslistę, mieli być mądrzejsi od tych, którzy stawiali opór, gdyż to dzięki nim udało się uniknąć gorszego losu jednostkowego i zbiorowego;
- „Wilamowian pomagających Polakom” – dzięki lojalności wobec III Rzeszy mogli pomagać Polakom;
- „Uznali nas za kolonię niemiecką” – Wilamowianie nie mieli wpływu na uznanie ich za Niemców przez władze okupacyjne.

Wzorzec interpretacyjny „nieuczciwego potraktowania Wilamowian po wojnie” zakłada, że powojenne prześladowania były bezpodstawne, a oskarżenia Wilamowian przez Polaków miały podłoże materialne i wynikały z zazdrości i zawiści tych drugich. Jest on obecny nie tylko we wszystkich analizowanych tu fabulatach, ale w niemal każdej opowieści wspomnieniowej Wilamowian, co wskazuje na jego spore znaczenie.

Z tym wzorcem łączą się następujące toposy:

- topos „pobożnych Wilamowian”, topos „niewinnych Wilamowian” oraz związane z nim toposy usprawiedliwiające podpisanie volkslisty podkreślają niewinność Wilamowian (np. przymus podpisywania volkslisty z powodu uznania za kolonię niemiecką) i brak podstaw do ich powojennych prześladowań;
- topos „Wilamowian pomagających innym” – w opowieści o aresztowaniu Figwera podpisanie volkslisty interpretowane jest nie jako przestępstwo, a jako pomoc niewinnie aresztowanemu, nawet jeśli niesie to za sobą konsekwencje (powołanie do Wehrmachtu);

- topos „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 powojenne prześladowania Wilamowian. Figwer to przykład Wilamowianina więzionego przez hitlerowców. Jego bracia powołani do Wehrmachtu to również ofiary. W fabulacie o braciach Foxach wszyscy bracia: ci, którzy zginęli w obozach hitlerowskim i komunistycznym, ten powołany do Wehrmachtu, a także ich matka zmuszona do podpisania volkslisty są przedstawieni jako ofiary.

Wzorzec interpretacyjny „naszym Polakom nie można wierzyć” – w tym wzorcu nieufność Wilamowian do „naszych Polaków”, jak określano mieszkańców okolicznych polskojęzycznych wsi, jest przedstawiana jako oczywista. Łączy się on z negatywnym obrazem Polaków obecnym w opowieściach o II wojnie światowej i powojennych prześladowaniach. Związany jest ściśle z negatywnymi toposami dotyczącymi Polaków jako: „niewdzięcznych”, „złodziei”, „oszustów”, „prześladowców” oraz „bezbożników”. W opowieściach moich rozmówców wzorzec ten jest używany po to, aby podkreślić opozycyjną tożsamość Wilamowian w stosunku do Polaków i wynikające z niej prześladowania Wilamowian, ogrom cierpień Wilamowian, a także – poprzez wzmocnienie negatywnego obrazu Polaka – pozytywny obraz Wilamowian, którym, ich zdaniem, można było zaufać. W przypadku analizowanych opowieści widoczny jest on w przypadku wysłania na Ural Michała Foxa, który, zgodnie z relacjami rozmówców, trafił tam wyłącznie z powodu oskarżenia przez miejscowych Polaków.

Wzorzec interpretacyjny „śmierć kultury wilamowskiej to śmierć Wilamowian” zakłada, że zanik odmienności kulturowej Wilamowian, szczególnie języka i stroju wilamowskiego, doprowadzi do zaniku Wilamowian jako grupy. Jest on związany z licznymi negatywnymi toposami dotyczącymi Polaków przedstawianych jako winnych zanikowi kultury wilamowskiej. Szczególnie widoczny jest on w fabulacie o zakazie używania języka i stroju wilamowskiego – zwłaszcza w określeniu „pogrzeb gwary i strojów wilamowskich”, które miał dodać od siebie ks. Jeż po odczytaniu dokumentu zakazującego używania stroju i języka wilamowskiego.

Wzorzec interpretacyjny „odmienność kulturowa Wilamowian powodem prześladowań” zakłada, że prześladowań by nie było, gdyby nie odmienność kulturowa Wilamowian. Według niektórych relacji prześladowania powodowane były wynikiem całokształtu odmienności kultury wilamowskiej, w większości z nich największy nacisk kładziono na język.

W ten wzorzec interpretacyjny wpisują się następujące toposy:

- topos „niewinnych Wilamowian”, zgodnie z którym Wilamowianie nie byli winni, że urodzili się jako członkowie odmiennej kulturowo grupy etnicznej, nie byli też winni, że uznano ich za kolonistów niemieckich;
- topos „Polaków prześladowców” sugeruje, że gdyby nie ich zacietrzewienie,

prześladowań by nie było, bo tylko oni niesłusznie obwiniali Wilamowian za kolaborację z hitlerowskimi władzami. „Polscy prześladowcy” wyłaniają się z oskarżenia Michała Foxa, przyczyniają się do wydania zakazu używania języka i stroju wilamowskiego, a także w zamalowaniu obrazu Wilamowianek w kościele w Wilamowicach.

Wzorców interpretacyjnych i toposów w narracji członków wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci jest więcej, a te przedstawione w niniejszym artykule są bardziej rozbudowane i występują w wielu innych memoratach i fabulatach. Między poszczególnymi wzorcami interpretacyjnymi i toposami nie można wyznaczyć jasnych granic⁵⁶. Rzeczywistość wilamowskocentrycznej narracji jest złożona, zaś różne toposy spotykają się w niej i nawzajem przenikają. Tym samym toposom w różnych wspólnotach pamięci nadawane są różne interpretacje, nierzadko przeciwstawne.

Zakończenie

W niniejszym artykule analizie został poddany proces fabularyzacji i folkloryzacji opowieści związanych z czterema węzłowymi punktami wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci: volkslistą, powojennymi wywózkami, wysiedleniami oraz zakazem używania języka i stroju wilamowskiego. Zastosowana analiza, zgodnie z metodologią folklorystyczną, nie miała na celu wyłowienia z zebranego materiału faktów historycznych, ale powtarzających się elementów narracji. Zrekonstruowałem wzorce interpretacyjne i toposy, którymi przesyczone są opowieści wspomnieniowe Wilamowian o volksliście i powojennych prześladowaniach. Mówią nam one o tym, co dla opowiadających jest ważne, a także jaka wersja historii jest akceptowana przez nich z dzisiejszej perspektywy. Wielu rozmówców powiełało te same schematy, a więc należeli do jednej wspólnoty pamięci. Wilamowianie należą natomiast do więcej niż jednej wspólnoty pamięci. Tę, w której wymienione wzorce interpretacyjne i toposy, także negatywne toposy dotyczące obcych – Polaków, są kolektywnymi oczywistościami i nie wymagają dopowiedzenia, nazwałem wilamowskocentryczną wspólnotą pamięci.

Folklorysty od dawna zwracają uwagę na to, że teksty folkloru zawierają w sobie konwencje opowiadania i elementy akceptowane przez większość członków grupy. Jak pisała Simonides, opowieści te „wytwarzały więź pomiędzy ludźmi, były stabilizatorami ich życia” i to życie odzwierciedlały, „zmieniając się w zależności od warunków i potrzeb”⁵⁷. Szczególnie istotne jest to w przypadku opowieści wspomnieniowej, zarówno tej opowiedzianej jako fabulat, czyli opowieść przepracowana przez grupę, jak i w konwencji memoratowej, czyli opowieści świadka.

56 H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, „Dziadek nie był nazistą” ..., s. 382.

57 D. Simonides, *Rozwój i znaczenie folkloru na Górnym Śląsku*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 49–94.

Fabulaty obecne w narracji wilamowskocentrycznej pamięci pozwalają na zrozumienie tego, co dziś jest ważne dla narratorów i jakie wartości czy postawy uznają za godne pochwały. Mówią nam one więc nie o tym, jak ich bohaterowie zachowywali się w czasie wojny i w okresie powojennym, ale o tym, jakie postępowanie rozmówcy z dzisiejszej perspektywy uważali za pozytywne w odniesieniu do ówczesnych wydarzeń.

Fabulaty opowiedziane przez moich rozmówców miały dostarczać niepodważalnych dowodów na prawdziwość toposów i wzorców interpretacyjnych, którymi przesycone są relacje wspomnieniowe. Są one przekazywane w pamięci rodzinnej, cechuje je wiktyimizacja i heroizacja. Co istotne, skłonność do postrzegania własnych rodziców czy dziadków jako bohaterów jest powszechna⁵⁸, co wynika z poczucia lojalności⁵⁹.

Opowieści te poprzez podanie konkretnych nazwisk, pokazanie konkretnych miejsc (co w przypadku małego miasteczka, jakim są Wilamowice, oznacza czasem wyjrzenie przez okno) opatrzone są obiektywizującą sankcją realności. Podobnie jak nie wszystkie wydarzenia z historii danej grupy etnicznej obecne są w zmitologizowanym obrazie historii tej grupy, nie jest przypadkiem, że akurat te, a nie inne opowieści uległy procesowi fabularyzacji i folkloryzacji. W przypadku Wilamowian chodziło o pokazanie cierpień, jakich członkowie tej grupy etnicznej doznali po wojnie, przy jednoczesnym podkreślanu swojej niewinności. Najczęstszą „winą”, o jaką oskarżali Wilamowian Polacy, było podpisanie volkslisty. W związku z tym to opowieści o różnych formach przymusu i zastraszania Wilamowian w czasie II wojny światowej oraz o prześladowaniach powojennych zostały sfabularyzowane oraz sfolkloryzowane i przekazywane są osobom z zewnątrz – naukowcom i dziennikarzom. To poprzez ich teksty fabulaty otrzymują pas transmisyjny oraz usankcjonowanie przez słowo pisane i stają się jeszcze bardziej powszechne, również wśród członków młodego pokolenia.

58 S. Macdonald, *op. cit.*, s. 103.

59 H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, „Opa war kein Nazi”. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt 2002, s. 11.

Tabela 1. Wzorce interpretacyjne oraz składające się na nie topoty obecne w narracji wilamowsko-
centrycznej wspólnoty pamięci.

Wzorec interpretacyjny	Topoty (wybrane)
Przywiązania do ziemi	<ul style="list-style-type: none"> - pracowitych Wilamowian - uczciwych Wilamowian - pobożnych Wilamowian
Wiary w funkcjonowanie państwa	<ul style="list-style-type: none"> - konieczności przestrzegania prawa - niewinnych Wilamowian - uczciwych Wilamowian - mądrych Wilamowian - Wilamowian pomagających Polakom - „uznali nas za kolonię niemiecką”
Nieuczciwego potraktowania Wilamowian po wojnie	<ul style="list-style-type: none"> - pobożnych Wilamowian - niewinnych Wilamowian - Wilamowian pomagających innym - Wilamowian ofiar - naszych Polaków prześladowców - dobrych Polaków z Polski
Naszym Polakom nie można wierzyć	<ul style="list-style-type: none"> - niewdzięcznych Polaków - naszych Polaków oszustów - naszych Polaków złodziei - uczciwych Wilamowian - pobożnych Wilamowian - dobrych Polaków z Polski
Śmierć kultury wilamowskiej to śmierć Wilamowian	<ul style="list-style-type: none"> - mądrych Wilamowian - Wilamowian ofiar
Odmienność kulturowa Wilamowian powodem prześladowań	<ul style="list-style-type: none"> - niewinnych Wilamowian - Polaków prześladowców



Bibliografia

- Drost J., *Polscy Flamandowie z Wilamowic cudem ocalili swoją tożsamość*, <https://plus.dziennikzachodni.pl/polscy-flamandowie-z-wilamowic-cudem-ocalili-swoja-tozsamosc/ar/9219125> (dostęp: 8 v 2022 r.).
- Fic M., Krzyżanowski L., Meus K., *Wilamowice 1818–2018: Miasto i ludzie*, Wilamowice 2018.
- Filip E.T., *Flamandowie z Wilamowic? Stan badań*, „Bielsko-Bialskie Studia Muzealne”, nr 4 (2005), s. 146–198.
- Golka M., *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.
- Grochowski P., *Ustne narracje o Holokauście. Między folklorem a historią mówioną*, [w:] *O tym nie wolno mówić... Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali*, red. P. Grochowski, D. Czubała, Toruń 2019, s. 7–36.
- Hajduk-Nijakowska J., *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Opole 2016.
- Hajduk-Nijakowska J., *Z badań nad opowieścią wspomnieniową*, „Literatura Ludowa”, nr 4/5 (1976), s. 22–42.
- Hanslik E., *Biala, eine Deutsche Stadt in Galizien*, Wien–Teschen–Leipzig 1909.
- Hirsch M., *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge 1997.
- Kadłubiec D., *Między memoratem a fabulatem*, [w:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, red. T. Smolińska, Opole 1999, s. 63–69.
- Karasek-Langer A., *Drimlein und Schleier in Wilmesau. Ein Beitrag zur Trachtengeographie des beskidischen Raumes*, „Schaffen und Schauen”, t. 5 (1931), s. 1–8.
- Kącki M., *Oświęcim. Czarna zima*, Kraków 2020.
- Knoblauch H., *Topik und Soziologie. Von der sozialen zur kommunikativen Topik*, [w:] *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, red. T. Schirren, G. Ueding, Tübingen 2000, s. 651–667.
- Król T., *Relikt niemieckiego prastroju czy staropolska nałęcz? Wilamowska drymła w kontekście etnocentrycznych tekstów polskich i niemieckich badaczy*, „Zeszyty Łużyckie”, t. 55 (2021), s. 143–169.
- Król T., *S’ława fum Wilhelm*, Wilamowice 2011.
- Król T., *Strój ludowy, czy kostium zespołu folklorystycznego? Funkcje współczesnego stroju wilamowskiego*, [w:] *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, red. A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz, Wrocław 2012, s. 111–118.
- Król T., Olko J., Wicherkiewicz T., *Awakening the Language and Speakers Community of Wymysiöeryś*, „European Review”, t. 26 (2017), s. 179–191.
- Kubica G., *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim*, proza, fotografia, Kraków 2011.
- Lehmann A., *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Berlin 2007.
- Macdonald S., *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, Kraków 2021.

- Majerska J., *Wymysiöejer fibl*, Warszawa 2014.
- Michalczyk M., *Zajęcia ludności*, [w:] *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, red. A. Barciak, Wilamowice 2001, s. 267–278.
- Nijakowski L., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.
- Olejniki L., *Zdracy Narodu? Losy volksdeutschów w Polsce po II wojnie światowej*, Warszawa 2006.
- Pałyga A., *Zaklaszczcie na naszym pogrzebie*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2763 (2002), s. 19.
- Ritchie C., *Ynzer boümmüter*, Warszawa 2014.
- Rodak J., *Wymysöjeris: Etnolekt dawnych osadników frankońskich i jego pozostałości na przykładzie Wilamowic*, [w:] *Slovenski jezik na stičiču več kultur*, red. M. Jesenšek, Maribor 2014, s. 344–361.
- Saint-Exupéry A. de, *Der Klíny Fjyšt*, tłum. T. Król, J. Maryniak, Warszawa 2019.
- Schröder H. J., *Topoi des autobiographischen Erzählens*, [w:] *Leben - Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann*, red. T. Hengartner, B. Schmidt-Lauber, Berlin-Hamburg 2005, s. 17–42.
- Simonides D., *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] *Literatura popularna - folklor - język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981.
- Simonides D., *Rozwój i znaczenie folkloru na Górnym Śląsku*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 49–94.
- Simonides D., *Współczesna śląska proza ludowa*, Opole 1969.
- Strzygowsky H., *Bei Leuten aus dem größeren Schlesien. Deutschtum im Ausland*, „Zeitschrift des Deutschen Ausland-Instituts Stuttgart”, t. 9/10 (1939), s. 557–561.
- Sydow C.W. von, *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*, [w:] *Volkskundliche Gaben. John Meier zum 70 Geburtstag dargebracht*, red. E. Seemann, H. Schewe, Berlin 1934, s. 253–268.
- Tokarska-Bakir J., *Legendo o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008.
- Welzer H., Moller S., Tschuggnall K., „Dziadek nie był nazistą”. *Narodowy socjalizm i Holocaust w pamięci rodzinnej*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 351–410.
- Welzer H., Moller S., Tschuggnall K., „Opa war kein Nazi”. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt 2002.
- Wicherkiwicz T., *The Making of a Language: The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*, Berlin-New York 2003.
- Wicherkiwicz T., *Wir kuza ny mejr wymysöjerysz. Stan etnolektu miasteczka Wilamowice u końca xx wieku*, [w:] *Miasto. Teren koegzystencji pokoleń*, red. Z. Staszewska, Łódź 1999, s. 236–242.
- Wilamowianie i ich stroje*, red. B. Chromik, T. Król, M. Małanicz-Przybylska, Warszawa 2020.



Summary

Vilamovians are descendants of settlers who came to the Duchy of Oświęcim from Western Europe in the 13th century. To this day, the inhabitants of Wilamowice, a town located on the border of Silesia and Lesser Poland, have retained their language and cultural identity. As members of an ethnic group of Germanic origin, they were forced by the occupation authorities to sign the Volksliste: the most of them did it. After the Second World War, the cultural and linguistic distinctiveness of Wilamowiceans was associated with Germanness. Members of this ethnic group were persecuted by Poles from surrounding villages. The stories of the Wilamowiceans about the Volksliste and the post-war persecution are filled with narrative models presenting Poles as persecutors and Wilamowians as victims. They were fabulized and folklorized: they turned from a witness account into a coherent version accepted by the entire group. Vilamovians also passed their memoirs to scientists and journalists, who repeated them – often without reflection – in their texts.

In this way, these stories received a transmission belt in the form of the media and got sanctioned by the written word, which popularized them and increased their credibility among members of this ethnic group. The article presents a folklore analysis of memorates and fabulates told by members of the Vilamovian-centric community of memory in terms of topoi and interpretation models.