

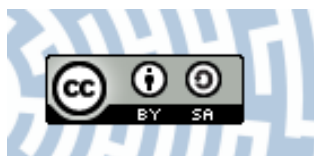


You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the **University of Silesia in Katowice**

Title: Toutowie : język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie

Author: Katarzyna Marcol

Citation style: Marcol Katarzyna. (2020). Toutowie : język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

maszu sie zdzierzyli, noc była i tam ich przyjeni. Przenocujóm, dostali wieczerec
a sie łosprowiali, spowiadali. A ci ludzie ni mieli dziecka, chłop i baba byli, już
et-, pińdziesióntroczeni byli, a i że łónym by sie przidoł jedyn taki chłapiec, jako
emroczny. I że łóni by wezli pod swoje, czy by dali. Ba, tak je ciynżko rozłónczyć
eckami, to go teraz podarujóm? Ale i że jak nie chcóm go na dycki im dać, jak
n go, bedzie u nich. Majóm kapkem świni, kapkem łowiec, kierómsik krowe i to
majóm, paszniak,
n. Dostoł tam, chł
rzyszli, to, co mie
ni usłowami, jak
dyczów i brata, i
li. Łod łosiem d
no baba. Pote już
ały, da kludzi to
baba, gaździna c
no wszyckigo. I p
rzikludził pieszc
rzikludził gazda

KATARZYNA MARCOL

TOUTOWIE

Język i pamięć w ustanawianiu
wspólnoty Wiślan w Banacie

ziść, kie sie zażelił. A nie było ani żeleźnice ani bicykli, nic, to pieszo. I pote tam
e zachciało widzieć rodziczów swoich. Co jo wie, ty bojki, to mie wszecko matka
zecko zapamiyntała. Jo mocki wiem. Mychme z matkó byli w chyży. Mój tata
w, łóni byli jeden syn. I pote łóne siostry sie wszycki wydały, a tata mi zostali w
Nas matka wszyckich łod malutka uczyli i rzykać, i spiywać, i tak zech se to
ne przichodziły ty wnuczki, trzynost nas było. Trzynost wnuków moja matka
po piechocie w Polsce sie żynić tam. A óne zaś, dziouchy, przichodziły, że tu je
miała i maminó siostre i maminego brata. Byli tu i dziadek, i matka, ale łóni ni
sie wrócili. A mamin brat łostoł i jeszcze siostra. Siostra jej pisała, coby sie
ły chlyb, a bo tam czorny chlyb był kiejsi. I kiechme tak dziywki łosprowiały ło
to prawió – ło „wołeniu”, óni tak prawió: Ja, dzieci moje, joch sie wydoła, joch nie
wołeni. Joch prziszła za biołym chlybe. I tak przichodzili po dwo, po trzo i ženili
ło. Ba, tak je ciynżko rozłónczyć sie ze swojemi dzieckami, to go teraz podaru
e chcóm go na dycki im dać, jak chcóm, da im dajóm go, bedzie u nich. Majóm
kem łowiec, kierómsik krowe i to je na polu, sałasz majóm, paszniak, tam te
m. I mały przistoł – Jónek sie nazywoł. I że bydzie tam. Dostoł tam, chudziok, i
m go i łobujóm go, i buty, i wszycko, bo już niż z Wisły przyszli, to, co mieli, to sie
nogach, kiej to daleko je. I pote łostawili go. Ale pod tymi usłowami, jak ón
kiedy, to go óni puszcóm. Da przidzie haw, uwidzieć se rodziczów i brata, i sio
dzili, łostawili go tam i przistoł. I do szternost roków tam byli. Łod łosiem do
li tam. Pote im umrził tyn chłop gazda. Umrził i łostała samo baba. Pote już byli
bedzie, ta baba musi sie komusikej przichylić, ón jeszcze mały, da kludzi to gaz-



TOUTOWIE

Język i pamięć

w ustanawianiu wspólnoty Wiślan

w Banacie

Katarzyna Marcol

TOUTOWIE

Język i pamięć

w ustanawianiu wspólnoty Wiślan

w Banacie

Recenzentka
Grażyna Kubica-Heller

Patronat



Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze
Polish Ethnological Society

Spis treści

Wprowadzenie 7

- 10 Dotychczasowy stan wiedzy o Wiślanach w Banacie
- 25 Projekt badawczy
- 32 Koncepcja książki

ROZDZIAŁ 1

Język — pamięć zbiorowa — identyfikacja

Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne 43

- 44 Wyznaczniki etniczności
- 53 Tożsamość a pamięć zbiorowa
- 56 Język a pamięć zbiorowa
- 64 Zapominanie kulturowe i niepamięć wspólnotowa
- 66 Analiza dyskursu a badania nad pamięcią zbiorową

ROZDZIAŁ 2

Wiślanie w Banacie 71

- 76 Przyczyny migracji
- 80 Saletrarze
- 83 Nowe życie w Banacie
- 91 Wieloetniczność banackiej wsi
- 103 Różne wymiary identyfikacji ostojićevskich Wiślan
- 110 W stronę polskiej tożsamości narodowej

ROZDZIAŁ 3

Kompetencje i praktyki kulturowo-językowe Toutów 123

- 125 Język(i) Wiślan zamieszkujących Ostojićevo
- 142 Obrzędowość weselna jako przykład współwystępowania zróżnicowanych etnicznie wzorów kulturowych
- 160 Relacje interetniczne w banackiej wsi

ROZDZIAŁ 4

Pamięć komunikatywna Toutów

Obraz świata w narracjach o przeszłości 171

- 172 Narracja jako łącznik między pamięcią a tożsamością
- 179 Saga rodzinna — od opowieści wspomnieniowych do tekstów folkloru
- 197 Obrazy przeszłości w sagach rodzinnych
- 199 Przyczyny opuszczenia Wisły
- 206 Trudy podróży z Wisły do Banatu i życie w nowym środowisku
- 215 Kościół i dom zborowy jako miejsca pamięci
- 223 Etos touckich ewangelików
- 229 Zanikanie pamięci komunikatywnej

ROZDZIAŁ 5

Nowa pamięć — nowa identyfikacja 233

- 238 Postpamięć a chęć reinterpretacji przeszłości
- 242 Konkurencyjne pamięci kulturowe
- 249 Przystawianie nowej pamięci zbiorowej
- 254 Dom Polski oraz „polskie tradycje”, czyli siła nazywania
- 261 Poszukiwanie emblematów nowej tożsamości
- 268 Wykluczenie i inkluzja
- 279 Retoryka pamięci w przekazach medialnych

Zakończenie 295

- Wykaz respondentów 301
- Bibliografia 303
- Wykaz map i fotografii 327
- Indeks osobowy 331
- Summary 341
- Резиме 345

Wprowadzenie

Na wstępie odpowiem na pierwsze pytanie, które zapewne postawi sobie czytelnik, sięgnąwszy po niniejszą książkę: kim są Toutowie? Najwięźlej rzecz ujmując, Toutowie to potomkowie migrantów, którzy opuścili w dziewiętnastym wieku rodzinną Wisłę w księstwie cieszyńskim, na Śląsku Austriackim, aby szukać pracy i lepszego życia w Banacie. To wspólnota ewangelików, która zamieszkuje wieloetniczną wieś Ostojićevo w dzisiejszej Wojwodinie, w granicach Republiki Serbii. To wreszcie społeczność, której członkowie mają kompetencje posługiwania się wieloma językami, w tym gwarą wiślańską jako językiem domowym, językiem słowackim używanym w liturgii kościelnej, językiem węgierskim przydatnym głównie w kontaktach sąsiedzkich, a także językiem serbskim jako oficjalnym językiem urzędowym w zamieszkiwanym przez nich państwie. W spisach powszechnych brak informacji o mieszkańcach narodowości polskiej zamieszkujących ten obszar, a jedyne oficjalne dane znajdują się na stronie internetowej Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie, gdzie podana jest szacunkowa liczba stu pięćdziesięciu osób polskiego pochodzenia zamieszkałych w Ostojićevie¹. W 2018 roku, z inicjatywy samych Toutów oraz przy wsparciu personelu Ambasady RP w Belgradzie, powstała Rada Narodowościowa Polskiej Mniejszości Narodowej (Nacionalni savet poljske nacionalne manjine), co stanowi formalne uznanie istnienia

¹ Na stronie internetowej Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie, w zakładce *Polacy w Serbii*, znajduje się krótka notka o grupie Polonii z Ostojićeva. Zob. https://belgrad.msz.gov.pl/pl/polonia_w_serbii/polacy_w_serbii/ (dostęp: 29.06.2019).

polskiej mniejszości w Serbii. Etonim „Tout” pochodzi od węgierskiego określenia „Töth”, używanego wobec osiedleńców ze Słowacji.

Tak znaczące uogólnienie jest co prawda — z perspektywy naukowej — bezzasadne, gdyż po pierwsze, wszystkie informacje tu podane są niekompletne i nie ukazują dynamiki procesów zachodzących w tej społeczności (między innymi migracje trwały od lat dwudziestych dziewiętnastego wieku do okresu międzywojennego; wśród Toutów są też Adwentyści Dnia Siódmego; nie wszyscy mówią już dziś gwarą), po wtóre, wszystkie informacje podane wcześniej mogą stać się nieaktualne w najbliższych latach ze względu na postępujące procesy przemian pamięci, a wraz z nią — identyfikacji członków tej grupy etnicznej. Niemniej jednak zdecydowałam się na zamieszczenie we wstępie tak znacznego uproszczenia, aby w pierwszej kolejności zaspokoić potrzebę zrozumienia tytułu książki, z zastrzeżeniem że dopiero pełna jej lektura ujawni czytelnikowi właściwy obraz procesów zachodzących w środowisku ostojićevskich Wiślan.

Od czasu mojej pierwszej wizyty w Ostojićevie minęło ponad dziesięć lat. W czerwcu 2008 roku stanęłam w progu domu Renaty Pilch wraz z moimi kolegami z Uniwersytetu Śląskiego: Magdaleną Szyndler i Janem Kajfoszem, by przeprowadzić badania terenowe wśród mieszkających tam potomków wiślan. Wiedziałam wówczas niewiele, zaledwie tyle, ile dowiedziałam się od Danuty Szczyпки, która zarysowała krótko historię tej społeczności, więcej zaś projektowałam sobie w wyobrazeniach o tej oddzielonej od macierzy grupie „Polaków”. Moje poglądy ukształtowane były lekturą publikacji o mniejszościach polskich na obczyźnie, a przygotowane kwestionariusze badawcze opracowane zostały na podstawie kategorii poznawczych uwarunkowanych współczesną sytuacją społeczno-kulturową na Śląsku Cieszyńskim. Wtedy jeszcze nie zdawałam sobie sprawy, że zarówno mój obraz świata, jak i przygotowane kwestionariusze będą poddane gwałtownej weryfikacji i ulegną głębokiej przemianie. Wtedy też nie byłam świadoma, jak bardzo różni się od siebie społeczność wiślańska w Beskidach od tej w Banacie, i to nie tylko na płaszczyźnie codziennej aktywności wynikającej z odmiennych warunków środowiskowych, w których przyszło im żyć, ale także na poziomie praktyk komunikacyjnych, wyobrażeń o świecie oraz własnej identyfikacji.

Jako że goszcząca nas w Ostojićevie Renata Pilch jest z pochodzenia wrocławianką, rozmowa z nią przebiegała swobodnie w języku

polskim i nic nie zapowiadało zaskoczenia, jakiego miałam doznać chwilę później, zetknąwszy się z zaproszonym na spotkanie z nami Gustawem Češljarem, który w Ostojićevie się urodził, a jego rodzina mieszka w Banacie od pokoleń. Faktem jest, że obawiałam się tego, czy będziemy w stanie się porozumieć bez tłumacza, bo przecież — jak zakładałam — mniejszość odseparowana od kraju ojczystego musiała ulec asymilacji i zapewne trudno będzie zrozumieć jej serbską mowę. Pierwsze słowa, jakie wypowiedział Gustaw Češljar, wprawiły mnie w zdumienie. Mimo że miał wówczas niewiele ponad pięćdziesiąt lat, mówił do nas takim językiem, jakiego używali niegdyś *starki* i *starzyki we Wiśle*, a więc archaiczną gwarą wiślańską, jakiej dziś nie usłyszy się na ulicach miasta, chyba że wśród najstarszych mieszkańców tej beszkiżkiej miejscowości. Jak się później okazało, ów moment „zderzenia kulturowego” nie był jedynym, kiedy moje schematy poznawcze okazały się niespójne wobec schematów językowo-kulturowych ostojićevskich Wiślan. Dzięki antropologicznym metodom obserwacji i analizy, pozwalającym na modyfikowanie narzędzi badawczych wobec zastanych faktów, moje badania przyniosły o wiele większy efekt od spodziewanego. W ciągu jedenastu lat bowiem przekonałam się, jak bardzo obraz świata zawarty w języku wpływa na konstruowanie wyobrażenia o rzeczywistości — w tym o przeszłości — i jak wrażliwa w społeczności wieloetnicznej jest sfera pamięci zbiorowej. Uzmysłowiłam sobie też, choć przecież przeczytałam wcześniej na ten temat wiele tekstów naukowych, jak ściśle obrazy przeszłości są związane z autoidentyfikacją i jak łatwo poddają się manipulacji.

To osobiste wprowadzenie miało ukazać, jak głęboka jest różnica pomiędzy oczekiwaniami współczesnej badaczki (i jednocześnie mieszkanki Śląska Cieszyńskiego) między „odkrytą po latach” społecznością wiślańską a faktycznymi wynikami pracy w terenie. Oznacza to, że niezwykle uważnie należy podchodzić do opisów naukowych, aby nie spowodować przeniesienia własnych kategorii poznawczych na opisywaną rzeczywistość. Niebezpieczeństwo to zauważył już Jan Kajfosz, który w publikacji podsumowującej badania wniósł postulat, aby „na siłę nie »wprojektowywać« w społeczność Wiślan w Ostojićevie własnych kategorii myślenia, a raczej pozwolić członkom owej społeczności mówić ich własnymi głosami, które są, po pierwsze, odmienne od naszych, po drugie, są wewnątrznie niejednorodne” (KAJFOSZ, 2010: 62). Jednym z przykładów ukazujących różnice w obrazie świata mogą być definicje

własnej tożsamości formułowane przez ostojićevskich Wiślan, które są niewspółmierne do stosowanych na Śląsku Cieszyńskim strategii autoidentyfikacyjnych. Wciąż bowiem najistotniejszym czynnikiem odróżniającym od *innych* jest tam wyznanie (*wanielik — katolik — prawosławiec*) i jeszcze do niedawna nie było potrzeby jednoznacznego utożsamiania się z konkretną narodowością. Dodatkowo dochodzi wymiar opisu własnej identyfikacji w zależności od generacji oraz od kontekstu, w jakim jest deklarowana, a także od zmieniających się wpływów szeroko pojętej „władzy” (instytucji państwowych, samorządowych, organizacji pozarządowych), które nie są bez znaczenia dla procesów identyfikacyjnych. Opis społeczności touckiej wymaga zatem uwzględnienia aspektu czasowego, mającego w założeniu dynamikę przemian kulturowych i tożsamościowych, jakie zaszły w ciągu dekady, od czasu zintensyfikowania kontaktów z rodakami z Polski, a które są motorem przemian pamięci zbiorowej. Jak się bowiem okazało, sytuacja opisanego wcześniej „zderzenia kulturowego”, doświadczonego przeze mnie jako badaczkę, była sprzężona zwrotnie i stała się jednym z wielu impulsów, które zapoczątkowały w społeczności touckiej „przeglądanie się w oczach innych”, uruchamiając wśród jej członków procesy autorefleksji i autokreacji tożsamości.

Dotychczasowy stan wiedzy o Wiślanach w Banacie

Jedno z pierwszych źródeł wiedzy o Wiślanach w Banacie stanowi tekst pod tytułem *Potisský Sv. Mikuláš* napisany przez Jána Gažo, słowackiego nauczyciela szkoły w Potisským Svätým Mikulášu (obecnym Ostojićevie) w latach międzywojennych (GAŽO, 1930). Publikacja ta jest rozdziałem zamieszczonym w tomie pod tytułem *Slovenská Evanjelická Kresťanská Cirkev Augšburského Vyznania v Kráľovstve Juhoslovanskom v Slove a v obrazoch*, wydanym w 1930 roku przez biskupa ewangelickiego Adama Vereša, gdzie omówione są losy ewangelików w Królestwie Jugosławii. W rozdziale autorstwa Jána Gažo opisana została historia zboru ewangelickiego w Potisským Sv. Mikulášu, który był wówczas najmłodszym kościołem we wsi, liczył pięciuset członków, z których czterystu było Słowakami, a pozostałymi byli Niemcy. Autor

opracowania zaznaczył, że owi „słowaccy ewangelicy” są pochodzenia polskiego, wywodzą się ze wsi Wiśla, położonej nad rzeką o tej samej nazwie, w pobliżu Cieszyna i Krakowa (GAŻO, 1930: 149). Przedstawił on również przebieg migracji i zasiedlanie terenu przez saletrarzy, których do opuszczenia domów skłonił „głód panujący wówczas w Polsce” (GAŻO, 1930: 149). Tekst ten jest nieocenionym źródłem wiadomości o najważniejszych wydarzeniach z życia pierwszych imigrantów, takich jak założenie zboru, budowa szkoły czy utworzenie stowarzyszenia kulturalno-oświatowego Pokrok wraz z biblioteką. Autor zamieścił także wiele interesujących informacji o sposobie gospodarowania Wiślan, między innymi ile zarabiali saletrarze, kto jako pierwszy nabył ziemię i wybudował dom, jakie były składki na budowę kościoła, ile pieniędzy znajdowało się w skarbcu kościelnym. Poza omówieniem faktów z życia wspólnoty Ján Gažo przedstawił charakterystykę członków społeczności ewangelickiej. Opisał ich jako pobożnych, moralnych, łagodnych, oszczędnych, pracowitych, a także chętnie kształcących swoje dzieci, wspierających cele dobroczynne oraz stroniących od alkoholu (GAŻO, 1930: 153—154). Autor zreferował również działalność pastorów, dozorców kościelnych i nauczycieli, którzy pracowali lub pełnili służbę w Potisským Sv. Mikulášu, przywołując ich nazwiska oraz lata urzędowania. Nie ulega wątpliwości, że opracowanie Jána Gažo jest podstawowym źródłem wiedzy o społeczności wiślańskiej dla autorów wszystkich późniejszych monografii poświęconych wsi Ostojićevo (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970; ДРЉАЧА, 1985; БУГАРСКИ, МАРКОВ, БУГАРСКИ, 1997).

Zainteresowania językoznawcze mową Wiślan w Ostojićevie znalazły odzwierciedlenie w książce Ivana Jerkovića pod tytułem *Govor Poljaka u Ostojićevu*, wydanej w 1969 roku w Prisztinie. W pracy tej, opartej na wywiadach z respondentami należącymi do społeczności wiślańskiej, autor zanalizował cechy fonetyczne, fleksyjne oraz składnię ich mowy, definiując ją jako „gwarę śląską”. We wstępie Ivan Jerković nakreślił historię Śląska Cieszyńskiego jako regionu, z którego pochodzą Polacy z Ostojićeva, przywołał postacie działaczy społecznych: Pawła Stalmacha i Karola Miarke, a także pisarza Gustawa Morcinka, którzy przyczynili się do zachowania polskości Śląska, jak również podkreślił rolę reformacji w ochronie języka narodowego. W swej pracy językoznawca przywołał najważniejsze dostępne wówczas rozprawy naukowe autorstwa polskich dialektologów, między innymi

Kazimierza Nitscha, Stanisława Rosponda, Stanisława Bąka, Lucjana Malinowskiego. Publikacja ta jest systematyczną analizą językoznawczą mowy „Polaków w Ostojićevie”, z uwzględnieniem zapożyczeń z języka serbskiego, słowackiego i węgierskiego.

W nauce serbskiej obszernie na temat kultury ludowej oraz języka społeczności wiślańskiej w Ostojićevie pisze Dušan Drljača, profesor Instytutu Etnograficznego Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności, który prowadzi tam badania terenowe od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Jego publikacje dotyczą dziejów Wiślan w Banacie, autor podejmuje w nich analizy obrzędowości rodzinnej, a także prezentuje materiał tekstowy (głównie pieśniowy) zapisany podczas badań terenowych. Jedną z pierwszych publikacji, w których Dušan Drljača omawia szczegółowo historię saletrarzy osiedlających się w północnym Banacie od 1846 roku, jest monografia, wydana w 1985 roku, podejmująca temat kolonizacji i życia Polaków w krajach byłej Jugosławii, pod tytułem *Колонизација и живот Пољака у Југословенских земљама од краја XIX до половине XX века* (ДРЉАЧА, 1985). W rozdziale poświęconym Polakom w Wojwodinie opisuje „zesłowaczonych Polaków w Ostojićevie”, podkreślając zbliżenie kulturowe i językowe ze Słowakami, a także przywołuje dzieje ich migracji z Wisły oraz życie codzienne w nowych warunkach. Autor pokrótce charakteryzuje także elementy obrzędowości weselnej oraz dorocznej, związanej z Godami oraz Wielkanocą, jak również notuje fragmenty śląskich pieśni ludowych wraz z zapisem nutowym (ДРЉАЧА, 1985: 115—132).

Liczne teksty Dušan Drljača zamieszcza w czasopiśmie „Słowo Yu-Polonii”, które jest biuletynem polskojęzycznym wydawanym w Belgradzie od 1999 roku, poświęconym losom Polaków w Serbii i na Bałkanach². Etnograf przybliży czytelnikom życie społeczności

² Na stronie internetowej Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie można przeczytać, iż pierwszy numer biuletynu „Słowo Yu-Polonii” ukazał się w lipcu 1999 roku dzięki pomocy serbskich sponsorów. Od drugiego numeru finansowanie publikacji przejęła Fundacja Pomoc Polakom na Wschodzie. Numer pięćdziesiąty czwarty sfinansowała Ambasada RP w Belgradzie. Tematyka czasopisma obejmuje: życie polonijne w Serbii, w regionie i w świecie; losy Polaków w Serbii i na Bałkanach; kontakty kulturalne polsko-serbskie w aspekcie współczesnym i historycznym; wybitne osobistości; promocję Polski w Serbii i Serbii w Polsce; wydarzenia kulturalne i książki; informacje o miejscach polskiej pamięci narodowej w Serbii; kulinaria polskie i serbskie; aktualności. Teksty są publikowane po polsku oraz, w mniejszym zakresie, po serbsku. Zob. https://belgrad.msz.gov.pl/pl/polonija_w_serbii/prasa_po

wiślańskiej, począwszy od pierwszych saletrarzy, przybyłych do Banatu w dziewiętnastym wieku (DRLJAČA, 2003), aż po aktualne wydarzenia w życiu wspólnoty, jak wizyty delegacji z Polski w regionie (DRLJAČA 2011a, 2011e: 4), odwiedziny ostojiczevian w kraju przodków (DRLJAČA, 2012b) czy uroczystości kościelne (DRLJAČA, 2007b, 2011c, 2011d: 5—6). Publikuje on także na łamach czasopisma artykuły popularnonaukowe oraz teksty pieśni ludowych, które stanowią efekty jego badań terenowych (DRLJAČA, 2007a, 2007c). W numerze z 2003 roku zamieszczone są fragmenty monografii z 1985 roku, gdzie autor wyjaśnia, dlaczego Polacy z Ostojiceva ulegli „procesowi słowakizacji”. Jak twierdzi badacz, pierwsi osadnicy z Wisły pod naciskiem madziaryzacji, mając niedostatecznie rozwinięte poczucie świadomości narodowej, szukali wsparcia wśród Słowaków ze względu na bliskość językową oraz tożsame wyznanie ewangelicko-augsburskie. Dodatkowo, sami deklarując się jako Słowacy, uchronili się przed represjami ze strony Niemców podczas drugiej wojny światowej. Z biegiem czasu zacieśniła się między tymi dwiema grupami etnicznymi więź kulturowa, która spowodowała zapożyczenie przez Wiślan elementów obrzędowości słowackiej oraz wzmocniła wpływy języka słowackiego w gwarze wiślańskiej (DRLJAČA, 2003).

Cechy etnograficzne potomków wiślan omówił Dušan Drljača w tekście zatytułowanym *Jak się Wiślanom żyło w Banacie* (DRLJAČA, 2005), który był efektem badań prowadzonych przez autora na początku lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Badacz zwrócił uwagę na wykonywane zawody (większość to rolnicy, część zajmowała się rzemiosłem — byli między innymi stolarzami, murarzami, kołodziejami, producentami wody sodowej, a część pracowała w przemyśle), zajęcia domowe (przędzenie wełny, lnu, wytwarzanie worków z konopi, przetwarzanie mleka na sery, wyrabianie masła), sposób żywienia, technikę budowy domów oraz ubiór. Podobne zagadnienia były też tematem rozmowy Dušana Drljačy z Anną (Anicą) i Emilem Krakami, której przebieg opisany został w artykule z 2010 roku (DRLJAČA, 2010b). Przywołano tu liczne szczegóły z życia codziennego mieszkańców wsi,

lonijna/ (dostęp: 10.07.2019). Sformułowanie „Yu-Polonia”, zawarte w tytule czasopisma, oznacza „polonię jugosłowiańską”, jako że czasopismo zostało powołane w okresie istnienia Federalnej Republiki Jugosławii i jest adresowane do Polaków zamieszkujących kraje byłej Jugosławii.

między innymi podział obowiązków w społeczności wiejskiej w czasie prac polowych.

Kolejnym obszarem zainteresowania belgradzkiego etnografa jest mowa banackich Wiślan, którą charakteryzuje w publikacji zatytułowanej *Rozważania etnografa o gwarze ostojiciewskich wiślan* (DRLJAČA, 2006a). Przywołując pracę językoznawczą Ivana Jerkovića pod tytułem *Govor Poljaka u Ostojićevu* oraz własne zapisy tekstów folkloru („wiersze”, „wyliczanki”) pochodzące z badań w Ostojićevie, wskazuje podobieństwa między językiem mieszkańców Beskidów i Banatu w zakresie leksyki oraz onomastyki. Zaznacza przy tym, że cechą charakterystyczną ostojiciewian jest, w odróżnieniu od Ślązaków, wielojęzyczność.

Artykuły publikowane przez Dušana Drljačę w czasopiśmie „Słowo Yu-Polonii” służą popularyzacji wiedzy o Wiślanach z Ostojićeva. Taki też cel przyświeca redakcji „biuletynu polonijnego”, która w 2017 roku wydała specjalny zeszyt (nr 56) o charakterze monograficznym, poświęcony dziejom, kulturze, językowi oraz świadomości etnicznej ostojiciewskich Wiślan. Zamieszczone tu teksty są w większości przedrukami artykułów Dušana Drljačy, które ukazały się w ostatnich dziesięciu latach na łamach „Słowa Yu-Polonii”.

Aktualnie w polu zainteresowania Dušana Drljačy jest problematyka małżeństw mieszanych etnicznie, zawieranych w Ostojićevie, oraz konsekwencji językowych i kulturowych, jakie z tego wynikają dla wiślańskiej społeczności mniejszościowej (DRLJAČA, 2010a; 2010c; 2011f). Badacz śledzi również przemiany tożsamości Wiślan w Banacie, zmierzające w stronę określania narodowości polskiej, które analizuje na podstawie danych statystycznych oraz własnych studiów terenowych (DRLJAČA, 2011b; 2012a; 2013).

Poza pracami Dušana Drljačy aktualnie w Serbii ukazują się drukiem niewiele tekstów poświęconych Toutom. W 2017 roku wydane zostało w Nowym Sadzie opracowanie popularnonaukowe dotyczące mniejszości etnicznych w Wojwodinie pod tytułem *Izgubljeni u ravnici. Manje poznate priče iz istorija naroda Vojvodine*, którego autor Žikica Milošević jeden rozdział poświęcił „Polakom w Banacie” (MILOŠEVIĆ, 2017). Opracowanie Žikicy Miloševića, oparte w znacznej mierze na publikacjach Dušana Drljačy, traktuje o losach imigrantów z Wisły, ich aklimatyzacji w nowym środowisku, a także pokrótce omawia rolę języka i tradycji w zachowaniu tożsamości wspólnoty. Studium to, skądinąd estetycznie dopracowane i obfitujące w stare fotogra-

fie, zawiera kilka nietrafionych konkluzji, wynikających z wyciągania wniosków dotyczących historii na podstawie współczesnych kategorii. Jednym z nich jest stwierdzenie, iż: „Wiślanie mieli dwa powody, aby nie czuć się w Polsce jak w domu: język i wiarę” (MILOŠEVIĆ, 2017: 54). Sformułowanie to poprzedzają ogólne konstatacje o „nietolerancji religijnej na Starym Kontynencie” oraz informacje, że nawet dzisiaj śląski język nie jest traktowany jak język polski, lecz jest specjalnym językiem oficjalnym w Katowicach (MILOŠEVIĆ, 2017: 53—54). Błędne twierdzenie o językowej „obcości” wiślan w Polsce wynika z rzutowania współczesnej wiedzy na przeszłość, a zatem traktowania dziewiętnastowiecznej sytuacji geopolitycznej w Wiśle z dzisiejszej perspektywy, gdy tymczasem miejscowość ta znajdowała się wówczas nie w granicach Polski, lecz Cesarstwa Austrii, a później Austro-Węgier (do 1918 roku), w kraju zwanym Śląskiem Austriackim. Język śląski (gwara) był w połowie dziewiętnastego wieku prymarnym kodem autochtonicznych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, podczas gdy językami szkolnictwa i administracji były głównie czeski oraz niemiecki, a w mniejszym stopniu również polszczyzna, która dopiero po Wiośnie Ludów zastąpiła w szkolnictwie język czeski (KADŁUBIEC, 2015: 91—92). Anachronizm uwidacznia się w całym rozdziale omawiającym sytuację „Polaków w Banacie”, a widoczny jest na przykład w następujących zdaniach: „[...] niestabilna sytuacja polityczna po rewolucji, wskutek różnic religijnych wśród ludności na południu Polski, a także głód były przyczyną migracji z południa Polski na południe Austro-Węgier” (MILOŠEVIĆ, 2017: 54), jak również: „[...] nie przywieźli strojów ludowych z Polski, kiedy przybyli do Panonii” [tłum. własne] (MILOŠEVIĆ, 2017: 59). Nakładanie aktualnych kategorii na przeszłość prowadzi do mylnych wniosków, jak na przykład uznanie posługiwania się językiem domowym (śląskim) za jedną z przyczyn exodusu.

Drugą publikacją z 2017 roku, w której pojawia się wzmianka o „około dwustuosobowej wspólnotcie Polaków” z Ostojićeva, jest broszura autorstwa Dalibora Sokolovića wydana przez Ambasadę Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie³. Wstępem do opracowania są słowa Tomasa Niegodziszsa, Ambasadora RP w Republice Serbii w latach 2016—2018, który uzasadnia potrzebę wydania publikacji o relacjach

³ Publikacja jest dostępna on-line pod adresem: https://issuu.com/musz.gov.pl/docs/poljaci_u_srbiji_150_dpi (dostęp: 3.06.2019).

serbsko-polskich: „Analizując ślad, jaki przez stulecie odcisnęli w Serbii nasi rodacy, dostrzegamy wielką historyczną wspólnotę losu obu państw i narodów — oddzielonych przez geografę, ale przecież tak podobnych. Ta właśnie wspólnota losów to dla Ambasady wielkie, nieustające zobowiązanie — aby w duchu szacunku dla dokonanych przodków polską obecność nad Sawą i Dunajem podtrzymywać i pielęgnować” (SOKOŁOVIĆ, 2017: 5). Broszura dotycząca historii relacji serbsko-polskich jest trzyjęzyczna, ten sam tekst zamieszczono w językach: serbskim, angielskim i polskim. Jak zaznaczono we wstępie, publikacja nie ma charakteru naukowego, trudno zatem stwierdzić, z jakich źródeł korzystał autor, redagując kilkunastowersowy akapit poświęcony Polakom w Ostojicéwie. Znajduje się tu wzmianka o osiedleniu się Polaków z okolic Wisły na Śląsku na terenach dzisiejszej Wojwodiny w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku oraz informacja, że migracje miały „charakter głównie ekonomiczny”. Dowiedzieć się można także, że „ze względu na przynależność do Słowackiego Kościoła Ewangelickiego w Serbii oraz z powodu posługiwania się dialektami polsko-śląskimi przez długi czas uważano ich za Słowaków” (SOKOŁOVIĆ, 2017: 49).

Polskie źródła naukowe milczały na temat Wiślan w Ostojicéwie do początków dwudziestego pierwszego wieku. Jedynymi opublikowanymi do tego czasu tekstami były informacje ukazujące się na łamach ewangelickich czasopism kościelnych lub w prasie, głównie na Śląsku (SZCZYPKA, 2015: 8—12). Pierwszymi artykułami, w których wspomina się o saletrarzach migrujących okresowo za pracą na Węgrzy (*Uhry*), są teksty Jana Wantuły w czasopiśmie „Zwrot” z 1952 roku (WANTUŁA J., 1952) oraz Jana Brody w Kalendarzu „Zwrotu” na rok 1959 (BRODA, 1959). Są to jednak przyczynki traktujące ogólnie o organizacji pracy wędrownych saletrarzy ze Śląska Cieszyńskiego, o trudach wykonywanego zawodu oraz dobrych zarobkach, za które kształcili swoje dzieci, a żonom i sobie przywozili z Węgier ozdobne drobiazgi, wzbudzające podziw wśród mieszkańców Śląska Cieszyńskiego (WANTUŁA J., 1952). W tekstach tych nie wspomina się jednak w szczególności o saletrarzach z Wisły, którzy osiedli w Banacie, lecz jedynie ogólnie omawia się szczegóły profesji wraz z przywołaniem rodów śląskocieszyńskich, które dziedzicznie zajmowały się tym fachem (BRODA, 1959).

O Wiślanach w Ostojicéwie napisał bardziej szczegółowo Andrzej Wantuła, biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce (spra-

wował tę funkcję w latach 1956—1975), który odwiedził swoich krajan przy okazji pobytu w Belgradzie w 1966 roku. W czasopiśmie ewangelickim „Zwiastun” tegoż roku ukazała się relacja ze spotkania pod tytułem *Wśród Wiślan w Jugosławii*, która rozpoczyna się od słów: „Od lat dochodziły mnie słuchy, że w Jugosławii mieszkają Wiślanie. Przez słowo »Wiślanie« należy rozumieć nie urodzonych w pięknej Wiśle wiślan, lecz ich potomków”. W kolejnych słowach Andrzej Wantuła streścił historię dziewiętnastowiecznej migracji, a także opisał spotkanie ze społecznością ewangelicką w Ostojicéwie oraz uroczyste nabożeństwo, które — jego zdaniem — były bardzo wzruszające dla obu stron (WANTUŁA A., 1966).

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku pojawiały się w czasopismach na Śląsku pojedyncze notatki prasowe dotyczące życia codziennego „Polaków w Jugosławii”. W „Trybunie Robotniczej” z 1970 roku ukazał się tekst pod tytułem *Polacy w Wojwodinie z okolic Wisły* autorstwa Wiesława Danielaka, który — jako korespondent Polskiej Agencji Interpress w Jugosławii — zawitał w Ostojicéwie. Relacjonuje on następująco:

Ostoiczewo współczesne, zamieszkiwane przez 551 Polaków wśród 1 975 Serbów i 1 724 Węgrów potrafiło okazać się niespodzianką nie tylko dla mnie, pierwszego polskiego dziennikarza, który dotarł do tego zakątka polskości w dalekiej Wojwodinie.

W redakcji „Dniwnika” w Nowym Sadzie opowiedziano mi jako anegdotę, że pewien redaktor, skuszony opowieściami niezwyklej wsi, wstawionej folklorem rzekomo słowackim, wybrał się tam pewnego dnia, powrócił bardzo podekscytowany i wydrukował w „Dniwniku” reportaż pod jakże wymownym tytułem: „Ostoiczewo — »słowacka« wieś bez... Słowaków!”.

DANIELAK, 1970: 4

„Polacy z Ostoiczewa” opisani są w artykule jako „światli rolnicy”, którzy dzięki wytrwałej pracy i nowoczesnej technice zachęcają także innych do modernizacji rolnictwa. Wiesław Danielak chwali gościnność tutejszych mieszkańców: „[...] podejmowano mnie mięsiwem i drobiem z domowego uboju, kielbasami własnego wyrobu i kilkunastu odmianami własnego alkoholu, który w Jugosławii wolno pędzić w domu po zgłoszeniu o tym władzom i uiszczeniu podatków”, opisuje także pokrótce obrzędowość weselną, która — zdaniem redaktora — jest „manifestacją polskości w Ostoiczewie” (tradycyjny obrzęd sprzed

półtora wieku gromadzi w jednej zagrodzie całą ludność „wiślańską”, a nawet przyjeżdżają członkowie rodzin z Polski) (DANIELAK, 1970).

Nieliczne notatki prasowe znaleźć można w „Głosie Ziemi Cieszyńskiej”, czasopiśmie o zasięgu regionalnym, wydawanym w Cieszynie. W 1970 roku ukazał się wywiad Władysława Mosta z Dušanem Drljaćą (Dusanem Derljaco), przy okazji jego pobytu w Beskidach, w którym badacz omawia losy ostojićevskich Wiślan. W tekście znajduje się informacja, że naukowiec „spotkał się z miłośnikami beskidzkiego regionu na dwu kolejnych wieczorach w Klubach Propozycji w Cieszynie i Wiśle”, gdzie podzielił się wynikami swoich badań (Most, 1970). Wynika z tego, że informacja o rodakach, którzy wyemigrowali „za chlebem”, docierała do opinii publicznej, nie wzbudziła jednak zainteresowania polskich naukowców.

Zamieszczane w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych publikacje w periodykach ukazywały „Polaków w Jugosławii” — zgodnie z panującym wówczas stylem prasowym — w kontekście ich społecznej użyteczności, czyli jako dobrych gospodarzy oraz przodujących reformatorów rolnictwa. Podobny wydźwięk miał także reportaż telewizyjny z 1988 roku pod tytułem *Przyszli od Wisły*, który zrealizował w Ostojicy Andrzej Kwiatkowski, a wyprodukowała Telewizja Polska w Warszawie. Czarno-biała produkcja filmowa rozpoczyna się od narracji o historii osiedlenia „w Wojwodinie, w Jugosławii”, prowadzonej na tle obrazków z życia wsi (samochodów i autobusów sunących po szosie, wozów ciągniętych przez konie, owiec poganianych przez pasterza wzdłuż drogi, traktorów zajeżdżających do gospodarstwa):

Którędy szli? Nie bardzo wiadomo. Ale trafili do Kikindy, Suboticy i Senty. Mijali węgierską granicę i szukali pracy w Wojwodinie, w Jugosławii. Wychodzili z Wisły na *Grzegorza*, wracali na *Michała*. Od marca do października wędrowali za chlebem, bo wielki głód był wtedy *we Wiśle*. Pierwszy był Kostek z Wisły, który w Austro-Węgierskiej armii służył i odkrył, że można kopaną w Jugosławii saletrę wojsku do wyrobu prochu sprzedawać. Namówił swoich i przez dziesięć lat przemierzali drogę z Beskidu Śląskiego do Wojwodiny. A potem pięć rodzin zaryzykowało i przyszło od Wisły, i osiedliło się w Ostojicy.

KWIATKOWSKI, film *Przyszli od Wisły*

Dziennikarz rozmawia następnie z Palem Poljaćkiem, Pawłem (Pawłem) Poljakiem, Jurkiem Poljakiem, Renatą Pilch, poruszając tematy

związane z codzienną pracą, ich relacjami z członkami pozostałych grup etnicznych w Ostojićevie, z początkami osiedlania się w Banacie oraz perspektywami na przyszłość. W zakończeniu Paweł Poljak w towarzystwie wnuka Jozefa⁴ pozdrawia, za pośrednictwem polskiej telewizji, rodaków w Wiśle. Materiał filmowy z 1988 roku miał na celu przybliżenie widzom losów oraz aktualnej sytuacji Wiślan w Wojwodinie, co w jakiejś mierze tłumaczy stosowanie współczesnych redaktorowi kategorii opisowych dotyczących geopolityki (według narratora, wiślanie kopali saletrę w Jugosławii, choć w połowie dziewiętnastego wieku Jugosławia jeszcze nie istniała). Jednocześnie reportaż mitologizuje przeszłość, a także idealizuje „Polaków na obczyźnie”, ukazując ich znaczącą rolę społeczną (mężczyźni są dobrymi i zaradnymi rolnikami, kobiety zaś — najlepszymi gospodyniami, o których rękę starają się mężczyźni z innych grup etnicznych).

Publikowane przez polskich dziennikarzy w dwudziestym wieku materiały prasowe i filmowe nie miały w żadnej mierze charakteru popularnonaukowego. Były to opracowania upowszechniające wiedzę o „Polakach w Jugosławii” bez głębszej analizy zjawisk, jakie zachodzą w społeczności potomków migrantów zamieszkujących wieloetniczną wieś w Banacie. Dopiero kolejne publikacje, pochodzące już z okresu intensywnych kontaktów pomiędzy społecznością toucką i wiślańską w dwudziestym pierwszym wieku (datowaną od roku 2007), są studiami opartymi na rzetelnej kwerendzie. Autorką kilkunastu tekstów prasowych, popularnonaukowych oraz naukowych dotyczących historii Wiślan w Banacie jest Danuta Szczypka, historyczka specjalizująca się w historii nowożytnej Śląska Cieszyńskiego ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Wisły oraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. To właśnie ona była inicjatorką odnowienia kontaktów i nawiązania systematycznych relacji pomiędzy krajanami z Beskidów i z Banatu. Za pośrednictwem redaktorki „Słowa Yu-Polonii” Joanny Maciejewskiej-Pavković nawiązała kontakt z Renatą Pilch — wrocławianką, żoną Jana Pilcha z Ostojićeva — i w czerwcu 2007 roku zorganizowała oficjalną wizytę delegacji z Wisły u banackich rodaków (SZAJTHAUER, 2010: 7—8). Tekst Danuty Szczypki w czasopiśmie „Echo Wisły” pod tytułem *Ostojiczewo — wieś zapomnianych Wiślan?*, opublikowany po powrocie z Ostojićeva, zawierał postulat pilnego zainteresowania

⁴ Jozef Poljak jest w rzeczywistości wnukiem Emila Poljaka, brata Pavla Poljaka.

się losami potomków wiślańskich emigrantów, którzy żyją od wielu pokoleń — łącznie od ponad stu dziewięćdziesięciu lat — na obszarze Wielkiej Niziny Węgierskiej (SZCZYPKA, 2007a). W kolejnych artykułach, zamieszczonych między innymi w czasopismach „Echo Wisły”, „Luteranin” oraz „Słowo Yu-Polonii”, Danuta Szczypka przybliżała czytelnikom losy migrantów ze Śląska Austriackiego, wyjaśniała aktualną sytuację ich potomków w Banacie, a także relacjonowała spotkania członków społeczności wiślańskiej i ostojićewskiej na płaszczyźnie kościelnej, urzędowej oraz indywidualnej (SZCZYPKA, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2009, 2010b). Interesującymi przyczynkami jej autorstwa są teksty kreślące sylwetki ostojićewskich Wiślan, którzy szczególnie przysłużyli się swojej społeczności: Pawła Bujoka (1815—1864), jednego z pierwszych saletrarzy w Tisza Szent Miklós, który pełnił funkcję dozorczy robotników kopiących i warzących saletrę (SZCZYPKA, 2010c), Pavla Poljaka (1925—1999), prezbitera i kuratora parafii ewangelickiej (SZCZYPKA, 2008), oraz Emila Poljačka (1941—2014) zaangażowanego w działania na rzecz zbliżenia Toutów i wiślan (SZCZYPKA, 2014).

Sytuację wyznaniową w banackim Ostojićewie opisała z kolei Renata Czyż, filolożka i religioznawczyni, której zainteresowania oscylują wokół dziejów protestantyzmu w Polsce, stosunków wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim oraz historii ksiązek religijnych. W pierwszym numerze „Rocznika Wiślańskiego” z 2009 roku ukazał się artykuł jej autorstwa pod tytułem *Sytuacja wyznaniowa Wiślan we wsi Ostojićewo (Banat, Serbia). Rekonesans*, gdzie przybliżone zostały relacje z okresu migracji między ewangelikami z Wisły a pozostałymi mieszkańcami miejscowości, których część była luteranami, a część członkami innych wyznań (katolicy, prawosławni, Żydzi, Adwentyści Dnia Siódmego, nazarejczycy). Jest tu także nakreślona współczesna sytuacja wyznaniowa w Ostojićewie, która charakteryzuje się zróżnicowaniem właściwym terenom pogranicza (CZYŻ, 2009). Renata Czyż jest również autorką tekstu poświęconego literaturze religijnej, zachowanej w zbiorach prywatnych oraz w księgozbiornie należącym do zboru ewangelickiego w Ostojićewie. Poddaje ona analizie zgromadzone tam biblie, postylle, kancjonały, modlitewniki oraz inne druki religijne pod kątem daty i miejsca ich wydania, przynależności do poszczególnych właścicieli (transkrybuje ona niektóre odręczne zapiski dokonywane na kartach tych ksiąg), co w efekcie pozwala wnioskować o wysokiej randze literatury religijnej w kręgach banackich ewangelików (CZYŻ, 2016).

Danuta Szczypka wraz z Renatą Czyż oraz księdzem Waldemarem Szajthauerem, pastorem Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle, byli inicjatorami konferencji pod tytułem *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*, która odbyła się 9 października 2010 roku w sali Domu Zborowego im. księdza biskupa Andrzeja Wantuły w Wiśle. Zgromadzili się wówczas naukowcy zajmujący się badaniem różnych aspektów życia społeczności wiślańskiej w Ostojićevie. W gronie referentów byli, oprócz organizatorów, przedstawiciele ośrodków naukowo-badawczych: Uniwersytetu Śląskiego (Janusz Spyra, Jan Kajfosz, Magdalena Szyndler, Katarzyna Marcol), Uniwersytetu Wrocławskiego (Eugeniusz Kłosek, Małgorzata Michalska, Judyta Hlubek), a także Dušan Drljača, profesor Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności w Belgradzie (SZCZYPKA, 2010b). Audytorium stanowili, poza mieszkańcami Śląska Cieszyńskiego zainteresowanymi poruszaną problematyką, także Wiślanie z Ostojićeva, którzy przyjechali na konferencję, aby poznać wyniki badań prowadzonych w ich społeczności w poprzednich latach. W roku 2008 bowiem studia terenowe wśród Toutów realizowali pracownicy Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, a w 2010 roku — pracownicy Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego wraz z Dušanem Drljačą.

Wyniki prowadzonych badań były nie tylko podstawą referatów, ale także publikacji pokonferencyjnej, wydanej w 2010 roku, pod redakcją Renaty Czyż i Danuty Szczypki. W tomie zbiorowym, który nosi tytuł *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*, zamieszczone zostały teksty stanowiące w znacznej mierze podsumowanie dotychczasowej wiedzy o społeczności ostojićevskich Wiślan (CZYŻ, SZCZYPKA, red., 2010). Janusz Spyra w teoretycznej refleksji historycznej pod tytułem *Monarchia Habsburgów — przestrzeń życia ludzi i narodów* nakreślił aspekty życia społecznego w monarchii austriackiej oraz poddał ją ocenie z punktu widzenia interesów narodowych (SPYRA, 2010). Danuta Szczypka przedstawiła wyniki swoich badań historycznych i poszukiwań archiwalnych związanych z migracją pierwszych wiślan do Tisza Szent Miklós (Ostojićeva) oraz ich dziejami do 1918 roku (SZCZYPKA, 2010a). Renata Czyż opisała działalność Pawła Cieślara, zwanego *Stożczanem*, który w Tisza Szent Miklós był nauczycielem i działał aktywnie na rzecz zboru ewangelickiego. Był on także autorem publikacji dotyczących spraw wiary i Kościoła, w których

wzywał do zachowania tożsamości religijnej wiślańskiej społeczności w Banacie wobec szerzącej się sekty nazarejczyków. Opracowanie Renaty Czyż pod tytułem *Świadectwo wiary Pawła Cieślara (1845—1898), kuratora zboru w Tisza Szent Mítlós (Ostojićevo)* zawiera opis podstaw wiary nazarejczyków, a także ukazuje kulisy obrony luteranских zasad wiary przed tym radykalnym odłamem protestantyzmu przez Słowacki Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania w Banacie (CZYŻ, 2010b). Badacze z Uniwersytetu Wrocławskiego: Eugeniusz Kłosek, Małgorzata Michalska i Judyta Hlubek zamieścili w tomie wspólny artykuł, w którym opisali wstępne ustalenia dotyczące tożsamości etnicznej potomków wiślan oraz nakreślili relacje etniczne i wyznaniowe w Ostojićevie (KŁOSEK, MICHALSKA, HLUBEK, 2010). Dušan Drljača jest z kolei autorem tekstu dotyczącego małżeństw mieszanych etnicznie, w których jedno z małżonków pochodzi z rodziny wiślańskiej. Badacz ukazał przemiany w modelu rodziny wynikające z depopulacji wsi oraz braku partnerów z własnej grupy etnicznej (DRLJAČA, 2010a). Naukowcy z Uniwersytetu Śląskiego także zaprezentowali wyniki badań empirycznych w poszczególnych tekstach zamieszczonych w publikacji pokonferencyjnej. Jan Kajfosz zaproponował spojrzenie na proces kształtowania się świadomości narodowej na Śląsku Cieszyńskim przez pryzmat indyferencji narodowej zachowanej w społeczności ostojićevskich Wiślan. Jego antropologiczna refleksja jest efektem analizy „zderzenia” obrazu świata Toutów oraz współczesnych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego i prowadzi do ujawnienia określonych tradycji warunkujących sposób myślenia, postrzegania oraz interpretowania zjawisk (KAJFOSZ, 2010). Etnomuzykolożka Magdalena Szyndler, która zgromadziła obszerny materiał pieśniowy podczas spotkań z najstarszym pokoleniem Wiślan w Ostojićevie, omówiła pieśni powszechne oraz obrzędowe pod kątem muzycznym. Porównała ona także repertuar zapisany podczas badań w Banacie z dostępnymi klasyfikacjami pieśni śląskocieszyńskich (SZYNDLER, 2010). Mój artykuł, zamieszczony w omawianym tomie, dotyczył z kolei kwestii językowo-kulturowych oraz ukazywał kompetencje socjolingwistyczne członków społeczności touckiej (MARCOL, 2010).

Szósty numer czasopisma „Literatura Ludowa” z 2012 roku w całości został poświęcony omówieniu aspektów społecznych, językowych i kulturowych mniejszości wiślańskiej w Ostojićevie. Znalazły się tu poszerzone rozprawy śląskich naukowców: Jana Kajfosa pt. *Wiślanie*

w *Ostojićevie a historia autoidentyfikacji na Śląsku Cieszyńskim* (KAJ-FOSZ, 2012b), Magdaleny Szyndler pt. *Polacy w Ostojićevie. Zagadnienia wstępne — przegląd źródeł* (SZYNDLER, 2012) oraz moja pt. *Konteksty życia „na pograniczu”. Wpływ relacji interetnicznych na język i kulturę wiślan w Ostojićevie* (MARCOL, 2012). Artykuły zamieszczone w tomie zawierają zapisy fragmentów rozmów badaczy z Toutami, teksty folkloru, między innymi winsze świąteczne po słowacku i po toucku oraz pieśni ludowe, które zwane są w Ostojićevie *bojkami*. Zanotowano tu również narracje, które z jednej strony świadczą o kompetencjach językowych, a z drugiej — ujawniają obraz świata ewangelików ostojićevskich żyjących w środowisku zróżnicowanym etnicznie.

Wśród badaczy serbskich i polskich szczególnym zainteresowaniem cieszyła się obrzędowość weselna Wiślan w Ostojićevie. Jej specyfika polega na połączeniu kodów kulturowych różnych grup etnicznych: touckiej, słowackiej i węgierskiej, które razem tworzą spójną całość. O charakterystycznych elementach wesel wiślańskich w Banacie pisał Dušan Drljača w monografii z 1985 roku (ДРЉАЧА, 1985: 124—125) oraz w tekstach zamieszczonych w czasopiśmie „Słowo Yu-Polonii” (DRLJAČA, 2006b, 2010a, 2010b: 18—19, 2010c, 2011d). Zwrócił on szczególną uwagę na wpływ kultury słowackiej na obrzędowość weselną, która jest efektem zawierania w dwudziestym wieku małżeństw wiślańsko-słowackich (DRLJAČA, 2011f: 7—8). Śląskocieszyńskie pieśni weselne towarzyszące *namowom*, wyprowadzaniu dziewczyny z domu rodzinnego oraz oczepinom przetranskrybowała z kolei Magdalena Szyndler (pośród innych pieśni zapamiętanych przez najstarszych Wiślan z Ostojićeva). Prócz analizy linii melodycznej badaczka ukazała — przywołując wypowiedzi respondentów — także kontekst wykonawczy tych pieśni (SZYNDLER, 2012: 60—62). Tematem jednej z moich rozpraw były przemiany w formie obrzędowości weselnej, które zmierzają w kierunku zanikania tradycyjnych elementów obrzędowych, takich jak *pytanie*, *namowy*, *odpytanie*, na rzecz przejmowania zachowań właściwych społecznościom większościowym (między innymi praktykowanie zaręczyn, zwanych *weridba*, zamiast wiślańskich *namowów*). Artykuł zawierający opis tego procesu przemian, noszący tytuł *Dynamika przemian w obrzędowości weselnej (przykład Ślązaków zamieszkujących wieś Ostojićevo w Serbii)*, znalazł się w tomie poświęconym praktykowaniu tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych, wydanym w 2014 roku (MARCOL, 2014b).

Zagadnieniem poruszonym w jednej z moich ostatnich rozpraw poświęconych Toutom było modelowanie obiektywnych wyznaczników etniczności oraz redefinicja tożsamości tej społeczności pod wpływem funkcjonowania „polskich” stowarzyszeń kulturalno-artystycznych w Ostojicévie. Powołanie do życia oficjalnych instytucji, takich jak KUD Wisła oraz KUD Višljani iz Ostojicéva, poskutkowało nowymi relacjami społecznymi w wieloetnicznej wspólnotie wiejskiej, prowadzącymi do przemian autoidentyfikacji tej społeczności mniejszościowej oraz postrzegania jej przez członków innych grup etnicznych (MARCOL, 2017).

W roku 2019 powstał film dokumentalny pod tytułem *Ciągle tu jesteście*, którego bohaterami są „potomkowie wiślańskich osadników w Serbii”⁵. Produkcję sfinansował Urząd Miasta Wisły, a reżyserem był Andrzej Drobik, historyk i dziennikarz. Film ten, jak zapowiadał portal wisla.pl, to „godzinna opowieść o zachowaniu tradycji, przywiązaniu do przodków i małej społeczności, która musi radzić sobie z wieloma problemami”⁶. Jest to obraz skierowany do szerokiego grona odbiorców, ukazuje życie codzienne współczesnych Wiślan w Ostojicévie oraz odwołuje się do wspomnień niektórych członków tej społeczności, w tym związanych z wojną w Chorwacji (1991—1995), kiedy to niektórzy młodzi mężczyźni z Ostojicéva zostali zaciągnięci do wojska i znaleźli się na froncie niedaleko Zagrzebia. Zarejestrowane zostały wypowiedzi nie tylko samych Toutów, ale i pastora z Aradacu Vladimira Lovasa, który jest jednocześnie administratorem zboru w Ostojicévie, a także Pawła Sokołowskiego, polskiego konsula w Belgradzie, oraz Dušana Drljaćy, emerytowanego profesora Instytutu Etnograficznego Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności.

Wymienione tu źródła wiedzy o wspólnotie touckiej służyły mi jako materiał pomocniczy do badań nad pamięcią zbiorową ostojicéwskich Wiślan, niemniej jednak w każdym przypadku niezbędna była weryfikacja perspektywy prezentowanych wypowiedzi, jako że są one

⁵ Zapowiedź premiery filmu *Ciągle tu jesteście* na portalu dziennikzachodni.pl. <https://dziennikzachodni.pl/dziennikarz-dz-wyrezyserowal-film-o-potomkach-wislanskich-osadnikow-w-serbii-premiera-juz-w-piatek-zdjecia-wideo/ar/c1-14381791> (dostęp: 28.10.2019).

⁶ Zapowiedź premiery filmu *Ciągle tu jesteście* na portalu wisla.pl. <https://www.wisla.pl/turysta/news/powstal-film-o-potomkach-wislanskich-osadnikow-w-serbii-premiera-juz-w-piatek> (dostęp: 28.10.2019).

konsekwencją swoistych praktyk dyskursywnych, za którymi stoją określone systemy wiedzy oraz związani z nimi ludzie i instytucje.

Projekt badawczy

Podstawą empiryczną niniejszego opracowania są badania etnograficzne dotyczące społeczności ostojićevskich Wiślan, które prowadziłam w latach 2008—2019. W moim pierwszym wyjeździe do serbskiego Banatu (o którym wspomniałam na początku) współuczestniczyli badacze z Uniwersytetu Śląskiego: Magdalena Szyndler, etnomuzykolożka, oraz Jan Kajfosz, antropolog. Kolejne badania terenowe w Ostojićevie realizowałam już samodzielnie, choć dwukrotnie towarzyszyli mi w pracy studenci etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, którzy nabierali kompetencji prowadzenia badań etnograficznych w ramach praktyk. W Ostojićevie byłam pięć razy, a każdy pobyt trwał od pięciu do dziesięciu dni. Mieszkałam wówczas w domach tamtejszych rodzin, dzięki czemu miałam możliwość obserwować ich życie codzienne i wgłębić się w badaną rzeczywistość. Jednocześnie utrzymuję stały kontakt za pośrednictwem mediów społecznościowych oraz e-maili z przedstawicielami społeczności touckiej, a także spotykam się co roku z członkami rodziny Poljak, którzy przyjeżdżają do Wisły w odwiedziny na święta do syna i jego rodziny.

Prace badawcze prowadzone w Banacie obejmowały obserwację bezpośrednią i uczestniczącą, wywiady z respondentami oraz analizę materiałów zastanych. Zgromadzone dane były następnie poddane analizie, stanowiąc punkt wyjścia interpretacji oraz teoretycznego opisu (BABBIE, 2007: 19—20). Jak twierdzą Martyn Hammersley i Paul Atkinson, studia terenowe należy prowadzić z uwzględnieniem charakteru danej sytuacji, a głównym zadaniem powinien być opis wydarzeń zachodzących w danym środowisku z uwzględnieniem dynamicznego kontekstu występowania zjawisk: „[...] prowadzenie badań to proces dynamiczny, podczas którego fakty o świecie są zdobywane na drodze selektywnej obserwacji i teoretycznej interpretacji tego, co widzimy, w wyniku zadawania pytań i interpretowania odpowiedzi” (HAMMERSLEY, ATKINSON, 2000: 29). Realizowane przeze mnie badania jakościowe stanowią jednak nie tylko perspektywę opisu i wyjaśniania

zjawisk społeczno-kulturowych przez pryzmat empirii, ale są przede wszystkim „jakościowym sposobem myślenia o ludzkim doświadczeniu”, umożliwiającym „naukową oraz intersubiektywną empatię” (KONECKI, 2005: 2), która zmierza do odkrycia znaczenia doświadczeń ostojićevskich Wiślan.

Obserwacja bezpośrednia oraz obserwacja uczestnicząca prowadzone podczas moich pobytów w Ostojićevie zmierzały do postrzegania działań, wydarzeń oraz norm i wartości zgodnie z perspektywą badanych. Jednocześnie obserwacja drobnych, pozornie banalnych czynności pozwoliła zrozumieć sens działań, jakie podejmowali w określonym kontekście członkowie touckiej grupy etnicznej. Trudne zadanie badania świata społecznego w jego „naturalnym” stanie możliwe było dzięki mojemu zakwaterowaniu w domach Wiślan oraz udziałowi w codziennych czynnościach, spotkaniach rodzinnych i przyjacielskich, co ułatwiało nawiązanie nieformalnych relacji z gospodarzami i szerszym kręgiem osób należących do wspólnoty. Uczestniczyłam w niedzielnych nabożeństwach w kościele ewangelicko-augsburskim w Ostojićevie, jak również w próbach dwóch „polskich” zespołów działających w ramach stowarzyszeń kulturalno-artystycznych: KUD Wisła Ostojićevo oraz KUD Višljani iz Ostojićeva. Nie jest oczywiście możliwe całkowite „wtopienie się” obserwatora w środowisko, a tym samym uniknięcie jego wpływu na uzyskane dane, niemniej jednak świadomość własnej tożsamości jako badacza terenowego pozwala na weryfikację materiału empirycznego (SILVERMAN, 2012: 87—90). Gdy badacz nie należy do środowiska będącego przedmiotem jego zainteresowania i wyróżnia się w grupie jako *obcy* (nie pochodzi „stąd”, inaczej mówi, inaczej się ubiera), wówczas zamiast podejmować wysiłki w celu wykluczenia jego wpływu na kontekst, trzeba się skupić nad zrozumieniem istoty zaistniałej interakcji (HAMMERSLEY, ATKINSON, 2000: 29). W Ostojićevie przypisano mi początkowo rolę „gościa”, który patrzy, słucha i opisuje, a zatem wyraźnym imperatywem „gospodarzy” było zaprezentowanie się z jak najlepszej strony (dotyczy to wielu aspektów życia — od przygotowywania posiłków począwszy, po chęć wyjaśniania wszystkich koligacji rodzinnych, a także unikania tematów politycznych i wszelkich negatywnych opinii). Z czasem jednak, z każdą moją kolejną wizytą, wizerunek „gościa” ulegał przeobrażeniu w wizerunek „znajomego”, z którym można już było swobodniej porozmawiać o tym, co zdarzyło się od ostatniego pobytu, kto w tym czasie umarł, kto

wyjechał za pracą, komu się urodziło dziecko, o sukcesach scenicznych dziecięcych zespołów folklorystycznych, ale także o trudnych warunkach życia i niskich płacach. Rozmowy te zawsze prowadziliśmy w gwarze cieszyńskiej, co znacznie ułatwiało integrację, choć nie wykluczało różnic językowych wynikających z odmienności uwarunkowań rozwojowych języka.

Gwara cieszyńska była także językiem używanym podczas prowadzenia swobodnych wywiadów ukierunkowanych. Lista respondentów liczy ponad pięćdziesiąt osób, a z wieloma z nich rozmawiałam w tym czasie wielokrotnie. Moje pobyty w Ostojicéwie zaowocowały przeprowadzeniem łącznie ponad stu wywiadów indywidualnych z członkami społeczności touckiej, w tym z jej liderami, do których można zaliczyć kierowników dziecięcych zespołów folklorystycznych, wójta Ostojicéwa, dyrektora szkoły podstawowej oraz osobę prowadzącą nabożeństwa w kościele ewangelicko-augsburskim. W transkrypcji tekstów zgromadzonych podczas wywiadów zastosowałam pisownię literacką z utwaleniem charakterystycznych dla gwar cieszyńskich elementów gwarowych (opis tych cech znajduje się w rozdziale trzecim). Wybór takiego sposobu zapisu motywowany jest chęcią zachowania zgodności z wypowiedzią oryginalną przy równoczesnej łatwości odczytania tekstu przez polskich czytelników. W zapisie nie uwzględniłam znaku diakrytycznego dla samogłosek nosowych w zakończeniach czasowników (*łajóm, majóm, idym*) ani w zakończeniach biernika liczby pojedynczej rzeczowników żeńskich zakończonych na *-a* (*krowym, nogym, wełnym*), gdyż w ten sposób realizuje się wymowa gwarowa. Pochylone *a* oznaczyłam przez *ó*, uwzględniłam labializację, oznaczając ją znakiem *ł*. Adekwatność zapisu cech fonetycznych do oryginalnych cech gwary należy traktować z pewną tolerancją, gdyż pisownia literacka nie odzwierciedla wszystkich cech fonetycznych języka mówionego.

Choć w znacznej większości rozmowy z Toutami prowadzone były gwara, to zdarzył się jeden wyjątek — respondentka w wieku dwudziestu sześciu lat, choć pochodziła z rodziny touckiej, nie znała gwary, gdyż, jak wyjaśniła, mama do niej mówiła po serbsku. Konwersacja z tą respondentką przebiegała zatem po angielsku. Wywiady swobodne dawały możliwość otwartej wypowiedzi, pozwalały na indywidualizację pytań uwzględniających nowe wątki, jakie pojawiały się w trakcie dialogu (KONECKI, 2000: 169—170).

Dziesięć wywiadów zostało z kolei przeprowadzonych z przedstawicielami innych grup etnicznych: serbskiej i węgierskiej, którzy zamieszkują Ostojićevo. Wywiady te były standaryzowane i ustrukturyzowane, oparte na kwestionariuszu badawczym zawierającym pytania otwarte, które miały dać odpowiedzi na zagadnienia dotyczące wiedzy o pochodzeniu Toutów, zdolności odróżniania języka touckiego od słowackiego oraz relacji interetnicznych w obrębie wsi. Konwersacja przebiegała po serbsku, dlatego też była moderowana przez Jozefa Poljaka, który jest Wiślaninem pochodzącym z Ostojićeva i biegle włada językiem serbskim. Ten etap badań miał służyć głównie zweryfikowaniu założeń dotyczących odróżniania Toutów od Słowaków przez węgierskich i serbskich członków lokalnej społeczności. Jest to o tyle istotne, że doniesienia medialne o konstytuującej się Radzie Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej są przyjmowane poza Ostojićevem ze zdziwieniem, gdyż w spisach powszechnych nie figuruje kategoria etniczna Polaków, lecz jedynie Słowaków. Postawa ta ujawnia się na przykład w komentarzach do tekstu prasowego, zamieszczonego na stronach internetowych czasopisma „Политика” z 31.07.2018 roku⁷, który poświęcony jest planom ukonstytuowania w Serbii rad narodowościowych rosyjskiej i polskiej. Nawiązał się tu swoisty „dialog”, w którym większość komentatorów podaje w wątpliwość obecność Polaków w Wojwodinie, a tylko jedna osoba stwierdza, że Ostojićevo w Banacie jest wsią zamieszkałą w połowie przez Polaków:

*Nikada nisam cio za Poljsku manjinu u Vojvodini ma da sam ziveo u Novom Sadu [...]*⁸.

Sreten Bozic-Wongar

*Ima, naravno. Ostojicevo, recimo u Banatu je polovinom poljsko selo*⁹.

Andrej

⁷ Artykuł prasowy oraz komentarze są dostępne na stronie internetowej: <http://www.politika.rs/st/clanak/408358/Ruska-i-poljska-manjina-zele-nacionalne-savete-u-Srbiji> (dostęp: 3.08.2019).

⁸ Nigdy nie słyszałem o polskiej mniejszości w Wojwodinie, mimo że mieszkałem w Nowym Sadzie [...].

⁹ Tak, oczywiście. Ostojićevo, znajdujące się w Banacie, jest w połowie polską wsią.

@Andrej, У Остојићеву (селу између Кикинде и Чоке) не живи ни један Пољак, нити је икада ту живео. Највише је Срба, онда Мађара и нешто Словака¹⁰.

Драган

Има два Пољака продају на пијаци али не зиве за стално... [...]¹¹.

Златан

@Andrej! За пола села Пољака национални савет? Може, кад повуку признање лажне државе на територији Србије, и кад схвате да им од Русије не прети опасност!¹².

Зорица Аврамовић

Już choćby na podstawie przywołanych komentarzy można wnioskować, że opinia publiczna spoza Ostojićeva nie jest świadoma istnienia zbiorowości polskiej w Wojwodinie oraz że mieszkańcy banackiej wsi są traktowani przez osoby spoza wspólnoty wiejskiej nadal jako Słowacy (wynika to zapewne z oficjalnych danych statystycznych zawartych w sprawozdaniach ze spisów powszechnych w Jugosławii, a później Serbii). Sami mieszkańcy Ostojićeva należący do różnych grup etnicznych mają jednak — jak wynika z przeprowadzonych badań — pełną świadomość odmienności Toutów od Słowaków i wskazują przede wszystkim język domowy jako emblemat ich odrębności etnicznej.

W badaniach jakościowych prowadzonych na pograniczu etnicznym niezwykle istotne jest uwzględnianie w analizach zależności pomiędzy współcześnie zachodzącymi zjawiskami społecznymi i ich uwarunkowaniami historycznymi, politycznymi, ekonomicznymi. Owa „wrażliwość” historyczna, polityczna i kontekstualna powinna cechować badacza już na poziomie samego konstruowania problemu badawczego, a w trakcie pracy terenowej winien on analizować świadectwa historyczne, odkrywać „konjunkuralne interesy” instytucji życia publicznego oraz uwzględnić kontekst zachodzących zjawisk społecznych (SILVERMAN, 2012: 36—39). Dlatego też moja aktywność obejmowała, poza obserwacją

¹⁰ Ani jeden Polak nie mieszka w Ostojićevie (wiosce między Kikindą i Čoką) ani nigdy tam nie mieszkał. Większość to Serbowie, następnie Węgrzy i niektórzy Słowacy.

¹¹ Jest dwóch Polaków, którzy sprzedają na targu, ale nie mieszkają na stałe.

¹² Dla połowy wsi Polaków Rada Narodowościowa? Mogą to zrobić, wycofując uznanie fałszywego państwa na terytorium Serbii [w rozum. Kosowa — K.M.] i kiedy uświadomią sobie, że nie grozi im niebezpieczeństwo Rosji!

i wywiadami, także studia nad materiałami zastanymi. Wgląd do kościelnych oraz urzędowych ksiąg metrykalnych pozwolił mi zorientować się w strukturze etnicznej Tisza Szent Miklós (aktualnie Ostojićeva) z czasu migracji wiślan do Banatu (miałam między innymi dostęp do księgi ochrzczonych w parafii katolickiej w Tisza Szent Miklós, urzędowych ksiąg narodzin w okręgu Tisza Szent Miklós obejmujących wszystkie wyznania, kościelnych ksiąg narodzonych parafii ewangelicko-augsburskiej w Tisza Szent Miklós oraz tamtejszych ksiąg zmarłych). Relacje społeczne z perspektywy historycznej badałam w zbiorach Archiwum Historycznego w Kikindzie i tutaj odnalazłam między innymi protokoły z posiedzeń kółka rolniczego prowadzonego przez Toutów w latach 1930—1956. Kwerendę prowadziłam także w Maticy Srbskiej w Nowym Sadzie, gdzie analizowałam opracowania naukowe dotyczące relacji etnicznych w Banacie oraz pozyskałam ważną dla mojej rozprawy książkę Ivana Jerkovića pod tytułem *Govor Poljaka u Ostojićevu*. Czerpanie informacji ze źródeł zastanych, przechowywanych w serbskich instytucjach państwowych, nie było dla mnie łatwe z kilku względów. Po pierwsze, urzędnicy domagają się od obcokrajowca oficjalnych pozwoleń na korzystanie z archiwaliów oraz bibliotek; po drugie, dokumenty sprzed pierwszej wojny światowej są sporządzane odręcznie po węgiersku, co przy braku znajomości tego języka uniemożliwia ich analizę. Trudności te udało się przezwyciężyć w znacznej mierze dzięki uprzejmości i dobrej woli pracowników instytucji, z których zbiorów korzystałam. Ostatecznie nie tylko zyskałam dostęp do materiałów, ale także otrzymałam wsparcie w wyszukiwaniu źródeł oraz w ich tłumaczeniu z języka węgierskiego i serbskiego.

Istotną rolę w procesie badawczym odgrywała analiza informacji medialnych dotyczących ostojićevskich Wiślan, które ukazywały się w prasie i na portalach internetowych zarówno serbskich, jak i polskich. Czasopisma, jakie głównie pod tym kątem zostały poddane eksploracji, to „Słowo Yu-Polonii” ukazujące się w Belgradzie oraz „Echo Wisły” wydawane przez Wiślańskie Centrum Kultury. Wśród portali internetowych rejestrujących informacje z życia „Polaków w Serbii” są strony Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie, strony Szkoły Podstawowej im. dr. Tihomira Ostojića w Ostojićevie, a także portale internetowe Radio-televizija Srbije oraz Radio-televizija Vojvodine, gdzie ukazują się informacje o istotnych wydarzeniach z życia „mniejszości polskiej”. Interesowały mnie tu zarówno selekcja informacji, jak

i użycie języka oraz towarzyszących mu obrazów, które przywoływały określone wizje świata, a także generowały znaczenia w trakcie opisywania w taki, a nie inny sposób. Moje podejście badawcze do źródeł medialnych opierało się na założeniu ich konstruktywistycznej roli w ustanawianiu życia społecznego, jako że komunikaty docierające do odbiorców za pośrednictwem środków masowego przekazu silnie oddziałują na wyobrażenie o świecie i o sobie samym (mają wpływ na autoidentyfikację). Do tej grupy źródeł zaliczyć można także reportaż Telewizji Polskiej z 1988 roku pod tytułem *Przyszli od Wisły*, zrealizowany w Ostojicéwie, którego kopie do dziś są przechowywane na taśmach VHS w rodzinach touckich.

Do swego rodzaju archiwaliów należy zaliczyć także amatorski film¹³ nakręcony podczas uroczystego nabożeństwa w ewangelickim kościele w Ostojicéwie w 1988 roku, które odbyło się z okazji stu pięćdziesięciolecia osiedlenia się wiślan w Banacie. Zarejestrowany został przebieg ceremonii kościelnej oraz fragmenty nieformalnych spotkań wiernych z księdzem Karolem Samcem, który reprezentował społeczność ewangelików z Wisły. Praca z zastanym materiałem filmowym skupiała się głównie na analizie skierowanego do ostojicéwskich Wiślan przemówienia księdza Karola Samca jako formy dyskursu pobudzającego luteran oddalonych od macierzy do zachowania wiary przodków.

Kolejnym typem źródeł zastanych, które analizowałam, były statuty stowarzyszeń Kulturno umetničko društvo Wisla Ostojicévo oraz Kulturno umetničko društvo Višljani iz Ostojicéva, a także poświęcone im internetowe *fanpage*. Materiały te pozwoliły poznać cele działalności stowarzyszeń, ukazały podejmowane inicjatywy, a także — w przypadku Facebooka — ujawniły stosunek emocjonalny osób „śledzących” *fanpage* do tych działań przez zamieszczanie komentarzy.

Ważnym źródłem informacji były dla mnie także dane statystyczne dotyczące struktury etnicznej Banatu podawane przez Urząd Statystyczny Republiki Serbii, statystyki uchodźców i osób wewnętrznie przesiedlonych po wojnach w Chorwacji oraz Bośni i Hercegowinie w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. Dane te znajdują się na stronach Komisariatu do spraw Uchodźców i Migracji Republiki Serbii. Zgromadzone informacje dały obraz współczesnego zróżnicowania

¹³ Film *Uroczystość 150-lecia przybycia pierwszych Polaków do Ostojicéva* nakręcił Geza Poljak, a kopia jest przechowywana w jego domowym archiwum.

etnicznego serbskiego Banatu oraz ukazały ruchy migracyjne, których skutkiem jest napływ nowych osiedleńców do regionu Wojwodiny, w tym do Ostojićeva.

Dzięki wieloletniemu projektowi badawczemu realizowanemu wśród Toutów moja perspektywa badawcza pozwala na ukazanie przemian zachodzących w tej społeczności w ciągu dekady, a zatem jest perspektywą diachroniczną. Nieczęsto się zdarza, że prowadzenie procesu badawczego idzie w parze z tak znaczącą dynamiką przeobrażeń pamięci zbiorowej oraz identyfikacji grupy etnicznej. Możliwość obserwacji i opisu tego procesu jest niezwykle trudnym zadaniem, jeśli wziąć pod uwagę złożoność relacji w wieloetnicznym środowisku Ostojićeva oraz różnorodne cele aktorów społecznych mających wpływ na przebieg tej transformacji. Podczas opracowywania materiałów ważna była dla mnie jednak przede wszystkim perspektywa „uczącego się” etnografa, opisana przez Michaela Agara, który w efekcie bezpośredniego zetknięcia się z nieznanym światem i dostrzeżenia w nim sensu, będzie w stanie odpowiedzieć na pytanie „O co tu chodzi?” (AGAR, 1986: 12).

Koncepcja książki

Niniejsza publikacja zrodziła się z potrzeby ukazania przemian zachodzących w społeczności Toutów, które nastąpiły w ostatnim dziesięcioleciu na poziomie porządku symbolicznego i poznawczego tworzącego wspólnotę. Aktualnie dochodzi bowiem do przeobrażeń pamięci zbiorowej ostojićevskich Wiślan: pamięć komunikatywna, ukształtowana na podstawie sag rodzinnych, czyli narracji przekazywanych między członkami kolejnych pokoleń, przechodzi w pamięć kulturową, budowaną na fundamencie polskiego narodowego uniwersum symbolicznego. Ewolucja ta jest procesem, który prowadzi z kolei do modyfikacji tożsamości członków społeczności touckiej. Niepowszechną rolę odgrywa tu język, rozumiany jako „medium”, a zatem jako środek wyrazu i przekazu informacji, jako system zawierający dorobek kulturowy danej wspólnoty komunikatywnej, a jednocześnie nośnik, przekątnik i zbiór wszelkich wartości oraz norm postępowania danej społeczności (ANUSIEWICZ, 1994: 12). Celem niniejszej książki jest właśnie ukazanie roli „języka traktowanego humanistycznie” — czyli

w odniesieniu do człowieka, jego zachowań psychicznych i społecznych oraz uwarunkowań kulturowych (BARTMŃSKI, 2005: 41) — w przemianach pamięci zbiorowej oraz identyfikacji Toutów. Pokażę, w jaki sposób kod językowy wpływa na kształt pamięci, a także jak język, kształtując pamięć, może stać się narzędziem w procesie wydobywania się z dziedziczonej traumy, w efekcie zaś w przemianie własnej tożsamości grupy. Ze względu na liczne okoliczności warunkujące funkcjonowanie języka jako czynnika kształtującego pamięć zbiorową i w rezultacie mającego wpływ na identyfikację członków zbiorowości, niezwykle istotne jest, aby analizę zjawisk prowadzić w odniesieniu do ściśle zdefiniowanego kontekstu społecznego. Dlatego też omawiam uwarunkowania historyczne leżące u podstaw aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej Toutów oraz charakteryzuję Ostojićevo pod kątem zróżnicowania etnicznego.

Książka ta jest jednocześnie odpowiedzią na potrzebę włączenia aspektu lingwistycznego, czy raczej lingwistyczno-kulturowego, do badań nad pamięcią. Jak zauważają językoznawcy, w wydanej w 2014 roku publikacji pod tytułem *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (SARYUSZ-WOLSKA, TRABA, red., 2014) nie wymienia się terminów wskazujących powiązanie pamięci z językiem: „[...] wśród 180 haseł głównych i 227 pojęć towarzyszących indeks rzeczowy w ogóle nie wymienia takich terminów, jak »język«, »językowość«, »ujęzykowanie«” (CHLEBDA, 2018: 57). Za powód tej nieobecności uznaje się z jednej strony skupienie badań nad pamięcią zbiorową w rękach przedstawicieli innych dyscyplin naukowych (socjologów, psychologów społecznych, politologów), a z drugiej — stosunkowo rzadkie podejmowanie tej problematyki przez lingwistów. Wśród polskich naukowców analizujących językowe aspekty pamięci należy wymienić prace Anny Pajdzińskiej (PAJDZIŃSKA, 2007, 2012), Wojciecha Chlebdy (CHLEBDA, 2011, 2012, 2018), Renaty Grzegorzyczkowej (GRZEGORCZYKOWA, 2008), a także teksty Jana Kajfosa (KAJFOSZ, 2012a, 2016a) i Marty Wójcickiej (WÓJCICKA, 2012, 2014, 2018). Miłym krokiem w rozważaniach zależności między językiem i pamięcią było wydanie w 2018 roku publikacji pod redakcją Waldemara Czachura pt. *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne* (CZACHUR, 2018b). Lingwistyka pamięci dąży do ukazania zależności pomiędzy językiem, jako medium pamięci w formie nośnika, utrwalacza i treści pamięci, oraz kulturą danej wspólnoty

językowej i jej dyskursami (w tym dyskursami pamięci), kształtującymi poczucie identyfikacji zbiorowej. Dlatego też kluczem do zrozumienia procesów przemian tożsamości Toutów, które są efektem przekształcania pamięci zbiorowej, jest właśnie zrozumienie zależności między językiem i pamięcią.

Przywołując pojęcie „pamięć”, mam na myśli przede wszystkim pamięć zbiorową (społeczną), a nie pamięć indywidualną poszczególnych członków zbiorowości. Nie odnoszę się tu do dyskusji naukowców na temat istnienia bądź nieistnienia pamięci ponadindywidualnej (RICOEUR, 2007: 173). Przyjmuję za aksjomat, podobnie jak Maurice Halbwachs (HALBWACHS, 1969), Jacques Le Goff (LE GOFF, 2007), Pierre Nora (NORA, 1984—1992; 2001), Jan Assmann (ASSMANN J., 2016; 2009: 66—68), Aleida Assmann (ASSMANN A., 2013) i inni współcześni badacze, że pojęcie pamięci zbiorowej jest faktem, chociaż pozostaje w ścisłym związku z pamięcią indywidualną. Jak zauważył wszak Maurice Halbwachs, „nie ma pamięci, która byłaby możliwa na zewnątrz ram służących ludziom żyjącym w społeczeństwie do ustalania i odnajdywania wspomnień” (HALBWACHS, 1969: 123). Choć bowiem zbiorowości same w sobie nie „mają” pamięci, to kształtują pamięć swoich członków, włączając w ramy pamięci to, co jest ważne dla grupy. Tezę tę kontynuuje Jan Assmann, twierdząc, że o tym, co pamięć indywidualna przyswaja i przechowuje, decydują przede wszystkim uwarunkowania zewnętrzne, społeczne i kulturowe, a nie tylko indywidualna wola jednostki (ASSMANN J., 2016: 144—147). Należy przy tym zwrócić uwagę na dynamikę przemian pamięci zbiorowej społeczeństw, która — zdaniem Pierre’a Nory — wynika z globalnej tendencji do demokratyzacji oraz z rozwoju kultury masowej. Badacz stawia tezę, iż to zanik kultury wiejskiej, „kluczowej przechowalni pamięci zbiorowej”, jest jedną z podstawowych przyczyn zaniku transmisji zbiorowo pamiętanych wartości (NORA, 2009: 4). Przeobrażenia pamięci Toutów niewątpliwie są konsekwencją procesów globalnych, zwłaszcza związanych z dominacją kategorii narodowych w dyskursie medialnym.

Mój projekt wpisuje się w nurty badawcze, które obrazują zależności pomiędzy językiem, kulturą i społeczeństwem (ENFIELD, KOCKELMAN, SIDNELL, 2014). Studia etnolingwistyczne i antropolingwistyczne (ELLER, 2012: 104) ukazują determinującą rolę języka w postrzeganiu świata, interpretowaniu zjawisk społecznych oraz kul-

turowych, a także jego rolę w konsolidowaniu wspólnot. Już Edward Sapir, rozważając zależności pomiędzy językiem, kulturą i osobowością, wskazał znaczącą rolę języka nie tylko w uzyskaniu powszechnego porozumienia dzięki jego zdolności do wychodzenia poza to, co dane w indywidualnym doświadczeniu ludzkim, ale przede wszystkim jego udział w konstytuowaniu kultury, jej akumulacji oraz w przekazie historycznym (SAPIR, 1978: 33—68). Powiązanie metod badań językoznawczych z metodami etnograficznymi oraz antropologicznymi było postulowane i realizowane w ramach antropologii kognitywnej. Kognitywiści dążyli do odkrycia „świata myśli” lub „świata poznawczego” różnych kultur z zastosowaniem narzędzi i metod lingwistycznych. We wprowadzeniu do tomu poświęconego antropologii kognitywnej Michał Buchowski i Wojciech J. Burszta charakteryzują tę orientację naukową: „Podstawowym zjawiskiem każdej indywidualnej organizacji doświadczenia jest katalog form, które jednostka »narzuca« na doświadczaną rzeczywistość, na jej odpowiedni fragment. Tak wyodrębnione formy stają się kategoriami pojęciowymi zjawisk i procesów. To właśnie język, jak już wielokrotnie podkreślano, dostarcza zbioru form pojęciowych, które tym samym stają się rodzajem kodu semantycznego dla wszelkich innych form kulturowych” (BUCHOWSKI, BURSZTA, 1993: 16—17). W nauce polskiej tego typu perspektywę badawczą reprezentują lingwistyka kulturowa (ANUSIEWICZ, 1994), etnolingwistyka (BARTMIŃSKI, red., 2004; BARTMIŃSKI, 2007, 2009; NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, 2007) oraz współczesna folklorystyka (KOWALSKI, 1990, 1993; KAJFOSZ, 2009, 2011, 2012a, 2018a; KADŁUBIEC, 1973, 2017: 26—48; KADŁUBIEC, MILERSKI, 2001; HAJDUK-NIJAKOWSKA, 2011, 2016). Istotne dla koncepcji książki są także założenia kognitywnej analizy dyskursu, które mają na celu uchwycenie związków między wypowiedzią i jej kontekstem sytuacyjnym, społecznym oraz kulturowym, zwłaszcza zaś ukazanie mechanizmów poznawczych uwarunkowanych socjokulturowo, które uruchamia dyskurs (DIJK VAN, 2001, 2004; LABOCHA, 1996; DUSZAK, 1998; DUSZAK, FAIRCLOUGH, 2008; GAJDA, 2008). W opisywaniu relacji między etnicznością a językiem korzystam również z dorobku badań socjologicznych, zwłaszcza w zakresie konstruktywizmu społecznego (SCHUETZ, 1944; BERGER, LUCKMANN, 1983; FOUCAULT, 1977; GIDDENS, 2012), niemniej jednak w kontekście tworzenia wspólnot etnicznych uznaję za zasadne uwzględnienie cech językowych i kulturowych

jako czynników stanowiących o tożsamości grupy wówczas, gdy są one istotne w kontekście komunikowania różnic pomiędzy grupami (BARTH, 2004; ERIKSEN, 2013).

Opracowanie poświęcone Toutom można zaliczyć do grupy studiów etnologicznych i antropologicznych dotyczących społeczności wieloetnicznych w Europie, głównie wspólnot powstałych na bazie migracji zarobkowych w dziewiętnastym wieku w obrębie monarchii austriackiej (austro-węgierskiej). Niekwestionowaną inspiracją były dla mnie prace Kazimierza Feleszki (FELESZKO, 1991, 1992, 2002, 2003), Eugeniusza Kłoska (KŁOSEK, 1992, 2001, 2002, 2005), Heleny Krasowskiej (KRASOWSKA, 2006, 2012b) oraz innych badaczy (FELESZKO, MOLAS, red., 1992; KRASOWSKA, KŁOSEK, POKRZYŃSKA, KOWALSKI, red., 2010) zajmujących się studiami nad zróżnicowaniem językowym, kulturowym i religijnym Bukowiny. Drugie źródło konfrontacji naukowych stanowiła historia oraz aspekty językowo-kulturowe życia osadników w Bośni, pochodzących z Galicji, Wołynia i Bukowiny, omówione w znacznej mierze przez Dušana Drljačę (DRLJAČA, 1992, 1997), a także Helenę Krasowską (KRASOWSKA, 2012a), Paulinę Wichniewicz (WICHNIEWICZ, 2014, 2015). Analiza wymienionych tu publikacji, poświęconych w znacznej mierze cechom kulturowym i językowym oraz świadomości etnicznej polskich migrantów, a także relacji interetnicznych na zasiedlanych obszarach ukazała z jednej strony wiele cech wspólnych z sytuacją Wiślan w Banacie, a z drugiej — ujawniła sporo różnic. Do cech świadczących o podobieństwie procesów zachodzących we wskazanych wieloetnicznych społecznościach europejskich należą między innymi dyferencje wyznaniowe oraz tożsamościowe, znaczenie religii jako istotnego składnika konstytuującego tożsamość, wymiana elementów kulturowych pomiędzy grupami etnicznymi (zwłaszcza w obrzędowości rodzinnej i dorocznej), interferencje językowe przy jednoczesnym zachowaniu niektórych archaicznych form własnego języka, które wynikają z izolacji od prądów kształtujących język w kraju macierzystym, konsekwencje zawierania małżeństw mieszanych etnicznie zmierzające w stronę asymilacji ze społecznością większościową. Cechy odmienne wynikają zaś głównie z luteranckiego wyznania Toutów (w odróżnieniu od katolickich osiedleńców na Bukowinie i w Bośni) oraz wpływu doktryny protestanckiej na ich obraz świata, przejawiający się między innymi brakiem mitologizowania przeszłości czy nieobecnością elementów magicz-

nych w obrzędowości bądź ogólniej — w konstruowaniu wyobrażeń o rzeczywistości.

Interesujące wnioski wypływają także z obserwacji współczesnych procesów związanych z przemianami tożsamości, które zachodzą w społecznościach mniejszościowych w Europie. Począwszy od budzenia się świadomości narodowej, często uwarunkowanej czynnikami ekonomicznymi i chęcią podniesienia rangi społecznej, jak na przykład wśród Bułgarów na Ukrainie (KARNAUKH, 2012), przez dążenia do zachowania statusu mniejszości narodowej ze względów politycznych i pragmatycznych, jak wśród Polaków w Republice Czeskiej (MARCOL, 2014a), aż po chęć zaznaczenia własnej odrębności etnicznej na tle dominującej kultury narodowej, jak u Bretończyków, Łużyczan i Kaszubów (DOŁOWY-RYBIŃSKA, 2011). Wiele z tych zjawisk społecznych wynika z reinterpretacji pamięci zbiorowej i wiąże się z konfliktami na płaszczyźnie pamięci innych sąsiadujących zbiorowości (ENGELKING, 2007). Interesujące wnioski wysnuwa między innymi Grzegorz Studnicki, mówiąc o różnicy i konflikcie pamięci zbiorowych na Śląsku Cieszyńskim (STUDNICKI, 2015: 353—479). Ciekawa perspektywa badawcza zaprezentowana została w publikacji autorstwa Patrycji Trzeszczyńskiej poświęconej pamięci komunikatywnej Łemków. Etnolożka, na podstawie źródeł zastanych (opublikowanych relacji wspomnieniowych) oraz wywiadów z mieszkańcami Komańczy, ukazała „pamięć doświadczenia ofiary”, ukonstytuowaną „zakazem zapomnienia” o krzywdach i cierpieniach wynikających ze straty własnej przestrzeni, świata i krajobrazu (TRZESZCZYŃSKA, 2013).

Choć literatura, w której opisywane i analizowane są zjawiska językowe, kulturowe oraz tożsamościowe zachodzące w społecznościach mniejszościowych i wieloetnicznych jest niezwykle bogata i różnorodna, to jednak zaproponowana w niniejszej książce perspektywa ukazania przemian pamięci z perspektywy lingwistycznej jest nowa i do tej pory nierozpoznana naukowo. Dlatego też pierwszy rozdział traktuje w całości o założeniach metodologicznych ukazujących relacje pomiędzy językiem, pamięcią zbiorową a identyfikacją etniczną. Kształtowanie się identyfikacji bowiem jest złożonym procesem, na który mają wpływ różne formy „władzy” (między innymi rodzina, rówieśnicy, nauczyciele, przedstawiciele instytucji życia społecznego), warunkując formowanie się z jednej strony kompetencji językowo-kulturowych i wzorów zachowania spełniających oczekiwania społeczne,

a z drugiej — subiektywnych wyznaczników tożsamości. Pamięć zbiorowa, jako zasadniczy element składający się na tożsamość przekazywany w procesie socjalizacji, również podlega presji aktualnych potrzeb kulturowych i politycznych określonych społeczności. Niepomiarną rolę w jej kształtowaniu ma język, który jest jednym z podstawowych nośników pamięci komunikatywnej i kulturowej. Rozdział ten stanowi wstęp do właściwego zrozumienia roli języka w procesie przemian pamięci zbiorowej Toutów, która ma znaczący wpływ na przemiany ich identyfikacji.

W drugim rozdziale rozprawy przywołuję kontekst historyczny i społeczny towarzyszący migracji zarobkowej wiślańskich saletarzy na południowe rubieże monarchii Habsburgów oraz adaptacji osadników do nowych warunków życia w Banacie. Ukazuję również, jak złożone były w ciągu wieków kategorie służące identyfikacji etnicznej od czasu migracji ze Śląska Austriackiego aż do czasów współczesnych. Należy zwrócić uwagę, iż retrospekcja ta była przeprowadzona na podstawie źródeł zastanych — publikacji i archiwaliów — które w różnym zakresie charakteryzują życie Wiślan w Banacie, jedne aspekty uwypuklając (na przykład życie religijne), inne zaś traktując bardziej ogólnie (na przykład życie codzienne). Niemniej jednak rozprawa ta pozwoli na przybliżenie losów wspólnoty oraz zobrazowanie tła, na jakim kształtuje się pamięć zbiorowa społeczności touckiej.

Opis kompetencji i praktyk kulturowo-językowych Wiślan w Ostojicévie jest tematem trzeciego rozdziału opracowania. Ukazanie społecznego zorganizowania społeczności wiejskiej przez omówienie wybranych praktyk kulturowo-językowych jest niezbędne do właściwego zrozumienia kontekstu, w jakim rozgrywają się przemiany pamięci oraz identyfikacji. Zależało mi na przedstawieniu relacji pomiędzy różnymi grupami etnicznymi zamieszkującymi Ostojicévo oraz kompetencji interkulturowych Toutów, które prowadzą do ich asymilacji kulturowej. Jeden z podrozdziałów jest poświęcony obrzędowości weselnej, będącej jednym z najlepiej udokumentowanych przejawów wspólnotowego świętowania w banackiej wsi. Perspektywę diachroniczną w opisie elementów obrzędowości weselnej umożliwiły wcześniejsze opisy etnograficzne wesela wiślańskiego w Beskidach oraz w Banacie. Dzięki temu ujawniły się przemiany w zakresie zanikania jednych i zapożyczania innych elementów obrzędowości, co ujawnia stopniowy proces asymilacji kulturowej. Rozdział ten ma zatem na celu

ukazanie dynamiki przemian obiektywnych wyznaczników tożsamości oraz funkcjonowanie wzorów kulturowych w określonych sytuacjach kontaktu z *innymi*. Powołując się na słowa Waldemara Czachura, nie można analizować pamięci społecznej z pominięciem badań nad komunikacją, a także jej językowo-kulturowymi uwarunkowaniami (CZACHUR, 2018b: 20—21).

Rozdział czwarty poświęcony jest w całości pamięci komunikatywnej Toutów przekazywanej w narracjach o przeszłości z pokolenia na pokolenie w kontaktach nieformalnych. W tekstach tych, powtarzanych ustnie w gronie rodzinnym, ujawnia się obraz dotyczący minionych wydarzeń, między innymi przyczyn opuszczenia Wisły, trudów podróży z Beskidów do Banatu, a także adaptacji do nowych warunków życia w społeczności wieloetnicznej. Ów przekaz międzypokoleniowy pozwala na uczestnictwo w kolektywnej wiedzy i pamięci, które stanowi podstawę konstruowania świadomości przynależności zbiorowej. Ukazuję tu proces folkloryzacji opowieści wspomnieniowych, który dokonał się na skutek skonwencjonalizowania i obiektywizacji przekazów międzygeneracyjnych.

Aktualnie zachodzące przemiany pamięci komunikatywnej w pamięć kulturową powodują przekształcanie identyfikacji etnicznej ostojićevskich Wiślan. Proces ten — jego przyczyny oraz skutki — jest przedmiotem piątego rozdziału niniejszej rozprawy. Opisuję zatem przyswajanie nowej pamięci zbiorowej opartej na polskim narodowym uniwersum symbolicznym, co jest efektem działania różnych ośrodków „władzy” (rozumianych jako wielorakie instytucje życia publicznego). Ukazuję również sposoby afirmacji nowej identyfikacji za pomocą środków językowych oraz w rezultacie powołania nowych miejsc pamięci czy emblematów odróżniających *swoich* od *obcych*.

Pamięć, ujawniając się w narracjach i dyskursach o przeszłości jako jeden ze sposobów kategoryzacji świata (dzięki usankcjonowanej przez zbiorowość selekcji tego, co ma być zapamiętane, od tego, co powinno ulec zapomnieniu), stanowi podstawę inkulturacji i konstruowania tożsamości członków zbiorowości. Należy zauważyć, że im dalej w przeszłość sięga pamięć, tym mniejsza jest możliwość jej weryfikacji z rzeczywistością i tym bardziej ujawnia się wpływ języka oraz kultury na jej obraz (KAJFOSZ, 2009: 12). Obserwacja etapu przejściowego między pamięcią komunikatywną a pamięcią kulturową, który aktualnie jest udziałem Wiślan w Ostojićevie, pozwala właśnie na obserwację

roli języka (pojmowanego w szerokim kontekście komunikacyjno-kulturowym) w transformacji pamięci oraz wynikających z tego przemianach identyfikacji.

Na zakończenie pragnę jeszcze zwrócić uwagę na kilka spraw technicznych. Pierwsza dotyczy zapisu leksemu „wiślanie” (małą literą) — w odniesieniu do mieszkańców Wisły oraz „Wiślanie” (z użyciem wielkiej litery) — w odniesieniu do nazwy grupy etnicznej zamieszkującej Ostojicévo, której członkowie wskazują swoje wiślańskie korzenie. Druga kwestia dotyczy oznaczania płci respondentów oraz ich wieku: po każdej wypowiedzi pozyskanej w trakcie badań zamieszczam informację, czy pochodziła ona od kobiety czy od mężczyzny, a następnie podaję wiek respondenta w czasie zarejestrowania danego tekstu.

* * *

Praca nad tą książką była długotrwałym procesem, w którym otrzymałam wsparcie od wielu osób. Pragnę zatem podziękować za opiekę merytoryczną Profesorowi Janowi Kajfoszowi, zwłaszcza za inspirujące dyskusje oraz uwagi do wersji roboczej tekstu. Dziękuję Paniom Danucie Szczypce oraz Renacie Czyż za konsultacje historyczne i religioznawcze.

W proces pisania rozprawy zaangażowani byli także przyjaciele z Ostojicéva, zwłaszcza Geza Poljak, który cierpliwie tłumaczył mi uwarunkowania relacji interetnicznych w Banacie, towarzyszył w kwerendach w Archiwum Historycznym w Kikindzie oraz udostępnił materiały prasowe i filmowe będące źródłem informacji o społeczności touckiej. Dzięki niemu otwierały się przede mną drzwi domów, a rozmówcy z życzliwością przyjmowali mnie w swoich progach. Pani Renacie Pilch z kolei jestem wdzięczna za pomoc w tłumaczeniu tekstów z języka serbskiego na język polski. Słowa podziękowania kieruję w stronę wszystkich moich rozmówców z Ostojicéva, którzy poświęcili swój czas i uwagę, spędzając ze mną sporo godzin na snuciu opowieści rodzinnych. Wiele z tych osób już *się pominięło*, nie ma ich wśród nas, ale pozostali w mojej wdzięcznej pamięci.

Dziękuję wreszcie Rodzinie: Mężowi oraz synom Sergiuszowi, Jędrzejowi i Aleksemu za wyrozumiałość, a także Mamie i Jerzemu za wsparcie oraz opiekę nad dziećmi podczas wyjazdów badawczych i pracy nad książką.

1

ROZDZIAŁ

Język — pamięć zbiorowa — identyfikacja Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne

Przez długi czas etnolodzy i socjolodzy uznawali język za obiektywny wyznacznik tożsamości grupy etnicznej. Odrębność językowa i kulturowa — oprócz religii, przekonania o wspólnym pochodzeniu czy podobieństwa cech fizycznych — miała stanowić o granicy między poszczególnymi zbiorowościami zarówno na płaszczyźnie opisowej (z perspektywy obserwatora), jak i na płaszczyźnie identyfikacyjnej (świadomość odrębności własnej grupy językowej od innych zbiorowości dawała poczucie przynależności) (BOKSZAŃSKI, 2015: 74—79)¹. Wraz ze zmianą paradygmatu badań społecznych i antropologicznych, która zmierzała w stronę relatywizacji czynników obiektywnych w konstruowaniu identyfikacji, analiza języka w kontekście formowania się grup etnicznych przestała mieć charakter wyłącznie strukturalny i porównawczy. Badania terenowe w społeczeństwach wieloetnicznych ujawniły wszak, że przemiany subiektywnych wyznaczników tożsamości, czyli obrazów samego siebie, mogą skutkować przemianami wyznaczników obiektywnych w zakresie praktyk komunikacyjnych. Dzieje się tak zazwyczaj wtedy, gdy członkowie grupy dostosowują swoje praktyki kulturowe do wzorów, które — ich zdaniem — są piękne lub wartościowe,

¹ Przeglądu stanowisk badawczych z zakresu teorii grup etnicznych dokonał Zbigniew Bokszański w pracy poświęconej tożsamościom zbiorowym (BOKSZAŃSKI, 2015: 74—79).

a więc stanowią obiekt zafascynowania i pożądania (MARCOL, 2012: 36; KAJFOSZ, 2016a: 71). Dlatego też relacje pomiędzy językiem, tożsamością oraz pamięcią zbiorową należą do zagadnień wymagających analizy uwzględniającej społeczne uwarunkowania funkcjonowania grupy etnicznej. Język należy traktować w tym kontekście z jednej strony jako system komunikacji, a z drugiej — jako nośnik treści kulturowych oraz potężne narzędzie konstruowania wyobrażeń o świecie i o sobie samym.

Wyznaczniki etniczności

Koncepcja *grupy etnicznej*, choć zmieniała się wraz z upływem lat, opierała się głównie na definiowaniu obiektywnych i subiektywnych wyznaczników wspólnoty (POSERN-ZIELIŃSKI, 1987: 79—82; 2005: 81—84). Początkowo badacze opisywali ją na podstawie wyłącznie cech obiektywnych, między innymi języka, religii, podobieństwa cech fizycznych, zwyczajów, przekonania o wspólnym pochodzeniu (MOSZYŃSKI, 1958: 3; BOKSZAŃSKI, 2015: 74—79). Z czasem jednak zaczęto traktować *grupę etniczną* jako zbiorowość odróżnianą od pozostałych grup przez wskazanie zarówno zestawu właściwych jej — odmiennych od innych — obiektywnych cech kulturowych, jak i subiektywnego poczucia wspólnoty, jakie żywili ich członkowie, opartego na świadomości odrębności własnej zbiorowości od *obcych*.

Jednym z pierwszych etnologów europejskich, który zwrócił uwagę na dwie koncepcje opisu identyfikacji etnicznej — statyczną i dynamiczną — odpowiadające zasadniczo charakterystyce cech obiektywnych oraz opisowi subiektywnych kryteriów kształtowania poczucia przynależności, był Józef Obrębski (OBREBSKI, 1936b). Spojrzenie statyczne (encyklopedyczne) ujmuje, zdaniem badacza, naród i narodowość jako zbiorowość ludzką wyodrębniającą się spośród innych grup wieloma „cechami kulturalnymi i naturalnymi”, a zatem „wspólnym terytorium czy też innym specyficznym podłożem geograficznym, określonym typem rasowym, wspólnym językiem, religią, zwyczajami i obyczajami, wspólnymi instytucjami życia zbiorowego, wspólną tradycją historyczną i wspólną państwową” (OBREBSKI, 1936b: 585). Spojrzenie dynamiczne z kolei zmierza do opisu tej płaszczyzny świa-

domości jednostkowej i społecznej, która formuje poczucie odrębności własnej wspólnoty od innych grup. Do dokonania takiego rozróżnienia skłoniły Józefa Obrębskiego badania, jakie prowadził na Polesiu w latach 1934—1937², w trakcie których przekonał się, iż najistotniejszym kryterium kształtującym wspólnotę stanowi poczucie swojskości. Poczucie to nie jest zdefiniowane bezpośrednio ani też nie wymaga refleksji, gdyż członkowie zbiorowości ustalają to, co *własne*, na podstawie określenia tego, co *inne*: „[...] własna grupa etniczna to ta ekstensja jednorodności własnego otoczenia, z którą jednostka może nigdy się nie zetknąć, lecz w której pewna jest, że zastanie takie same warunki, do jakich dostosowane są jej wszystkie lub przynajmniej wszystkie społecznie ważne wzory osobiste” (OBRĘBSKI, 1936a: 3). Chociaż badacz był świadomy istoty kryteriów subiektywnych w kontekście właściwej analizy relacji etnicznych, to jednak uważał, że opis encyklopedyczny zawsze powinien stanowić wstęp do charakterystyki zjawisk kulturowych, a ominięcie go spowodowałoby chaos poznawczy (OBRĘBSKI, 1936b: 589).

Znaczenie kryteriów obiektywnych i subiektywnych uległo z czasem zróżnicowaniu i w opisach coraz częściej osłabiano wagę czynników obiektywnych, a uwypuklano — subiektywne kryteria warunkujące powstawanie i trwanie grupy etnicznej, treści oraz symbole obecne w świadomości wielu jej członków (BOKSZAŃSKI, 2015: 13—100). W definicji sformułowanej przez Grzegorza Babińskiego etniczność jest traktowana równoznacznie z pojęciem „tożsamość etniczna”, a zatem rozumiana jako „świadomość odrębności, duma bądź — odwrotnie — niechęć, jak w koncepcji tzw. samonienawiści (*selfhatred*). Identyfikacja etniczna i świadomość tworzą się na bazie pewnych cech obiektywnych, ale mogą być od nich względnie niezależne. W koncepcjach tzw. nowej etniczności czy »wynalezionej etniczności« (*invented ethnicity*) przyjmuje się, że etniczność może się tworzyć i rozwijać bez obiektywnych podstaw odrębności grupowej, na bazie wyłącznie świadomości i ideologii” (BABIŃSKI, 1998: 193). Przemiany paradygmatu badań wynikają z obserwacji sposobów instrumentalizacji tożsamości grup etnicznych, mających służyć zaspokajaniu doraźnych potrzeb i celów

² O badaniach Józefa Obrębskiego na Polesiu można dowiedzieć się więcej z witryny upowszechniającej jego prace terenowe. <https://ispan.waw.pl/obrebski/> (dostęp: 16.12.2019). Zob. też ENGELKING, 2001.

(między innymi politycznych, ekonomicznych). Dlatego też Zbigniew Boksański w pracy poświęconej tożsamościom zbiorowym określa etniczność jako

kryteria i sposoby wytwarzania i/albo podtrzymywania odrębności zbiorowości etnicznych, wykorzystywane w związku z różnorodnymi celami podtrzymywania tej odrębności i sytuacjami jej manifestowania. Etniczność [...] łączy się ściśle z pojęciem tożsamości etnicznej. Sprowadza się to do tezy, iż kryteria i sposoby wyodrębniania zbiorowości etnicznych, a także „strategie” wykorzystywania etniczności, stanowią podstawę poczucia tożsamości kolektywnej, rozumianej jako podzielenie podobnych wyobrażeń i postaw przez członków tych zbiorowości.

BOKSZAŃSKI, 2015: 86

Ekspozowanie subiektywnych wyznaczników tożsamości przy jednoczesnej eliminacji jej obiektywnych kwalifikatorów prowadzi jednak do zrównania definicji „tożsamość” z pojęciem „autoidentyfikacja”. Tożsamość jest szerszym pojęciem i nie może być traktowana jako synonim autoidentyfikacji (obrazów samego siebie). Jan Kajfosz, analizując doznania emocjonalne człowieka w konstruowaniu tożsamości, zwraca uwagę na zależności między obiektywnymi i subiektywnymi jej wyznacznikami:

Rozróżnianie obiektywnych i subiektywnych wyznaczników tożsamości może na pierwszy rzut oka wydawać się niepotrzebną teoretyzacją czy komplikacją. Jest ono jednak ważne z tego względu, że chroni badacza z jednej strony przed obiektywizmem, czyli wpisaniem wszelkiej tożsamości (narodowej czy jakiegokolwiek innej) w niezmienną, odgórnie nadaną „naturę”. Z drugiej strony chroni go przed subiektywizmem, rozumianym jako wpisanie tożsamości w same tylko autoidentyfikacje opierające się na narracjach, symbolach i ich wykładniach, bez stawiania pytań o **obiektywne warunki** powstawania, odtwarzania, przetwarzania czy negocjowania tychże narracji, symboli i ich wykładni. Tożsamości są co prawda społecznie konstruowane, niemniej podobny proces nie przebiega w próżni — zawsze opiera się na obiektywnych uwarunkowaniach międzyludzkiej interakcji.

KAJFOSZ, 2016a: 74 [wyróżnienie odautorskie]

Zdaniem socjologów Petera L. Bergera oraz Thomasa Luckmanna, jest bowiem tak, że pewien zakres kompetencji kulturowo-językowych

człowiek nabywa nieświadomie w drodze socjalizacji, na skutek wychowania w określonym środowisku i pod wpływem „znaczących innych”, czyli rodziców, bliskich krewnych, rówieśników, ale także pod wpływem systemu edukacji (socjalizacja pierwotna). W odmiennym zakresie może zaś dokonywać wyborów, które oparte są na kryteriach odrębnych niż te znane z dzieciństwa, ale również kształtujące się pod wpływem własnego środowiska, na przykład wskutek negatywnych opinii pod adresem własnej grupy lub dążeń do podniesienia rangi społecznej wspólnoty (socjalizacja wtórna)³. Obie te formy socjalizacji mają wpływ zarówno na obiektywne wyznaczniki tożsamości, czyli praktyki kulturowo-językowe, jak i na subiektywne wyznaczniki tożsamości — autoidentyfikacje. Jako że socjalizacja dokonuje się zawsze pod wpływem jakiejś formy „władzy”, która może się przejawiać w postaci przywiązania do autorytetów, instytucji społecznych, symboli czy rytuałów, to w efekcie wspomniane wyznaczniki tożsamości także podlegają owym wpływom (BERGER, LUCKMANN, 1983: 202—214; KAJFOSZ, 2016a: 72).

Antropolog społeczny Fredrik Barth zaproponował relacyjne ujęcie etniczności, gdyż zauważył, że nie wszystkie cechy kulturowe są tak samo istotne w procesie ustalania granic pomiędzy grupami etnicznymi. Niektóre bowiem cechy są traktowane jako znaki i emblematy różnic, inne zaś są ignorowane, a czasem wręcz zaprzeczają się nawet wyraźnym różnicom i je umniejsza. Fredrik Barth wyróżnił zatem dwa porządki, z których wyrastają kulturowe treści dychotomii etnicznych. Pierwszym z nich jest porządek jawnych sygnałów lub znaków — cech odróżniających, których ludzie szukają i które eksponują, by prezentować innym swą tożsamość (między innymi ubranie, język, wygląd domów, styl życia), a drugim — porządek podstawowych uznawanych wartości: standardów moralności i doskonałości, za pomocą których ocenia się wyniki ludzkich działań (BARTH, 2004: 353). Wyodrębnienie przez daną grupę cech dystynktywnych istotnych w relacjach interetnicznych oraz wprowadzone na jej podstawie systemów klasyfikacji na *swoich*

³ Psycholog społeczny Michał Bilewicz przeprowadził wiele eksperymentów ukazujących mechanizmy, jakimi rządzą się zachowania jednostki w obliczu zagrożenia pozytywnego wizerunku własnej grupy. Wskazał przy tym znaczącą rolę autostereotypu jako czynnika mającego wpływ na poziom identyfikacji z grupą (BILEWICZ, 2008).

i *obcych* służą porządkowaniu świata społecznego i tworzeniu map kognitywnych. Mają one jednocześnie ścisły związek z warunkami zewnętrznymi, w tym z dominacją jednych grup nad pozostałymi czy wpływami z różnych ośrodków władzy (MUCHA, 2005). Niezwykle istotna dla określenia tożsamości jest także perspektywa członków zbiorowości, z którymi wchodzi się w interakcję, a zatem to, jak widzą nas inni, w jaki sposób nas określają, jakie wyróżniki uznają oni za znaczące w procesie odróżniania grupy *swojej* od *naszej*.

Podobne stanowisko reprezentuje Thomas Hylland Eriksen w antropologicznym studium poświęconym kwestiom etniczności i nacjonalizmu, gdzie ukazuje zależności pomiędzy obiektywnymi oraz subiektywnymi wyznacznikami wspólnoty w kontekście ich znaczenia w relacjach społecznych (ERIKSEN, 2013: 108). Zdaniem badacza, istnienie różnic kulturowych między dwiema grupami nie może stanowić wyróżnika etniczności jako bezwzględnego kryterium obiektywnego, co nie znaczy, że są one bez znaczenia. Różnice kulturowe bowiem są istotne, ale tylko wówczas, gdy postrzega się je jako ważne w kontekście tworzenia więzi. Pytanie powinno zatem dotyczyć tego, jakie różnice kulturowe wspólnota uznaje za znaczące w relacjach i dla czego właśnie takie. Wybór cech dystynktywnych jest uwarunkowany wieloma czynnikami, które zarówno muszą być przekonujące dla członków wspólnoty, jak i muszą zostać usankcjonowane przez ludzi spoza danej grupy. Zdaniem Thomasa H. Eriksena, etniczność to przede wszystkim aspekt zależności pomiędzy grupami, a nie ich właściwość:

Etniczność to aspekt relacji społecznych między osobami, które uważają siebie za zasadniczo odmienne od członków innych grup, których istnienia są świadome i z którymi utrzymują stosunki. Można ją więc też zdefiniować jako tożsamość społeczną (opartą na kontraście względem innych), nacechowaną metaforycznym lub fikcyjnym poczuciem pokrewieństwa. Relacja społeczna ma element etniczny, gdy różnice społeczne regularnie oddziałują na interakcje między członkami grup. Etniczność odnosi się zarówno do aspektu zysków i strat w interakcjach, jak i do aspektów znaczeniowych tworzenia tożsamości. Tym sposobem zyskuje więc równocześnie polityczny aspekt organizacyjny i znaczący aspekt symboliczny.

ERIKSEN, 2013: 32

Jako że etniczność konstytuuje się w trakcie kontaktów społecznych i występuje wyłącznie tam, gdzie zachodzi zinstytucjonalizowana relacja pomiędzy wyraźnie określonymi grupami, których członkowie uznają siebie nawzajem za odmiennych kulturowo, podstawową cechą etniczności jest stosowanie podziału na *swoich* i *obcych* (ERIKSEN, 2013: 39). Podział ten leży u podstaw identyfikacji grupy, dlatego też etniczność definiowana jest jako tożsamość społeczna oparta na kontraście względem innych. Thomas H. Eriksen twierdzi wręcz, że w całkowicie jednolitym środowisku (monoetnicznym) nie może być mowy o etniczności, ponieważ nie ma tam nikogo, komu trzeba by było komunikować różnice kulturowe (ERIKSEN, 2013: 60). Wyodrębnienie członków grupy *własnej* i *odmiennej* wymaga zastosowania określonych kryteriów istotnych w kontekście relacji społecznych. Problem polega jednak na tym, że kryteria te są zróżnicowane, mogą być odrębne w różnych społecznościach wieloetnicznych, a ponadto cechują się zmiennością w czasie.

Przyjmuję więc, zgodnie z przywołanymi wcześniej konstatacjami, że etniczność ma charakter relacyjny i kształtuje się w procesie definiowania różnic — jest bowiem wynikiem stosunków pomiędzy grupami, a jej wyznacznikami są granice, które określają zbiorowość i jednocześnie oddzielają ją od innych wspólnot. Etniczność ma ponadto charakter procesualny, gdyż granice te są tworem społecznym mogącym ulegać przesunięciom i zmianom z biegiem czasu, a także pod wpływem różnorodnych czynników. W efekcie — jak zauważa Fredrik Barth — na skutek zmian w przebiegu granic pomiędzy różnymi wspólnotami historia grupy etnicznej nie jest jednoznaczna z historią jej kultury: „[...] elementy współczesnej kultury grupy etnicznej nie wynikają z określonego zespołu cech tworzących kulturę grupy w czasach wcześniejszych, podczas gdy grupa trwa organizacyjnie z granicami (wyznaczonymi kryteriami członkostwa), które pomimo modyfikacji odróżniają trwającą jednostkę od innych tego typu jednostek” (BARTH, 2004: 376—377).

O tym, co dane społeczeństwo uznaje za istotne w procesie ustalania granic, co jest ważne przy wyznaczaniu różnic pomiędzy *swoimi* a *obcymi*, co wreszcie ma kluczowe znaczenie w określaniu różnic i podobieństw w relacjach społecznych, decydują organizacja i styl życia tego społeczeństwa (ERIKSEN, 2013: 95). Inaczej mówiąc, o tym, jakie różnice i podobieństwa wydają się ważne członkom danej zbiorowości

oraz które z nich mają wpływ na ich autoidentyfikacje, a które z kolei — mimo obiektywnego istnienia — nie stanowią wyznacznika odmienności, decydują wzory kulturowe (BENEDICT, 2008; BOURDIEU, 2008: 42—71). Można je zdefiniować jako zespoły sądów, norm i wartości funkcjonujących w danej społeczności, rozumiane jako zwyczajowo ustalone reguły i zasady postępowania, którym przypisuje się wartość dodaną (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 42—43). Możliwości wyboru czynników określających tożsamość jest — jak już powiedziałam — bardzo wiele, ale tylko część z nich rzutuje na autoidentyfikacje, jakie konstruujemy w kontekście korelacji z odmienną zbiorowością. Obraz samych siebie — względnie stały, skonstruowany w efekcie wyodrębnienia istotnych społecznie czynników odróżniających własną wspólnotę od innych — nazywa się autoidentyfikacją. Ukonstytuowanie tego obrazu jest wynikiem negocjacji między postrzeganiem własnej zbiorowości a jej definiowaniem przez *innych* — zarówno członków odmiennych grup etnicznych, jak i różnych aktorów społecznych (przedstawiciele władzy, działacze, osób publicznych), a także wizerunku prezentowanego w mediach czy przekazywanego przez system edukacji.

Zgodnie z przyjętą tu koncepcją etniczności, praktyki kulturowo-językowe będą stanowiły wyznacznik grupy etnicznej wówczas, gdy członkowie wspólnoty uznają je za ważne w kontekście relacji z innymi zbiorowościami. Będą one wtedy stanowiły kryterium odróżniające *swoich* od *obcych* i jednocześnie istotny czynnik konstytuujący tożsamość zbiorową. Znaczenie języka w relacjach interetnicznych może przejawiać się zarówno na poziomie komunikacyjnym, jak i symbolicznym — jako nośnika treści kulturowych, określonego obrazu świata, pamięci zbiorowej. Zwrócił na to uwagę już wspomniany Józef Obrębski, który w swojej definicji grupy etnicznej traktował język nie tyle jako obiektywną cechę charakteryzującą zbiorowość, ile przede wszystkim jako zjawisko kulturowo-semiotyczne, pozwalające członkom wspólnoty odczuwać ową „swojskość”:

[...] swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł, którzy reagują na słowa rozmówcy według zwyczajowego kodeksu komentarzy i wykrzykników, którzy używają tych samych przekleństw i amitiés, posługują się tą samą techniką żartów, których język wreszcie, niezależnie od różnic lokalnych, jest eufoniczny — to znaczy brzmiący zgodnie z systemem

właściwym rozmówcy, niewywołujący śmiesznych asocjacji, nienastręczający nieporozumień i zahamowań w reakcji słuchacza. Cudzy to ci, którzy tych warunków nie spełniają.

OBRĘBSKI, 1936a: 3

Świadomość odrębności językowej jest zatem jednym z czynników mających wpływ na powstawanie i utrzymanie granic grupy etnicznej. Należy jednocześnie mieć na uwadze, że rola języka w określaniu tych granic — podobnie jak innych praktyk kulturowych — charakteryzuje się zmiennością w czasie, zależy od aktualnie obowiązujących wzorów kulturowych, a także od bieżących relacji pomiędzy członkami różnych zbiorowości (POSERN-ZIELIŃSKI, 2019: 25—26). Realizacja kompetencji kulturowo-językowych może więc być traktowana jako emblemat w pewnych okresach trwania wspólnoty, szczególnie zaś w czasie przemian, w sytuacji zagrożenia, na przykład w czasie migracji czy przeobrażeń ekonomicznych. Może ona też tracić na znaczeniu w sytuacji asymilacji bądź zmian demograficznych, kiedy starsze pokolenie — mówiące określoną odmianą języka — odchodzi, a młodsze już się nim nie posługuje lub też wykazuje jego bierną znajomość, nie traktuje go już więc jako *condicio sine qua non* swojej identyfikacji.

Do podobnych wniosków prowadzi obserwacja zależności między językiem i tożsamością narodową, zwłaszcza w społeczeństwach wieloetnicznych: odrębny język nie jest elementem absolutnie koniecznym do identyfikacji jednostek. Jak zauważa Jerzy Bartmiński, „wspólnota językowa i narodowa nie przystają do siebie, język bowiem nie jest dziedziczony biologicznie, lecz nabywany wraz z kulturą poprzez wychowanie, w procesie socjalizacji, a w dorosłym życiu jednostki bywa przedmiotem świadomego wyboru. Wybór języka nie jest — nie musi być — tożsamy z wyborem narodowości” (BARTMIŃSKI, 2007: 13). Patrząc na zależność między praktykami językowymi i autoidentyfikacją, można wskazać jeszcze jedną istotną relację: język stanowi ważny aspekt kompetencji kulturowej, który może mieć znaczenie dla „zarządzania własną tożsamością”. Jak pokazują badania nad potomkami migrantów w Europie, to właśnie sprawne opanowanie kodów kulturowych przez drugie i trzecie pokolenia migrantów daje im swobodę w określaniu przynależności do grup — większościowej lub mniejszościowej — w zależności od sytuacji (ERIKSEN, 2013: 205—206). Znaczenie społeczne kompetencji językowych zależy więc od okoliczności, w jakich korzystają z nich grupy w sytuacji kontaktu. Zmianie może

zatem ulegać nie tylko „zawartość kulturowa tożsamości” (kompetencje językowe jako element znaczący w relacjach interetnicznych i jednocześnie wyznacznik tożsamości), ale także „społeczne znaczenie zawartości kulturowej” (jakie możliwości identyfikacji daje stosowanie określonej odmiany języka w kontaktach społecznych z różnymi grupami). Określone kompetencje językowe mogą więc wpływać na pozycję społeczną użytkownika, budując zarówno jego świadomość przynależności, jak i poczucie wartości. Uwzględnianie etno- i socjolingwistycznych aspektów w analizie zależności pomiędzy językiem i tożsamością silnie akcentuje zespół naukowców z Polskiej Akademii Nauk, którzy zajmują się badaniem pogranicza słowiańsko-bałtyckiego, w tym Anna Engelking, Anna Zielińska, Ewa Golachowska, Justyna Straczuk (ENGELKING, GOLACHOWSKA, ZIELIŃSKA, red., 2008: 7—20), jak również Elżbieta Smułkowa, badaczka polsko-białorusko-litewskiego pogranicza w zakresie kontaktów językowych (SMUŁKOWA, 2002; SMUŁKOWA, ENGELKING, red., 2007). Ukazanie powiązań między sytuacją komunikacyjną, relacjami wewnątrz społeczności lokalnej, oddziaływaniem z różnych ośrodków władzy i występowaniem innych czynników zewnętrznych jest warunkiem właściwego zrozumienia roli języka w kształtowaniu poczucia autoidentyfikacji.

Według badaczy komunikacji interkulturowej, grupa etniczna jest pewnym rodzajem wspólnoty, której kryterium wyróżniające stanowi kultura rozumiana jako zespół idei, wyobrażeń i znaczeń symbolicznych, działający dla członków danej wspólnoty jako system regulacyjny (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 57—58). W obrębie wspólnot kształtuje się specyficzny sposób widzenia świata, wartości i poglądy, a często też pewien styl życia i komunikacji, z którym utożsamiają się jej członkowie. Dla określenia wspólnot istotne są zarówno cechy obiektywne, będące podstawą ich wyróżniania, jak i poczucie przynależności, wyznaczające tożsamość zbiorową jednostek, które odczuwają odrębność od innych osób nienależących do grupy. Więzy społeczne konstruowane są dzięki kulturze, która dostarcza wzorców zachowań, interpretacji, ocen i oczekiwań. Komunikacja w obrębie wspólnoty dokonuje się dzięki specyficznym stylom komunikacyjnym i typom dyskursów, które wyrażają postrzeganie się danej wspólnoty, jej wewnętrzny punkt widzenia, zakorzeniony w określonej tradycji (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 59). Wspólnota, jaką jest niewątpliwie grupa etniczna, konstytuuje się za pomocą cech

istotnych dla członków grupy w relacjach z *innymi*, w określonym czasie i kontekście, które kształtują ich poczucie tożsamości.

Tożsamość a pamięć zbiorowa

Tworzenie i przetwarzanie wyznaczników tożsamości, istotnych dla grupy w procesie odróżniania *swoich* od *obcych*, przebiega zawsze w relacji do pamięci zbiorowej. Już Maurice Halbwachs wskazywał zależność pomiędzy pamięcią zbiorową i tożsamością. Jego zdaniem, pamięć zbiorowa jest przypisana członkom grupy i nie może być samowolnie zmieniana. Obrazując te korelacje na przykładzie rodziny, udowadnia, że pamięć odnosi się zarówno do konkretnej przestrzeni i czasu, jak i do określonej tożsamości (HALBWACHS, 1969: 217—261). O tożsamościowej funkcji pamięci mówi *ekspresis verbis* Barbara Szacka. Definiuje ona zbiorową pamięć przeszłości jako wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających różnymi kanałami. Informacje te są następnie selekcjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi przekonaniami światopoglądowymi oraz wytwarzanymi społecznie standardami kulturowymi. Dzięki owym standardom kulturowym, wspólnym dla członków danej zbiorowości, wyobrażenia o przeszłości są ujednoclane, co w efekcie pozwala mówić o pamięci zbiorowej dziejów własnej grupy. Tak rozumiana pamięć zbiorowa nie jest statyczna, lecz zmienna i dynamiczna, a ponadto stanowi pole starć i mieszania się obrazów przeszłości konstruowanych z różnych perspektyw (SZACKA, 2006: 44). Zdaniem badaczki, nierozzerwalny związek tożsamości z pamięcią wynika z faktu, że tożsamość konceptualizowana jest w sposób zawierający pojęcie trwania podmiotu lub przedmiotu w czasie. Rola pamięci zbiorowej w konstruowaniu tożsamości grupowej przejawia się zaś na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, świadomość wspólnej przeszłości budzi emocjonalny oddźwięk wśród członków zbiorowości (to, co ma przeszłość, jest postrzegane jako bardziej wartościowe od tego, co takiej przeszłości — w wyobrażeniu wspólnoty — nie ma, a zatem od tego, co nie zostało zapamiętane). Po drugie, wraz z transmisją wyobrażeń o przeszłości następuje przekaz wartości i wzorów zachowania, dzięki czemu utrwała się zbiór wspólnych, uznawanych w grupie norm

stanowiących podstawę więzi społecznej. Po trzecie wreszcie, postacie i wydarzenia z przeszłości zostają przekształcone w symbole mające wspólny dla całej zbiorowości desygnat. Zdolność prawidłowego odczytywania znaczenia tych symboli prowadzi członków grupy z jednej strony do umacniania wewnętrznej solidarności, a z drugiej — do odróżnienia *obcych*, którzy tych znaków nie są w stanie właściwie zinterpretować (SZACKA, 2006: 47—54; 1995: 70).

Koncepcja wspólnoty opiera się zatem na wykreowaniu własnego obrazu, który z jednej strony — na zewnątrz — podkreśla różnicę, a z drugiej strony — do środka — ją zaciera. Grupa konstytuująca się jako wspólnota pamięci tworzy ponadto „świadomość tożsamości w czasie”, co oznacza, że pamiętane fakty są wybierane oraz określane ze względu na odpowiedniość, podobieństwo i ciągłość. Taki zabieg stosowany jest w celu zachowania trwałości grupy, która stanowi wartość nadrzędną, wymagającą zacierania zmian i postrzegania historii jako niezmiennego trwania. Gdyby bowiem grupa uświadomiła sobie własną przemianę, przestałaby istnieć jako taka i dałaby początek nowej grupie (ASSMANN J., 2016: 56). To właśnie uczestniczenie we wspólnej wiedzy i pamięci oraz dzielenie obrazu wspólnoty, jawiącego się jako trwałe i niezmienny w czasie, daje członkom poczucie przynależności do zbiorowości. Kluczowym aspektem w kreowaniu wspólnoty jest system komunikacji wewnątrzgrupowej, czyli język, i inne systemy symboli, które służą przekazywaniu owej wiedzy. Jak zauważa Jan Assmann, „świadomość przynależności społecznej zwana przez nas tożsamością zbiorową opiera się na uczestnictwie we wspólnej wiedzy i wspólnej pamięci, przekazywanych dzięki porozumiewaniu się wspólnym językiem czy też — ogólniej — dzięki używaniu wspólnego systemu symboli” (ASSMANN J., 2016: 153).

Dla Jana Assmanna podstawowymi kategoriami definiującymi pamięć zbiorową są: pamięć komunikatywna i pamięć kulturowa. Pamięć komunikatywna to aktywna pamięć żyjących pokoleń (wspominanie) oraz ich doświadczenia, które są przekazywane w sposób nieformalny podczas rodzinnych lub przyjacielskich rozmów międzypokoleniowych. Wraz z odejściem najstarszego pokolenia pamięć ta przestaje istnieć lub też na skutek różnych czynników społecznych staje się fragmentem pamięci kulturowej. Procesy przekazu pamięci oraz zapamiętywania przebiegają — jak Robert Traba podsumowuje teorię Jana Assmanna — w dwóch przestrzeniach: społecznej i historycznej.

Transmisja pamięci i zapamiętywania dokonuje się w konkretnych warunkach rozwoju kultury. Tworzy tę kulturę i jednocześnie powoduje, że jednostki budują między sobą więzi pozwalające im się identyfikować jako grupa posiadająca wspólną kulturę. [...] Na płaszczyźnie społecznej wytwarza się między członkami grupy poczucie wspólprzynależności kulturowej ze względu na życie w tym samym czasie. Na płaszczyźnie historycznej tworzy się natomiast poczucie związku z poprzednimi pokoleniami definiowanymi jako „nasi przodkowie”.

TRABA, 2016: 14

Pamięć kulturowa to z kolei sposób pamiętania wyrażający się świadomym stosunkiem grupy do przeszłości osadzonej w konkretnej przestrzeni kulturowej. Ma ona charakter symboliczny (religijny, abstrakcyjny) i jest sformalizowana, a jej twórcami są zorganizowane instytucje, które tworzą system konstruujący tożsamość grupową. Transmisja pamięci dokonuje się różnymi kanałami: za pośrednictwem słowa, pisma, przekazów medialnych, świąt, rytuałów. Pamięć kulturowa generuje „świadomość przeszłości”, która często różni się od faktycznych wydarzeń, a jednocześnie może służyć aktualnym interesom. Dzieje się tak na skutek selekcji wybranych elementów z przeszłości i stosowania pozajęzykowych form przekazu (ASSMANN J., 2016: 64—74; ASSMANN A., 2009; KOSOWSKA, 2012: 58). Konieczność wielopłaszczyznowej analizy pamięci — od indywidualnej przez zbiorową aż po kulturową — postuluje Aleida Assmann. Badaczka zaznacza jednocześnie, że poszczególne płaszczyzny nie odznaczają się wyraźnie, są płynne i wszystkie one, nakładając się na siebie, przenikają daną jednostkę, począwszy od subiektywnego doświadczenia osób do pamięci rodziny, sąsiedztwa, pokolenia, społeczeństwa, narodu, kultury (ASSMANN A., 2013: 40).

Aleida Assmann akcentuje rolę instytucji i organów władzy w konstruowaniu pamięci zbiorowej. Konkluduje ona, że choć instytucje i organy, jak narody, państwa, Kościół czy konserw, same w sobie nie „mają” pamięci, to ją sobie odgórnie „tworzą”. Wykorzystują w tym celu pamięciowe znaki i symbole, teksty, obrazy, rytuały i praktyki, odnoszą się także do miejsc i pomników. Za pośrednictwem tych mediów jednostki przejmują określone treści, stając się tym samym nosicielami pamięci zbiorowej. Dzięki pamięci zbiorowej z kolei instytucje i organizacje „tworzą” własną tożsamość, a „utworzona w ten sposób zbiorowa pamięć nie pozostawia miejsca na spontaniczność

i ambiwalencję, ponieważ jest umyślnie konstytuowana i symbolicznie skonstruowana. Jest to »pamięć woli« lub też przemyślanego wyboru» (ASSMANN A., 2013: 48). Pamięć zbiorowa, podobnie jak tożsamość, nie jest zatem dana w swej postaci raz na zawsze, lecz ulega przemianom pod wpływem czynników zewnętrznych. Dynamika pamięci wynika z faktu, że jest ona „produktem codziennego dyskursu”, konstruowanym przezeń ciągle od nowa (HAHN, TRABA, 2015: 12). Jacques Le Goff uwydatnia zależność pomiędzy pamięcią zbiorową, tożsamością i władzą następująco:

Pamięć jest zasadniczym elementem tego, co od niedawna nazywa się *tożsamością* indywidualną lub zbiorową. Poszukiwanie tożsamości, z zapałem i obawą, jest jednym z podstawowych działań dzisiejszych jednostek i społeczeństw. Pamięć zbiorowa jest jednak nie tylko zdobyczą, lecz także narzędziem i celem władzy. Istnieją społeczeństwa, których pamięć społeczna jest przede wszystkim ustna lub które właśnie tworzą pamięć zbiorową pisaną, pozwalającą lepiej uchwycić walkę o przewagę wspomnienia i tradycji; walkę, która polega na manipulowaniu pamięcią.

LE GOFF, 2007: 155—156

Pamięć zbiorowa może zatem służyć jako narzędzie manipulacji „władzy” (rozumianej jako instytucje mające wpływ na funkcjonowanie życia społecznego) tożsamością grup, zwłaszcza tych poddanych dominacji, jak społeczeństwa mniejszościowe czy też społeczeństwa dopiero rozwijające się ekonomicznie. Jest to środek, za pomocą którego grupy mogą walczyć o przetrwanie lub awans oraz negocjować swoją pozycję w hierarchii społecznej.

Język a pamięć zbiorowa

Rozważań na temat pamięci zbiorowej leżącej u podstaw tożsamości etnicznej nie można prowadzić w oderwaniu od ukazania roli języka w procesie formowania granic, które określają zbiorowość i jednocześnie pozwalają na negocjowanie jej pozycji społecznej wobec innych wspólnot. Badacze zajmujący się relacją pomiędzy językiem a pamięcią zbiorową wskazują wiele powiązań między tymi dwiema płaszczyznami życia społecznego. Według Maurica Halbwachsa, samotny człowiek

nie byłby w stanie wzbudzić wspomnień, ponieważ powstają i umacniają się one w ciągłej komunikacji, w kontaktach z innymi. Pamięć zatem, podobnie jak język, jest uzależniona od świata zewnętrznego i otoczenia społecznego, a język stanowi jej najważniejszy fundament, gdyż to właśnie w języku, a zwłaszcza w znaczeniu słów, zagęszczone jest doświadczenie jednostek i grup społecznych (HALBWACHS, 1969: 217—261). Jacques Le Goff w książce *Historia i pamięć* przywołuje pojęcie pamięci zbiorowej, stanowiącej obszar zainteresowania historii i antropologii. Według niego, pamięć to nie tylko zdolność przechowywania informacji, ale przede wszystkim „cały zespół funkcji psychicznych, dzięki którym człowiek może przywoływać, aktualizować minione wrażenia i informacje z pozoru przebrzmiałe” (LE GOFF, 2007: 101). Najistotniejszą — z punktu widzenia nauk humanistycznych — cechą pamięci stanowią jej strukturyzowanie i czynności samoorganizujące. Badacz akcentuje istotną rolę języka w tym procesie. Parafrazując słowa Pierre’a Janeta, mówi, że podstawową czynnością pamięciową jest „prowadzenie opowiadania” (*conduite de récit*), rozumianego jako funkcja społeczna, polegająca na przekazywaniu komuś informacji w sytuacji, gdy w zasięgu nie ma przedmiotu ani zdarzenia będącego jej motywem. Rola języka jako wytworu społeczeństwa polega więc głównie na podtrzymywaniu pamięci zbiorowej (LE GOFF, 2007: 102—103). Zdaniem Anthony’ego Giddensa, całe ludzkie doświadczenie — w tym także pamięć zbiorowa — jest zapośredniczone dzięki zdolności mówienia. Język jako system symboliczny pozwala bowiem na rozsuniecie czasu i przestrzeni oraz wzniesienie się ponad bezpośrednie doświadczenie właściwe zwierzętom. Badacz przywołuje koncepcję Claude’a Lévi-Straussa, dla którego język jest „machiną czasu”, umożliwiającą odtwarzanie praktyk społecznych z pokolenia na pokolenie z uwzględnieniem aspektu czasowego, czyli zróżnicowania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ulotność słów jest wzmocniona trwałością właściwości strukturalnych języka, dzięki czemu realne jest trwanie sensu w czasie i przestrzeni. Dlatego też Anthony Giddens uznaje, że „język i pamięć są ściśle ze sobą splecione, zarówno na poziomie indywidualnych wspomnień, jak i w skali zinstytucjonalizowanego doświadczenia zbiorowego” (GIDDENS, 2012: 40—41).

Z perspektywy lingwistycznej pamięć zbiorową zdefiniował esencjonalnie Waldemar Czachur jako „obrazy przeszłości aktywowane w procesie komunikacji społecznej w celu zaspokojenia kulturowych

i politycznych potrzeb teraźniejszości” (CZACHUR, 2018a: 11). Sformułowanie to zawiera sedno współczesnej wiedzy, jaką posiadamy w związku z badaniami nad pamięcią zbiorową, a mianowicie, że: pamięć zbiorowa jest przekazywana w procesie komunikacji, a zatem transmisja pamięci musi dokonywać się przede wszystkim za pośrednictwem języka jako systemu porozumiewania się i nośnika treści symbolicznych, pamięć zbiorowa jest konstruktem społecznym zmiennym w czasie, a nie cechą naturalną grupy oraz fakt, że pamięć zbiorowa jest ściśle związana z teraźniejszością i odpowiada na kulturowe i polityczne potrzeby grupy. Komunikacja jest zatem warunkiem istnienia pamięci; pamięć żyje w komunikacji i dzięki niej, a jeżeli komunikacja zostaje przerwana, ulega zmianie albo też znikają ramy odniesień, wówczas następuje zapomnienie (ASSMANN J., 2016: 53). Język jest tu traktowany jako *medium* w rozumieniu lingwistyki kulturowej, a zatem nie tylko jako środek wyrazu i przekazu informacji, ale przede wszystkim jako

twór a zarazem proces zawierający (prezentujący) dorobek kulturowy danej wspólnoty komunikatywnej, będący wyrazem praktyki społecznej tej wspólnoty oraz jej doświadczeń utrwalonych i nagromadzonych w ciągu wielu pokoleń. Język oprócz tego jest nośnikiem, przekazywaczem i zbiorem wszelkich wartości, ocen i wartościowań, tudzież norm postępowania, wokół których koncentrują się zachowania, działania, przekonania oraz system etyczny-normatywny danej społeczności (danego narodu).

ANUSIEWICZ, 1994: 12

Najistotniejszą cechą języka jest zatem jego społeczny charakter. Z jednej bowiem strony język służy komunikacji między członkami społeczności i z tej perspektywy stanowi wspólny kod wyrażania myśli oraz przekazywania informacji. Z drugiej strony dostarcza swoim użytkownikom wiedzy, wspólnego systemu wartościowań, wzorów zachowania, sposobów konstruowania sensów, w tym również tych dotyczących reprezentacji przeszłości. Nie można zatem analizować pamięci społecznej z pominięciem badań nad komunikacją, a także jej językowo-kulturowymi uwarunkowaniami (CZACHUR, 2018a: 20—21).

Relacje pomiędzy językiem a pamięcią zbiorową są wielopłaszczyznowe. W pierwszej kolejności należy wskazać fakt, że pamięć jest modelowana przez język i wypowiedzi, w tym narracje, które tworzą ramy pamięci zbiorowej. Wojciech Chlebda mówi wręcz o ujętyko-

wieniu pamięci wspólnotowej. Powstaje ona bowiem głównie z tego budulca, którego dostarcza kod komunikacyjny danej wspólnoty, oraz pod wpływem mechanizmów, konwencji i matryc, które rządzą dyskursem wspólnotowym w określonym czasie i miejscu (CHLEBDA, 2018: 59). Jak zauważa Marta Wójcicka, uporządkowanie strukturalne języka określa ramy uporządkowania struktur pamięci zbiorowej. Język, zdaniem badaczki, jest „swego rodzaju odlewem”, do którego kształtów dopasowują się wspomnienia jednostkowe i zbiorowe (WÓJCICKA, 2018: 70—71). Społeczne ramy pamięci odpowiadają zatem językowemu *langue*, a pamięć indywidualna — odwołując się do teorii de Saussure’a — byłaby jego realizacją jednostkową w postaci *parole* (WÓJCICKA, 2014: 92—95). Badania nad pamięcią mogą być prowadzone jedynie w formie analizy wypowiedzi, narracji, relacji i innych form komunikacji, ponieważ tylko dzięki procesowi porozumiewania dokonuje się uwspólnotowienie sensów. Krzysztof Pomian podkreślił, iż to właśnie język potoczny, jego słownictwo i składnia, nie tylko dostarczają środków uzewnętrzniania pamięci, ale też kształtują pamięć w samej jej treści (POMIAN, 2006: 146). Język jest tu jednak nie tylko nośnikiem społecznie ukonstytuowanych znaczeń, ale również tworzy wzorce i formuły charakterystyczne dla określonych form komunikacji (GAJDA, 1993: 250—151).

Pamięć jest wyrażana za pomocą języka, który stanowi tworzywo i jeden z podstawowych nośników pamięci zbiorowej zarówno komunikatywnej, jak i kulturowej (wielokodowe teksty kultury, które przenoszą pamięć kulturową, składają się także z języka) (WÓJCICKA, 2018: 71). W języku są przekazywane doświadczenia jednostek oraz całej wspólnoty, w tym wydarzenia z przeszłości, które jednocześnie są tam magazynowane, przechowywane i dostępne następnym pokoleniom. Język należy więc traktować jako system, który współokreśla doświadczenia człowieka oraz pośredniczy w przekazywaniu ich innym ludziom. Jest on z jednej strony produktem kultury, a z drugiej — tworzy kulturę, podsuwa swoim użytkownikom modele interpretacyjne, kształtuje wyobrażenia o świecie (również o przeszłości) i stanowi granice poznania (SAPIR, 1978: 33—67). Relacje te podsumowuje Waldemar Czachur:

Postrzegając język jako budulec i nośnik pamięci zbiorowej, mamy przede wszystkim na myśli fakt, iż język koduje/zapisuje, w oparciu

o doświadczenia, wartości, sądy i stereotypy scalające daną wspólną komunikacyjną i jednocześnie w języku jest zakodowana/zapisana sfera aksjologiczna; język jest nośnikiem i dystrybutorem pamięci zbiorowej.

CZACHUR, 2018b: 24

Konsekwencją omówionej tu zależności *język — pamięć zbiorowa* jest wniosek, że język interpretuje przeszłość zachowaną w pamięci, tak jak formy języka wyznaczają sposoby obserwacji i interpretacji rzeczywistości w ogóle. Kategoryzacja pamięci o przeszłości dokonuje się zatem zgodnie z obrazem świata zawartym w takim języku, w jakim jest ona transmitowana w zbiorowości. Jerzy Bartmiński definiuje językowy obraz świata jako „zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretację rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie” (BARTMIŃSKI, 2007: 12). Owe „sądy o świecie” mogą być utrwalone w samej materii języka (gramatyce, słownictwie, powtarzalnych tekstach, na przykład związkach frazeologicznych, przysłowiach, tekstach folkloru), ale mogą też być implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów. Renata Grzegorzczkowska rozumie językowy obraz świata jako „strukturę pojęciową utrwaloną (zakrzepłą) w systemie danego języka, a więc jego właściwościach gramatycznych i leksykalnych (znaczeniach wyrazów i ich łączliwości), realizującą się, jak wszystko w języku, za pomocą tekstów (wypowiedzi)” (GRZEGORCZYKOWA, 1999: 41). Wśród wymienionych przez badaczkę składników językowego obrazu świata są między innymi cechy gramatyczne języka, słownictwo, słowotwórstwo czy etymologia. Należą tu także konotacje semantyczne, które powstają na podstawie potocznej wiedzy o świecie, doświadczeń kulturowych i społecznych wspólnoty mówiącej danym językiem. Konotacje semantyczne, według Renaty Grzegorzczkowskiej, to cechy (oceny, emocje) kojarzone przez ogół mówiących z desygnatami nazw, utrwalone w pewnych faktach językowych, między innymi w metaforach i związkach frazeologicznych (GRZEGORCZYKOWA, 1999: 43—45). Znaczenie konotacyjne oprócz potocznej wiedzy o świecie niesie z sobą także ładunek emocjonalny i jest nacechowane aksjologicznie (PUZY-NINA, 1997; 2013). Wiedza potoczna (inaczej: wiedza życia codziennego, myślenie potoczne, myślenie zdroworozsądkowe) to, najogólniej mówiąc, „struktury myślowe” czy „konstrukty myślowe” danej grupy kulturowej, które nie podlegają refleksji, przez co przybierają pozór

„naturalności” i „oczywistości”, a wyrastają z potrzeby uporządkowania wiedzy o świecie i nadania mu sensu. Wiedza potoczna jest najczęściej wyrażana językowo i stanowi schemat odniesienia, który umożliwia interpretację doświadczeń jednostki (MALEWSKA-SZAŁYGIN, 1995). Każde pojęcie językowe zawiera zatem zarówno implikacje znaczeniowe, jak i nacechowanie aksjologiczne, które w poszczególnych językach nie muszą do siebie przystawać.

Jan Kajfosz wyszczególnia sześć podstawowych cech językowego obrazu świata: 1) ma on charakter wybiórczy, co oznacza, że język naturalny eksponuje pewne aspekty rzeczywistości, a utrudnia zauważanie innych; 2) ma charakter dynamiczny, gdyż w języku nieustannie przekształcane i uzupełniane jest to, co zastane; powstają coraz to nowsze środki językowe, jednostki języka, konstrukcje i struktury językowe, a przede wszystkim teksty; 3) ma charakter transcendentny, gdyż język — będąc narzędziem myślenia — nieustannie sam siebie przekracza i znosi własne ograniczenia, co pozwala ludziom na rewidowanie dokonanych konceptualizacji dzięki komunikacji z innymi; 4) ma charakter aksjologiczny, co znaczy, że jest przeniknięty wartościami i nie ma tu treści aksjologicznie obojętnych; 5) ma charakter wielowarstwowy, skomplikowany, heterogeniczny i niekiedy wewnętrznie sprzeczny, co jest wynikiem nakładania się elementów językowych pochodzących z różnych etapów rozwoju ludzkości; 6) ma charakter integralny i kontekstualny, co oznacza, że w języku zakodowana jest zarówno wiedza encyklopedyczna, jak i pragmatyczna, porządkujące świat pod względem taksonomiczno-aksjologicznym (KAJFOSZ, 2009: 61—66).

Wizja rzeczywistości, w tym wizja przeszłości, utrwalona jest więc w języku na wielu poziomach: zarówno w samym systemie języka (językowe *langue*), jak i w postaci skonwencjonalizowanych realizacji owego systemu, czyli w tekstach (*paroles*), które dzięki swej powtarzalności nabierają systematycznego charakteru i stają się tekstowym *langue* (KAJFOSZ, 2009: 49)⁴.

⁴ System językowy związany jest z tekstami, zwłaszcza potocznymi, do tego stopnia, że czasem trudno odróżnić, co należy do systemu językowego, a co do jego realizacji w postaci tekstu. Niektóre narracje mogą zyskać na przykład postać systemowości, czyli przekształcić się w tekstowy *langue*, i w ten sposób zyskać rangę wzorca powstawania nowych tekstów (jak w przypadku przekazywanych wśród Tou-tów z pokolenia na pokolenie sag rodzinnych, co zostało omówione w rozdziale IV).

Jerzy Bartmiński — w odniesieniu do zjawisk językowych analizowanych z perspektywy etnolingwistycznej — mówi o językowo-kulturowym obrazie świata, na który składa się „parametryzacja antropocentryczna”, czyli wyobrażenie o świecie odpowiadające ludzkim potrzebom i uczuciom:

Językoznawcy, którzy zajmują się teorią językowego obrazu świata, odróżniają **nazwę**, **przedmiot** przez nią oznaczany (denotat) i subiektywne **wyobrażenie** realnego przedmiotu, które stoi między nazwą a denotatem. O ile opis encyklopedyczny odnosi się do realnego przedmiotu (denotatu), to językoznawca pyta o wyobrażenie przedmiotu, które stanowi o znaczeniu nazwy.

BARTMIŃSKI, 2017: 40 [wyróżnienie odautorskie]

Istotę analizy pamięci zbiorowej z perspektywy językoznawczej stanowi zatem opis wyobrażeń o przeszłości (co nie jest jednoznaczne z opisem obiektywnych zdarzeń z przeszłości), które ujawniają się w tekstach transmitowanych w danej zbiorowości. Badacz zaś ma dostęp do pamięci członków poszczególnych wspólnot jedynie dzięki analizie tekstów, które stanowią formę jej uzewnętrznienia⁵. Szczególnie istotne dla analizy językowego obrazu świata mają teksty folkloru, czyli takie teksty, które zostały wprowadzone do społecznego obiegu i nadal stanowią jego część, które zbiorowość „zaakceptowała” i jej członkowie je powtarzają (BOGATYRIEW, JAKOBSON, 1973: 29—32). Reprodukowanie (powtarzalność) tekstów na poziomie określonych form czy struktur znaczeniowych świadczy o ich zdomowieniu się w świadomości wspólnoty, a zatem w tekstach folkloru ujawniają się sądy o świecie, wśród których są także wyobrażenia o przeszłości.

Sformułowane tu tezy prowadzą do wniosku, iż język pełni nadrzędną funkcję wobec pamięci zbiorowej, co jest o tyle istotnym stwierdzeniem, że — kontynuując tę argumentację — wybór języka wpływa na treść i formę pamięci. Jest to teza znacząca w konsekwen-

W tym sensie — jak zauważa Jan Kajfosz — „elementy języka znajdują się nieustannie w ruchu między językowym systemem (*language*) i jego realizacjami (*paroles*)” (KAJFOSZ, 2009: 51—52).

⁵ Pojęcie tekstu należy tu rozumieć w szerokim semiotycznym sensie jako sekwencję znaków, w tym znaków językowych, gdyż tego wymaga między innymi analiza tekstów folkloru, które ze swej natury są polisemiotyczne (HERNAS, 1975; KOWALSKI, 1990, 1993).

cyjach dla społeczności wieloetnicznych i wielojęzycznych, gdyż użycie określonego języka oddziałuje na sposoby konceptualizacji przeszłości, systemy kategoryzacji oraz przyjmowanych wartościowań. Jak się okaże, nie chodzi tylko o zróżnicowanie między poszczególnymi grupami etnicznymi, które posługują się własnymi językami, odmiennymi od innych grup, z którymi wchodzi w interakcje. Chodzi też o używanie przez członków jednej grupy etnicznej różnych języków, które są nośnikami różnych językowych obrazów świata, a w tym również obrazów przeszłości. Obraz świata zawarty w języku stanowi efekt określonych doświadczeń, historii i kultury wspólnoty komunikatywnej, dlatego też jest specyficzny i nieadekwatny do innego języka. Językowy obraz świata okazuje się więc potoczną interpretacją rzeczywistości z punktu widzenia danej społeczności, a nie obiektywnym jej przedstawieniem, co skutkuje stwierdzeniem, że w każdym języku zawiera się inna miara refleksji, wynikająca z doświadczenia kulturowego i społecznego wspólnoty komunikatywnej. W badaniach pamięci należy zatem uwzględnić fakt, że język, interpretując rzeczywistość, modeluje tym samym wyobrażenie o przeszłości, które bywa przecież przekazywane najczęściej za pośrednictwem tekstów językowych. Jak zauważa Wojciech Chlebda,

badanie pamięci jest możliwe o tyle, o ile jest badaniem języka, jakiego użyto po to, by treść pamięci uzewnętrznić, a jest skuteczne w takiej mierze, w jakiej uwzględniamy fakt, że werbalizacja może nieść ze sobą (i niesie nieuchronnie) także skróty, konwencjonalizację, stereotypizację i im podobne deformacje treści wyjściowych.

CHLEBDA, 2012: 115

To właśnie uczestnictwo we wspólnej wiedzy i pamięci zawartych w języku jest podstawą konstruowania świadomości przynależności społecznej, czyli tożsamości zbiorowej (ASSMANN J., 2016: 153). Wspólnota buduje własną jedność i wyjątkowość najczęściej na wyobrażeniu o przeszłości i wizji ciągłości, którym sprzyja określony językowy obraz świata.

Zapominanie kulturowe i niepamięć wspólnotowa⁶

Zapominanie, a w konsekwencji niepamięć są nieodłączną częścią pamięci, także zbiorowej, i mają również związek z językiem. Niepamięć wspólnotową Wojciech Chlebda rozumie jako przestrzeń utworzoną przez wyobrażenia wyparte z pamięci i/lub do niej niedopuszczone. Jest ona, według badacza, bytem realnie istniejącym, a zarazem bytem ujęzykowanym, co oznacza, że może być poddana opisowi (CHLEBDA, 2007). Jak zauważa Marian Golka, pamięć i niepamięć społeczna istnieją obok siebie, sąsiadują z sobą oraz wzajemnie się zazębiają. Zapominanie nie zawsze jest procesem naturalnym i niezależnym od czynników zewnętrznych, często wszak bywa celowe i sterowane. Dlatego też badacz wskazuje dwa źródła zapominania: świadome (gdy coś chcemy zapomnieć albo przynajmniej nie pamiętać, co stanowi rodzaj ukrycia się, uniku czy wycofania) oraz nieświadome (gdy zapominanie panuje nad nami, my zaś nie potrafimy mu się skutecznie przeciwstawić) (GOLKA, 2009: 158). Rola języka jest konstytutywna w obu tych przypadkach, zarówno bowiem świadome wyparcie do sfery niepamięci, jak i nieświadome rozmycie oraz zapominanie treści (na przykład na skutek napływu nowych informacji czy przemian społeczno-kulturowych) jest związane z komunikacją lub jej brakiem⁷. Zapominanie wspólnotowe może mieć zatem różne podstawy i może być wynikiem różnych procesów społecznych. Wynika ono często z „blednięcia pamięci społecznej, zlokalizowanej w pamięciach indywidualnych”, kiedy to umiera człowiek lub odchodzi pokolenie, które przechowywało w pamięci wiedzę o przeszłości. Przyczyną zapominania może być

⁶ W pracach naukowych stosowane są różne sformułowania służące zdefiniowaniu procesu usunięcia (celowego) oraz zanikania (naturalnego) z pamięci zbiorowej treści, które przestają funkcjonować w obiegu społecznym. Najczęściej używane określenia to: „niepamięć” oraz „zapominanie”, które — moim zdaniem — nie są synonimami. W swojej pracy traktuję zapominanie jako proces, którego konsekwencją jest *niepamięć*. Ostatecznie to właśnie *niepamięć* stanowi narzędzie polityki i władzy, powstawania ideologii, kreowania tożsamości. W języku angielskim słowo *forgetting* odpowiada obu polskim leksemom (CONNERTON, 2008).

⁷ Analiza przeprowadzona w kolejnych rozdziałach będzie uwzględniała oba aspekty zapominania: nieświadomy oraz świadomy (celowy).

również koncentracja uwagi na terażniejszości i modyfikacja postawy wobec przeszłości, w czym dużą rolę odgrywają zmiany pokoleniowe (GOLKA, 2009: 147). Zapominanie może być wreszcie efektem celowych działań politycznych, prowadzonych przez różne ośrodki władzy i z zastosowaniem zróżnicowanych metod nacisku. Istnieją bowiem kategorie zapominania kulturowego, które są skutkami procesów społecznych związanych z dominacją (KUBICA, 2011b: 153—164).

Paul Connerton wyróżnia siedem typów zapominania ze szczególnym uwzględnieniem w tym procesie świadomego działania decydentów (między innymi rządów, partii rządzących, korporacji), a także w kontekście zależności rodzinnych i społecznych⁸. Jedną z omówionych przez niego kategorii stanowi „zapominanie konstytutywne dla formowania nowej tożsamości”, które szczególnie interesująco przedstawia zależność pomiędzy niepamięcią, językiem i tożsamością. Zapominanie definiowane jest tu jako celowa strategia zarządzania pamięcią: skoro bowiem zachowanie pamięci może spowodować dysonans poznawczy, lepiej usunąć niewygodne sprawy w cień. To, co ulegnie zapomnieniu, pozostawia przestrzeń dla projektowania terażniejszości (CONNERTON, 2008: 63). W procesie świadomego zapominania służącego konstruowaniu tożsamości podstawową rolę odgrywa język, a zwłaszcza — jak zauważa Paul Ricoeur — prowadzenie opowiadania. Twierdzi on, że wszelkie ideologie, które manipulują pamięcią w celu konstruowania określonych tożsamości, jednocześnie wykorzystują w tym celu niepamięć. Zależność ta wynika z cech tekstów przekazywanych za pośrednictwem języka, a także z przyjętych społecznie wzorców komunikacyjnych. Wzorce, według których konstruowane są narracje służące zachowaniu pamięci, sprawdzają się również w procesie zapominania i służą realizowaniu określonych strategii:

[...] ideologizację pamięci umożliwia repertuar odmian, podsuwanych przez działanie konfiguracji narracyjnej. Strategie zapomnienia zaszczepiają się bezpośrednio na funkcjonowaniu tej konfiguracji:

⁸ Paul Connerton opisał następujące typy zapominania: 1) represyjne wymazywanie (*repressive erasure*); 2) narzucone zapominanie (*prescriptive forgetting*); 3) zapominanie konstytutywne dla formowania nowej tożsamości (*forgetting that is constitutive in the formation of a new identity*); 4) amnezję strukturalną (*structural amnesia*); 5) zapominanie jako unieważnienie (*forgetting as annulment*); 6) zapominanie z powodu zaplanowanego przedawnienia (*forgetting as planned obsolescence*); 7) zapominanie jako upokarzająca cisza (*forgetting as humiliated silence*) (CONNERTON, 2008).

zawsze można opowiadać inaczej — uwypuklając, przemieszczając znaczące akcenty, odmiennie przekomponowując protagonistów, a zarazem zarysy akcji.

RICOEUR, 2007: 590

Pamięć można więc nazwać — za Maciejem Czerwińskim — polem bitewnym, na którym ścierają się sprzeczne tendencje: do zapamiętywania i do zapomnienia, mające na celu ustalenie kanonicznej interpretacji przeszłości umożliwiającej zaistnienie wspólnoty. Rola tekstów przekazywanych za pomocą języka polega tu na porządkowaniu wyobraźni, ta bowiem stanowi podstawę pamięci kulturowej. Ład poznawczy i aksjologiczny, którym rządzi się pamięć kulturowa, nie byłby możliwy do osiągnięcia bez selekcji w obrębie pamięci: coś musi ulec zapomnieniu, aby coś innego mogło zostać uwypuklone, gdyż — jak twierdzi Maciej Czerwiński — pamiętamy tylko to, co nam odpowiada lub co służy naszym potrzebom (CZERWIŃSKI, 2014: 31—35). Co ważne, niepamięć jest zróżnicowana pod względem intensywności, nie wszystko wszak, co przestaje funkcjonować w obiegu społecznym, zanika. Wręcz przeciwnie, niektóre sprawy — choć przestają być tematem publicznego dyskursu — pozostają w pamięci indywidualnej i niewiele trzeba, aby znów uaktywnić pamięć zbiorową i wydobyć na światło dzienne zapomniane treści. To bowiem terażniejszość decyduje o tym, co ma być pamiętane oraz co powinno zostać zapomniane (GOLKA, 2009: 145—146; 2010: 49—71).

Analiza dyskursu a badania nad pamięcią zbiorową

Zależność pomiędzy językiem i wyobrażeniem o przeszłości, jak już wcześniej nadmieniłam, jest dwukierunkowa. Z jednej strony kategorie pojęciowe i gramatyczne poszczególnych języków kształtują się pod wpływem doświadczeń historycznych określonych społeczności językowo-kulturowych, a z drugiej — każde doświadczenie nosi oznaki kategorii pojęciowych i gramatycznych języka, jakiego używa dana wspólnota. Dlatego też możemy mówić o wpływie języka na kształtowanie obrazu przeszłości w dwóch wymiarach: po pierwsze, w odnie-

sieniu do tego, co jest utrwalone w systemie języka oraz w jego skonwencjonalizowanych tekstach („obraz przeszłości zawarty w języku”), po drugie, w odniesieniu do obrazu przeszłości stanowiącego element świadomości zależny od języka („pozostający pod wpływem języka”) (KAJFOSZ, 2009: 50—51). Oba te wymiary pozostają w nierozłącznym dialektycznym związku, a w wielu przypadkach panuje między nimi zgodność. Nie zawsze jednak tak się dzieje, gdyż ludzkie poglądy zmieniają się szybciej niż dane językowe, a zatem nadinterpretacją byłoby stwierdzenie, że wyobrażenia ludzi współczesnych o świecie — w tym o przeszłości — są takie, jak mogłoby wynikać wyłącznie z rekonstrukcji językowego obrazu świata (MAĆKIEWICZ, 1999: 195—196). Z tej perspektywy, aby poznać funkcjonalną płaszczyznę językowego obrazu przeszłości (czyli te doświadczenia, punkty widzenia, sposoby poznawania zakrzeple w języku, które wpływają na stan pamięci zbiorowej), należy podjąć się analizy współczesnego dyskursu. Jest on bowiem strukturą dynamiczną, która obejmuje zarówno system językowy, jak i jego realizacje w postaci tekstów, a także wzajemne wpływy pomiędzy nimi. Dyskurs traktowany jest tu jako sposób użycia języka w określonym kontekście, na który składają się upowszechnione, w miarę trwałe reguły komunikacji na różnych poziomach znaczenia, wpływające na kształt komunikowanej rzeczywistości. Badania wypowiedzi i tekstów dotyczą właśnie poszukiwania tego porządku oraz prawidłowości ujawniających się w szczegółowych strukturach i strategiach przyjmowanych podczas użycia języka (DIJK VAN, red., 2001b; DUSZAK, FAIRCLOUGH, red., 2008). Międzyludzka komunikacja bowiem opiera się na mniej lub bardziej habitualnych sposobach mówienia oraz związanych z nimi topikach, tematach, wyobrażeniach i przekonaniach, które jednak — wraz ze zmianami wyobrażeń o świecie — ulegają pewnym modyfikacjom (KAJFOSZ, 2009: 52).

Podstawą właściwego zrozumienia relacji między językiem a obrazami przeszłości — jak twierdzi Waldemar Czachur — jest opis języka jako medium pamięci w kontekście kultury danej wspólnoty językowej i jej dyskursów, w tym dyskursów pamięci (CZACHUR, 2018a: 20—21). Opis ten, choć mocno skomplikowany ze względu na konieczność podejścia interdyscyplinarnego⁹, okazuje się jednak skutecznym sposobem

⁹ Teresa Dobrzyńska ukazuje na przykład wkład psychologii poznawczej w badania komunikacji językowej pod kątem sposobu rozwijania wypowiedzi oraz

badan relacji między językiem a pamięcią zbiorową w odniesieniu do przeobrażeń tożsamościowych. Pozwala bowiem na obserwację dynamiki przemian, jakie zachodzą w świadomości członków społeczności żyjących we wspólnotach wielojęzycznych, posługujących się zróżnicowanymi zestawami symboli, negocjujących swoją pozycję wśród innych grup etnicznych. Skoro sposoby mówienia, utrwalone społecznie na skutek swej powtarzalności (które, dodajmy, wpływają na sposób widzenia świata), cechuje relatywna zmienność, to ta sama zmienność musi odnosić się do konwencji orzekającej o znaczeniu używanych pojęć. Mówi o tym Jan Kajfosz:

Jeżeli więc założyć, że człowiek postrzega rzeczywistość przez pryzmat pojęć własnego języka naturalnego i odpowiadających im związków znaczeniowych, czyli że język ma udział w tym, co jego nosiciel postrzega, trzeba jednocześnie przyjąć, że razem z przemianami dyskursu — rozumianego jako utrwalone sposoby mówienia i działania — zmianom podlega również postrzegana rzeczywistość.

KAJFOSZ, 2009: 52—53

Teun A. van Dijk, akcentując potrzebę interdyscyplinarnego podejścia do badań nad dyskursem¹⁰, podkreśla trzy główne wymiary, które muszą zostać uwzględnione podczas takiej analizy: użycie języka, przekazywanie idei oraz interakcję w sytuacjach społecznych. Badacz konkluduje, iż zadaniem analizy dyskursu jest dostarczenie zintegrowanego opisu wymienionych tu wymiarów komunikacji, a mianowicie: sposobu, w jaki dane użycie języka wpływa na wyobrażenia człowieka o świecie i na przebieg interakcji, oraz odwrotnie — jak różne aspekty interakcji warunkują formę wypowiedzi, a także jak przekonania uczestników komunikacji decydują o wyborze określonych środków językowych oraz o dynamice sytuacji (DIJK VAN, 2001a: 10). Analiza dyskursu zmierzająca do opisu kształtowania obrazu przeszłości, który

śledzenia wpływu określonych uwarunkowań w toku przekazywania i odbioru tekstu (DOBRYŃSKA, 2018: 97—102).

¹⁰ Zdaniem Teuna A. van Dijka, analizy dyskursu nie można traktować jako metody przypisanej do którejkolwiek dyscypliny (na przykład psychologii, socjologii, antropologii, politologii), gdyż żadna z nich nie oferuje wystarczająco szerokiego, interdyscyplinarnego, wielokulturowego i doniosłego społecznie ujęcia języka, poznania, komunikacji oraz interakcji. Dlatego też analiza dyskursu zajmuje odrębne miejsce wśród nauk społecznych i humanistycznych (DIJK VAN, 2001a: 43).

ma wpływ na identyfikację grup etnicznych, powinna zatem obejmować dwie perspektywy. Pierwsza z nich to analiza języka — jego systemu i tekstów — rozumianego jako rezerwuuar pamięci zbiorowej, która miałaby służyć opisowi aktywnych obrazów przeszłości, stanowiących o poczuciu wspólnoty w odróżnieniu od *innych* grup. Druga perspektywa to analiza traktująca język jako środek, a zarazem narzędzie modelowania obrazu przeszłości za pomocą określonych środków i wzorców językowych. Formuły językowe odgrywają istotną rolę w kształtowaniu się pamięci zbiorowej, gdyż są z jednej strony podporą pamięci i pełnią funkcje mnemotechniczne, a z drugiej strony traktować je należy jako środek wyrazu pamięci (WÓJCICKA, 2014: 321). W odniesieniu do dyskursów pamięci trzeba owe wzorce pojmować dwojako: jako tekstowe schematy organizacji wypowiedzi, kształtujące się w wyniku wyboru określonego gatunku mowy (inną „gramatyki tekstu” reprezentują teksty folkloru, teksty potoczne, oficjalne przemówienia polityków czy relacje w mediach społecznościowych) oraz jako schematy narracji historycznej, konstruujące obrazy przeszłości, które służą najczęściej funkcji perswazyjnej. We wzorcach językowych, zdaniem Waldemara Czachura, „zagęszczają się sposób zapamiętywania oraz treści pamięci, tworzy się kanon wiedzy, który ma charakter normatywny” (CZACHUR, 2018a: 36—37).

Konstruktivistyczne nurty nauk społecznych wskazują na kluczowe znaczenie dyskursu w konstruowaniu pamięci zbiorowej:

Dyskursy kształtują habitusy i instytucje społeczne, wpływają na definicje sytuacji i modele mentalne. Dyskurs (publiczny i prywatny) określa postrzeganie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Pamięć zbiorowa, ale i autobiograficzna mają charakter dyskursywny — są nieustanną opowieścią o przeszłości, która polega na wyborze osób i zdarzeń, ich ocenie oraz powiązaniu ze współczesnymi działaniami i planami.

NIJAKOWSKI, 2014: 104

O tym, jaka przeszłość pozostaje w pamięci współczesnych ludzi, zwłaszcza w zakresie wiedzy potocznej, rozstrzyga nie tylko dyskurs naukowy historyków czy edukacja szkolna, ale w decydującej mierze dyskurs kultury popularnej (w tym medialny). Przychyłam się w swoich rozważaniach do poglądu, że zarówno pamięć zbiorowa, jak i będąca z nią w ścisłej relacji tożsamość wspólnotowa są w jakimś

zakresie konstruowane społecznie i modelowane stosownie do bieżących potrzeb przez określone dyskursy. Niemniej jednak u podstaw analizy przeszłości, która ma służyć zrozumieniu teraźniejszości, powinna zawsze tkwić analiza czynników historycznych oraz kulturowych, które determinują używanie języka w określonych kontekstach oraz umożliwiają interpretację tekstów opartą na wspólnym zasobie wiedzy.

2

ROZDZIAŁ

Wiślanie w Banacie

Przodkowie Toutów przybyli do Banatu z Wisły na Śląsku Cieszyńskim w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku w poszukiwaniu pracy. Byli to początkowo mężczyźni pracujący sezonowo przy warzeniu saletry, którzy z czasem osiedlili się tu z całymi rodzinami, stając się częścią wieloetnicznej społeczności wsi banackiej. Powodem emigracji rodzin z ówczesnego Śląska Austriackiego na południowe krańce monarchii Habsburgów były skrajnie trudne warunki życia spowodowane głównie zobowiązaniami na rzecz Komory Cieszyńskiej, której właścicielom i zarządom zależało na zwiększeniu dochodów czerpanych z posiadanych dóbr. Czynili to, nie tylko wprowadzając dodatkowe obciążenia podatkowe, ale przede wszystkim zmieniając politykę ekonomiczną, która doprowadziła do gwałtownego zubożenia miejscowej ludności (SPYRA, 2012: 132—139). Komora Cieszyńska (Teschner Kammer), powołana w 1653 roku po przejęciu władzy w księstwie cieszyńskim przez Habsburgów, stanowiła kompleks dóbr książęcych, które po śmierci Ferdynanda IV w 1654 roku przeszły bezpośrednio w ręce cesarza Ferdynanda III. Od tego czasu majątek Komory Cieszyńskiej stał się bezpośrednią własnością Habsburgów, którzy zarządzali nią za pośrednictwem regenta, a potem nadregenta (SPYRA, 2012: 17—25, 132—139). Po objęciu władzy w posiadłościach kameralnych Habsburgowie dążyli do intensyfikacji dochodów państwa kosztem poddanych, w tym chłopów prowadzących w Beskidach gospodarke sałasniczo-pasterską. Kolejnym powodem opuszczenia Wisły przez beskidzkich górali były nękające ich w połowie dziewiętnastego wieku klęski żywiołowe — ulewne opady deszczu i powódzie, a także zaraza ziemniaczana oraz epidemia tyfusu (CHLEBOWCZYK, 1984: 45—47).

Migracja zarobkowa przebiegała w obrębie monarchii Habsburgów, jako że należał do niej zarówno Śląsk Cieszyński, stanowiąc jej północno-wschodnią część, jak i Banat, znajdujący się w południowej części Wielkiej Niziny Węgierskiej. Banat, położony pomiędzy Dunajem i Cisą, wchodził w skład Austrii od 1718 roku, kiedy to na mocy traktatu w Pożarevacu wycofali się z niego Turcy, władający tam prawie dwieście lat, bo od 1522 roku. Polityka Habsburgów prowadzona na tym obszarze od czasów cesarza Karola VI (1711—1740) do rozpadu Monarchii Austro-Węgierskiej w 1918 roku zmierzała do intensywnej kolonizacji obszarów opuszczonych przez Turków, połączonej z rozwojem gospodarczym i infrastrukturalnym, czego konsekwencją było ogromne zróżnicowanie etnicznej ludności. Polityka kolejnych cesarzy miała na celu zagospodarowanie i zaludnienie wielkich połaci ziemi leżącej odłogiem, zwiększenie wpływów z podatków, a także wzmocnienie strefy obronnej przed Imperium Osmańskim. Jednocześnie kolonistom przybywającym z różnych rejonów Europy zapewniało zwolnienie z podatków oraz pomoc w podróży, a także wsparcie przy budowie domu i zakupie gruntów¹. Na teren Banatu ściągają głównie ludność pochodzenia niemieckiego i węgierskiego, ale też z ziem czeskich, morawskich² oraz słowackich, a mozaikę etniczną współtworzyli Rumuni, Bułgarzy, Chorwaci, Serbowie, Rusini, Kozacy, Ormianie, Żydzi, Romowie i inni³ (ВЕЛИЧКОВСКИ, 2016: 82). Kolonizacji towarzyszyły wielkie inwestycje infrastrukturalne ułatwiające życie mieszkańcom i sprzyjające rozwojowi ekonomicznemu: planowanie

¹ Pierwszym etapem oficjalnej kolonizacji Banatu był tak zwany etap karoliński (za panowania Karola VI w latach 1722—1726), który objął od około dziesięciu do dwunastu tysięcy Niemców. W najlepiej zorganizowanej fazie, terezjańskiej (za panowania Marii Teresy w latach 1740—1780), na Węgry przybyło około stu tysięcy osób. Etap trzeci, józefiński (za panowania Józefa II w latach 1780—1790), objął w sumie około czterdziestu pięciu tysięcy osób. Zdecydowaną większość przybyłych stanowili katolicy, ponieważ dopiero po ogłoszeniu cesarskiego patentu tolerancyjnego w 1781 roku zgodę na osiedlanie otrzymali również protestanci (ВЕЛИЧКОВСКИ, 2016: 80—85; КВОКА, 2017: 130).

² Michal Pavlásek dokonał etnologicznego opisu społeczności ewangelików reformowanych w miejscowości Veliké Srediště, którzy są potomkami migrantów przybyłych do Banatu z południowych i wschodnich Moraw w połowie dziewiętnastego wieku (PAVLÁSEK, 2015).

³ O kolonizacji Wojwodiny i Banatu zob. JANKULOV, 2003; PEJANOVIĆ, 2016.

wsi z geometrycznym układem ulic i parceli, melioracja i osuszanie terenów podmokłych w celu rozwoju rolnictwa, ogrodnictwa i uprawy winorośli, regulacja rzek oraz budowa kanałów, dróg i mostów (ВЕЛИЧКОВСКИ, 2016: 80—85; КВОКА, 2017: 129—130).



Mapa 1. Mapa Cesarstwa Austrii z 1860 roku. Autor: K. Marcol. Wykorzystano fragment mapy: Mitchell, S.A.: *Map Of The Austrian Empire, Italian States, Turkey In Europe, And Greece*. In: Idem: *Mitchell's New General Atlas, Containing Maps Of The Various Countries Of The World, Plans Of Cities, Etc. Embraced In Forty-Seven Quarto Maps, Forming A Series Of Seventy-Six Maps And Plans, Together With Valuable Statistical Tables*. Philadelphia 1860.

Po utworzeniu w 1867 roku dualistycznej monarchii Austro-Węgier Banat formalnie wszedł w skład Węgier, gdzie należał do 1918 roku. W tym czasie nastąpiła intensywne kolonizacja ludności węgierskiej, co było spowodowane przyznawanymi jej zwolnieniami podatkowymi, przydzielaniem ziemi czy budową domów dla pracowników. Stopniowo Węgrzy przejmowali najważniejsze stanowiska w administracji i zaczęli

narzucac swój język we wszystkich obszarach działań publicznych, zwłaszcza w szkołach. Ideę madziaryzacji wspierały nie tylko władze i instytucje publiczne, ale też Kościół. Z czasem większość przedsiębiorstw rolnych, handlowych i przemysłowych, koleje, spółdzielnie i fundusze pieniężne przeszły w ręce Węgrów. Inne grupy etniczne były tolerowane tylko wówczas, gdy według szacunków władz węgierskich służyły ich celom gospodarczym (ВЕЛИЧКОВСКИ, 2016: 86).

Wraz z zakończeniem pierwszej wojny światowej i upadkiem Austro-Węgier, 31 października 1918 roku w Timișoarze proklamowano powstanie Republiki Banackiej, na której czele stanął Otto Roth. Już jednak 15 listopada do republiki wkroczyły wojska serbskie. W 1919 roku Rumunia oraz Królestwo Serbii-Chorwacji-Słowenii (SHS) podzieliły Banat między siebie (ZAWISTOWSKA, 2013: 168—169). Ostatecznie, na mocy traktatu podpisanego 4 czerwca 1920 roku w Trianon, Banat podzielono między Rumunię (18,7 tysiąca km²), Królestwo SHS (9 tysięcy km²) i Węgry (0,3 tysiąca km²) (ZAWISTOWSKA, 2013: 175).

Miejscowość Tisza Szent Miklós (później Potisský Sv. Mikuláš, a dziś Ostojičevo)⁴, w którym osiedlali się z czasem migranci z Beskidów, znalazł się w granicach Królestwa Serbii-Chorwacji-Słowenii, przemianowanego w 1929 roku na Królestwo Jugosławii, a po drugiej wojnie światowej w granicach Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii.

Dziś jest wsią w Republice Serbskiej, na obszarze Autonomicznej Prowincji Wojwodiny, która — jako autonomiczny okręg — ma własny samorząd terytorialny i centrum administracyjne w Nowym Sadzie, choć politycznie i gospodarczo podlega rządowi w Belgradzie. Wojwodina, jako obszar graniczny obejmujący serbskie części historycznych regionów Baczki, Banatu i Sremu, była — i jest nadal — miejscem, w którym zachodzą intensywne procesy migracyjne (TANTY, 2003: 107; WALASZEK, 2007: 65; JAGIEŁŁO, 2008: 177—180). Dlatego też region ten jest silnie zróżnicowany językowo, kulturowo oraz wyznaniowo. Językami urzędowymi na terenie Wojwodiny oprócz języka serbskiego są: węgierski, słowacki, chorwacki, rumuński i rusiński.

⁴ Nazwa miejscowości Tisza Szent Miklós obowiązywała do 1919 roku, później — po zmianie państwowości — brzmiała Potisský Sv. Mikuláš. W 1947 roku rada gminy postanowiła zmienić nazwę miejscowości na Ostojičevo na pamiątkę urodzonego tu Tihomira Ostojića (1865—1921) — nauczyciela, historyka literatury, pracownika naukowego Maticy Serbskiej i dziekana Wydziału Filozoficznego w Skopje.



Mapa 2. *Mapa polityczna współczesnej Europy.* Autor: K. Marcol (na podstawie OpenStreetMap, © autorzy OpenStreetMap, CC BY-SA 2.0), mapa dostępna na licencji CC BY-SA 2.0.

Równość obywateli wobec prawa zapewnia Statut Autonomicznej Prowincji Wojwodiny, w którym w paragrafie szóstym jest zapis, iż

Autonomiczna Prowincja Wojwodina, w ramach swoich uprawnień i obowiązków gwarantowanych przez Konstytucję, przyczynia się do osiągnięcia pełnej równości dla Węgrów, Słowaków, Chorwatów, Czarnogórców, Rumunów, Romów, Buniewców, Rusinów, Macedończyków i członków innych mniej licznych mniejszości

narodowych — grup etnicznych żyjących na jej terenie, z członkami narodu serbskiego⁵ [tłum. własne].

W statucie Autonomicznej Prowincji Wojwodiny, w paragrafie siódmym, widnieje zapis, że samorząd powinien wspierać poczynania zmierzające do zachowania wielojęzyczności oraz dziedzictwa kulturowego mniejszości narodowych i wspólnot etnicznych. Powinien również zachęcać do podejmowania konkretnych działań przyczyniających się do wzajemnego poznania oraz szanowania języków, kultur, a także religii. Chętnie korzystają z tego przywileju przedstawiciele mniejszości etnicznych, powołując stowarzyszenia artystyczne i edukacyjne, które realizują liczne działania zmierzające do podtrzymania dziedzictwa kulturowego. Potomkowie wiślańskich imigrantów w Banacie również stanowią mniejszość etniczną, która — choć do ukonstytuowania się w 2018 roku Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej nie była formalnie uznawana — ma wiele wyznaczników odrębności od innych grup zamieszkujących ten obszar (będzie o tym mowa w kolejnych rozdziałach książki). Dla zrozumienia aktualnej sytuacji językowej, kulturowej i społecznej Toutów niezbędne jest prześledzenie ich losów na tle historycznym.

Przyczyny migracji

Jak zauważyła Danuta Szczypka, która opisała z perspektywy historycznej powody emigracji Wiślan do Tisza Szent Miklós (dzisiejszego Ostojićeva), największym problemem społecznym Śląska Austriackiego na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku był „głód ziemi” spowodowany polityką ekonomiczną Habsburgów jako właścicieli Komory Cieszyńskiej (SZCZYPKA, 2010a: 41). Większość rodzin wiślańskich trudniła się wypasem owiec, jako że uprawa roli na nieurodzajnych ziemiach górskich była bardzo trudna, do tego zima trwała długo, a lato było chłodne, co powodowało, że ziarna zbóż nie dojrzewały. Ze względu na krótki okres wegetacyjny uprawiano głównie owies

⁵ Statut Autonomicznej Prowincji Wojwodiny jest dostępny na stronie internetowej samorządu: <http://www.skupstinajvojvodine.gov.rs/Strana.aspx?s=statut&j=SRL> (dostęp: 12.02.2020).

(na słomę dla bydła) i grykę, a także kapustę i ziemniaki. Część mieszkańców wsi utrzymywała się z przędzenia lnu, bielienia płótna i szycia ubrań⁶, a także rąbania drewna. Bogatsi gospodarze byli właścicielami gruntów, młynów oraz tartaku (SPYRA, 2007: 66—70).

Górale zajmowali się jednak przede wszystkim hodowlą owiec oraz przetwarzaniem uzyskanych surowców: produkcją bryndzy z mleka owczego oraz przędzeniem wełny i tkaniem guń. Gospodarkę sałaszniczo-pasterską, związaną z wypasaniem owiec na łąkach i pastwiskach górskich, praktykowało dwie trzecie ogółu rodzin wiślańskich (CHLEBOWCZYK, 1984: 29; KIEREŚ, 2002b: 17—22). *Sałasz* w pierwotnym znaczeniu oznaczał polanę leśną po wykarczowaniu, a w znaczeniu szerszym stanowił spółkę pasterską, w ramach której kilku lub kilkunastu właścicieli owiec łączy swoje stada, aby dbać o ich wypas, a także dzielić się proporcjonalnie uzyskanymi pożytkami, takimi jak sery czy wełna⁷ (SPYRA, 2007: 18; KIEREŚ, 2010: 32). Dopóki zyski z opłat za wypasanie bydła na polanach leśnych satysfakcjonowały zarządców Komory, górale mogli korzystać z leśnych pastwisk, a w 1748 roku — aby zwiększyć wpływy z tytułu podatków — wyszedł dekret cesarza Franciszka zezwalający na sprzedaż poddanym kameralnym w dziedzinie posiadanie górskich polan powstałych po wyrębie lasu (SPYRA, 2007: 79—80). Parcelacja górskich łąk największe nasilenie osiągnęła w latach 1759 oraz 1760 i została przyjęta przez górali z aprobatą, gdyż zasiedlali oni coraz wyższe partie gór i coraz więcej rodzin podejmowało się gospodarowania na sałaszach⁸. Wiek siedemnasty oraz

⁶ W archiwach Muzeum Beskidzkiego w Wiśle znajdują się zapisy mówiące o płatnościach za tkanie płótna oraz szycie *kabotków*: „Od miory płótna otrzymywano trzy grajcarry. Za drelich grubo 5 grajcarry. A za cienkie 10 grajcarry, jeśli tkano dobre płótno, można było w ciągu miesiąca zarobić 15 reńskich, tkoczy opłacano też częściowo w naturaliach, posyłano im pocztę. Za 1 grajcarry można było kupić bułkę, za 2 grajcarry bułkę podwójną dużą paczkę zapalek, 1 grajcarry tabaki, paczka 4 grajcarry, reński inaczej gulden — moneta srebrna równa była 2 koronom. Za uszycie kabotka ok. 1870 r. szwaczka otrzymywała szóstkę. 1 szóstka równała się 10 centom (20 halerzy) za szóstkę wtedy można było kupić 10 bułek, lub 7 jajek” (KIEREŚ, 2002: 19).

⁷ Więcej na temat organizacji sałazu zob. KOPCZYŃSKA-JAWORSKA, 1950—1951: 155—322; SAWICKI, 1919: 57—103; RICHTER, SZYMIK, red., 2005; KIEREŚ, 2010: 22—36.

⁸ W trakcie parcelacji dochodziło do konfliktów pomiędzy użytkownikami pastwisk, gdyż zdarzało się, że sprzedawano łąki i pastwiska użytkowane już przez inne osoby (SPYRA, 2007: 80).

pierwsza połowa wieku osiemnastego uznane są za „złoty okres sałasznictwa na Śląsku” (KIEREŚ, 2010: 27). Jak notuje Janusz Spyra, górale powiększali obszar otrzymanych łąk w rezultacie „wrąbywania” się w otaczający las, co odbywało się za przyzwoleniem władz Komory, jeśli od powiększonej powierzchni górale zapłacili wyższy czynsz (SPYRA, 2007: 83—84).

Sytuacja uległa zmianie wraz z nową polityką ekonomiczną, jaką wprowadzili właściciele Komory Cieszyńskiej, zgodnie z którą zaostorzono przepisy dotyczące zakazu wycięcia drzew, aby zachować zasoby leśne, niezbędne do rozwijania się przemysłu ciężkiego. Spór o pastwiska między mieszkańcami Wisły a zarządcami Komory — którego początek szacuje się na rok 1756, kiedy to cesarzowa Maria Teresa wprowadziła patent leśny dla Śląska Austriackiego zakładający ochronę zasobów leśnych — doprowadził do ograniczenia pasterstwa, a tym samym pozbawił możliwości zarobku znaczną większość rodzin (SPYRA, 2007: 90). Do czasu powstania huty w Ustroniu w 1772 roku największe zyski przynosili Komorze osadnicy i ich owce, którzy mogli powiększać swoje pastwiska nawet przez „cyrchlowanie” (cyrklowanie, cierchlenie)⁹, będące faktycznie niszczeniem drzewostanu (CHLEBOWCZYK, 1984: 31—32). Wraz jednak z coraz bardziej aktywną polityką ekonomiczną prowadzoną przez księcia Alberta Sasko-Cieszyńskiego całkowicie zmieniło się podejście do gospodarki leśnej. Drewno z beskidzkich lasów stało się towarem deficytowym, gdyż używano go do opalania pieców hutniczych, w których przerabiano miejscowe złoża rudy. Tym samym lasy stały się niezwykle cennym dobrem, a gospodarka sałasnicza była przeszkodą w dążeniu do maksymalizacji zysków Komory Cieszyńskiej.

Na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku we wsiach beskidzkich nastąpił ponadto znaczący przyrost naturalny, co spowodowało zagęszczenie ludności, a co za tym idzie, dzielenie gruntów chłopskich. Przybywało komorników, którzy nie mieli własnej ziemi ani dachu nad głową. W połowie siedemnastego wieku naliczono

⁹ Cyrchlowanie — obciosywanie pni drzew ostrą siekierą lub toporem do wysokości około stu osiemdziesięciu centymetrów od ziemi, co powodowało utratę liści i schnięcie drzew. Dzięki temu zabiegowi promienie słońca docierały do ziemi, a na dotychczas zacienionych miejscach zaczynała rosnąć trawa. Suche drzewa i pnie wypalano, umożliwiając tym samym powiększenie polany, na której wypasano owce (CHLEBOWCZYK, 1984: 31—32).

dwudziestu ośmiu komorników, a w roku 1717 ich liczba wzrosła do sześćdziesięciu czterech (SPYRA, 2007: 62, 66). Regent Komory Cieszyńskiej, zgodnie z nową polityką gospodarczą, porzucił jednocześnie dotychczasowy system dzierżawy ziemi i odmawiał komornikom sprzedaży gruntów, co prowadziło bezpośrednio do dramatycznego „głodu ziemi” (CHLEBOWCZYK, 1984: 39—50). W monografii Wisły można przeczytać, że końcem osiemnastego wieku „Wisła była najludniejszą wsią regionu, liczyła 2 411 mieszkańców, co dawało 10 mieszkańców na jeden dom” (SPYRA, 2007: 107). W kolejnych latach następował wzrost populacji, tak że w 1804 roku wynosiła ona w Wiśle dwa tysiące pięćset osiemdziesiąt dziewięć osób, a w 1839 roku — już trzy tysiące siedemset siedemdziesiąt osób (SZCZYPKA, 2010a: 41). Mieszkańcami wsi byli ludzie ubodzy, którzy prócz pasterstwa trudnili się drobnym rolnictwem, uprawą owsa, jęczmienia, a od połowy osiemnastego wieku — także ziemniaków. Niestety, trudną już sytuację materialną pogorszyły dodatkowo choroby bydła oraz mór ziemniaczany, powodujący masowe gnicie ziemniaków, które stanowiły podstawowe pożywienie najuboższych górali. Jak notuje Józef Chlebowczyk, do szczególnie dotkliwego nieurodzaju ziemniaków w 1846 roku dołączyła w kolejnych miesiącach fala klęsk żywiołowych — długotrwałych opadów, gradobicia, powodzi, co spowodowało nawet czterokrotny wzrost cen żywności. Ludzie, stojąc w obliczu śmierci głodowej, żywili się trawą, bukowymi liśćmi i pokrzywami. Niedożywienie skutkowało z kolei rozprzestrzenianiem się chorób atakujących osłabione organizmy — wybuchła epidemia tyfusu i dezynтерии. Bieda, głód i choroby spowodowały niespotykaną do tej pory śmiertelność ludności, a wsie zostały zdziesiątkowane (CHLEBOWCZYK, 1984: 45—47). Lata czterdzieste i pięćdziesiąte dziewiętnastego wieku zyskały miano *głodnych roków* na Śląsku Austriackim, o czym wspomina Janusz Spyra w *Monografii Wisły*:

[...] w 1844 r. na Śląsk Cieszyński spadły kolejne klęski. Kilkuletnie straty w zbiorach na skutek złej pogody, a przede wszystkim gnilizna ziemniaków, podstawowego pożywienia biedniejszych warstw ludności, spowodowały największy w dziejach regionu okres głodu, do czego dołączyły masowe choroby, zwłaszcza tyfus. Wisła początkowo dotknięta została głodem w mniejszym stopniu, m.in. dlatego, że uprawa roli nie stanowiła tu jedyne źródła utrzymania, a biedni najemnicy mogli dorabiać przy pracach leśnych opłacanych przez

Komorę. Jednak już na wiosnę 1847 r. sytuacja stała się dramatyczna, ok. 100 rodzin, ratując się przed śmiercią głodową, spożyło ziemniaki przeznaczone do sadzenia, pozbawiając się perspektyw na przyszłość. Władze kameralne poprzez gajowych kazały opracować spis najbardziej potrzebujących, który objął 16 osób proszących o ziemniaki jako zapłatę za pracę w lesie. Śmiertelność wzrosła kilkunastokrotnie, według kroniki zboru ewangelickiego w 1847 r. zmarło 251 osób, w 1848 r. — 208. Osłabieni ludzie umierali zwłaszcza na tyfus, zdarzały się przypadki śmierci z głodu. Oficjalnie za zmarłą z głodu uznano 7-letnią dziewczynkę z Wisły. W skali Śląska Cieszyńskiego tylko w 1848 r. zmarła co dziesiąta osoba, a okres nieurodzaju, drożdżyny, chorób ciągnął się aż do 1855 r.

SPYRA 2007: 136

Z konieczności zatem — na skutek braku możliwości rozwoju sałasznictwa i bardzo trudnych warunków życia — wiślanie byli zmuszeni szukać pracy poza Beskidami, w innych miejscowościach Śląska Austriackiego, a także dalej, na południowych rubieżach monarchii Habsburgów. Wraz ze zmianami społecznymi zainicjowanymi przez Wiosnę Ludów (1848) stało się to łatwiejsze, gdyż nie trzeba było zezwolenia pana feudalnego na emigrację zarobkową. W 1848 roku cesarz potwierdził uchwałę parlamentu wiedeńskiego, zwalniając grunty chłopskie od ciężarów na rzecz właścicieli ziemskich, a w 1849 roku ogłoszono uwłaszczenie poddanych na posiadanych przez nich gruntach (SPYRA, 2007: 140). Coraz więcej mieszkańców Wisły wyjeżdżało zatem za pracę, między innymi na tereny Górnych Węgier (dzisiejszej Słowacji), a później do Banatu.

Saletrarze

Jednym z popularnych zajęć małorolnych chłopów z okolic Ustronia, Wisły, Cieszyna i Bystrzycy było wówczas kopanie i warzenie saletry potasowej, czyli naturalnie występującego minerału, stanowiącego składnik materiałów wybuchowych i prochu strzelniczego (WANTUŁA J., 1952: 15; DRLIAČA, 2003: 7). Saletrarze, *sanetrorze*, pracowali w swoim rzemiośle objazdowo, głównie na Węgrzech (na tak zwanych *Ubrach*), dokąd udawali się pieszo początkiem marca, gdy śniegi za-

częły topnieć, a wracali do domów na zimę, późną jesienią. Choć była to ciężka praca, zapewniała jednak wysokie zarobki oraz możliwość zwolnienia z obowiązkowej służby wojskowej, jako że saletrę wykorzystywano na potrzeby armii Cesarstwa Austriackiego (SZCZYPKA, 2010a: 42). Zajęcie to było rozpowszechnione w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku, aż do około 1865 roku, kiedy zaprzestano jej produkcji (WANTUŁA J., 1952: 15). Lata trzydzieste i czterdzieste dziewiętnastego wieku to okres wzmożonych wyjazdów mieszkańców wsi cieszyńskiej za pracą w inne regiony monarchii, w tym do produkcji saletry, wskutek czego powstała specyficzna grupa „sanetrarzy” (SPYRA, 2012: 266). Mistrzowie saletrarscy werbowali mężczyzn do pracy najczęściej na jarmarkach (między innymi w Bystrzycy, Wędryni, Ustroniu, Wiśle, Cieszynie) i — jak wspomina Jan Wantuła — tworzyli oni później zgrany zespół robotników: „[...] kto się raz »dorwał« do sanetrarzy, ten się trzymał swej »bandy«, póki to było możliwe. W tamtych czasach bowiem zarobek sanetrarza był wyższy od innych zarobków robotniczych” (WANTUŁA J., 1952: 16).

Opisu pracy *sanetrarzy* podjął się Jan Broda, przybliżając tajniki zawodu cieszyńskim czytelnikom *Kalendarza „Zwrotu” na rok 1959*:

Praca sanetrarza była ciężka. Kopalinę saletrzaną z domieszką soli i innych materiałów było trzeba oczyścić, potem tłuc na drobniejsze kęsy i rozcierać drewnianym tłukiem na orzeszki. Następnie wrzucano ją do wrzącej wody w kadziach, gdzie się rozpuszczała, a po wyparowaniu wody zgarniano miatką sól saletrzaną i wysyłano do punktów sprzedaży. Robotnicy pracowali na pół nago, w spodniach z grubej flaneli, przewiązanych grubymi płatami wełnianymi na kolanach. Na nogach nosili grube trzewiki z kilkucalową podeszwą, na które wkładano jeszcze drugą parę pończoch wełnianych chroniących ciało przed poparzeniem. Praca była więc ciężka, nieraz ponad siły, wymagająca przede wszystkim uwagi, ale za to dobrze płatna.

BRODA, 1959: 170

Dzięki uzyskanym środkom saletrarze poprawiali stan majątkowy swoich rodzin, rozbudowywali gospodarstwa, a także kształcili dzieci w szkołach w Cieszynie i innych miastach cesarstwa (SZCZYPKA, 2010a: 42). Saletrarstwem trudnił się między innymi ojciec księdza Jerzego Heczki, nie tylko zapewniając byt swej wielodzietnej rodzinie, lecz także opłacając wykształcenie synowi w gimnazjum cieszyńskim, później na Spiszu w Keżmarku i Lewoczy, a następnie w seminarium

nauczycielskim w Modrej koło Bratysławy (GOLEC, BOJDA, 1993: 122—123). Wiślańscy majstrowie wnosili także finansowy wkład w rozwój wsi, której mieszkańcy byli bardzo ubodzy. W Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle Danuta Szczypka odnalazła dokument z 29 stycznia 1824 roku, w którym majstrowie saletrarstwa zobowiązują się do ufundowania dzwonu na szkołę ewangelicką w Wiśle. Tekst został spisany po polsku i własnoręcznie podpisany przez czternastu majstrów. Dzwon, ważący 165 funtów, umieszczono w wieżyce szkolnej w 1829 roku (SZCZYPKA, 2009: 100—101). Do 1849 roku ewangelicy na Śląsku nie mieli prawa wznoszenia kościołów z wieżami, dlatego też zbudowano w Wiśle szkołę ewangelicką z niewielką wieżyczką, w której postanowiono umieścić dzwon. Murowany budynek szkoły wzniesiono dzięki staraniom ówczesnego pastora Michała Kupferschmida i poświęcono go w 1824 roku. Dzwon zawieszono w wieżycze szkolnej po pięciu latach, wkrótce jednak Urząd Obwodowy oskarżył wiślan o łamanie prawa, nakazał zdjąć dzwon, rozebrać wieżyczkę, a inicjatorów przedsięwzięcia aresztował (wśród aresztowanych był między innymi wójt Paweł Pilch). Gdy wreszcie ewangelicy otrzymali prawo do wznoszenia kościołów z wieżami (na mocy patentu konstytucyjnego wydanego 4 marca 1849 roku przez cesarza Franciszka Józefa I), wiślanie nie mieli środków na dobudowanie wieży na kościele powstałym w 1838 roku. Postawiono zatem znowu wieżyczkę na szkole, w której zawieszono dzwon ufundowany przez saletrarzy (SZCZYPKA, 2009: 98—101).

Saletrarze podnosili swój status wśród lokalnej społeczności także dzięki wyrobom przywożonym z Węgier, na przykład ozdobnym fajeczkom, misternie rzeźbionym, z oryginalnymi okuciami mosiężnymi lub srebrnymi, którymi „niejeden się [...] pysznił, pykając z *uberki* prawdziwy »od Madziarów« przemycony tyton”. Kobietom z kolei mężowie przywozili oryginalne fartuchy, zwane *uberszczoki*, „z kwiecistymi koronami, w kolorach niebieskich, siwych, które przypasywały *gaździnki* śląskie na uroczystości rodzinne”. Jak wspomina Jan Wantuła, fartuchy owe polerowano „specjalnymi przyrządami szklanymi, aby się glancyły¹⁰. Lecz najpiękniej umiano glansować te fartuchy w farbiarni w Cieszynie, skąd każdy fartuch wychodził jak nowy; usztywniony krochmalem, błyszczał taki fartuch przypięty na kobiecie, jak lustro...” (WANTUŁA J., 1952: 16).

¹⁰ *glancyły* — połyskiwały.

Mimo stosunkowo wysokich honorariów, jakie otrzymywali mężczyźni za swoją pracę, rodziny nie mogły uniknąć konsekwencji gospodarki leśnej Komory Cieszyńskiej (w tym odmowy sprzedaży ziemi góralom), a także skutków nieurodzaju, klęsk żywiołowych, epidemii i głodu. Dodatkowo patent cesarski z 5 lipca 1853 roku obciążał chłopów po uwłaszczeniu koniecznością wypłaty odszkodowań na rzecz panów feudalnych. Mieszkańcy wsi kameralnych, którzy już wcześniej zapłacili za prawo do użytkowania swojej ziemi oraz uiszczali coroczny czynsz gruntowy, teraz musieli zapłacić za nią po raz kolejny, na co wielu rodzin nie było stać (SPYRA, 2007: 143). Dlatego też wiślańscy saletarze postanowili wyemigrować wraz z całymi rodzinami tam, gdzie były i praca, i urodzajna ziemia. Jak szacuje Danuta Szczypka na podstawie zapisów w Kronice Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle, wyjazdy migracyjne wiślan odbywały się w trzech zasadniczych falach, a Banat stanowił główny cel przesiedleń do końca dziewiętnastego wieku. Pierwsza z fal migracyjnych dotarła na tereny Dolnych Węgier około 1847 roku i była związana między innymi z szerzącym się głodem. Druga fala wyjazdów rozpoczęła się po 1852 roku, co zostało odnotowane w kronice: „W tym roku rozpoczęła się też emigracja Wiślan na Węgry. W Tisa-Sent-Miklosz tworzyli własną kolonię” (SZCZYPKA, 2010a: 42—43). Przesiedlenia te były prawdopodobnie skutkiem wspomnianego patentu z 1853 roku, na mocy którego Komora Cieszyńska została uznana za jedyne go właściciela terenów leśnych i nie musiała respektować wcześniejszych umów z góralami w sprawie pastwisk (SZCZYPKA, 2010a: 43). Trzecia fala migracji nastąpiła na początku dwudziestego wieku, a jej celem były głównie Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, a także Niemcy i Francja (SZCZYPKA, 2010a: 44).

Nowe życie w Banacie

Wiślańscy ewangelicy, przybywając na południowe rubieże monarchii Habsburgów — jak zauważa Renata Czyż — wchodzili już w dość zróżnicowane etnicznie i wyznaniowo środowisko: „[...] ich sąsiadami byli prawosławni Serbowie i Rumuni, mieszanin wyznaniowo Węgrzy i Niemcy (podzieleni pomiędzy katolicyzm i ewangelicyzm obu konfesji:

augsburskiej i reformowanej), wyznający judaizm Żydzi oraz luterkańscy Słowacy (ewangelicy augsburscy). Na tej ziemi pogranicza od dawna krzyżowały się różne prądy religijne i wpływy ze wschodu i zachodu Europy, a nowe fale osadnictwa przynosiły coraz to nowe narodowości oraz religie i wyznania” (CZYŻ, 2009: 71). Zróznicowanie etniczne Banatu było — jak już wcześniej zauważyłam — efektem uwarunkowań politycznych, u których podłoża leżały głównie ustalenia traktatu pokojowego w Pożarevacu (1718) między monarchią Habsburgów i Republiką Wenecką a Imperium Osmańskim. Doprowadziły one do zmiany struktury etnicznej regionów, z których wycofywali się Turcy, a które to stały się celem wędrówek ludności z różnych rejonów Europy. Władcy monarchii Habsburskiej pragnęli jak najszybciej wykorzystać potencjał urodzajnych ziem i zasiedlić opustoszałe tereny między innymi Banatu, Bački i Sremu (МИТРОВИЋ, 1984: 207).

Wiślanie osiedlali się w północno-zachodnim Banacie najprawdopodobniej już w latach dwudziestych dziewiętnastego wieku. Potwierdza to dokument zachowany w Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle, który jest wyciągiem z księgi zgonów z parafii rzymskokatolickiej w miejscowości Padej (SZCZYRKA, 2010a: 44). To głównie w Padeju, oddalonym od Ostojiceva o około dziesięć kilometrów na południe, Wiślanie byli zapisywani w księgach metrykalnych parafii rzymskokatolickiej do 1853 roku, a następnie w parafii rzymskokatolickiej w Tisza Szent Miklós, jako że własny ewangelicki zbor założyli dopiero w roku 1867 (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 56, 105). Ów archiwalny dokument dotyczy Pawła Wiśki, zmarłego 3 października 1830 roku, który według danych tam zamieszczonych urodził się w Wiśle. Drugim dokumentem pochodzącym z Banatu, zachowanym w archiwach wiślańskich, jest zaświadczenie wydane przez parafię w miejscowości Beba, dotyczące zgonu Marii Cieślar (Teršlár) 3 czerwca 1839 roku w wieku pięćdziesięciu lat. Prawdopodobnie oba te akta zostały wystawione w celu przekazania ich do macierzystej parafii przez osobę, która udawała się do Wisły (SZCZYRKA, 2010a: 44). Można jednak przyjąć, że do 1838 roku wiślanie pracowali przy kopaniu i warzeniu saletry sezonowo, od wiosny do jesieni, a na święta Bożego Narodzenia wracali do swojej rodzinnej miejscowości. Podróż w jedną stronę trwała od czterech do pięciu tygodni i była niezwykle uciążliwa, gdyż odbywano ją pieszo (ДРЉАЧА, 1985: 116). Od 1838 roku notuje się osiedlanie wiślan w Tisza Szent Miklós, początkowo w niewielkich

grupach, które jednak szybko się powiększały: w 1854 roku było piętnaście osób śląskiego pochodzenia, a w 1861 roku — już pięćdziesiąt siedem osób. Pierwszymi wiślanami, którzy kupili dom w tej miejscowości, byli bracia Jerzy i Paweł Polokowie, a następnie Paweł Bujok, który jako człowiek wykształcony pełnił funkcję dozorczy robotników (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 56, 106; SZCZYPKA, 2010b: 49—52).

Sylwetkę Pawła Bujoka opisał Ján Gažo, nauczyciel ostojićewskiej szkoły w latach międzywojennych, w kontekście losów ewangelików w Królestwie Jugosławii (GAŽO, 1930: 149—150). Uzupełnienia opisu losów Pawła Bujoka podjęła się Danuta Szczypka na podstawie analizy dokumentów zgromadzonych w archiwach Biblioteki im. Tschammera w Cieszynie oraz Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle (SZCZYPKA, 2010b: 41—49). Wiadomo zatem, iż Paweł Bujok (Pavel Buják) był nauczycielem w Wiśle, ale — że nie mógł wyżywić swojej rodziny — opuścił rodzinną wieś, aby szukać lepszego bytu. W 1838 roku udał się sam w drogę i dotarł do Tisza Szent Miklós, gdzie ludność zajmowała się kopaniem i warzeniem saletry. Jako człowiek wykształcony, otrzymał pracę w charakterze dozorczy robotników i pracował do końca sezonu, po czym wrócił do domu z myślą, że za rok znowu przyjdzie tu na zarobek. Następnego roku zorganizował grupę mężczyzn, którzy wraz z nim udali się do Banatu i pracowali przy zbieraniu saletry, za co otrzymywali płacę osiemdziesięciu złotych za cały sezon. Żyli skromnie, a oszczędzone pieniądze zanosili do domu. Aby uniknąć trudów podróży i w nadziei na lepsze warunki życia postanowili osiedlić się w Banacie, a na miejsce zamieszkania wybrali Tisza Szent Miklós ze względu na piękne położenie i „wielką górę”¹¹, która dominowała nad niziną, przypominając wiślanom o ich rodzinnym kraju. Paweł Bujok zmarł 4 listopada 1864 roku w wieku czterdziestu dziewięciu lat. W Tisza Szent Miklós żyło już wówczas osiemdziesięciu sześciu imigrantów ze Śląska, którzy mieszkali w piętnastu domach (SZCZYPKA, 2010c: 51; ДРЉАЧА, 1985: 117).

¹¹ Owa „wielka góra” to prawdopodobnie *velika bumka* „wielki kurhan”, czyli kopiec datowany na okres od trzeciego wieku p.n.e do trzeciego wieku n.e. Jego wymiary u podstawy wynoszą w przybliżeniu 46 × 40 metrów, a wysokość szacuje się od 3,5 do 4 metrów. Wysokość kopca ulega systematycznemu obniżaniu ze względu na kultywację okolicznych pól oraz podmywanie przez rzekę Cisę. Zob. https://sr.wikipedia.org/wiki/Велика_хумка_Остојићево (dostęp: 25.10.2018).

Saletrarzom w Banacie musiało powodzić się początkowo dobrze, skoro — jak możemy przeczytać w monografii Ostojciéwa autorstwa Rajka Веселиновића — jeden z nich, Andrzej Szalbot (zwany *Andrzejem Saletrarzem*), przekazał w latach 1821 i 1822 na budowę nowego kościoła prawosławnego trzydzieści siedem forintów, a w 1824 roku darował sześćdziesiąt forintów na budowę serbskiej szkoły. Podobnie Jerzy (Ђура) Szalbot przekazał dobrowolnie dwadzieścia jeden forintów na cele charytatywne (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 56). Andrzej Szalbot udzielił także kredytu Serbskiemu Kościołowi Prawosławnemu w wysokości trzystu forintów, która to pożyczka została mu zwrócona w grudniu 1823 roku (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 64).

Osiedlanie się wiślan w Tisza Szent Miklós zwiększyło dynamikę po 1846 roku na skutek — jak już powiedziałam — szerzącej się klęski głodowej na Śląsku Austriackim. Migrowały wówczas całe rodziny, które w nowych warunkach zmuszone były dostosować się do trybu życia lokalnej społeczności. Pewne wyobrażenie o sytuacji wiślan z okresu migracji daje historia losów Pawła Cieślara (zwanego *Stożczanem*) — nauczyciela w szkole i kuratora zboru w Tisza Szent Miklós — która została spisana już po jego śmierci przez anonimowego autora i opublikowana w 1899 roku w trzech odcinkach na łamach słowackiego czasopisma ewangelickiego „Stráž na sione” (CZYŻ, 2011: 88). Obraz życia Pawła Cieślara nakreślony w tym tekście ukazuje zarówno trudną sytuację ekonomiczną górali beskidzkich, jak i przysposabianie się do nowych warunków w Banacie:

Paweł Cieślar urodził się w Wielkiej Wiśle, w najbardziej rozległej dziedzinie Śląska, leżącej w najwyższej położonych częściach kraju cieszyńskiego, tam gdzie trzy źródła rzeki Wisły spływają w jedno, dnia 4 sierpnia 1845 roku z ubogich rodziców — rolników Jana Cieślara i Ewy z domu Kędzior. Jego rodzinny kraj, z natury ubogi, cierpiał wtedy na skutek 13-letniego nieurodzaju groźny niedostatek chleba powszedniego, tak że liczne obywatelstwo tej to wielkiej gminy zaczęło się rozchodzić do bardziej błogostawionych krajów, mianowicie do Banatu. Kiedy Cieślar miał jeden rok, zmarł mu ojciec i zostawił rodzinę w największej biedzie. Jego matka gnana biedą, przyłączyła się po śmierci męża do grupy wychodźców i szła do Świętego Mikołaja nad Cisą, gdzie się osiedliła i gdzie jako 76-letnia staruszka żyje do dziś, opłakując śmierć swojego syna, którego jako jednoroczne niemowlę niewiernie zostawiła w rodzin-

nej wsi i który tylko dziwnym zrządzeniem Bożym został zachowany od śmierci [...].

Po odejściu matki wzbudził Bóg miłosierne serca, które opuszczone niemowlę w płachcie od domu do domu nosili, a na przekór biedzie żywili, tak aż osiągnął piąty rok życia. Wtedy znowu szli ludzie do Banatu i znalazł się człowiek, który go wziął ze sobą i bardziej doniósł, niż doprowadził do matki do Świętego Mikołaja nad Cisą. Przyszędłszy tam, wnet musiał pracować w polu. Do szkoły wobec tego nie chodził nigdy. Czytać nauczył się od matki, a pisać znacznie później, kiedy tamtejsi słowaccy i ślascy osadnicy ustanowili go nauczycielem swoich dzieci.

Kiedy miał 18 lat, założyli z matką uprawę dyn i przeróżnych warzyw, w dzień tutaj pracował, a w nocy trzymał straż. Jednak latem, gdy pracy było mniej, miał więcej czasu i pożyczał sobie od sąsiada Biblię świętą, ponieważ w domu jej nie mieli. Z niej czytywał, a co mu się zwłaszcza podobało, to czytał wielokrotnie, aby to lepiej zrozumieć [...].

Czyż, 2011: 95—96

W tekście tym, opracowanym i przetłumaczonym z języka słowackiego przez Renatę Czyż, wspomniane są także inne aspekty życia codziennego Pawła Cieślara w Tisza Szent Miklós: zabawy mięsopustne z rówieśnikami, zabieganie o rękę wybranki, choroba i śmierć żony oraz dzieci, powolne wzbogacanie się dzięki ciężkiej pracy i oszczędzaniu, religijne dylematy, przed jakimi stawali wobec nauk głoszonych przez nazarejczyków, konflikt i pojednanie z młodym nauczycielem, aż wreszcie śmierć na skutek wypadku (początkiem maja 1898 roku podczas powrotu z pola sponżyły się konie i przewróciły wóz, uszkadzając pod kolanem jego lewą nogę) (Czyż, 2011). Życiorys Pawła Cieślara stanowi zatem jeden z nielicznych dokumentów z czasów migracji opisujących problemy tej małej społeczności w nowym środowisku.

Do upadku saletrarstwa doszło w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, a przyczyniło się do tego kilka czynników. Jednym z nich był prawdopodobnie rozwój przemysłu górniczo-hutniczego na terenie Komory Cieszyńskiej, który spowodował wstrzymanie sezonowego ruchu zarobkowego ze względu na potrzeby lokalnych pracodawców. Kolejnym powodem mogło być też sprzyjanie Ślżaków narodowemu ruchowi węgierskiemu wbrew interesom władz austriackich (WANTUŁA J., 1952: 16). Za słuszością tej tezy przemawia epizod z życia Pawła Ciencialy z Mistrzowic, który do 1848 roku, poza

gospodarstwem na roli, prowadził z bratem Janem warzelnię saletry potasowej na Węgrzech, a gdy wybuchła rewolucja, poparł węgierski ruch narodowy, za co rząd austriacki skonfiskował mu warzelnię (BRODA, 1959: 171; GOLEC, BOJDA, 1993: 70). Mowa jest tu o powstaniu węgierskim w latach 1848—1849, pod przewodnictwem Lajosa Kossutha, skierowanym przeciwko hegemonii Cesarstwa Austriackiego.

Ostatecznym powodem upadku fachu było jednak wyczerpanie złóż saletry oraz sprowadzanie tańszego minerału z Chile (SZCZYPKA, 2010a: 45). Dlatego też od 1862 roku zapisywano w księgach metrykalnych przy nazwiskach wiślańskich coraz częściej informacje o wykonywanym zawodzie rolnika (ДРЪАЧА, 1985: 116; SZCZYPKA, 2010a: 45).

Przybysze ze Śląska Austriackiego, gdy skończyła się praca w przemyśle saletraskim, znajdowali w Banacie zatrudnienie głównie na roli, jako najemnicy, później sami dzierżawili ziemię, a z czasem też nabywali ją na własność. Uprawiano tam: żyto, pszenicę, jęczmień, owies, kukurydzę, buraki cukrowe oraz tytoń, czyli w większości rośliny, które w Beskidach nie były podstawą gospodarki rolnej. Dlatego też Wiślanie wprowadzili do uprawy kapustę i ziemniaki, które znali z góralskiego jadłospisu i z własnej gospodarki (GAŽO, 1930: 150). Z czasem nauczyli się sadzić i kultywować inne odmiany płodów: winorośl, morwę, a także konopie i bawełnę (SZCZYPKA, 2010a: 45—46). Do profesji, jakimi parali się migranci z Wisły, należało także pszczelarstwo, myślistwo (na czele grupy łowieckiej stał Michał Poloczek) i kołodziejstwo (Paweł Bujok oraz Jerzy Cieślar). Dwóch Wiślan było rzeźnikami, a jeden — na początku dwudziestego wieku — został właścicielem młyna (SZCZYPKA, 2010a: 46; ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 94, 114—119).

Wiślanie, podobnie jak Węgrzy i Serbowie, założyli w latach międzywojennych kółko rolnicze (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 131). Działo ono także po wojnie, co wskazuje kronika zawierająca protokoły z zebrań w latach 1930—1956, która znajduje się w zbiorach Archiwum Historycznego w Kikindzie. Pierwszy protokół w tej kronice pochodzi z 4 maja 1930 roku, został spisany na posiedzeniu zarządu w bibliotece gminnej, a podpisy złożyło pięciu członków zarządu (Kendiur Jan, Pilch Jiri, Ceśliar Gustáv, Sturc Pavel ml., Poliak Vilmoš) oraz prezes Geza Bujak¹².

¹² Zapisnik Upravnog Odbora 1930—1956, nr akt 288/1. Kwerendę tych dokumentów przeprowadziłam wraz z Gezą Poljakiem w Archiwum Historycznym w Kikindzie w 2016 roku.



Fotografia 1. Pracownicy młyna w Ostojicévie (lata sześćdziesiąte dwudziestego wieku). Archiwum prywatne I. Krak.

Po pierwszej wojnie światowej, w 1921 roku, ewangelicy założyli stowarzyszenie kulturalno-oświatowe i bibliotekę pod nazwą *Evanjeličský čitač a vzdelávací spolok — Pokrok*¹³. W gronie założycieli był Ján Gažo senior (ojciec nauczyciela Jána Gažo), Emil Pilh (Emil Pilch) i Paja Štunc (Paweł Szturc). W czytelni prenumerowano ewangelickie czasopisma religijne w języku słowackim, między innymi „*Evanjeličský hlásnik*”, „*Posol zpod Tatier*”, „*Nadej a večernica*”, a także prowadzono wykłady dla członków stowarzyszenia, w których licznie uczestniczyli (GAŽO, 1930: 153—154; ВЕСЕЛИНОВИЇ, 1970: 198). Jak zauważyła Danuta Szczypka, emigranci ze Śląska angażowali się w działania na rzecz całej społeczności lokalnej, na przykład pomagali w organizowaniu ochotniczej straży pożarnej w 1912 roku (ВЕСЕЛИНОВИЇ, 1970: 159; SZCZYPKA, 2010a: 46).

¹³ *Pokrok* oznacza *postęp*. Jak zauważył Ján Gažo, stowarzyszenie miało nie tylko nosić nazwę Postęp, ale jego działania miały faktycznie przyczynić się do postępu w zakresie edukacji jego członków (GAŽO, 1930: 154).



Fotografia 2. Zespół muzyczny: Vilmoš Poljok, Jozef Poljok, Emil Šarec, bracia Pilchowie (Potisský Sv. Mikuláš, lata trzydzieste dwudziestego wieku). Archiwum prywatne G. Poljaka.

Liczba Wiślan w Tisza Szent Miklós z czasem się powiększała. W 1864 roku było osiemdziesiąt osób śląskiego pochodzenia, a w ciągu kolejnych trzydziestu trzech lat liczba ta wzrosła do stu czterdziestu czterech (nastąpił więc wzrost populacji o czterdzieści procent). Na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego dynamika wzrostu była największa i w 1910 roku społeczność ta liczyła już dwieście trzydzieści cztery osoby. Nie tylko jednak emigracja ze Śląska Austriackiego była powodem coraz liczniej reprezentowanej grupy Wiślan w Tisza Szent Miklós. Złożyły się na to także działania Pawła Bujoka, a później Pawła Cieślara, zmierzające do konsolidacji tej społeczności w obrębie jednej wsi (nakłaniali oni wiślańskich osadników z innych miejscowości banackich do stałego osiedlenia się właśnie w Tisza Szent Miklós). Duże znaczenie miał również fakt, że Wiślanie potrafili chronić swoje dzieci przed występującymi wówczas chorobami i epidemiami, zachowując staranną higienę, dzięki czemu śmiertelność była znacznie mniejsza niż w przypadku członków innych nacji (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 158; SZCZYPKA, 2010a: 48).

Wieloetniczność banackiej wsi

W okresie migracji z Wisły do Banatu w połowie dziewiętnastego wieku wieś Tisza Szent Mikós, gdzie osiedliła się ostatecznie większość emigrantów ze Śląska Austriackiego, cechowało zróżnicowanie pod względem etnicznym. Dominowali tu katolicy, w przeważającej części Węgrzy¹⁴, którzy cieszyli się uprzywilejowaniem ze strony władców cesarskiej dynastii ze względu na wyznanie. W okresie istnienia Austro-Węgier (1867—1918) tamtejsza ludność narażona była na skutki polityki zmierzającej do madziaryzacji, jako że Banat należał formalnie do Węgier. Madziaryzacja wynikała z jednej strony z polityki kolonizacyjnej Austrii, a z drugiej strony — z dążeń Węgrów do zwiększenia swojej populacji na południu monarchii. Osiedlanie Węgrów w Banacie oraz asymilowanie ludności niemadziarskiej pozostawały w zgodzie z interesami rządów zarówno węgierskiego, jak i austriackiego, których działania miały na celu osłabienie wpływów serbskich na południu habsburskich posiadłości ziemskich (MITROVIĆ, 1984: 206—212; JAGIEŁŁO, 2008: 178—179).

Drugą grupę co do wielkości stanowili we wsi prawosławni Serbowie¹⁵, choć w czasach monarchii katolickich Habsburgów Cerkiew prawosławna nie była traktowana na równi z Kościołem katolickim i dopiero patent tolerancyjny Józefa II z 1781 roku zniósł dyskryminację i umożliwił swobodne wyznawanie wiary (CZYŻ, 2009: 71).

Znaczącą grupę w Tisza Szent Mikós stanowiła ludność niemiecka, określana mianem Szwabów. W osiemnastym i dziewiętnastym wieku Szwabami nazywano tu wszystkich przybyszów posługujących się językiem niemieckim, niezależnie od pochodzenia, oni sami zaś nie mieli

¹⁴ Obecność Węgrów na obszarze dzisiejszej Wojwodiny datuje się od dziewiętnastego wieku, od czasu przybycia plemion węgierskich, które narzuciły swoje zwierzchnictwo zamieszkującym tu Słowianom. Ponowna fala zasiedlania tych obszarów nastąpiła w siedemnastym wieku przez Węgrów z Kotliny Panońskiej (JAGIEŁŁO, 2008; КОПЫŚ, 2008).

¹⁵ Serbowie zaczęli przybywać na terytorium dzisiejszej Wojwodiny w piętnastym wieku, a wzmógł się ich napływ podczas wielkiej wędrówki, która miała miejsce w latach 1683—1699 pod wodzą patriarchy serbskiego Arsenije III Čarnojevića. Na terytorium Wojwodiny przybyło wówczas około czterdziestu tysięcy Serbów. W Banacie Serbowie osiedlali się po 1779 roku, kiedy region ten wszedł w zakres węgierskiego systemu administracyjnego (MITROVIĆ, 1984: 197—198). Więcej o ludności serbskiej w Banacie i w Wojwodinie: ПОПОВИЋ, 1990.

wyrazistego poczucia przynależności narodowej. Ludność niemiecka przybywała na południowe rubieże monarchii Habsburgów z różnych regionów: Wirtembergii, Lotaryngii, Hesji, Badenii, Alzacji i Bawarii. Ich poczucie wspólnoty kształtowało się na podstawie odmienności języka i kultury od ich sąsiadów — Słowian, oraz autostereotypu opartego na etosie pracy¹⁶ (DYRAS, 2012: 168—170; BEŠLIN, 1999: 209). W Tisza Szent Miklós większość Niemców była luteranami, a część także katolikami. W 1852 roku wieś zamieszkiwało sześćdziesiąt siedem rodzin pochodzenia niemieckiego, a do zboru ewangelickiego należały rodziny o nazwiskach: Klemm, Gehler, Stoffle, Brandmaier, Wagner, Pletz, Zimmermann, Keller, Winkler, Stocker, Schneider, Müller, Schnepf, Gräber, Krämer, Tompler i innych. Pełnili oni ważne funkcje kościelne, a pierwszym pastorem w Tisza Szent Miklós w latach 1910—1926 był Niemiec Ernest Tompler (CZYŻ, 2009: 72). Zamożni Niemcy posiadali szerokofrontowe domy umiejscowione przy głównej ulicy, które nieraz były murowane z cegły w odróżnieniu od pozostałych zabudowań wykonanych z ubitej gliny (DRLJAČA, 2011b: 69). To właśnie u owych zamożnych Niemców znajdowali zatrudnienie członkowie rodzin migrantów ze Śląska Austriackiego, między innymi w charakterze pomocy domowych czy w pracy na roli. Kiedy zbliżał się koniec drugiej wojny światowej, część osób o niemieckich korzeniach opuściła Banat w obawie przed reperkusjami ze strony władz i mieszkańców (w 1944 roku nastąpiła ewakuacja cywilów do Niemiec), a tę część ludności, która zdecydowała się pozostać, władze państwa jugosłowiańskiego poddały brutalnym represjom: wygnano ją z domów, umieszczono w obozach koncentracyjnych, a jej gospodarstwa i cały dobytek przekazano nowym osiedleńcom, zwłaszcza prawosławnym Serbom przesiedlonym z Bośni i Hercegowiny (RILL, STOJČIĆ, 2017: 30—70).

Mieszkańcami wsi byli także Żydzi, którzy zaczęli osiedlać się w Banacie po 1718 roku, a w większej liczbie — po 1739 roku, przybywając tu w głównie z terenu dzisiejszej Ukrainy. Społeczność żydowska w Tisza Szent Miklós stanowiła najmniejszą grupę wyznaniową, liczyła w 1861 roku czterdzieści siedem osób i posiadała własną synagogę, wybudowaną koń-

¹⁶ Więcej na temat ludności niemieckiej w Banacie i Wojwodinie w: КРЧМАР, 2012: 259—270; 2017: 137—197; 2015: 500—548; JANJE TOVIĆ, 2005; 2009; BEŠLIN B., 2001; БЕШЛИН Б., 2010: 621—645.

cem dziewiętnastego wieku, która funkcjonowała jeszcze w 1930 roku, a dziś już nie istnieje (GAŽO, 1930: 153; БУГАРСКИ, МАРКОВ, БУГАРСКИ, 1997: 49, 79; ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 106; CZYŻ, 2009: 72). Większość z nich nie przeżyła okupacji, a ci, którym udało się ocalić życie, wyjechali do Izraela (ПАВКОВИЋ, 1998: 233; CZYŻ, 2009: 72).

Słowacy już w osiemnastym wieku kierowali się na pogranicze tureckie z północnych i ze wschodnich powiatów kraju, przyciągani sporą ilością dostępnej ziemi oraz swobodami religijnymi, jakimi mogli się tu cieszyć (WALASZEK, 2007: 88—89). W połowie dziewiętnastego wieku przybywali oni do Środkowych Węgier i Transylwanii, a wywodzili się zwłaszcza z regionu Šariš (węg. *Sáros*) oraz północnych górzystych terenów Karpat. W 1845 roku nieurodzaje i głód ponownie skłoniły Słowaków do wędrówki na pola Wielkiej Niziny Węgierskiej (Nagy Magyar Alföld) (WALASZEK, 2007: 165)¹⁷. W Tisza Szent Miklós (Potisský Sv. Mikuláš) pełnili oni ważne funkcje kościelne, jako że tutejszy zbor ewangelicki należał administracyjnie do Słowackiego Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego Wyznania. Z najbliższymi zborami ewangelickimi w Kikindzie, Aradacu, Zrenjaninie oraz Wielkim Semikloszu (dzisiejszy Sânnicolau Mare w Rumunii) utrzymywano stałe kontakty (CZYŻ, 2009: 73). Słowacy pracowali również jako nauczyciele w szkole podstawowej ze słowackim językiem nauczania, do której uczęszczały dzieci wiślańskie. W 1893 roku przybył do wsi pierwszy dyplomowany nauczyciel z ramienia Kościoła — Ján Gaal, a kolejnymi nauczycielami byli: Julius Cavar starszy (1894—1900), Pavel Jároši (1900—1902), Julius Cavar młodszy (1902—1903), Sámuel Gažo (1903—1905), Štefan Nemčák (1905—1919). Od 1919 do 1923 roku luteranie nie mieli dyplomowanego nauczyciela i wówczas dzieci uczył rolnik Paweł Sabó. Dla zobrazowania liczebności klas można podać przykład, iż w 1922 roku w słowackiej szkole uczyło się pięćdziesięcioro uczniów: w pierwszej klasie — szesnaścioro (dziewięciu chłopców i siedem dziewczynek), w drugiej klasie — dziewięcioro (siedmiu chłopców i dwie dziewczynki), w trzeciej klasie — jedenaścioro (czterech chłopców i siedem dziewczynek), w czwartej klasie — czternaścioro (pięciu chłopców i dziewięć dziewczynek) (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 197). Pierwszym publicznym nauczycielem był Bonifácus Lokaiček (1923—1924), później naukę

¹⁷ Więcej na temat ludności słowackiej w Banacie i w Wojwodinie: БАБИЌАК, 2010: 713—755; SKLABINSKÁ, MOSNÁKOVÁ, 2012; ВОТЌК, 2016.

prowadzili Štefan Šuster (1924—1928) i Ján Gažo (1928—1946) (GAŽO, 1930: 152—153; ВЕСЕЛИНОВИЇ, 1970: 197). Dušan Drljača notuje, iż w 1905 roku w Tisza Szent Miklós zaczęli osiedlać się Słowacy z okolic Ružomberoka, z Liptowa i ze Slovenskej Ľupčy. Z czasem, ze względu na wspólne wyznanie i bliskość językową, nastąpiło ich zbliżenie z Wiślanami, co przyczyniło się do zawierania małżeństw mieszanych etnicznie. W okresie międzywojennym relacje te umocniły się jeszcze bardziej z uwagi na działania systemu edukacji szkolnej w języku słowackim oraz księży ewangelickich, którzy opiekowali się między innymi parafią w Potisským Sv. Mikulašu (ДРЛЈАЧА, 1985: 120—121; DRLJAČA, 2011b: 71).

Imigranci z Wisły, którzy byli luteranami, utrzymywali początkowo kontakty z Cerkwią prawosławną oraz Kościołem katolickim (najpierw w Padeju, a później w Tisza Szent Milkós). Nie mając bowiem własnego zboru ani pastora, korzystali z posługi duchownego prawosławnego lub katolickiego w razie chrztów i pogrzebów, co znalazło odzwierciedlenie w księgach metrykalnych (SZCZYPKA, 2010a: 44; ВЕСЕЛИНОВИЇ, 1970: 56, 105). Śluby, do czasu pierwszej wojny światowej wyłącznie we własnym gronie, Wiślanie zawierali w najbliższych parafiach luteranских w Kikindzie, Aradacu oraz Temesvár (obecnie Timișoara znajdująca się na terenie Rumunii). Tam też udawali się gromadnie w większe święta, do spowiedzi i komunii (CZYŻ, 2009: 71; SZCZYPKA, 2010a: 47).

Zbór ewangelicki w Tisza Szent Miklós został oficjalnie założony w 1867 roku za poradą udzieloną tutejszym ewangelikom przez misjonarza Gustáva Bujkovskiego, duchownego luteranского, który po studiach teologicznych w Preszburgu (Bratysławie), Berlinie i Jenie został księdzem misyjnym w Banacie (CZYŻ, 2010b: 65). Do nowego zboru należeli, prócz Wiślan, również Niemiecscy i Słowaccy ewangelicy, a zatem był on zróżnicowany pod względem etnicznym. Pierwszym kuratorem został Emil Bujok, sprawując posługę aż do śmierci w 1920 roku. Zbór ewangelicki w Tisza Szent Miklós do 1910 roku był formalnie filią parafii w Kikindzie, oddalonej od wsi o ponad trzydzieści kilometrów. Do roku 1910 luteranie sami prowadzili swoje nabożeństwa — spotykali się w każdą niedzielę, by słuchać fragmentów Biblii i postylli¹⁸, a także śpiewać pieśni religijne. Znaczącą rolę

¹⁸ Postylla to zbiór kazań na cały rok kościelny, komentujący w przystępny sposób fragmenty Biblii. Dzieła te, szczególnie rozpowszechnione w czasach refor-

odgrywał wtedy *czytok*, który prowadził nabożeństwa, czytając Pismo Święte i rozważania Słowa Bożego zawarte w postylli, a także wskazywał w kancjonale pieśni nabożne i inicjował śpiew, gdyż jego obowiązki obejmowały także funkcję *kantora*. Funkcje te w pierwszych latach pełnił Paweł Bujok, później Cieślarowa, a po 1870 roku Paweł Cieślar (SZCZYPKA, 2010a: 47).

Osoby pełniące funkcję *kantora* oraz *czytoka* cieszyły się ogromną estymą we wspólnocie ewangelików w Wiśle. *Kantor* odpowiadał za przewodzenie w śpiewie liturgicznym, za intonowanie podczas nabożeństw pieśni lub indywidualny śpiew psalmów, a także akompaniowanie zborowi na organach. *Kantorzy* byli reprezentantami pastora, pełnili część funkcji administracyjnych, a zarazem stanowili łącznik między pastorem i wiernymi. Jako że rola *kantora* polegała także na uczeniu dzieci śpiewu, zajmowały się tym osoby wykształcone, często nauczyciele (MICHEJDA, 1909: 112). W wiślańskich zborach ewangelickich *czytoka* uznawano za szanowaną postać i — jak twierdzi Małgorzata Kiereś — w dawnej Wiśle dbano o to, aby „czytok był »w każde potoku«, czyli w każdej dolinie (KIEREŚ, 2002a: 292). Etnografka opisała w „Kalendarzu Ewangelickim” ostatniego wiślańskiego *czytoka* pogrzebowego Jana Raszkę, do którego obowiązków należało: „[...] zapoznanie się z rodziną zmarłego, zebranie wszystkich danych o zmarłym, przygotowanie pieśni, wybranie fragmentów Pisma Świętego oraz — obowiązkowo — *czytok* wybierał kazanie z Postylli Samuela Dambrowskiego, w której było 25 proporcji kazań. Musiał dobrze dobrać, to wymagało poświęcenia sporej ilości czasu, aby to wszystko przygotować” (KIEREŚ, 2002a: 293). Osoba ta cieszyła się poważaniem wśród zborowników, traktowano ją jak samego księdza: na *czytoka* oczekiwał ktoś z rodziny w pewnej odległości od domu, aby nie zabłądził albo nie dopytywał po drodze, bo to mu nie przystoiło, a gdy przechodził, wówczas wszystko milkło i zapadała cisza. Za swoją posługę dostawał śniadanie, częstowano go serem *owczarskim* i chlebem razowym z masłem, co było znakiem serdecznego przyjęcia

macji, pisali w językach narodowych zarówno autorzy protestaccy, jak i katolicy. Największą popularnością na Śląsku Cieszyńskim cieszyła się postylla chrześcijańska zwana popularnie „Dambrówką”, wydana po raz pierwszy w Toruniu w 1621 roku. Jej autorem był duchowny ewangelicki Samuel Dambrowski (1577—1625), działający najpierw w Poznaniu, a następnie w Wilnie (CZYŻ, 2005).

(KIEREŚ, 2002a: 294). W zborze banackim funkcję *czytaka* i *kantora* pełniła najczęściej jedna osoba, nazywana tu *kantorem*. Cieszyła się ona takim samym poważaniem, jak w Wiśle — była szanowanym członkiem społeczności wyznaniowej, odpowiedzialnym nie tylko za prowadzenie nabożeństw, uczenie dzieci śpiewu oraz recytacji, ale także za utrzymywanie relacji z pastorem z parafii w Kikindzie oraz w Aradacu.

Od roku 1910 do roku 1926 zbor w Tisza Szent Miklós stanowił samodzielną parafię prowadzoną przez pastora Ernesta Tomplera (Niemca). Był to jedyny okres w całej historii zboru, trwający niespełna szesnaście lat, kiedy luteranie mieli tu stałego duszpastera, a zakończył się on wraz z przejściem duchownego na emeryturę (SZCZYPKA, 2010a: 47). Administracyjnie parafia należała do Słowackiego Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego Wyznania, utworzonego z parafii powstałych na bazie słowackiej emigracji z osiemnastego wieku, a nabożeństwa odbywały się — i tak też jest do dziś — po słowacku (GAŽO, 1930: 152; CZYŻ, 2009: 72—73).

Od roku 1926 do chwili obecnej parafia w Ostojicie nie ma własnego pastora, gdyż jest filią parafii w Aradacu, oddalonej o około dziewięćdziesiąt kilometrów. Pastor przyjeżdża tylko wówczas, gdy potrzebna jest posługa związana z pogrzebami, chrztami albo z okazji większych uroczystości. Nabożeństwa niedzielne nadal prowadzi *kantor*, jeden z mężczyzn należących do wspólnoty touckiej. Aktualnie jest nim Zlatko Sabo, a na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku byli to: Ondrej Krak, Pavel Poljak, Jan Šalbot oraz Emil Samec. *Kantor* odpowiada za całokształt nabożeństwa: odczytuje po słowacku fragmenty Biblii właściwe na dany dzień, czyta kazania, które na każdą niedzielę i święta są publikowane na stronach internetowych¹⁹ Słowackiego Ewangelickiego Kościoła Augsburskiego Wyznania w Serbii (Slovenská evanjelická a. v. cirkev v Srbsku/Slovačka evangelička a. v. crkva u Srbiji), intonuje i wykonuje śpiewy liturgiczne oraz akompaniuje członkom zboru na organach. Ponadto organizuje on lekcje religii, na których przygotowuje dzieci do konfirmacji, uczy je śpiewu i recytacji wierszy po słowacku. *Kantor* utrzymuje także w imieniu zboru relacje z pastorem z Aradacu.

¹⁹ Zanim jeszcze rozwinął się Internet, *kantor* otrzymywał kazania pocztą z Bratysławy, głównej siedziby Ewangelickiego Kościoła Augsburskiego Wyznania na Słowacji.

Przez wiele lat na początku swego istnienia młoda parafia ewangelicka borykała się z problemami finansowymi, co obrazuje kwota kapitału początkowego, która wynosiła zaledwie dziesięć grajcarów²⁰. Wkrótce jednak dzięki staraniom Gustawa Bujkovskiego wierni otrzymali pomoc finansową od arcyksięcia Józefa w kwocie dwustu złotych, a od Fundacji Gustawa Adolfa około dziewięćdziesięciu sześciu złotych (GAŽO, 1930: 152; ВЕСЕЛИНОВИЋ 1970: 105). Fundacja Gustawa Adolfa, powołana w monarchii habsburskiej w 1861 roku (po wydaniu przez cesarza Franciszka Józefa I patentu protestanckiego, kiedy to ewangelicy otrzymali możliwość powoływania stowarzyszeń), miała na celu udzielanie gminom protestanckim wsparcia materialnego, organizacyjnego i duchowego²¹. Środki finansowe, którymi dysponowała instytucja, pochodziły ze składek ludności protestanckiej w Niemczech, Austrii i Szwajcarii (PATZELT, 2000). Jednym z celów aktywności Fundacji było dofinansowywanie budowy nowych kościołów i remont starych budynków. Pozyskane fundusze umożliwiły Wiślanom w 1885 roku wzniesienie drewnianego domu modlitwy, zwanego Oratorium Augustanae Confessionis, oraz szkoły, pod które grunt przekazał Pavel Česlár (Paweł Cieślar). Niedługo później pomieszczenia te okazały się zbyt ciasne. Z czasem dzięki pomocy darczyńców — którzy ofiarowali zarówno pieniądze, jak i materiał na cegły — udało się postawić pierwsze zabudowania kościelne. Pomoc dla nowej parafii płynęła z różnych źródeł: w 1894 roku Pavel Česlár darował kościołowi trzysta złotych na pamiątkę swej zmarłej córki, z majątku księcia Józefa

²⁰ Jeden gulden (złoty reński) to srebrna moneta Cesarstwa Austriackiego, a następnie Austro-Węgier, która w latach 1857—1892 liczyła sto grajcarów. Według Jana Gažo, saletrarze z Wisły otrzymywali za pracę sezonową od Jerzego do Michała (od 23 kwietnia do 29 września) osiemdziesiąt złotych reńskich na osobę (GAŽO, 1930: 150).

²¹ Fundacja Gustawa Adolfa jest protestancką organizacją powołaną w 1832 roku w Lipsku. Od czasu założenia miała ona na celu niesienie pomocy ewangelikom żyjącym w diasporze. W 1863 roku do powstających oddziałów organizacji Gustav-Adolf-Verein w Austrii (działającej od 1861 roku) dołączyli ewangelicy na Śląsku Austriackim, a oddział śląski był wówczas jednym z najliczniejszych. Organizacja działa do dziś, wspiera działania na rzecz kościołów protestanckich na całym świecie, w tym między innymi dofinansowuje budowę lub renowację budynków kościelnych, działalność charytatywną czy edukacyjną (PATZELT, 2000; CZYŻ, 2010a: 461—462). Zob. też: Strona Bratniej Pomocy im. Gustawa Adolfa w Polsce. <https://bpga.luteranie.pl/index.php/z-kart-historii> (dostęp: 11.06.2019).

parafia otrzymała materiał do wypalenia pięćdziesięciu tysięcy cegieł, parafia w Kikindzie podarowała swojej filii dwadzieścia pięć złotych na budowę nowej szkoły, a zbiórka pieniędzy wśród tamtejszych parafian przyniosła sto osiemdziesiąt sześć złotych i dwadzieścia grajcarów. Sami parafianie z Tisza Szent Miklós dali wykonać dwadzieścia pięć tysięcy niepalonych cegieł, a także wozili materiał i pracowali przy budowie (GAŽO, 1930: 151). W latach 1895—1896 wybudowano nową szkołę, a dom modlitwy powiększono w 1899 roku o starą szkołę, która znajdowała się z nim pod jednym dachem (GAŽO, 1930: 151; ВЕСЕЛИНОВИЋ 1970: 105, 166; SZCZYRKA, 2010a: 46).



Fotografia 3. Robotnicy na dachu budynku kościoła ewangelicko-augsburskiego podczas budowy (Potisský Sv. Mikuláš, około 1929 roku). Archiwum prywatne G. Poljaka.

W 1904 roku dzięki staraniom Emila Bujoka ewangelicy otrzymali od Serbów z Tisza Szent Miklós parcelę wartości tysiąca koron i dotację tej samej wysokości na budowę nowego kościoła. Miejscem wskazanym pod budowę był dotychczasowy plac handlowy, zwany

świńskim placem. W tym samym czasie Toutowie otrzymali również teren pod założenie nowego cmentarza (SZCZYPKA, 2010a: 47). Murowany budynek kościoła ewangelickiego wzniesiono wspólnymi siłami wszystkich parafian w latach 1929—1930 i służy on wiernym do dziś. Na elewacji widnieje data 1930 jako rok ukończenia budowy i poświęcenia kościoła, a także znajduje się tam cytat z Psalmu 84, werset 2: *Ake su mile Tvoje pribytky, o Hospodine mocnosti. Žalm 84. V.2²²*.

W drugiej połowie dziewiętnastego wieku obserwuje się napływ do Banatu nowych idei religijnych, przede wszystkim protestanckich, jakim ulegali zarówno prawosławni, katolicy, jak i ewangelicy. Jedną z nich było wyznanie nazarejskie. Nazarejczycy wywodzili się z reformatorskiego ruchu chrześcijańskiego, który zagościł w Europie w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku, a w Tisza Szent Mikós jego wyznawcy pojawili się pod koniec dziewiętnastego wieku. Ján Gažo wspomina o nich jako o niewielkiej grupie osób, która odstąpiła od wiary ewangelickiej, katolickiej i prawosławnej (GAŽO, 1930: 154). Głośnym echem odbił się sprzeciw Pawła Cieślara wobec wzrastającej roli wyznania nazarejskiego wśród luteran, opublikowany w języku czeskim pod tytułem *Rozeznání pravdy od bludu ve světle slova Božího (Odróżnienie prawdy od błędu w świetle słowa bożego)*, który ukazał się drukiem w Ružomberoku w 1896 roku²³ (ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 152; CZYŻ, 2010b; 2011: 100). Publikacja Pawła Cieślara miała być pouczeniem i przestrożą dla ewangelików w Banacie przed szerzącą się sektą nazarejczyków, której członkowie wybiórczo traktowali Pismo Święte, opierając się wyłącznie na Nowym Testamencie, a także „grzeszyli duchową pychą oraz wolnomyślicielstwem” (CZYŻ, 2010b: 67). Podstawy wiary nazarejczyków, z którymi zetknęli się wiślanie w Banacie, budząc sprzeciw Pawła Cieślara, stanowiły połączenie radykalnych

²² *O, jak miłe są przybytki Twoje, Panie Zastępów!*. Ps. 84,2 (*Śpiewnik ewangelicki*, 2002: 1555).

²³ Paweł Cieślar był także autorem pracy pod tytułem *Jediná a prava cestá padlého hřisníka k Bohu*, stanowiącej zbiór sześciu modlitw pokutnych i jednej pieśni wraz z obszerną przedmową, która miała formę rozprawy na temat potrzeby pokuty we współczesnym świecie i siły modlitwy w uzyskaniu zbawienia (GAŽO, 1930: 152; ВЕСЕЛИНОВИЋ, 1970: 152; CZYŻ, 2010b: 75). Pozostawił on również po sobie rękopis dzieła pt. *Zrkadlo krest' anskej viery*, wraz z kwotą trzydziestu złotych na jego wydanie, ale praca ta prawdopodobnie nigdy nie została opublikowana (CZYŻ, 2010b: 66; 2011: 100).

poglądów teologicznych: zwinglianizmu (symbolicznego rozumienia Wieczerzy Pańskiej), anabaptyzmu (chrztu dorosłych) oraz mennonityzmu (pacyfizmu, zakazu służby wojskowej i składania przysięgi) (CZYŻ, 2010b: 69). Choć nazarejczycy należeli w monarchii Habsburgów do wyznań prawnie nieuznanych, korzystając jedynie z tak zwanych przepisów tolerancyjno-wyznaniowych konstytucji austriackiej, to jednak rozwijali się prężnie i dotarli także do Tisza Szent Miklós, czego dowodem jest odnotowanie ich obecności we wpisie metrykalnym z 1893 roku w dokumentach cerkiewnych (ДРЬАЧА, 1985: 119; CZYŻ, 2010b: 69). W latach trzydziestych dwudziestego wieku do nazarejczyków przystąpiła niewielka grupa, wywodząca się z Kościołów katolickiego, prawosławnego oraz ewangelickiego, z rodzin Cichy, Bujok i Poloczek. Członkowie grupy spotykali się w domu modlitwy, bez okien od strony ulicy, gdzie odprawiano w języku serbskim dwa nabożeństwa: w niedzielę przed południem i po południu. Podczas nabożeństw śpiewano ze śpiewników, a prowadził je najstarszy z członków, który miał kompetencje w interpretacji Pisma Świętego. Wspólnota nazarejczyków stopniowo zanikała, a ich ostatni przedstawiciel zmarł w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku (CZYŻ, 2009: 75).

Przed pierwszą wojną światową w Banacie pojawili się Adwentyści Dnia Siódmego, zwani tu *subotarami*. Pierwszymi wyznawcami byli głównie Niemcy, Węgrzy i Rumuni, zamieszkujący w 1905 roku wsie Kumań oraz Mokryń. W Tisza Szent Miklós pierwszą adwentystką została Maria Bujak, którą w 1912 roku ochrzcił kaznodzieja Albin Moćnik. Zbór początkowo liczył tu siedemnaście osób, które spotykały się w domu prywatnym na rogu ulic Slovačka i Hajduk Veljka. Należeli do niego członkowie rodziny Marii Bujak, do których dołączyli w 1922 roku Edi Bujak z rodziną, Luiza Češljarić i Đarmat Agneš (CZYŻ, 2009: 75). Nieznane są losy tutejszych adwentystów z okresu drugiej wojny światowej. W latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku zbór w Ostojićevie jednak znów zaczął się rozwijać. W 1957 roku założono go powtórnie, a w 1961 roku zakupiono dom mieszkalny, który zaadaptowano na salę spotkań. Początkowo wiernych odwiedzał regularnie kaznodzieja Ištvan Danji, a w latach sześćdziesiątych ewangelizacje były prowadzone przez kaznodzieję Petrika Imre. Z czasem zbór się rozrastał, przystępowali do niego zarówno Wiślanie, jak i Węgrzy. W 1971 roku zburzono stary budynek i wzniesiono nowy, który poświęcono 9 grudnia 1972 roku. Początkiem dwudziestego pierwszego

wieku zbor liczył około trzydziestu pięciu członków, którzy spotykali się na lekcjach szkoły sobotniej oraz na nabożeństwach prowadzonych w języku serbskim i węgierskim (dwujęzyczna jest także literatura religijna) (CZYŻ, 2009: 75—76).

Obecnie najwięcej wiernych ma w Ostojićevie parafia Kościoła prawosławnego, którego wyznawcami są głównie Serbowie. Cerkiew Świętego Mikołaja w aktualnym kształcie została wzniesiona w latach 1818—1820, obok wcześniejszej z 1733 roku (CZYŻ, 2009: 71). Drugim co do wielkości wyznaniem jest katolicyzm, reprezentowany głównie przez Węgrów. W przeszłości wiernymi Kościoła katolickiego byli także koloniści z ziem niemieckich, którzy przybyli do Banatu na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku na mocy prawa ustalonego przez cesarżową Marię Teresę. W neogotyckim budynku, wzniesionym w latach 1905—1907, msze święte odprawiane są po węgiersku (CZYŻ, 2009: 72). Grono skupione wokół parafii ewangelickiej stanowią aktualnie Toutowie i nieliczni Słowacy. Co niedzielę prowadzone są tu nabożeństwa po słowacku, a w okresie świątecznym organizowane są wydarzenia, na których spotyka się w kościele społeczność ewangelicka, na przykład przed świętami Bożego Narodzenia dzieci do dwunastego roku życia, które jeszcze nie przystąpiły do konfirmacji, recytują *pod strómką*²⁴ wiersze i śpiewają kolędy po słowacku (od kilku lat także po polsku), a następnie otrzymują prezenty.

Wśród grup etnicznych obecnie zamieszkujących Ostojićevo odnotować należy Romów (*Cygónów*), nieokreślanych pod względem wyznaniowym, którzy według spisu powszechnego z 2011 roku stanowią w gminie Čoka 3,08 procent ludności²⁵ (CZYŻ, 2009: 73).

Odrębnych etnonimów używa się na określenie osiedleńców przybyłych do Ostojićeva w dwudziestym wieku na skutek działań wojennych. Wieś zamieszkują zatem *Bosancy*, czyli prawosławni Serbowie przesiedleni z terenu Bośni i Hercegowiny po drugiej wojnie światowej, którzy wprowadzili się do niemieckich opuszczonych domów (imigranci owi nazywani są *kolonisti*²⁶). Serbowie z kolei, którzy na skutek wojny w Chorwacji (1991—1995) oraz Bośni i Hercegowinie (1992—1995)

²⁴ *pod strómką* — pod choinką świąteczną.

²⁵ Wyniki spisu powszechnego w Serbii na stronach Serbskiego Urzędu Statystycznego. <http://popis2011.stat.rs/> (dostęp: 30.05.2018).

²⁶ *kolonisti* — koloniści.

zmuszeni byli opuścić swoje domy i osiedlili się w sąsiedztwie, nazywani są tu przez mieszkańców *izbeglice*²⁷ (rząd serbski i media nazywają ich także *prognana lica*²⁸). Według pierwszego po wojnach na Bałkanach spisu ludności z 1996 roku, w samej tylko Wojwodinie znalazło zamieszkanie dwieście pięćdziesiąt dziewięć tysięcy siedemset uchodźców z terenów byłej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii na skutek wojen w Chorwacji oraz Bośni i Hercegowinie. Stanowi to czterdzieści dwa procent całkowitej liczby uchodźców z byłej SFRJ zarejestrowanych w Serbii. W gminie Čoka odnotowano wówczas sześćset czterdzieści cztery osoby o statusie uchodźców²⁹. W Ostojicevie w latach 1991—1996 przyjęto trzystu czternastu uchodźców wysiedlonych z terenów byłej SFRJ, z czego najwięcej, bo dwieście dwadzieścia osiem, osób przybyło w 1995 roku z terenów Bośni i Hercegowiny oraz Chorwacji (БУГАРСКИ, МАРКОВ, БУГАРСКИ, 1997: 54—55). Migracje do Wojwodiny po wojnach na Bałkanach w latach dziewięćdziesiątych były w znacznej mierze uwarunkowane kolonizacją z okresu między pierwszą i drugą wojną światową oraz po drugiej wojnie światowej, jako że wielu uchodźców miało już tutaj swoich krewnych i przyjaciół, u których znaleźli schronienie (КОКОТОВИЋ, ФИЛИПОВИЋ, 2013: 23). Według danych z 2011 roku, liczba zarejestrowanych uchodźców znacząco spadła, w Wojwodinie zanotowano wówczas trzydzieści pięć tysięcy pięćset dwadzieścia jeden osób o tym statusie, co było efektem nabywania przez przesiedleńców obywatelstwa serbskiego lub uzyskania dokumentów osobistych umożliwiających powrót do kraju pochodzenia czy też przeniesienie się do innego państwa³⁰ (КОКОТОВИЋ, ФИЛИПОВИЋ, 2013: 26—27).

²⁷ *izbeglice* — uchodźcy.

²⁸ *prognana lica* — osoby wypędzone.

²⁹ Statystyka uchodźców i osób wewnętrznie przesiedlonych według podziału na gminy znajduje się na stronach Komisariatu do spraw Uchodźców i Migracji Republiki Serbii. <http://www.kirs.gov.rs/media/uploads/Dokumenti-i-publikacije/Statistike/izbirl2018.pdf> (dostęp: 27.12.2019).

³⁰ Sytuacja i potrzeby uchodźców w Republice Serbii pochodzących z Chorwacji oraz Bośni i Hercegowiny w latach 1996—2008 są opisane w raporcie opracowanym przez Komisariat do spraw Uchodźców Republiki Serbii. <http://www.kirs.gov.rs/media/uploads/Dokumenti-i-publikacije/Izvestaji/RefugeeNeedsAssessmentReportSerbia.pdf> (dostęp: 27.12.2019).

Różne wymiary identyfikacji ostojićevskich Wiślan

Własna identyfikacja etniczna ostojićevskich Wiślan jest z perspektywy badacza niezwykle złożona, uzależniona od kontekstu sytuacyjnego, a także dynamiczna i zmienna w czasie. Istnieje jednocześnie kilka kategorii stanowiących podstawę wyodrębniania wspólnoty, które są między innymi uwarunkowane generacyjnie, uzależnione od modelu rodziny (w jaki sposób określają się rodzice, czy są małżeństwem mieszanym etnicznie, jakim językiem mówi się w domu), czy też zależą od zaangażowania w utrzymywanie relacji z instytucjami polskimi³¹.

Potomkowie Wiślan w Ostojićevie nazywają siebie przede wszystkim *Toutami* i tak też są określani przez sąsiadów z innych grup etnicznych (wymowa gwarowa brzmi dla liczby pojedynczej rodzaju męskiego — *Tołt*, dla liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego — *Tołcica*, dla liczby mnogiej — *Tołcio*, *Tołtowi* lub *Totowi*). Genezy nazwy należy upatrywać w węgierskim określeniu *Tōth*, używanym w odniesieniu do osiedleńców z terenu Słowacji. Jak zauważa Jan Kajfosz, etymologiczną podstawę etnonimu *Tout* stanowi historyczne węgierskie określenie Słowaka, w przeszłości mające nieco pogardliwe zabarwienie emocjonalne (KAJFOSZ, 2012b: 20—21). Tezę tę potwierdza stosowanie analogicznego etnonimu na określenie mniejszości słowackiej zamieszkującej Rumunię, w tym jej północne rejony: Banat i Kriszanę, której członkowie są potomkami kolonistów z Górnych Węgier z przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku: „Słowacy żyjący w Rumunii, a więc także w okręgu Bihor, otrzymali ze strony Rumunów nazwę Tăuți, pochodzącą od węgierskiego określenia Słowaków mianem Tót'i” [tłum. własne] (BOŠELOVÁ, 2015: 53). Przejęcie tego etnonimu przez migrantów z Wisły — jako nazwy własnej grupy — było uwarunkowane stosowanymi w okresie migracji kategoriami wspólnoty, gdy „narodowość” nie była jeszcze wśród chłopów ugruntowana.

Dominujący czynnik odróżniania *swoich* od *innych* stanowiła w okresie migracji kategoria wyznania religijnego, która była war-

³¹ Dynamika przemian autoidentyfikacji członków tej społeczności, w zależności od przyjmowanej formy pamięci, jest omówiona w rozdziałach czwartym i piątym niniejszej pracy.

tością nadrzędną wobec narodowości (KAJFOSZ, 2012b: 4). Zjawisko indyferencji narodowej wśród Wiślan jest, zdaniem Jana Kajfosa, efektem stanu świadomości społecznej, jaki panował na Śląsku Cieszyńskim przed 1848 rokiem, a zatem bezpośrednio przed okresem migracji zarobkowej. Wśród chłopów bowiem, w odróżnieniu od lokalnej inteligencji, pojęcie narodowości kształtowało się jeszcze długo po Wiośnie Ludów. Jako że podstawowa fala migracyjna z Wisły do Banatu miała miejsce mniej więcej w połowie dziewiętnastego wieku, a kontakty z miejscowością rodzinną były znacznie utrudnione ze względu na odległość oraz granice państwowe, polska tożsamość narodowa wśród migrantów nie zdążyła się zakorzenić. Zjawiskiem przemawiającym za tą koncepcją jest choćby powszechnie podzielany obraz przeszłości, który można zauważyć w społeczności touckiej. Ma on, nieporównywalny z funkcjonującym współcześnie na Śląsku Cieszyńskim, rzeczowy i pragmatyczny charakter pod tym względem, że brak w nim mitologii tłumaczących początek wspólnoty. Pamięć społeczna przekazywana w narracjach nie odtwarza genezy i losów całej grupy, lecz jedynie losy pojedynczych przodków, ich rodzinne powiązania oraz podstawowe dane biograficzne (KAJFOSZ, 2012b: 16—18). Toutowie są zatem *wanielikami*³², w odróżnieniu od katolików — Węgrów oraz prawosławnych Serbów. Choć aktualnie podziały religijne nie pokrywają się z podziałami narodowymi, co było typowym zjawiskiem do połowy dziewiętnastego wieku (CZYŻ, 2009: 73), to w potocznym wyobrażeniu nadal funkcjonuje wspomniemość między wyznaniem i narodowością. Tak bowiem utrwaliło się w języku, a zatem i w stereotypowych wyobrażeniach lokalnej społeczności. Dla najstarszych generacji to właśnie czynnik religijny jest wciąż najistotniejszym wyznacznikiem wspólnoty, dlatego w ich wypowiedziach *katolicy to Madziarzi, a prawoslawcy to Srbŀo*.

Choć Ambasada Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie uznaje potomków emigrantów z Wisły zamieszkujących Ostojićevo za odrębną grupę Polonii w Serbii, to jednak w spisach ludności na próżno szukać danych statystycznych potwierdzających obecność Polaków w Ostojićevie. Ambasada podaje na swojej stronie internetowej, iż „odrębną grupę Polonii zamieszkałą w Ostojićevie (ponaddwutysięczna miejscowość na pograniczu serbsko-węgiersko-rumuńskim) stanowi szacunkowo 150 osób polskiego pochodzenia — potomków emigran-

³² *wanielicy* — ewangelicy.

tów z Wisły, którzy osiedlili się na tym terenie w XIX wieku. Społeczność ta kultuwyje tradycje właściwe dla obszaru pogranicza kultur polskiej i słowackiej³³. Nie ma niestety danych dotyczących struktury etnicznej samej miejscowości, która liczy dwa tysiące osiemset dwudziestu dziewięciu mieszkańców, ale w spisie powszechnym z 2011 roku znajdują się informacje o gminie Čoka, do której administracyjnie należy Ostojićevo. Większość stanowią tu Węgrzy (49,67 procent), drugą grupą pod względem liczebności są Serbowie (38,93 procent), a kolejnymi są Romowie (3,08 procenta) i Słowacy (0,84 procenta). Znaczna liczba mieszkańców gminy nie określiła swojej przynależności etnicznej (3,58 procenta)³⁴. W spisach powszechnych do dziś nie znajdziemy zatem informacji o zamieszkujących ten teren Polakach, co wynika z jednej strony ze zróżnicowanego definiowania własnej tożsamości narodowej (wskazali przynależność regionalną lub nie zadeklarowali jej wcale), a z drugiej — może być spowodowana za niskim odsetkiem deklaracji „polskości”, co powoduje, że w statystykach znajdują się w rubryce „pozostali” (DRLJAČA, 2013).

Definicja statusu narodowego tej społeczności była i jest do dziś trudnym zadaniem. Pierwsze generacje osiedleńców z Wisły w spisach powszechnych notowano w rubryce „Słowacy” i tak też oficjalnie członkowie tej społeczności deklarowali swoją tożsamość narodową. Jak sami przyznają, o zbliżeniu ze Słowakami zdecydowała bliskość językowa i religijna:

Tu nie było Poloków w poblisku nigdzi. A ku kómusik my sie musieli przipoić, teroz abo Madziaróm, abo Srblóm abo Słowiokóm. Słowiocy byli nejbliži nóm. I z jenzykem i z wiaróm, bo Słowiocy wanielicy, a my toto też wanielicy, myślém Polocy. A haw ci byli prawoslawcy, tamci byli katolicy — Madziarzi³⁵.

Mężczyzna, 80 lat

³³ Zob. Informacja o Polakach w Serbii na stronach Ambasady RP w Belgradzie. http://www.msz.gov.pl/pl/p/belgrad_rs_a_pl/polonia_w_serbii/polacy_w_serbii/ (dostęp: 27.05.2019).

³⁴ Informacje o liczbie mieszkańców Ostojićeva pochodzą z oficjalnej witryny internetowej Gminy Čoka. <http://www.coka.rs/sr/oselima/ostojicevo.php> (dostęp: 27.05.2019). Dane dotyczące struktury etnicznej według spisu powszechnego z 2011 roku są dostępne na stronach Serbskiego Urzędu Statystycznego. <http://popis2011.stat.rs/> (dostęp: 30.05.2018).

³⁵ *przipoić* — przyłączyć; *Madziarzi* — Węgrzy; *wanielicy* — ewangelicy.

Wyznawany przez Wiślan i Słowaków luteranizm oraz związany z nim język praktyk religijnych stanowiły fundament wspólnoty. Kolektywnym kodem dla wiślańskich i słowackich ewangelików, jakim posługiwali się w ramach liturgii kościelnej w okresie migracji i jeszcze długo po nim, był wszak język czeski. Zarówno na Śląsku Cieszyńskim, gdzie czeszczyzna stanowiła element lokalnej tradycji, jak i w Ostojíćevie, gdzie rozumiano ją jako drukowany wariant języka słowackiego, funkcjonowała ona jako język pism religijnych używanych podczas nabożeństw. Ewangelicy w Ostojíćevie korzystali, jak ich współwyznawcy w Wiśle, z czeskojęzycznych druków religijnych: z Biblii kralickiej oraz ze śpiewnika Jerzego Trzanowskiego *Cithara Sanctorum*.



Fotografia 4. Ołtarz w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Ostojíćevie (2012 rok). Nad ołtarzem widoczny napis w języku czeskim: *Hrad přepevný jest Pán Bůh náš* (*Warownym grodem jest nasz Bóg*), incipit pieśni autorstwa Marcina Lutera. Fot. K. Marcol.

Z kancjonału Jerzego Trzanowskiego słowaccy ewangelicy śpiewali jeszcze w połowie dwudziestego wieku, a w Jugosławii jego żywot był nawet dłuższy, gdyż w obiegu kościelnym druk ów znajdował się prawie do końca dwudziestego wieku (CZYŻ, 2010b: 76; KAJFOSZ, 2012b: 15). W Wiśle zaś czeskojęzycznego kancjonału *Cithara Sanctorum* używano podczas nabożeństw aż do 1922 roku, pomimo że od 1865 roku śląskocieszyńskie zbory ewangeliczne miały do dyspozycji polskojęzyczny kancjonał księdza Jerzego Heczki (SPRATEK, 2002: 31; KAJFOSZ, 2010: 56). Zdaniem Jana Kajfosa, to właśnie w czeskim języku drukowanym można upatrywać „zasadniczego łącznika” czy „wspólnego mianownika”, który zintegrował społeczność wiślańską ze słowackimi ewangelikami:

Można przypuszczać, że wiślańscy emigranci wynieśli ze stron rodzinnych przywiązanie do czeszczyzny — ale tak samo do polszczyzny — jako swoistego „sakralnego kodu”, który, co trzeba ponownie podkreślić, nie miał wówczas wymiaru narodowego (w dzisiejszym rozumieniu), bo wtedy w Cieszyńskim żaden z języków pisanych go nie miał. Nawet jeżeli w Ostojićevie zachowały się polskie starodruki, ich język z oczywistych względów nie mógł znaleźć szerszego zastosowania w nowym środowisku, w którym kontynuacja życia religijnego uzależniona była od religijnej wspólnoty ze Słowakami, dlatego owe książki są obecnie w Ostojićevie na ogół nieczytelne.

KAJFOSZ, 2012b: 18

W okresie migracji o zbliżeniu ze Słowakami zdecydowało wiele czynników; prócz wspólnoty wyznaniowej i bliskości językowej — również powody czysto pragmatyczne. Pod koniec dziewiętnastego wieku zadeklarowanie słowackiej przynależności narodowej ochroniło Wiślan od przymusowej madziaryzacji. Sytuację tę opisuje w 1930 roku Ján Gažo:

[...] Słowacy w Świętym Mikołaju nad Cisą³⁶ pochodzą z Polski, zatem ich macierzysta mowa jest polska [...]. Wiedząc, że nie mogą istnieć tutaj w takiej odległości od swoich, nie wiedzieli, co mają robić, by uratować swą słowiańską mowę przed okrutną madziaryzacją. Jako Słowianie, przyłączyliby się może nawet do tutejszych Serbów, ale wstrzymywała ich od tego wiara. Dowiedzieli się później o słow[ackim] Aradacu oraz o innych większych słowackich osadach,

³⁶ Święty Mikołaj nad Cisą — Potisský Sv. Mikulaš, dziś Ostojićevo.

a skoro czuli się w stosunku do nich najbliższymi, również oni zdecydowali się wstąpić w szeregi tych słowiańskich osad i współpracować z nimi. W 1905 roku przyprowadziło się tutaj kilka rodzin z Liptowa i ze Słowackiej Lupczy, również sprowadziło się kilka dusz ze słowackiego Aradacu, a nawet z Hajduczicy. Dostali też nauczycieli Słowaków, którzy uczyli ich dzieci języka słowackiego, a także pracowali nad tym, żeby je ochronić od madziaryzacji. Mieszkańcy Mikulasza oprócz znajomości języka słowackiego mówią po polsku, serbsku i węgiersku, a są niektórzy, którzy znają i niemiecki.

GAZO, 1930: 154 [tłum. własne]

W okresie drugiej wojny światowej, określając siebie jako Słowaków, unikali także represji ze strony Niemców, ponieważ Słowację traktowali Niemcy jako państwo sojusznicze. Dlatego też z Toutami, którzy zadeklarowali słowacką narodowość, obchodzono się łagodniej, nie groziły im prześladowania, a niektórych nawet zwalniano z obozów koncentracyjnych, gdy trafili tam jako jugosłowiańscy żołnierze (DRLJAČA, 2003: 7). Początkowo zatem w spisach powszechnych Wiślanie figurowali jako Słowacy, sami też nie czuli potrzeby wyraźnego odseparowywania się od tej grupy, gdyż jedni i drudzy byli ewangelikami, a wyznanie pełniło — i poniekąd nadal pełni, o czym już wcześniej nadmieniałam — funkcję przynależności narodowej (KAJFOSZ, 2012b: 21). Do dziś na terenie wsi znajduje się ulica Słowacka, na której jeszcze w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku mieściło się najwięcej „polskich domów”, czyli budynków zamieszkałych przez potomków migrantów ze Śląska Cieszyńskiego (DRLJAČA, 2005: 7). Jak notuje Dušan Drljača, w drugiej połowie dwudziestego wieku ulica Słowacka oraz dzielnica „koło młyna”, gdzie znajdowała się kawiarnia prowadzona przez potomka „polskich osadników”, były uważane za „słowackie centrum” miejscowości (DRLJAČA, 2005: 7—8). Pomimo używania określenia „Słowacy” wobec potomków migrantów z Wisły w oficjalnych dokumentach urzędowych czy też publikacjach na ich temat, jak również w ten sposób definiowanej przez nich samej przynależności narodowej, grupa ta była we własnym środowisku odróżniana od Słowaków zamieszkujących wieś i okoliczne miejscowości (między innymi Aradac, Hajdučice). Podstawę tego rozróżnienia stanowiły przede wszystkim charakterystyczne nazwiska oraz język domowy, gwara wiślańska („toucki govor”), która jako odmienna od języka słowackiego, pozwoliła na wyodrębnienie *Toutów* od *Słowiaków*. W opracowaniach

Dušana Drljačy przywołane jest też określenie *Trpacy* stosowane przez Słowaków w odniesieniu do Toutów, które miało podkreślić ich „twardy” akcent w mowie słowackiej (DRLJAČA, 2011b: 71, 2011f: 9).

Z biegiem czasu, gdy dorastali potomkowie małżeństw zróżnicowanych etnicznie, definiowali oni częściej swoją narodowość jako jugosłowiańską, następnie serbską, często też pozostawiali pytanie o narodowość bez odpowiedzi lub deklarowali tożsamość regionalną (DRLJAČA, 2011: 71—72). Z rozmów z mieszkańcami Ostojiceva, przeprowadzonych przeze mnie po spisie powszechnym w 2011 roku, wynika, że część z nich deklarowała tożsamość regionalną, mówiąc o sobie Wojwodzianin, lub nie deklarowała przynależności narodowej, uzasadniając: „Ojciec je mi Tołt, matka — Madziarka. Gdo żech je?” (Kobieta, 32 lata). Z oficjalnych dokumentów dostępnych na stronach Urzędu Statystycznego Republiki Serbii niemożliwe jest uzyskanie informacji o liczbie zadeklarowanych Polaków z powodu za niskiego odsetka osób wskazujących tę kategorię; nie ma też możliwości weryfikacji, czy ktokolwiek polską narodowość zadeklarował. Interesujące dane przynoszą jednak sprawozdania poszczególnych parafii ewangelickich, które notowane są w rocznikach wydawanych przez Słowacki Kościół Ewangelicki Augsburgskiego Wyznania. Przytacza je Dušan Drljača, wymieniając liczbę trzystu pięćdziesięciu wiernych w parafii ostojicevskiej w 1964 roku, a w roku 1985 liczbę trzystu dwudziestu dwóch parafian (DRLJAČA, 2009: 12—13). Według uzyskanych przez badacza informacji, ostojicevianie samodzielnie sporządzili spis parafian w 2003 roku. Kantor Emil Samec doliczył się wówczas dwustu dwudziestu pięciu ochrzczonych parafian, z czego — jak zaznaczył przy poszczególnych nazwiskach — nie wszyscy posługują się gwarą wiślańską. Spośród ewangelików znajdujących się na liście nie mówiło *po toucku* dwadzieścia siedem osób (DRLJAČA, 2009: 12—13; 2011: 73). Przytoczone dane świadczą o malejącej z dekadą na dekadę liczbie członków parafii, co jest procesem wynikającym zarówno z umieralności najstarszych członków wspólnoty, jak i odchodzenia od Kościoła ewangelickiego na skutek zawierania małżeństw mieszanych etnicznie (DRLJAČA, 2011b: 75). Niewielka liczebność społeczności pozwala określić ją terminem „mała grupa etniczna”, stosowanym między innymi do wspólnot pochodzenia imigracyjnego, które ze względu na swój status demograficzny są szczególnie narażone na procesy asymilacyjne (POSERN-ZIELIŃSKI, 2019: 18).

W stronę polskiej tożsamości narodowej

Ograniczone kontakty z rodakami w Wiśle spowodowały, iż autoidentyfikacja społeczności wiślańskiej w Banacie pozostała niezależna od zmieniającego się po Wiośnie Ludów w Cieszyńskim poczucia tożsamości, zmierzającego ku polskiej identyfikacji narodowej. Rozpad wieloetnicznej Monarchii Austro-Węgierskiej po pierwszej wojnie światowej doprowadził do powstania nowych państw: Polski, Czechosłowacji, Węgier oraz Królestwa Serbii-Chorwacji-Słowenii (w 1929 roku przemianowanego na Królestwo Jugosławii), a po drugiej wojnie światowej do powołania Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii. Wraz ze zmianą ukształtowania geopolitycznego utrudnione zostały odprawy graniczne, wprowadzono obowiązkowe wizy, koniecznością stała się wymiana walut, zwiększyły się koszty podróży zagranicznych, co w efekcie osłabiło więzi Toutów z ojczyzną przodków. Relacje oficjalne utrzymywane były przez długi czas jedynie okazjonalnie na płaszczyźnie kościelnej i obejmowały wizyty duszpasterzy oraz spotkania wiernych z parafii wiślańskiej i ostojićewskiej.

W dniach 23—24 lipca 1966 roku, przy okazji posiedzenia Zarządu Światowej Federacji Luteranckiej w Belgradzie, odwiedził ostojićewskich ewangelików biskup Andrzej Wantuła (WANTUŁA A., 1966; SZCZYPKA, 2007a; DRLJAČA, 2007b). Zrelacjonował on spotkanie z Wiślanami w Banacie w czasopiśmie „Zwiastun” z 1966 roku, w artykule pod tytułem *Wśród wiślan w Jugosławii*:

Po zakończeniu posiedzenia wybrałem się tedy w sobotę samochodem do Ostojiciewa. Leży ono niedaleko rzeki Cisy, w północno-wschodniej części Jugosławii, zwanej Banatem. W towarzystwie pastora, a zarazem seniora ks. Tomasza Kowacza dotarłem pod wieczór szczęśliwie na miejsce. Przywitały nas dzwony kościelne i liczne zgromadzeni męscy zborownicy oraz dzieci, które wręczyły nam kwiaty. Po wysłuchaniu wzruszających powitań odbyła się dwugodzinna rozmowa. Ostojiciewianie mówili o przeszłości i swoim obecnym życiu, ja zaś o naszym Kościele w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem parafii w Wiśle. Wizyta moja była dla nich wielkim przeżyciem, gdyż od początku osiedlenia się ich w Ostojiciewie nie odwiedził ich jeszcze żaden z polskich pastorów [...].

W niedzielę, dnia 24 lipca odbyło się w kościele uroczyste nabożeństwo. Wszyscy, którzy mogli, zjawili się, aby się nacieszyć gościem.

Liturgię odprawił w języku słowackim ks. senior T. Kowacz, kazanie wygłosiłem ja w czystym języku polskim, bez łączenia ze słowackim. Wszyscy, nawet najmłodszy, zapewniali, że wszystko dobrze zrozumieli. Wszyscy byli głęboko wzruszeni. Po stu latach usłyszeli wiślanie jugosłowiańscy po raz pierwszy zwiastowane Słowo Boże w ich macierzystym języku.

WANTUŁA A., 1966: 256—257

Tę osobistą relację biskupa Andrzeja Wantuły ze spotkania z ewangelikami w Ostojićevie poprzedzało odtworzenie losów pierwszych wiślańskich osadników w Banacie, a kończył opis emocjonalnego pożegnania oraz zaproszenie do Jugosławii skierowane do innych luterzańskich pastorów.



Fotografia 5.
Biskup Andrzej Wantuła
wygłasza kazanie w Kościele
Ewangelicko-Augsburskim
w Ostojićevie (1966 rok).
Archiwum prywatne
G. Poljaka.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku do Ostojicéva przyjeżdżał kilkakrotnie ksiądz Karol Samiec, proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle, który zarówno utrzymywał oficjalne relacje z przedstawicielami Słowackiego Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego Wyznania w Serbii, jak również dążył do zbliżenia między banackimi rodzinami o wiślańskich korzeniach z rodakami z Beskidów (między innymi w 1976 roku zorganizował wyjazd dzieci ostojicéwskich na kolonie letnie do Wisły, które do dziś mile wspominają jej uczestnicy). W 1988 roku zaaranżował on w Jugosławii wizytę przedstawicieli parafii wiślańskiej na obchodach z okazji stuipięćdziesięciolecia osiedlenia się wiślan w Banacie (SZCZYPKA, 2007a: 5—6). W trakcie uroczystego nabożeństwa w ewangelickim kościele w Ostojicévie, upamiętniającego to zdarzenie, z udziałem biskupa Słowackiego Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego Wyznania w Serbii Andreja Beređiho oraz władz kościelnych, w obecności licznie zgromadzonych parafian oraz gości z Wisły ksiądz Karol Samiec wygłosił przemowę, w której wezwał wiernych do kontynuowania świadectwa wiary ojców. Nabożeństwo, które odbyło się 24 kwietnia 1988 roku, zarejestrował amatorską kamerą wideo Geza Poljak, dzięki czemu mamy możliwość odtworzenia ceremonii kościelnej, a także treści przemówienia księdza Karola Samca, którego fragment nawiązuje do wartości protestanckich wyznawanych przez przodków ostojicéwskich Wiślan:

A skoro Bóg stworzył ten świat i dał nam tę ziemię, a jest naszym Bogiem, to my wszyscy jesteśmy Jego dziećmi. I nieważne jest, w jakiej miejscowości żyjemy, bo ziemia jest ziemią Bożą. A my na tej ziemi Bożej mamy być ludem Bożym i jako lud Boży pozdrawiam was i życzę wam, ukochani Bracia i Siostry, wiele Bożego błogosławieństwa. I przynoszę wam z Polski serce, bo tak to było — tu ojcowie wasi przyszli ze swoimi bogactwami duchowymi.

A chcę wam dziś powiedzieć, że nie majątki i złoto tej ziemi były bogactwem ich życia. Ale kiedy tu przyszli od nas, zabrali to duchowe bogactwo. A tym największym bogactwem ojców naszych to były trzy książki, trzy księgi, a mianowicie: Biblia, kancjonał Trzanowskiego i postylla. To była ta „trójca święta”, która kształtowała życie duchowe. I właśnie ta „trójca święta” zgromadziła was tutaj, w Ostojicévie. I tutaj dalej budowaliście swoje życie duchowe, które opierało się na świętej Ewangelii, które dawało wam nadzieję w to jutro, które

zawsze było dla was niepewnością. Ale kiedy wasze serca oparte były na Ewangelii, wyście wierzyli, że najpierw trzeba się troszczyć o Królestwo Boże, a potem to inne będzie na tej ziemi wam dane.

I popatrzcie w minioną przeszłość: wierni byli ojcowie wasi Ewangelii, Chrystusowi, aby inne rzeczy były im dane. Zbudowali swoje domy, założyli swoje rodziny i dziś jesteście świadectwem tej minionej historii. Ale nie możecie pozostać w minionej historii. Żyjecie w nowym świecie. Ten świat jest bardzo ciekawy i on wymaga od was świadectwa; świadectwa wiary, miłości i pracy. [...]

Kiedy ewangelicy opuszczali Wisłę i szli szukać chleba dla siebie i swoich dzieci, zabrali te trzy książki — i zobaczyłem je w waszych domach, ale nie wiem, czy teraz potomkowie tych ojców, młode pokolenie, czyta i buduje na tych książkach swoje życie duchowe. I dlatego też ta moja prośba, abyście nie zaniedbali tych książek, ale abyście umiłowali ten kancjonał Trzanowskiego, który przez wieki kształtował serca ludzkie, pocieszał i dodawał im siły, czynił ich dobrymi ludźmi. Bo ewangelik u nas to była chluba, to było imię, które określało człowieka, że on jest człowiekiem wierzącym, że on jest człowiekiem dobrym i że on jest człowiekiem pracowitym. [...]

Ksiądz Karol Samiec w swej mowie odwołał się do symboliki Trójcy Świętej w odniesieniu do trzech druków religijnych, które stanowiły podstawowe teksty liturgii ewangelickiej w okresie migracji, a zatem do wspomnianych już czeskojęzycznych ksiąg: Biblii kralickiej oraz kancjonału Jerzego Trzanowskiego *Cithara Sanctorum*, a także postylli, w tym polskojęzycznej postylli Samuela Dambrowskiego, tak zwanej Dambrówki. Druki te, według opowieści samych Toutów przyniesione wraz ze skromnym dobytkiem przez ewangelików ze Śląska Austriackiego, były — co podkreślił Karol Samiec — dowodem na wysoką wartość pism religijnych w ich życiu codziennym³⁷. Wartość ta w znacznej mierze wpływała z uwarunkowań historycznych, jako że książka drukowana stanowiła cenne źródło zachowania wiary protestanckiej w okresie rekatolizacji, jaką prowadzili Habsburgowie

³⁷ O owych trzech księgach wspomina także Ján Gažo, omawiając społeczność ewangelicką w Potisským Sv. Mkulášu: „Wszyscy ci imigranci byli bardzo ubogimi ludźmi, którzy przynieśli z sobą tylko trochę odzieży, ale każdy z nich przyniósł Transcius, książkę modlitewną, Biblię i postyllę, tak zwaną »Dambrówkę«, która uzyskała nazwę od swego autora Dambrowskiego. Z tych to książek jeszcze i dzisiaj niektóre znajdują się w domostwach” (GAŽO, 1930: 150).

od momentu objęcia ich panowania w księstwie cieszyńskim w 1653 roku, do wydania przez cesarza Józefa II patentu tolerancyjnego w 1781 roku. Wówczas to, z powodu braku duchownych, nabożeństwa prowadzono w domach lub w okolicznych lasach, gdzie czytano czeskie i polskie, rzadziej niemieckie, księgi religijne, takie jak: Biblia, postylle oraz dzieła protestanckich pisarzy, w tym Jerzego Trzanowskiego, zwanego „słowiańskim Lutrem” (CZYŻ, 2005; BELOW, LEGENDŹ, 2009; SPYRA, 2012: 310—312).



Fotografia 6. Wizyta księdza Karola Samca w Ostojićevie (1979 rok).
Archiwum prywatne G. Poljaka.

Poza znaczeniem religijnym owe „trzy księgi” stanowią świadectwo zróżnicowania językowego na Śląsku Cieszyńskim, które w żadnej mierze nie było współmierne z identyfikacją narodową. Jak zauważa Jan Kajfosz, do Wiosny Ludów w 1848 roku, a po części jeszcze dłużej, polskojęzyczna ludność na Śląsku Cieszyńskim używała tekstów drukowanych w języku polskim i czeskim, a bardziej wykształcona ludność (księży, nauczyciele) — również w języku niemieckim. W trakcie ewangelickich nabożeństw w Wiśle i w całym księstwie cieszyńskim czytano polskie druki religijne i przeplatano je czeskimi pieśniami, bo taka była wówczas norma:

Jeśli chodzi o okres poprzedzający Wiosnę Ludów (1848 roku), trudno w odniesieniu do niego zakładać istnienie jakiegokolwiek wyraźniejszej konkurencji między polskojęzycznymi i czeskojęzycznymi drukami religijnymi, nie mówiąc już o konkurencji między samymi identyfikacjami narodowymi, których przed Wiosną Ludów, a po części jeszcze wiele lat po niej, nie było. Ewangelicka literatura religijna (zresztą w ogóle książka jako taka) była podówczas czymś na tyle cennym i kosztownym — do czasu reform józefińskich (1781 r.) groziło jej zarekwirowanie — że jej język nie mógł być znaczącym priorytetem pod warunkiem, że był choć częściowo zrozumiały.

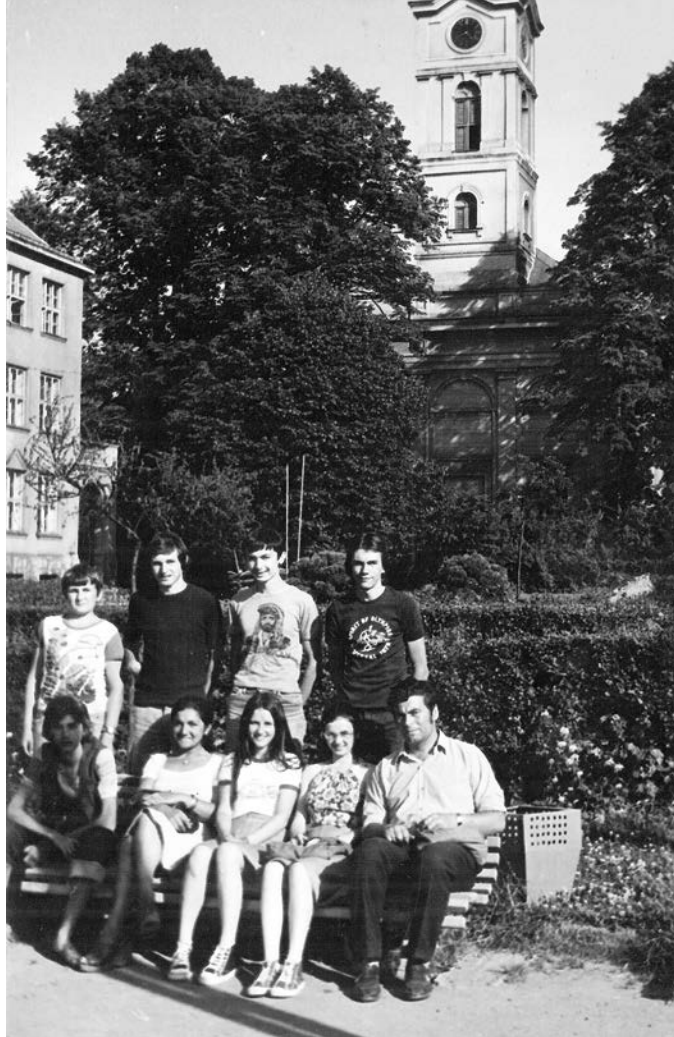
KAJFOSZ, 2012b: 14

Charakterystyczne dla Śląska Cieszyńskiego kody językowe nie miały zatem do czasu Wiosny Ludów, a wśród chłopów jeszcze wiele lat dłużej, bezpośredniego związku z poczuciem przynależności do narodu. Kryterium wspólnoty stanowiło wówczas wyznanie (katolicy — ewangelicy — wyznawcy judaizmu) oraz przynależność terytorialna do poszczególnych miejscowości (kategorię przynależności do wspólnoty z najbliższej okolicy określało sformułowanie *być tu stela*, czyli „być stąd”), Śląska Austriackiego, monarchii.

W swoim przemówieniu ksiądz Karol Samiec odwoływał się do wspólnoty definiowanej przez pryzmat wartości protestanckich oraz przynależności lokalnej. Zwracał on uwagę na wiślańskie pochodzenie, wiarę przodków oraz etos pracy jako fundamenty tożsamości ostojićevskich ewangelików. Na pożegnanie podarował parafianom drewnianą płaskorzeźbę z wizerunkiem górala pasącego owce na sałaszu i grającego na trombicie, aby pamiętali, „z jakiego gniazda przyszli ich przodkowie”. Pamiątkę tę pastor przekazał na ręce Pavla Poljaka, kuratora zboru w Ostojićevie³⁸.

Pavel Poljak (1925—1999) pełnił w kościele ewangelicko-augsburskim w Ostojićevie funkcje prezbitera, kuratora oraz dozorczy, a także blisko współpracował na rzecz zacieśnienia kontaktów ostojićevsko-wiślańskich z księdzem Karolem Samcem. Działalność Pavla Poljaka na rzecz zboru zyskała uznanie władz Słowackiego Ewangelickiego Kościoła Wyznania Augsburskiego w Jugosławii, wyrażone w sprawozdaniu z działalności poszczególnych parafii w publikacji „Ročenka Slovenskej Evanjelickej A.V. Krest’anskej Cirkvi v SFR Juhoslávii” z 1978 roku.

³⁸ Płyta CD z nagraniem uroczystości jest w posiadaniu autorki.



Fotografia 7.
Młodzież z Ostojičeva
na kolonii letniej w Wiśle
wraz z księdzem Karolem
Samcem (1976 rok).
Archiwum prywatne
G. Poljaka.

W tekście podkreślano, iż „tam, gdzie dobry gospodarz i przewodnik, to nawet ograniczone kontakty z osobami duchownymi (5 razy w roku) nie osłabiają życia duchowego zborowników” (cyt. za: SZCZYPKA, 2008: 12). Pavel Poljak był jednocześnie osobą zaangażowaną w krzewienie wśród Toutów świadomości o ich związkach z Polską, utrzymywał relacje z ówczesnym ambasadorem Zenonem Tarnowskim, a za swoją działalność na rzecz Polaków w Jugosławii otrzymał medal Polonia z Macierzą nadany mu przez Towarzystwo Łączności Polonii z Macierzą (SZCZYPKA, 2008: 13). Jak notuje Danuta Szczypka: „Pavel Poljak był tą osobą, która widziała potrzebę rozbudzenia i utrwalania świadomości o związkach z polskością i Wisłą, gdyż niektórzy (nie-

liczna grupa) byli przekonani, że są Słowakami z Wisły” (SZCZYPKA, 2008: 12). To właśnie on relacjonował historię społeczności wiślańskiej w Banacie w reportażu telewizyjnym z 1988 roku pod tytułem *Przyszli od Wisły*, w którym redaktor ukazywał losy „Polaków w Jugosławii”³⁹. Na płycie nagrobnej jego oraz żony Marii (z domu Šalbot), wzniesionej przez bratanka Gezę Poljaka wraz z rodziną, widnieje napis „Jeszcze Polska nie zginęła...”, co stanowi jeden z niewielu tekstów w przestrzeni Ostojičeva odwołujących się do polskiego narodowego uniwersum symbolicznego.

Drugą osobą, która aktywnie działała na rzecz zbliżenia banackich Wiślan z władzami Wisły, był Emil Poljaček (1940—2014). Urodził się w Ostojičevie, ale dorosłe życie spędził w Lublanie, gdzie pracował zawodowo, między innymi jako dyrektor ekonomiczny w zakładach sprzętu rolniczego Agrostroj, a następnie w słoweńskim Instytucie Geologicznym. Danuta Szczypka wspomina go jako osobę niezwykle zaangażowaną w nawiązanie kontaktów „między wiślanami spod Baraniej Góry a żyjącymi w dalekim Ostojičevie” i ukazuje jako kontynuatora księdza Karola Samca oraz Pavla Poljaka w dążeniach do systematycznej współpracy na płaszczyźnie oficjalnej oraz indywidualnej (SZCZYPKA, 2015: 5). Na nagrobku jego rodziców, Kristiny (1922—1993) oraz Emila (1914—1986) Poljačków, na cmentarzu w Ostojičevie widnieje inskrypcja w języku polskim, która jest parafrazą wiersza Leopolda Staffa: „Nie wabił Cię nigdy spizowy pomnik, / Rozgłosne trąby, huczne brawa. / Zostanie po Tobie pusty pokój / I małomówna, cicha sława”.

Przykład działalności Pavla Poljaka oraz Emila Poljačka ukazuje, że kategoryzacja narodowa związana z „polskością” nie była *Toutom obca*, ale na pewno nie była dominująca ani też właściwa wszystkim członkom grupy. Nie mogła się wystarczająco silnie wykształcić, gdyż nie miała oparcia w znajomości polskiego kanonu kulturowego przekazywanego w procesie edukacji (KŁOSKOWSKA, 2012: 32—41) ani w przywiązaniu do narodowego uniwersum symbolicznego. Jako że treści tych nie przekazywano systematycznie w opowieściach rodzinnych, ani też w ramach instytucjonalnych systemów edukacji, a tym bardziej

³⁹ Reportaż telewizyjny pt. *Przyszli od Wisły*, wyprodukowany przez Telewizję Polską w Warszawie w 1988 roku, a zrealizowany przez Andrzeja Kwiatkowskiego, ma wiele rodzin w Ostojičevie w formie kopii na płycie CD.

za pośrednictwem mediów, nie było zatem podstaw do uformowania identyfikacji z polską wspólnotą narodową.

Nowe pokolenia, dorastające w Jugosławii, a później Serbii, uczęszczające do szkół z serbskim językiem nauczania i korzystające z tamtejszych mediów narodowych, przejmowały już wyznaczniki kultury narodu dominującego. Polska stała się dla nich odległa — zarówno geograficznie, jak i mentalnie — gdyż z czasem rozluźniły się także powiązania kościelne, a kontakty oficjalne pomiędzy społecznością ostojićewską i wiślańską zanikły w latach dziewięćdziesiątych. Powodem ustania relacji międzynarodowych był wówczas niewątpliwie rozpad Jugosławii oraz konflikty zbrojne w jej byłych republikach, które wstrząsały Półwyspem Bałkańskim, prowadząc do izolacji dyplomatycznej i ekonomicznej regionu. Wygaśnięcie korelacji wiślańsko-ostojićewskich spowodowała też zapewne tragiczna śmierć księdza Karola Samca, osoby zaangażowanej w działania na rzecz zbliżenia członków wspólnoty ewangelickiej z Wisły i z Ostojićeva, który w 1997 roku zginął w wypadku samochodowym w Wiśle-Obłaźcu. W samej Wiśle odeszła zatem w niepamięć wiedza o rodakach z Banatu, o czym świadczy tytuł artykułu w czasopiśmie „Echo Wisły” autorstwa Danuty Szczyпки *Ostojczewo — wieś zapomnianych Wiślan?*, w którym przybliżone są w skrócie dzieje emigrantów od dziewiętnastego wieku do czasów współczesnych wraz z apelem o odnowienie wzajemnych kontaktów (SZCZYPKA, 2007a).

Wznowienie relacji między społecznością wiślańską i ostojićewską nastąpiło — po kilkudziesięcioletniej przerwie — w roku 2007, kiedy to przyjechała do Banatu reprezentacja ówczesnych samorządowców z Wisły oraz osób zaangażowanych w odnowienie więzi rodzinnych i przyjacielskich. W tym samym roku z wizytą duszpasterską udał się do Ostojićeva ksiądz Waldemar Szajthauer, proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle, i odprawił nabożeństwo, a także przekazał środki finansowe na remont budynku kościoła (SZCZYPKA, 2007c; 2007d). Od tego czasu związki pomiędzy społecznościami są już systematycznie zacieśniane zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i instytucjonalnej. Oficjalne działania władz miejskich Wisły doprowadziły do podpisania w 2008 roku umów partnerskich między gminą Wisła i gminą Čoka (do której należy Ostojićevo), a także do współpracy pomiędzy Szkołą Podstawową nr 3 w Wiśle-Malince oraz Szkołą Podstawową imienia doktora Tihomira Ostojića w Ostojićevie.

Z ramienia samorządu oraz wiślańskich instytucji, w tym Towarzystwa Miłośników Wisły, a zwłaszcza parafii ewangelicko-augsburskich w Wiśle, podejmowanych jest wiele inicjatyw, które mają na celu materialne wsparcie ostojiczevian, między innymi wysyłanie podarunków świątecznych dla najmłodszych, organizowanie w Beskidach kolonii i zimowisk dla dzieci, zakup materiałów na stroje dla zespołów dziecięcych, pomoc finansowa na rzecz remontu budynku kościoła oraz adaptacji zaplecza domu zbiorowego na Dom Polski⁴⁰. O bliskich relacjach na płaszczyźnie prywatnej świadczy z kolei udział przedstawicieli rodu Cieślarów z Ostojiczeva w organizowanym corocznie od 2012 roku „Zjeździe Cieślarów”, który jest międzynarodowym spotkaniem osób o tym nazwisku oraz ich sympatyków. Zjazd odbywa się w Wiśle, na szczycie góry Cieślarska, a zaproszenia otrzymują także Cieślarowie z Banatu, którzy kilkakrotnie już w tych spotkaniach uczestniczyli (DRLJAČA, 2012b; PRUSKA, 2016).

Efektom intensywnych działań oficjalnych zmierzających do zbliżenia społeczności z Ostojiczeva i mieszkańców Wisły, Śląska Cieszyńskiego, a także innych rejonów Polski są przemiany własnej tożsamości Toutów. Aktualnie coraz częściej podstawę ich autoidentyfikacji stanowi kategoria „narodowość polska”, a zatem ostojiczevianie określają siebie jako „Poloków”, swoją mowę jako „polską” i wskazują na swoje korzenie, które wywodzą się „z Polska” (DRLJAČA 2011b: 76; MARCOL 2012: 36). Kształtowanie się identyfikacji w odniesieniu do wspólnoty wyobrażonej, jaką jest naród polski, następuje między innymi wskutek działalności stowarzyszeń powołanych do życia przez Toutów: Kulturno umetničko društvo Wisla Ostojicevo (utworzonego w 2008 roku) oraz Kulturno umetničko društvo Višljani iz Ostojiceva (powołanego do życia w 2015 roku). Aktywność tych instytucji obejmuje głównie prowadzenie dziecięcych zespołów folklorystycznych prezentujących repertuar określany jako „polski”, reprezentowanie „mniejszości polskiej” między innymi na festiwalach i przeglądach, organizowanie wydarzeń kulturalnych nawiązujących do polskich tradycji (problematyka ta zostanie omówiona szerzej w rozdziale piątym).

⁴⁰ Przedruki tekstów autorstwa między innymi Danuty Szczypki, Renaty Pilch, Dušana Drljačy, w których znajdują się relacje z wizyt, ze spotkań, z wyjazdów kolonijnych w Wiśle, zamieszczone są w 56. numerze czasopisma „Słowo Yu-Polonii” z 2017 roku.



Fotografia 8. Panorama Ostojičeva (2019 rok). Fot. K. Marcol.

Fotografia 9. Ostojičevo, ulica Oslobodjenja (2016 rok). Fot. K. Marcol.



W wyniku intensywnych działań społeczności wiślańskiej w Ostojicévie na rzecz uprawomocnienia mniejszości polskiej w Serbii, we współpracy z Ambasadą Polską w Belgradzie, w 2018 roku w Komisji Wyborczej Republiki Serbii zarejestrowana została lista wyborcza o nazwie „Całym Sercem dla Polaków”. Znalazły się na niej nazwiska osób deklarujących polskie pochodzenie i chęć głosowania w wyborach do rad narodowościowych mniejszości, organizowanych przez władze Serbii. W wyniku wyborów z 4 listopada 2018 roku, podczas których członkowie tej społeczności głosowali na wyłonionych wcześniej piętnastu kandydatów, powstała Rada Narodowościowa Polskiej Mniejszości Narodowej (Nacionalni savet poljske nacionalne manjine), co stanowi formalne uznanie istnienia polskiej mniejszości w Serbii (SOKOŁOWSKI, 2018). Rada ukonstytuowała się końcem listopada 2018 roku, przewodniczącą została Anita Šalbot, jej zastępcą Gustav Češljar, a za kontakty z mediami odpowiada Geza Poljak. Komitet Wykonawczy składa się z przewodniczącego, zastępcy, sekretarza i ze skarbnika, a w ramach organizacji mogą być powołane komitety do spraw kształcenia, kultury, informacji oraz języka. Na swoją działalność Rada może otrzymywać wsparcie, także finansowe, od władz lokalnych. Jej utworzenie pozwala na oficjalne występowanie przedstawicieli Rady do władz i urzędów oraz wszystkich innych instytucji w Serbii w interesie osób deklarujących polskie pochodzenie⁴¹. W lipcu 2019 roku założona została oficjalna strona internetowa Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej (Nacionalni savet poljske nacionalne manjine), na której — w języku serbskim — zamieszczane są bieżące informacje dotyczące wydarzeń z życia wspólnoty (konferencji, spotkań, wizyt delegacji), a także dokumenty, takie jak statut i regulamin wewnętrzny organizacji⁴².

⁴¹ Informacje o wyborach do Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej są dostępne na stronie: <https://izbori2018.minoritynews.rs/nacionalni-savet-poljske-nacionalne-manjine> (dostęp: 7.01.2020).

⁴² Strona internetowa Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej znajduje się pod adresem: <http://poljaci.org.rs/> (dostęp: 7.01.2020).

3

ROZDZIAŁ

Kompetencje i praktyki kulturowo-językowe Toutów*

Kompetencja kulturowa to indywidualny potencjał każdego członka wspólnoty, jego wiedza operacyjna, która czerpie ze społecznie wypracowanych zachowań kulturowych utrwalonych w świadomości zbiorowej (z tradycji, religii, wartości, przekonań), dostosowując je do określonego kontekstu komunikacyjnego. Ma ona niezwykle istotne znaczenie w zapewnianiu ciągłości kultury jako ogniwo pomiędzy „kulturą odziedziczoną”, na którą składają się normy i odniesienia utrwalone w świadomości zbiorowej, a „praktykami kulturowymi”, czyli obiektywnie ujawniającymi się zdarzeniami kulturowymi (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 22—24). Jak zauważają autorzy książki poświęconej komunikacji interkulturowej Weronika Wilczyńska, Maciej Mackiewicz i Jarosław Krajka, kluczowe znaczenie w uaktywnianiu się praktyk (modeli) kulturowych ma wzajemne porozumiewanie się, które dokonuje się na skutek konkretnych interakcji językowych, czerpiąc z kompetencji kulturowej partnerów komunikacyjnych: „Komunikując, doskonalimy jednocześnie swą kompetencję

* Rozdział ten jest oparty na materiale zamieszczonym także w moich wcześniejszych publikacjach, które ukazały się drukiem: *Konteksty życia „na pograniczu”. Wpływ relacji interetnicznych na język i kulturę Wiślan w Ostojićevie*. „Literatura Ludowa” 2012, nr 6, s. 31—47, oraz *Dynamika przemian w obrzędowości weselnej (przykład Ślązaków zamieszkujących wieś Ostojićevo w Serbii)*. W: *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*. Red. J. HAJDUK-NIJAŁOWSKA. Opole 2014, s. 135—150. Oba teksty zostały dopracowane i poszerzone.

kulturową, co dokonuje się w toku całego naszego życia w oparciu o zasoby własne, ale jest też po części — z samej natury komunikacji — poddawane kontroli społecznej, w tym także w wymiarze kulturowym” (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 23). Kompetencja kulturowa, jako „potencjał” czy „wiedza operacyjna”, ujawnia się zatem dopiero w konkretnych działaniach komunikacyjnych i mentalnych, zwanych praktykami kulturowymi. Nie jest ona jednak hermetyczna, gdyż z jednej strony pozostaje osadzona w wartościach i tradycjach wspólnoty, z drugiej zaś — jest otwarta na różnorodne sytuacje komunikacyjne, w tym zachodzące pomiędzy różnymi grupami, reprezentującymi odmienne wzorce kulturowe (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 24—25).

Ukształtowanie kompetencji kulturowej członków wspólnoty toutockiej opiera się z jednej strony na środowisku rodzinnym, w którym wzory kulturowe reprezentują konceptualizację świata zachowaną w gwarze wiślańskiej oraz zasady wyznawanej religii luterańskiej, a z drugiej strony uwzględnia wzory kulturowe *innych*: serbski narodowy kanon kultury wpojony w procesie edukacji szkolnej i za pośrednictwem mediów, jak też wzory kulturowe sąsiadujących we wsi katolickich Węgrów, prawosławnych Serbów, a także Słowaków, z którymi od czasu migracji utrzymują relacje na płaszczyźnie kościelnej. W toutockiej grupie mniejszościowej dążenie do zachowania własnych wzorów kulturowych było bardzo silne od początku osiedlania się w Banacie, czego dowodem jest zachowany do dziś język domowy (gwara wiślańska) oraz wyznanie luterańskie, stanowiące podstawę autoidentyfikacji. Jednocześnie w praktykach kulturowych, takich jak obrzędowość weselna i doroczna, uwidacznia się wpływ obcych wzorów kultury. Choć Toutowie są w dużej mierze świadomi własnych kompetencji kulturowo-językowo-komunikacyjnych i potrafią odróżnić *swoje* wartości od *obcych* (między innymi obserwują obecność praktyk magicznych wśród prawosławnych Serbów, sami zaś zdecydowanie się od nich odcinają, czy też uważają się za wyjątkowo pracowitych w porównaniu z *innymi*), niemniej jednak powszednia interakcja z „odmiennością” skutkuje funkcjonowaniem w obrębie myślenia zwyczajowego (potocznego) obcych wzorów kultury.

W społecznościach zróżnicowanych etnicznie, jak w przypadku Toutów, relacje z członkami odmiennych wspólnot opierają się zatem na kompetencji interkulturowej. Jest ona zespołem zdolności językowych,

komunikacyjnych i kulturowych, ukierunkowanych na społecznie ukonstytuowane znaczenia symboliczne, wyrażające mniej lub bardziej bezpośrednio wartości istotne dla różnych wspólnot, które wchodzą w bezpośrednie korelacje. By kompetencja interkulturowa mogła się ukształtować, niezbędna jest otwartość poznawcza (zainteresowanie, motywacja, potrzeba, wyzwanie) oraz ekspozycja na kontakty interkulturowe (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 371—376). Od początku osiedlania się Wiślan w Banacie podstawą poprawnych stosunków pomiędzy mieszkańcami wsi była konfrontacja z *innością*, próba jej rozumienia, emocjonalnego oswojenia się z nią, a także zdolność do odczytywania znaczeń symbolicznych konstytuujących odmienne wspólnoty. Należy jednak podkreślić, że relacje interetniczne w Ostojićevie nigdy nie były symetryczne, gdyż Toutowie stanowili mniejszość wobec Serbów, Węgrów i Słowaków, co z czasem zaczęło prowadzić w stronę asymilacji kulturowej. Przejmowanie obcych wzorów i kompetencji kulturowych w wyniku bezpośrednich kontaktów ze społecznością większościową powodowało „wtapianie się” kolejnych pokoleń w obcą kulturę i w efekcie prowadziło do utożsamiania się ze społecznością większościową (BOSKI, 2010: 534). Dlatego też osoby w starszym wieku podkreślały wielokrotnie podczas rozmów ze mną, że coraz mniej osób wiślańskiego pochodzenia żyje we wsi, młodzi wyjeżdżają za pracą do dużych miast, wchodzą w związki małżeńskie z przedstawicielami odmiennych grup etnicznych i w efekcie przestają kultywować własne tradycje, nie uczęszczają na nabożeństwa do kościoła ewangelickiego i nie mówią już na co dzień „po toucku”.

Język(i) Wiślan zamieszkujących Ostojićevo

W społeczeństwach wielojęzycznych wybór kodu językowego w określonej sytuacji nie jest przypadkowy i zależy od funkcji, jakie przypiszą poszczególnym językom członkowie zbiorowości. Zjawisko to opisuje termin „dyglosja”, który oznacza całościowe społeczne zorganizowanie, trwające co najmniej trzy pokolenia, w obrębie którego każdemu z dwóch lub więcej języków należne są określone funkcje. Są one jasno rozgraniczone i obejmują różne dziedziny życia: jeden język jest właściwy sferze życia rodzinnego, drugi — religijnego, a kolejne — kontaktom

sąsiedzkim czy zawodowym. Z każdym z tych języków wiązą się ponadto określona postawa oraz przypisanie im różnych wartości, na przykład język stosowany w sytuacji oficjalnej zazwyczaj cieszy się większym prestiżem ze względu na możliwość awansu społecznego (STRACZUK, 1999: 19). Osoba żyjąca w otoczeniu wielojęzycznym nabywa z czasem określonej kompetencji językowej, stanowiącej syntezę znanych jej języków, które się nawzajem uzupełniają. Zyskuje ona jednocześnie kompetencje komunikacyjne, które polegają na znajomości reguł rządzących sposobem wypowiedzi w danych okolicznościach (STRACZUK, 1999: 19—20). Zazwyczaj jednak sytuacja nie jest tak prosta, jak wnioskować by można z definicji, a badania terenowe weryfikują teorię i wymuszają analizę stanu rzeczywistego¹.

Potomkowie imigrantów z Wisły posługują się kilkoma kodami językowymi, choć w różnym zakresie oraz w różnym stopniu. Należy wyraźnie zaakcentować, iż poziom kompetencji językowych zależy od wielu czynników, spośród których najistotniejsze to: wiek, pochodzenie etniczne rodziców, struktura rodziny zamieszkującej w jednym domu (czy jest to rodzina wielopokoleniowa czy wyłącznie jednopokoleniowa), środowisko zawodowe (gdym współpracownikami są Węgrzy, dobrze jest znać węgierski). Jedną z podstawowych zasad współżycia w środowisku wieloetnicznym Ostojićeva jest stosowanie takiego kodu językowego, który byłby zrozumiały dla wszystkich współroz mówców. Jest to norma wynikająca z przyjętego niepisanego kodeksu, którego podstawowe założenie sprowadza się do unikania sytuacji, w których ktoś mógłby poczuć się dyskryminowany:

Mychme tu odrosli w Ostojićevie [...] w takim mieszowitem ludzie. A mychme só ludzie w Ostojićevie, co sie tak przitónczeme ku hu kómu, a jak trzeba, ku Wengrom, pote my rozmawiome po wengierski, za to, bo ten jeden nie rozumie, co my łosprowiomy, żeby nie myśloł, że my tónemu cosik złe o nim łosprowiomy, pote i my łobrucemy na jego jenzyk. A jak

¹ Justyna Straczuk, opisując pogranicze polsko-litewsko-białoruskie pod kątem układów dyglosyjnych charakterystycznych dla mieszkańców wsi, zaznaczyła, że nie sposób ukazać całej złożoności czynników społecznych, jakie mają wpływ na faktyczne kompetencje językowo-komunikacyjne poszczególnych osób. Badaczka, ukazując wpływ czynników środowiskowych na kształtowanie się zróżnicowania językowego, sama nie uwzględniła w opisie sytuacji indywidualnych wywierających wpływ na zmiany językowe ani też nie wzięła pod uwagę aspektu czasowego (STRACZUK, 1999: 31—38).

Łosprowiomy ze Srbline, z prawoslawce, pote my to powiemy srbski za to, żeby sie łón nie nagniewoł, bo myśli se, że cosik o nim. A jak przidzie gdosik ze Słowianska, pote łosprowiomy z nim słowiański².

Mężczyzna, 56 lat

Funkcjonowanie społeczności Wiślan w środowisku wielojęzycznym wymusiło niejako konieczność nauczenia się języków obcych, nie tylko należących do grupy języków słowiańskich, jak serbski czy słowacki, ale również węgierskiego. Większa część starszego pokolenia zna wszystkie te języki i potrafi swobodnie zmieniać kody podczas rozmowy:

Polski sie mówi. Kiedy gdo jako przidzie, a jak gdosi nie rozumi, to potym łobrócymy abo madziarski abo srbski. A w rodzinie tołcki, wszczy po polsku mówiom. We szkole po słowieńsku, potym po srbsku, a po madziarsku sie nie uczyno we szkole. A wiesz, kam my siedzieli, kam była naszo chyża, tam wszczy Madziarzi byli. My tam z nimi siedzieli, za to wiyem madziarski³.

Kobieta, 63 lata

Osoby młodsze, które nie chodziły do szkoły ze słowackim językiem nauczania i nie uczestniczą w nabożeństwach kościelnych, zazwyczaj nie znają słowackiego albo wykazują tylko bierną jego znajomość. Nie posługują się też najczęściej językiem węgierskim, gdyż w kontaktach z Węgrami używają serbskiego. Należy więc wyraźnie zaakcentować, iż poziom kompetencji socjolingwistycznej jest zróżnicowany i w znacznej mierze zindywidualizowany.

Językiem stosowanym w kontaktach nieoficjalnych, podczas spotkań rodzinnych, rozmów sąsiedzkich, jest w wielu rodzinach wciąż **gwara wiślańska**, należąca do południowych gwar śląskich, występujących na obszarze historycznego księstwa cieszyńskiego (KADŁUBIEC, 2015: 91). Stanowi ona język domowy, używany w otoczeniu rodzinnym, którego znajomość jest przekazywana z pokolenia na pokolenie. Toutowie określają mówienie „swoim” językiem między innymi: *prawiemy naszki* lub *łosprowiomy po nasze*, a język ten określają jako *toucki*, *starowiślański*,

² *łosprowiomy* — rozmawiamy.

³ *gdosi* — ktoś; *łobrócymy* — zamienimy; *chyża* — dom; *wiedzieć madziarski* — umieć po węgiersku.

staropolski czy polski. Starsze osoby język domowy nazywają *naszo rzycz*, co jest zbieżne z funkcjonującym niegdyś na Śląsku Cieszyńskim określeniem „własnej mowy” (rzeczownik *rzecz* w gwarach cieszyńskich oznacza zarówno język, mowę, jak i rozmowę — zob. WRONICZ, red., 1995: 257). Sformułowanie *naszo rzycz* oznacza jednocześnie „nasze słowo”, czyli słowo wyrażane gwarą. Oba te znaczenia pojawiły się na przykład w opowieści respondentki o odwiedzinach w Wiśle u starszej pani, która zwróciła uwagę na podobieństwo dawnej mowy wiślań i języka touckiego:

Marusino siostra je wydano do Raszków wew Czorne. Tam hore'ch my szli, tam babcia była jedno łod dziewiynndziesiónt roków, ta mie strasznie chciała widzieć. I óna isto tak mówi, jako my. I óna prawi, że mychme se ostawili naszo rzycz, ale że wy z Wiśłyście se łoto pobrali ty modernijske. A mychme ni mieli skónd. Može my se wezli kapke od prawoslaunych, kapke od Madziarów. Ale mychme mocki łoto łostawili ty prawdziwe wiślański rzeczy.

Kobieta, 74 lata

Przywołane w wypowiedzi respondentki *prawdziwe wiślański rzeczy* odnoszą się głównie do warstwy leksykalnej mowy Toutów, która nie zmieniła się pod wpływem polszczyzny ogólnej, czyli nie zamienia wyrażeń gwarowych na „polskie” (rozumiane jako *ty modernijske*, czyli nowocześniejsze). Hegemonia polszczyzny ogólnej, mająca wpływ na zachowania językowe mieszkańców Śląska Cieszyńskiego po polskiej stronie granicy, doprowadziła do zaniku gwary, czy też języka śląskiego (KUBICA, 2018), na rzecz — w najlepszym przypadku — regionalnej odmiany polszczyzny ogólnej, która jest językiem polskim z fonetycznymi i leksykalnymi elementami gwarowymi (KADŁUBIEC, 2015: 153).

O języku Wiślań w Ostojicévie pisał Ivan Jerković w swojej dysertacji doktorskiej pod tytułem *Govor Poljaka u Ostojicévu*, która ukazała się drukiem w 1969 roku w Prisztinie. Analiza językoznawcza potwierdziła przynależność tej odmiany języka do gwar śląskich, a odnotowano jedynie wpływ języków obcych — słowackiego, serbskiego i węgierskiego, choć tego ostatniego w mniejszym zakresie — na zasób leksykalny (JERKOVIĆ, 1969: 136). Płaszczyna fonetyczna mowy touckiej jest charakterystyczna dla gwar cieszyńskich, a jej podstawowymi wyznacznikami są między innymi: zachowanie wygłosowego *-ch* (na przykład *na nogach, tych ludzi*), udźwięcznienie wygłosu wyrazu (przed

wyrazem rozpoczynającym się od samogłoski lub spółgłoski sonornej *r, l, ł, m, n, ń, j*) oraz brak iloczasu. Obserwujemy również zwężoną realizację samogłosek *o* (na przykład *pozór*), *e* (na przykład *śniyg*), *a* (na przykład *trowa*) i częstszą niż w polszczyźnie dystrybucję głoski *y*, która występuje nie tylko po spółgłoskach twardych, lecz również po miękkich (na przykład *biyda*) (DEJNA, 1994: 40; KADŁUBIEC, 1973: 104). Inną cechą charakterystyczną stanowi występowanie samogłoski *i* po *sz, rz, cz, co* do dziś zachowało się w gwarze cieszyńskiej i zachodnio-cieszyńskiej (na przykład *prziszół*) (DEJNA, 1994: 40). Wyraźne jest również zjawisko labializacji samogłoski *o* w nagłosie, którą słyszymy jak *to* (na przykład *tokno*). Specyficzną cechą mowy wiślan jest redukcja spółgłoski *m* w wygłosie (na przykład *pote*). W przytoczonej wypowiedzi obserwujemy niektóre wymienione gwarowe cechy fonetyczne:

Był jedyn Bujok, co tu przikludził. To był mojigo chłopa tacik, mamin łocię. Łón prziszół, łón był rechtór. Łón pote zbiyroł, kiery chciół, pote tu prziszli, robili do jesyni. Gdo se co uszporowoł, pote nosili do domu dzieckom i babie. Pore roków tak. Pote Bujok łostoł tu roz, baba nie chciała przisć, ale łón łostoł, ale pote przisadili se i baba. Pote Cieślór prziszół, pote zaś łón był gazda⁴.

Kobieta, 77 lat

przikludził, prziszli, przisadili se, prziszół — występowanie samogłoski *i* po głosce *rz*
mojigo — zwężenie artykulacji samogłoski *e* : *i*
łocię, łón, łostoł — labializacja samogłoski *o* w nagłosie
chciół — przechodzenie *a* : *o*
jedyn — zwężenie artykulacji samogłoski *e* : *y* po spółgłosce twardej
zbiyroł, jesyni — zwężenie artykulacji samogłoski *e* : *y* po spółgłosce miękkiej
pote — redukcja spółgłoski *m* w wygłosie

Cechę odróżniającą gwary śląskie od mowy ostojićevian stanowi jednak akcent, który jest zróżnicowany: starsze osoby akcentują przedostatnią sylabę, zgodnie z systemem gwar śląskich, młodsze zaś zachowują akcent inicjalny, jak w języku słowackim (w gwarze wiślańskiej, akcent jest paroksytoniczny, jak w większości gwar Śląska Cieszyńskiego, choć w okolicach Jabłonkowa przypada on na pierwszą sylabę).

⁴ *przikludził* — przyprowadził; *tacik* — dziadek; *rechtór* — nauczyciel; *uszporowoł* — zaoszczędził; *przisadili se* — dosiedlili się; *gazda* — gospodarz.

Słownictwo gwar cieszyńskich, również tej współcześnie funkcjonującej w Wiśle, jest bogate w zapożyczenia z odmiennych systemów językowych, zwłaszcza z języka czeskiego, niemieckiego i słowackiego. Jest to efekt skomplikowanych losów dziejowych, a także wielowiekowych współzależności państwowych (KADŁUBIEC, 1987; POPIOŁEK F., 1939; POPIOŁEK K., 1976; GREŃ, 2000). Istotne znaczenie ma również odnotowanie faktu, że dzięki peryferyjnemu charakterowi gwar cieszyńskich, które nie ulegały językowym prądom innowacyjnym w tak dużym stopniu, jak język w centrum kraju, oraz dzięki zbliżonej wymowie wyrazów staropolskich i czeskich możemy do dziś obserwować funkcjonowanie wielu archaizmów, do których należą między innymi: *błecha* — pchła, *kłobuk* — kapelusz, *wiesieli* — wesele, *rzykać* — modlić się, *niewiasta* — synowa, panna młoda. O archaizmach leksykalnych w gwarach Śląska Cieszyńskiego, funkcjonujących po czeskiej stronie granicy i tym samym odizolowanych od wpływów polszczyzny ogólnej, pisał Jan Basara następująco: „Gwary Śląska Cieszyńskiego, izolowane przez wieki od głównych tendencji rozwojowych polszczyzny, zachowały do dziś wiele archaizmów wyrazowych oraz staropolskich cech fonetycznych. Niektóre archaizmy leksykalne mogły się tak dobrze zachować dzięki zgodności postaci i znaczenia jednobrzmiących wyrazów w języku czeskim, z którym nasze gwary były w stałym kontakcie” (BASARA, 1981: 36). Wiele z tych słów „przywędrowało” z osadnikami do Ostojicéva i stanowią cechę wspólną ze współczesnymi gwarami na Śląsku Cieszyńskim, a zwłaszcza na Zaolziu. Potwierdzeniem tej tezy jest podobieństwo mowy touckiej oraz gwar używanych przez Cieszyńniaków po czeskiej stronie granicy, co można obserwować na wszystkich płaszczynach językowych. Ta prawidłowość wynika z charakteru gwar zachodniocieszyńskich, które również rozwijały się w izolacji od prądów kształtujących język ludowy po polskiej stronie granicy i zachowały wiele archaicznych cech (KADŁUBIEC, 1994; RACLAVSKA, 1998). Nie budzi zatem zaskoczenia badacza znakomite porozumienie ostojicéviań z członkami chóru spod Gnojnika na Zaolziu, którzy przybyli tu z wizytą. Niemniej jednak respondenci nie kryli zdziwienia faktem, że lepiej rozumieją mowę przybyłych tu z Czech przedstawicieli chóru niż rodaków z Wisły:

*Przed dwa tygodnie, czy przed trzy tygodnie była tu jakisik orkiestra zez
Czeska. I łonych my bardzo rozumieli. Tu prziszoł z nimi jakisik ksióndz*

i tón czytoł Biblie po polski. I tón rozprawioł, jako da bychme my łozprowiali. My go moc lepi rozumieli.

Mężczyzna, 55 lat

Czynnikiem sprzyjającym zachowaniu języka mniejszości są bowiem izolacja społeczności wynikająca z jej kulturowej lub religijnej odmienności oraz jego separacja od wpływów dominującego języka polskiego, co w przypadku gwar cieszyńskich miało miejsce zarówno w Banacie, jak i na Zaolziu.

Ostojicéwianie są świadomi odmienności swojego języka od współczesnej gwary wiślańskiej oraz od polszczyzny ogólnej. Ze względu na intensywne w ostatnich latach kontakty z przedstawicielami społeczności ze Śląska Cieszyńskiego coraz bardziej rozumieją przyczynę tych różnic. O ile gwara w Wiśle ewoluuje w kierunku ujednociania z polszczyzną ogólną (KADŁUBIEC, MILERSKI, 2001: 63—64), o tyle w mowie touckiej wpływy języka polskiego pozostają nadal znikome i są efektem aktualnych — wciąż dosyć sporadycznych — kontaktów z Polakami. Jak zauważa jeden z mieszkańców Ostojicéwa:

Tyn tu janzyk sie dycki zmienio. I do tego janzyka dycki dowali wengierski, srbski, słowiański. A nigda nie dowali polski.

Mężczyzna, 56 lat

Taki stan rzeczy ma swą przyczynę w odizolowaniu tej społeczności od macierzy i w wieloletnim braku dostępu do polskojęzycznych środków masowego przekazu. W języku Toutów dochodzi za to do nasilonych interferencji języka serbskiego, zwłaszcza na płaszczyźnie leksykalnej. Uwidacznia się to najczęściej w zapożyczeniu serbskich wyrazów i związków wyrazowych oraz w powstawaniu neologizmów. Można zauważyć analogię między procesami językowymi zachodzącymi na Zaolziu i w Ostojicéwie, w środowisku społeczności posługującej się gwarą, a zamieszkującej pogranicze etniczne. Podobieństwo to dotyczy ekspansji obcych słów z zakresu nazewnictwa i terminologii fachowej, wyrazów potocznych, slangowych oraz stylistycznie neutralnych (BOGOCZ, 1997: 32—33). Zapożyczenia są stosowane powszechnie w sytuacjach nieoficjalnych i obejmują określenia, których brak w tradycyjnej gwarze (KADŁUBIEC, MILERSKI, 2001: 51—53). Społeczność ostojicéwska nie miała kontaktu z językiem polskim, nie licząc sporadycznych wizyt na płaszczyźnie kościelnej, naturalne jest

zatem przejmowanie wyrażen z języka serbskiego, słowackiego czy węgierskiego, gdyż są to warianty lepiej znane i częściej przez nią słyszane. Z leksykalnych zapożyczeń serbskich można wymienić: *sigurno* — na pewno, *sliki* — zdjęcia, *wredno* — pracowita, *na primer* — na przykład, *kecela* — fartuszek, oraz słowackie, na przykład *farar* — ksiądz, *asi* — chyba, *naozaj* — na pewno, *kazeń* — kazanie, *dobry deń* — dzień dobry, węgierskie, na przykład *ojandyk* — dary, *disnotor* — zabijaczk (o zapożyczeniach leksykalnych w mowie Toutów pisał również Dušan Drljača w tekście pod tytułem *Rozważania etnografa o gwarze ostojiciewskich wiślan* — zob. DRLJAČA, 2006a: 7—8). Przytoczony fragment, opisujący zwyczaje weselne, jest przykładem typowej wypowiedzi:

[...] *pote szli do karczmy, tam było wiesieli. Tańcowali do wieczora, pote wieczór prosili jejich rodziców na wieczerbe. Przedte sie rzykało przed wieczerszó, po wieczery sie spiywało. Nie swobodno było ani wynść ani kurzić, dopóki sie nie zaspjywo pieśniczke. A teraz sie i swiro, kurzi i góni... Ni ma szoru teraz nijakigo.*

Kobieta, 78 lat

wiesieli — gw. wesele
wieczerza — gw. kolacja
rzykać — gw. modlić się
nie swobodno — (słow. *svobodno*) nie wolno
kurzić — gw. palić papierosy
swiro — (serb. *svirati*) gra na instrumentach
gónić — gw. biegać
ni ma szoru nijakigo — gw. nie ma żadnego porządku

Zapożyczenia leksykalne nie zmieniają jednak samego systemu gwary, który nadal pozostaje dominujący. Dowodem na tę tezę są neologizmy, które powstają na podstawie własnych lub obcych leksemów zgodnie z zasadami gramatyki gwarowej, na przykład *zaraciło sie* — zaczęła się wojna, *łowoloł* — polubił, *pół-Tołcica* — pół-Polka, *sklepnikorz* — właściciel sklepu, *politiczarzi* — politycy, *družbownik* — bukszpan (ustraja się nim *paliczki* družbów).

Na skutek zacieśnienia relacji z rodakami ze Śląska Cieszyńskiego i innych rejonów Polski, które nastąpiło po 2007 roku, a także coraz częstszych oficjalnych stosunków z przedstawicielami Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie mowa toucka ewoluuje w kierunku zapożyczeń leksykalnych z polszczyzny ogólnej. Słowa gwarowe „wymieniane są” na polskie wówczas, gdy istnieje prawdopodobieństwo,

że wyrażenie gwarowe może nie być zrozumiałe dla współrozomówcy. W rozmowach z Polakami pojawiają się określone polonizmy, a do najczęściej stosowanych należą: *herbata* zamiast *czaj*, *Węgrzy* zamiast *Madziarzy*, *zdjęcia* zamiast *sliki*, *rozmawiać* zamiast *łosprowiać*. Jest to zjawisko stosunkowo nowe, niezannotowane jeszcze podczas badań terenowych w 2008 roku, a w roku 2019 już prawie powszechne, szczególnie widoczne w grupie osób, które utrzymują bliskie kontakty z Polakami z kraju oraz personelem Ambasady RP w Belgradzie.

Na płaszczyźnie morfologicznej mowy touckiej nie odnotowuje się znaczących interferencji języka serbskiego czy też słowackiego. Zaobserwować można sporadycznie zmianę rodzaju gramatycznego rzeczowników, np. *kazeń* (w języku słowackim jest to rodzaj żeński) zamiast *kozani* (w gwarze cieszyńskiej jest to rodzaj nijaki) lub *Pol'sko* (w języku słowackim jest to rodzaj nijaki) zamiast *Polska* (w gwarze cieszyńskiej jest to rodzaj żeński) (LABOCHA, 1997: 41—49; BOGOCZ, 1997: 33—35). Nietypowo przebiegają zatem odmiany tych rzeczowników, a więc *Polska*, w dopełniaczu liczby pojedynczej zamiast (*przyszli z*) *Polski* przyjmuje formę (*przyszli z*) *Pol'ska* oraz w miejscowniku liczby pojedynczej zamiast (*rodzili sie*) *w Polsce*, przyjmuje formę (*rodzili sie*) *w Pol'sku*.

Ciekawie prezentuje się sposób wyrażania czasu przeszłego oraz trybu przypuszczającego za pomocą aorystycznego *ch*. Polszczyzna odziedziczyła aoryst z języka prasłowiańskiego, ale go nie zachowała. W gwarach śląskich przetrwał on do dziś, utrzymując swój ruchomy charakter (końcówka czasu przeszłego nie jest związana z imiesłowem czasu przeszłego), na przykład *jo zech był* — *joch był* — *byłech*. Aoryst występuje również w języku serbskim, dzięki czemu konstrukcja ta jest produktywna w mowie tamtejszych Polaków, szczególnie starszego pokolenia, uwidacznia się zaś zwłaszcza w zdaniach przeczących:

Co jo wiyim, juź co tu było, kiech jeszcze tako mało była, a niech sie na tela interesowało.

Skónd by zech poznała? Nie by zech, nie by zech. Kiech jo mało była, kiech to widziała.

Mysle, że my nie bychme im robili nic.

Niech wolata to nigda⁵.

⁵ *kiech jeszcze tako mało była* — gdy byłam jeszcze taka mała; *niech wolata to nigda* — nigdy tego nie chciałam.

Poza wymienionymi cechami morfologicznymi w języku ostojicé-
vian obserwujemy charakterystyczne cechy gwarowe, do których należy
między innymi wyraźnie zaznaczająca się tendencja do częstszego niż
w języku literackim stosowania końcówki *-ów* w dopełniaczu licz-
by mnogiej (na przykład *tam nie było wtedy, jako teroz, fabryków*)
oraz *-owi* w celowniku liczby pojedynczej zwłaszcza w rzeczownikach
jednosylabowych (na przykład *przed wiesielim młoducha szyła koszule
młodemu pónowi*).

Do najczęstszych interferencji języka serbskiego na płaszczyźnie
składniowej można zaliczyć używanie spójnika *da* w rozumieniu *aby*,
żeby oraz sformułowanie *za to, że* zamiast *dlatego, że*:

*Drużstwo na wiesielu służy, kiej je wieczera, da torganizuje, da sie nosi
wieczerze*⁶.

Mężczyzna, 30 lat

Nieliczne obce rozwiązania systemowe nie zmieniają jednak et-
nicznego charakteru gwary, a wpływ języka serbskiego nie zmienia jej
systemu. Interferencje języków obcych wzbogacają prymarny repertuar
fonetyczny, leksykalny, fleksyjny i składniowy, nie zmieniając systemu
samej gwary cieszyńskiej, która stanowi podstawowy kod komunikacji
bezpośredniej. O specyfice zależności interetnicznych czytamy w *Cie-
szyńskiej ojczyźnie polszczyźnie*:

Nie ma języków, w tym i gwar, absolutnie czystych, ponieważ, zwię-
szcza te sąsiadujące ze sobą, nie rozwijają się w izolacji, lecz w interakcji.
Ważne jest jednak to, co dzieje się z zapożyczeniami, czy zostają przy-
swojone przez system gramatyczno-fonologiczny języka zapożyczają-
cego, czy też zapożyczenia wnoszą do niego elementy systemu obcego,
typowego dla języka, z którego pochodzą.

KADŁUBIEC, MILERSKI, 2001: 53

Toutowie posługują się **językiem serbskim** jako obowiązującym
i dominującym w państwie, które zamieszkują. Jest to język, którego
dzieci uczą się w szkołach, który dociera do nich ze środków maso-
wego przekazu i jest używany w oficjalnych kontaktach w urzędach,
sklepach, podczas rozmów zarówno z Serbami, jak i z osobami nale-
żącymi do innych grup etnicznych zamieszkujących wieś — w gronie

⁶ *drużstwo* — drużbowie; *kiej* — kiedy, podczas gdy.

rodzinnym lub w grupie znajomych; gdy obecny jest ktoś innej narodowości, nierozumiejący touckiego, również mówi się po serbsku. Jako że najmniejszym elementem struktury społecznej, w której dochodzi do indywidualnego kontaktu językowego, jest rodzina, to właśnie na poziomie rodzinnym zachodzą intensywne interferencje językowe. Jak podkreśla Anna Zielińska, prowadząca badania etno- i socjolingwistyczne na pograniczu słowiańsko-bałtyckim, wzory językowe są w społecznościach wieloetnicznych przenoszone jednocześnie w dwóch kierunkach: od najstarszego pokolenia do najmłodszego, ale i w odwrotnym kierunku — od dzieci do rodziców i dziadków. Dzieci nie tylko uczą się języka mniejszości od rodziców i dziadków, ale także — ucząc się w szkole języka większości — przenoszą do domu wzory językowe nabyte podczas edukacji formalnej (ZIELIŃSKA, 2008: 165—166). W przypadku Toutów transmisja wzorów językowych dokonuje się na linii międzygeneracyjnej, co skutkuje też tym, że często dziadkowie nie rozmawiają już z wnukami gwarą, lecz po serbsku:

Badaczka: *A z tymi młodszymi wnukami po jakimu rżóndzicie?*

Informator: *Samo srbski. Tyn mój ziyńc je Chorwat, a zaś niewiasta Srbianka [żona syna]. My sie pómału tracymy. Po naszymu łośprowiomy ze seból, a z wnukami po srbski⁷.*

Mężczyzna, 80 lat

Można powiedzieć, że wraz z najstarszymi pokoleniami „wymiera” gwarą i zastępuje ją język serbski. Seniorzy otwarcie wyrażają żal z powodu zaniku touckiej mowy, ale uznają to za proces nieunikniony, spowodowany głównie zawieraniem małżeństw zróżnicowanych etnicznie. W małżeństwach mieszanych zawieranych współcześnie to najczęściej serbski staje się językiem domowym, wspólnym kodem, przekazywanym dzieciom jako język macierzysty. Zdarza się, że dziadkowie mówią do wnuków gwarą, a otrzymują odpowiedź po serbsku, co potwierdza bierną znajomość gwary wśród najmłodszej generacji oraz dowodzi zaniku języka mniejszościowego. Termin „zanik języka” (*language loss*) jest tu używany zarówno w znaczeniu społecznym, jak i indywidualnym. Odnosi się bowiem z jednej strony do przerywania ciągłości komunikowania się własnym językiem pomiędzy pokoleniami,

⁷ *rżóndzić* — mówić; *my sie pómału tracymy* — nas powoli ubywa; *łośprowiać* — rozmawiać, opowiadać.

a z drugiej — sygnalizuje utratę umiejętności posługiwania się tym językiem przez jednostkę (ZIELIŃSKA, 2008: 166).

Do 1982 roku zajęcia w szkole podstawowej w Ostojićevie, na które uczęszczali Toutowie, prowadzone były w **języku słowackim**. Według Dalibora Sokolovića, autora broszury dotyczącej historii relacji serbsko-polskich, w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku rodzice odmówili zapisania dzieci do słowackich klas w szkole podstawowej, co miało być dowodem na „powrót do polskiej tożsamości narodowej” (SOKOLOVIĆ, 2017: 49). Wspomniane tu odmówienie uczenia dzieci w klasach słowackich mogło być po części spowodowane kiełkowaniem polskiej świadomości narodowej (a nie jej „powrotem”, gdyż większość ostojićevskich Wiślan takiego poczucia identyfikacji wcześniej nie miała), która wynikała z nawiązania relacji z parafą wiślańską z inicjatywy księdza Karola Samca w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, a także z zainteresowania polskich dziennikarzy, którzy w tym czasie bywali w Ostojićevie, by realizować materiały o „Polakach w Jugosławii”, przyczyniając się jednocześnie do przemian ich autoidentyfikacji. Niemniej jednak z relacji mieszkańców Ostojićeva wynika, że za tą decyzją stały względy pragmatyczne: nauczyciele wymagali od uczniów znajomości języka słowackiego już od pierwszej klasy, a edukacja odbywała się w języku, który był dzieciom obcy (faktycznie nie używało się go ani w domu, ani w przestrzeni publicznej, lecz wyłącznie w życiu religijnym, chyba że rodziny były toucko-słowackie), na kolejnych etapach kształcenia z kolei ujawniały się trudności z adaptacją do jugosłowiańskiego systemu nauczania prowadzonego w języku serbsko-chorwackim. Można zatem przypuszczać, że rezygnację z kształcenia w szkole słowackiej motywowało wiele czynników jednocześnie, w tym zarówno względy pragmatyczne, jak i po części ideologiczne.

Język słowacki do dziś jest językiem liturgicznym, językiem nauki confirmacyjnej, literatury religijnej oraz kontaktów z ewangelicznym pastorem z Kováčicy i Aradacu. Dzieci i młodzież znają go tylko z nauk kościelnych, gdyż w szkole ostojićevskiej nie prowadzi się już obowiązkowych lekcji języka słowackiego. Niemniej jednak to właśnie po słowacku dzieci recytują wierszyki w Wigilię Bożego Narodzenia w kościele, przy choince. Jest to zwyczaj praktykowany od wielu pokoleń i wspominają o nim najstarsi mieszkańcy Ostojićeva. Na sześć tygodni przed Wigilią *kantor* rozdaje dzieciom wierszyki po słowacku,

aby mogły się ich nauczyć i później recytować *pod strómką* w trakcie nabożeństwa.

Wart odnotowania jest fakt, iż to właśnie język słowacki towarzyszy obrzędowości rodzinnej i dorocznej, szczególnie zaś rozbudowany jest repertuar oracji i pieśni należących do obrzędowości weselnej. Tradycyjne pieśni i formuły cieszyńskie, choć zachowały się w pamięci najstarszych członków społeczności touckiej, wyszły już z użycia, a w zamian śpiewa się i recytuje po słowacku. Drużbowie, zapraszając gości na wesele, wygłaszają oracje, które mają formę rymowanego tekstu, o wymiennie stosowanych imionach i nazwiskach nowożeńców oraz zapraszanych gości, a podczas biesiady weselnej starszy drużba wygłasza oracje przed podaniem na stół poszczególnych dań, które następnie są rozstawiane przed gośćmi w określonym porządku (MARCOL, 2014b: 144—147). Język słowacki jest zatem używany w sferze religijnej i kościelnej oraz stanowi „artystyczną” odmianę mowy, funkcjonującą w gatunkach o nadrzędnej funkcji estetycznej. Jak wspominają sami respondenci, chociaż młodzież nie zna języka słowackiego i ma z nim styczność na co dzień tylko w kościele, to jednak formuły zachowane w obrzędowości rodzinnej i dorocznej są częścią ich własnej tradycji, którą kultywuje się ze względu na najstarszych członków społeczności touckiej. Relacje ze Słowakami musiały być zatem niezwykle silne od początku osiedlenia się w Banacie, a prawdopodobnie uległy one rozluźnieniu dopiero w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku wraz z zakończeniem nauki szkolnej po słowacku.

Na nagrobnych tablicach pomników ewangelików widnieją słowackie inskrypcje⁸, a nazwiska osób zmarłych są także zapisywane w tym języku: Bujak, Kendür, Krak, Poljak, Poljaczek, Raška, Samec, Tichi, Češlar, Šalbot, Šturc.

Tu odpočiva...⁹,

Pomník postavili: manželka Amalia, syn Vlado a dcéra Ema z manželom¹⁰,

⁸ Na grobach ewangelików widnieją słowackie inskrypcje poza kilkoma wyjątkami: na płytach Pavla Poljaka oraz Emila Poljačka są dodatkowe napisy w języku polskim, o czym była mowa w rozdziale drugim niniejszej rozprawy. Kolejnym wyjątkiem jest grobowiec Jana Pilcha (1934—1998), męża Renaty Pilch, pochodzącej z Wrocławia, gdzie znajduje się napis: „Spoczywaj w spokoju. Żona Renata, córka Ola i zięć Buca”.

⁹ Tu spoczywa...

¹⁰ Pomnik postavili: małżonka Amalia, syn Vlado i córka Ema z mężem.

Pomník daľi postaviť najmilši¹¹,

Žil s úsmevom a nadejom v život, a odišiel bez pozdravu, bez slov rozlúčky odpustenia, lebo smrť zvíťazila nad žiadostou za žibotom. So sebou odmietol nežnosť a dobrotu, zanechajúc nám bôl a slzy, a deti ukratil o teplu rodičovskú lasku. Nešťastni sme, že ho tragická smrť vytrnla z nášho objatia, a ďakujeme za všetko čo urobil pre nas¹².

Napisy nagrobne są dowodem na skomplikowane relacje kulturowo-językowe oraz autoidentyfikacyjne. Język słowacki był i jest nadal ściśle związany z liturgią kościelną jako kod wiślańskich ewangelików, stosowany w mowie i piśmie w życiu religijnym. Ewangelicy zatem nadal zamieszczają na grobach inskrypcje w języku słowackim, chociaż pokolenia, które nie chodziły do szkoły ze słowackim językiem nauczania, nie znają go wcale albo w takim stopniu, w jakim jest to niezbędne do nauki konfirmacyjnej, śpiewania psalmów podczas nabożeństw czy recytowania *pod strómkim*. Niemniej jednak język słowacki, jako język życia religijnego, stanowi kryterium odróżniające Toutów od pozostałych grup etnicznych zarówno we własnych oczach, jak i z perspektywy *innych*.

Wielu ostojićevskich Wiślan, szczególnie osób należących do najstarszego pokolenia, zna również **język węgierski**. Nauczyli się go od sąsiadów i z lokalnych środków masowego przekazu, a używają tego kodu właśnie w relacjach toucko-węgierskich. Ze względu na to, że coraz częściej zawierane są małżeństwa mieszane, znajomość tego języka staje się przydatna w relacjach z rodziną współmałżonka, jeżeli jedno z nich jest Toutem, a drugie *Madziarem*. Prócz Serbów, którzy w Wojwodinie stanowią większość, to właśnie Węgrzy są najliczniej reprezentowaną narodowością. Jak już wspomniałam, młodsze pokolenie w kontaktach z Węgrami używa często języka serbskiego, a zatem nie mają oni potrzeby uczenia się języka węgierskiego. W wielu rodzinach mieszanych toucko-węgierskich językiem „domowym” jest serbski. Zdarza się jednak, że w pracy poza Ostojićevem, już w sąsiedniej Sencie,

¹¹ Pomník dali postaviť najmilsi.

¹² Żył z uśmiechem i nadzieją w życiu, a odszedł bez pozdrowienia, bez słów pożegnania, albowiem śmierć zwyciężyła nad wolą życia. Zabrał z sobą czułość i dobroć, zostawiając nam ból i łzy, a dzieci pozbawił ciepłej rodzicielskiej miłości. Jesteśmy nieszczęśliwi, że tragiczna śmierć wyrwała go z naszych objęć, i dziękujemy za wszystko, co dla nas zrobił.

gdzie większość stanowią Węgrzy, znajomość języka węgierskiego okazuje się bardzo przydatna. Jedna z respondentek, nauczycielka literatury serbskiej w liceum w Sencie, pochodząca z rodziny mieszanej, gdzie matka jest Toutką, a ojciec Węgrem, przyznaje:

Nie wie madziarski. Nie nauczył mnie tata, a nie było tu ni dzieci, z którymi by żech się bawiła, da naucze madziarski. Ale tu wszecy wiedzó madziarski, samo jo nie wie. A w Sencie, kaj robie, tam je bardzo mocki łónych, co łozprowiajó madziarski. I to mi je problem. Bede musiała nauczyć.

Kobieta, 24 lata

W szkole podstawowej w Ostojićevie edukacja odbywa się równolegle w klasach z serbskim oraz z węgierskim językiem nauczania. Dzieci spotykają się na korytarzach, na boisku, a także na podwórku, ale — jak wynika z relacji respondentów — językiem używanym w międzyetnicznych kontaktach rówieśniczych jest język serbski.

Polszczyzna ogólna nie jest językiem komunikacji Toutów. Mają z nią styczność podczas rozmów z Polakami przyjeżdżającymi do Ostojićeva, z którymi utrzymują najczęściej relacje na płaszczyźnie oficjalnej (są to między innymi przedstawiciele instytucji naukowych i organizacji pozarządowych czy personel Ambasady RP w Belgradzie), ale także coraz częściej — prywatnej. Toutowie mają również do czynienia z polszczyzną podczas wspólnych, wiślańsko-ostojićevskich nabożeństw odprawianych gościnnie w Ostojićevie przez pastora z Wisły. W trakcie tych spotkań, jak również podczas wyjazdów do Wisły czy uroczystości w Ambasadzie RP, Toutowie nabierają kompetencji posługiwania się narodową odmianą języka polskiego, wciąż jednak jest to dla nich język obcy. Choć wielu mieszkańców wsi posiada telewizję satelitarną i może mieć dostęp do kanałów polskojęzycznych, to niewiele osób z tej możliwości korzysta. Oglądanie programów telewizji polskiej potwierdza jedna rodzina, ale nawet i ona chętniej ogląda regionalną TV Silesia, gdzie większość programów jest prowadzona po śląsku: *A najlepi lubiemy „Kuchnia po ślónsku”. Remigiusz Rónczka cosi warzi, ale ón kapke inakszóm mo gware. My inaczej prawiemy, a ón inaczej* (mężczyzna, 56 lat). Odmienność gwar górnośląskich od wiślańskiej stanowi bowiem mniejszą przeszkodę w rozumieniu przekazu medialnego niż obcowanie z językiem polskim.

W 2015 roku w Szkole Podstawowej im. Tihomira Ostojića w Ostojićevie została uroczystie oddana do użytku pracownia do nauki języka polskiego. W wyremontowanych salach, doposażonych w sprzęt multimedialny przez Ambasadę RP w Belgradzie, odbywają się zajęcia z języka i kultury polskiej, które prowadzi nauczycielka Wiola Metikoš. Lekcje w założeniu mają odbywać się dla dzieci oraz zainteresowanych osób dorosłych raz w miesiącu, lecz ze względów organizacyjnych nie udaje się realizować ich systematycznie, gdyż praca nauczycielki, która dojeżdża do Ostojićeva, zależy od możliwości finansowych Ambasady. Niemiej jednak lektoraty są dla Toutów okazją do obcowania z ogólną odmianą polszczyzny, w której kompetencje uczniowie nabywają w dwóch grupach wiekowych 7—11 lat oraz 12—15 lat według programu z serii podręczników do kształcenia obcokrajowców pod nazwą *Polski Krok po Kroku*¹³ (LUKOVIĆ, 2017: 50). Dzieci i młodzież mają okazję do konwersacji także podczas wyjazdów letnich i zimowych do Wisły, gdzie w programie pobytu zazwyczaj przewidziane są lekcje języka polskiego.

Członkowie zespołów KUD Wisła oraz KUD Višljani iz Ostojićeva podczas akademii szkolnych, festiwali folklorystycznych bądź pokazów w Ambasadzie RP w Belgradzie recytują wiersze oraz śpiewają piosenki po polsku. Przyswajając teksty i ucząc się ich na pamięć, transkrybują serbskim alfabetem fonetykę polskich słów, aby poprawnie je wymawiać. Kompetencje dzieci i młodzieży w zakresie posługiwania się polszczyzną ogólną w momencie powoływania zespołów były znikome (należy przypomnieć, że był to rok 2008 w przypadku KUD Wisła oraz rok 2015 w przypadku KUD Višljani iz Ostojićeva), a niektórzy ich członkowie nie znali również gwary. Dlatego też nauka repertuaru scenicznego była sporym wyzwaniem od początku funkcjonowania zespołów i pozostaje nim do dziś, jeśli zważyć, że lektoraty języka polskiego odbywają się nieregularnie i dzieci mają z polszczyzną ogólną kontakt wyłącznie okazjonalny.

Obserwacja zachowań językowych wskazuje kierunek zmian, jakie zachodzą w praktykach komunikacyjnych społeczności Wiślan w Ostojićevie. Gwara jest nadal kodem stosowanym w kontaktach rodzinnych, nieoficjalnych, choć z roku na rok w coraz mniejszym stopniu. Dawali temu wielokrotnie wyraz najstarsi respondenci, którzy

¹³ Nauczycielka kopiuje uczniom poszczególne strony podręcznika i zeszytu ćwiczeń z serii *Polski Krok po Kroku*, wydawnictwa Glossa (<http://kursyjezykapolskiego.pl/podrecznik-polski-krok-po-kroku>).

z żalem stwierdzali: *Jest nas už coroz mieni, už nas maluczko zostało*. Głównym powodem takiego stanu rzeczy była, według samych respondentów, konieczność zawierania małżeństw mieszanych narodowościowo ze względu na niewielką liczebność społeczności touckiej. Kolejną przyczyną zaniku gwary jest *exodus* w poszukiwaniu pracy. Młodzież opuszcza domy rodzinne i idzie na studia bądź podejmuje pracę, asymilując się ze środowiskiem większościowym. Najmłodszy potomkowie Wiślan, szczególnie mieszkający poza Ostojicéwem, nie znają gwary lub wykazują jej bierną znajomość (rozumieją, ale się nią nie posługują). Nauka języka polskiego na dodatkowych zajęciach nie zmieni tej tendencji, bo polszczyzny ogólnej i literackiej dzieci uczą się jak języka obcego. Rola języka słowackiego ogranicza się aktualnie wyłącznie do sfery kościelnej. Toutowie nie uczą się go już w szkole, a w związku z widocznym zeświecczeniem młodego pokolenia jest to kod coraz rzadziej używany. Potwierdzają to wypowiedzi respondentów, którzy wskazują, że kandydaci do konfirmacji często nie rozumieją nauk pobieranych przed przystąpieniem do sakramentu, ponieważ nie znają słowackiego. Gwarę wypiera język serbski jako obowiązujący w szkole i w państwie, na którego terenie żyją Wiślanie i, co ważne, którym potrafią się biegle posługiwać członkowie wszystkich grup etnicznych żyjących w Ostojicéwie. Jest to jeden z elementów asymilacji, naturalnego procesu zachodzącego w wielu społecznościach mniejszościowych. Szczególnie narażone są na nią grupy żyjące w oddaleniu od własnej grupy etnicznej w kraju pochodzenia i niestawiające oporu w postaci działań na rzecz zachowania własnej kultury, własnej tradycji, własnej religii lub własnego języka (RUSEK, 1997: 11). Intensywne działania stowarzyszeń kulturalno-edukacyjnych Wisła oraz Višljani iz Ostojicéva podejmowane od kilku lat, a także lekcje językowe nie wspierają zachowania gwary, lecz jedynie podnoszą kompetencje w zakresie polszczyzny ogólnej, która nie jest dla Toutów językiem macierzystym. Niewątpliwie jednak to właśnie gwara wiślańska, język domowy — nazywany w Ostojicéwie także językiem polskim — wciąż stanowi czynnik integrujący społeczność, co potwierdza jedna z respondentek należących do młodszego pokolenia:

Jak gdosik wie po polsku, da mówie pote i ja. Ludzie to wolió, kie wiedzó polski i majó z kim mówić po polsku. To jakosik je tak ciepłe, raduje nas. Jakisik swoichme.

Kobieta, 24 lata

Obrzędowość weselna jako przykład współwystępowania zróżnicowanych etnicznie wzorów kulturowych

Zawieranie małżeństw mieszanych etnicznie ma zasadniczy wpływ na kształt obrzędowości weselnej Toutów i do dziś jest czynnikiem determinującym kierunek zmian. Przemiany te podążają w stronę zaniku rodzimych i adaptacji obcych zachowań obrzędowych. Adaptowane są głównie słowackie, węgierskie, a także serbskie elementy obrzędowości, a ostateczna forma wesela zależy od pochodzenia etnicznego małżonków. Początkowo w grupie Wiślan panowała ścisła endogamia, a do wybuchu pierwszej wojny światowej mężczyźni udawali się na Śląsk Cieszyński, aby tam znaleźć żonę (także wdowcy często podejmowali decyzję o sprowadzeniu kolejnej żony z Wisły). Po upadku Cesarstwa Austriackiego i powstaniu granic niepodległych państw: Polski, Czechosłowacji, Węgier oraz Królestwa Serbii-Chorwacji-Słowenii (późniejszej Jugosławii) kontakty emigrantów z wsią rodzinną zostały mocno ograniczone. Zdarzało się jeszcze, że po drugiej wojnie światowej mężczyźni udawali się do Polski, aby tam poznać przyszłą żonę, ale były to pojedyncze przypadki. W efekcie powstania nowych granic doszło do „odseparowania” grupy od macierzy i konieczności poszukiwania partnerów wśród innych nacji w Banacie. Liczebność Wiślan była bowiem za mała, aby można uniknąć małżeństw w ramach jednej rodziny (DRLJAČA, 2011b: 71). Związki pomiędzy bliskimi krewnymi groziły — zdaniem najstarszych członków rodzin — chorobami i niepełnosprawnością dzieci rodzących się w takich małżeństwach. Jak wspominają respondenci, to właśnie te ostrzeżenia ze strony starszyny leżały u podstaw zaniechania endogamii.

Niepowszednim wydarzeniem było zawarcie związku małżeńskiego w 1974 roku między Renatą Krajewską z Wrocławia i Janem Pilchem z Ostojičeva. Kobieta zdecydowała się wyemigrować za mężem do ówczesnej Jugosławii i do dziś jest jedyną mieszkanką wsi, która posługuje się polszczyzną ogólną i której korzenie wywodzą się z Dolnego Śląska¹⁴.

¹⁴ Renata Pilch (z domu Krajewska) opisała historię swojej znajomości z przyszłym mężem na łamach czasopisma „Słowo Yu Polonii” (PILCH, 2007: 24).



Fotografia 10. Fotografia weselna: Gustaw Šalbot i Hana Poljak wraz z całą rodziną Poljaków (Potisský Sv. Mikuláš, lata trzydzieste dwudziestego wieku). Archiwum prywatne G. Poljaka.

Danuta Szczyńska dokonała przeglądu ksiąg kościelnych archiwum parafii w Ostojicy. Wynikało z nich, że w latach 1906—1941 zawarto sto trzynaście ślubów kościelnych, w tym pięćdziesiąt trzy „wewnątrzślaniańskie” i dwadzieścia dziewięć z udziałem Wiślan (DRLJAČA, 2010a: 91). Z biegiem czasu proporcje te zaczęły się zmieniać. Dušan Drljača konstatuje następująco:

Wyróżnić można dwa ważne okresy po drugiej wojnie światowej w zawieraniu małżeństw etnicznie/narodowo mieszanych wśród Wiślan w Ostojicy. Pierwsze ćwierć wieku (lata 1946—1971) to czas, w którym zawarto 70 ślubów, w tym 15 (21,5%) w heterogamii. W drugim, o 10 lat dłuższym, okresie (lata 1972—2006) zawarto tylko 13 ślubów kościelnych, z których 9 etnicznie/narodowo mieszanych czyli 70%.

DRLJAČA, 2010a: 94

Zdaniem badacza, w ciągu ostatnich dwudziestu lat Wiślanie zawarli w Ostojicy dziewięć ślubów kościelnych, z czego wszystkie

etnicznie mieszane. Toutowie wstępują w związki najczęściej z przedstawicielami narodowości węgierskiej, słowackiej, serbskiej i chorwackiej (DRLJAČA, 2010a: 89). Jak zauważa Dušan Drljača, zawieranie małżeństw mieszanych etnicznie w zasadniczy sposób wpłynęło na zanikanie nazwisk wiślańskich w Banacie, a proces ten nasilił się po drugiej wojnie światowej. W 1968 roku etnograf odnotował szesnaście nazwisk wiślańskich, a w 2003 roku — już tylko czternaście; wśród nich: Szturc, Polok, Szalbot, Bujak, Samiec, Pilch, Krzak, Cichy, Cieślar, Raszka, Sabo¹⁵, Urbanek, Kędziur, Kantor. Zniknęły w międzyczasie nazwiska Poliaczek oraz Kamieniorz (DRLJAČA, 2010a: 99).

W 2010 roku miało miejsce zdarzenie bez precedensu, kiedy to w Wiśle odbył się ślub Magdaleny Szarzec, mieszkanki Wisły-Czarne, z pochodzącym z Ostojicéva Jozefem Poljakiem. W lokalnej prasie pojawiły się wówczas głosy o historycznym wydarzeniu, jakim jest „zwrot w dziejach wiślańskiej emigracji”, kiedy to urodzony w Serbii pan młody osiedla się w Beskidach¹⁶.

W wyniku zawierania małżeństw mieszanych etnicznie nastąpił spadek liczby ślubów kościelnych w Ostojicévie, co potwierdzają badania Dušana Drjačy, który twierdzi, iż „etniczne małżeństwa heterogamiczne zawierają przeważnie tylko ślub cywilny” (DRLJAČA, 2010a: 94). Poświadczają to sami respondenci, szczególnie należący do pokolenia dwudziesto- i trzydziestolatków, którzy uzasadniają rezygnację ze ślubu kościelnego czysto pragmatycznie: na uroczystości spotykają się goście różnych wyznań i posługujący się różnymi językami, wskutek czego nabożeństwo w kościele ewangelickim jest dla nich niezrozumiałe. Nabożeństwo to, zdaniem badanych, trwa bardzo długo, nawet dwie godziny, a uczestniczący w nim katolicycy Węgrzy czy prawosławni Serbowie nie wiedzą, jak się zachować, nie rozumieją słowackich modlitw ani czytań, nie potrafią śpiewać z kancjonału (mężczyzna, 34 lata; kobieta, 32 lata). Z tego też powodu przyjęło się, że w dniu wesela śluby są zawierane w urzędzie stanu cywilnego w Ostojicévie, a jeżeli para zdecyduje się na ślub kościelny, to ksiądz udzieli im błogosławieństwa w innym dniu. Wówczas towarzyszą parze młodej zazwyczaj już tylko rodzice i chrzestni.

¹⁵ Nazwisko Sabo nie jest pochodzenia wiślańskiego, lecz węgierskiego.

¹⁶ Krótkie sprawozdanie z wesela opublikowano na łamach „Echa Wisły”. Zob. czyrena: *Historyczny ślub*. „Echo Wisły” 2010, nr 135, s. 16.



Fotografia 11.
Družba Pavel Kšak
i družka Luiza Šalbot
(Potisský Sv. Mikuláš,
1922 rok). Archiwum
prywatne I. Krak.

Podobnie tłumaczy się zanik zwyczaju zmagania modlitwy przed wieczerzą podczas wesela. Kiedyś przed posiłkiem odmawiało się modlitwę, a w trakcie spożywania nie wolno było odchodzić od stołu, śpiewać ani grać. Teraz, jak twierdzą starsi respondenci, od kiedy są młodzi starostowie, a szczególnie gdy należą oni do innej grupy etnicznej, nie odmawia się modlitwy, można i śpiewać, i grać, i odchodzić od stołu:

I to było łobyczaj, że kie była wieczerza, nie spiwało sie. Rzykało sie samo; teraz pore roków sie już nie rzyko. Od kie só moderni starostowie, sie nie rzyko. Dlatego, jak je srbski starosta, to łón nie wie i nie rzyko¹⁷.

Mężczyzna, 60 lat

¹⁷ *rzykało sie samo* — tylko się modliło; *moderni* — nowocześni; *nie wie* — nie umie, nie potrafi.

W niniejszym rozdziale pracy przedstawię pewne zwyczaje i obrzędy, które po ponad stu osiemdziesięciu latach albo zanikły, albo zmieniły swą formę. Informacje o niepraktykowanych już zachowaniach pozyskałam w 2008 roku podczas wyjazdu badawczego, kiedy to tematem rozmów z najstarszymi członkami społeczności touckiej było funkcjonowanie praktyk kulturowych w ostatnich dziesięcioleciach. Zdaniem respondentów, zanikające elementy obrzędowe praktykowano jeszcze dwadzieścia lat temu, a na pewno podczas ich własnych wesel, które miały miejsce w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku (podczas rozmów o weselu wtręcali komentarze: *Tak to kiejsi bywało, teraz już tego ni ma*). Jako powód przemian w tradycyjnej obrzędowości wymieniano jednoznacznie konieczność wchodzenia w związki małżeńskie z osobami należącymi do innych grup etnicznych.



Fotografia 12.
Zdjęcie ślubne:
Joško Češljar i Luiza Bujok
(Ostojićevo, 1954 rok).
Archiwum prywatne
G. Češljara.

Najstarsi mieszkańcy Ostojicéva wiślańskiego pochodzenia wskazywali *pytanie* (rodzaj swatów) i *namowy* jako zanikające elementy związane z obrzędowością weselną. Gdy młodzi postanowili się pobrać, rodzice kawalera udawali się do domu dziewczyny z pytaniem, czy chce wyjść za mąż za ich syna. Według relacji respondentów, wyglądało to następująco:

Kiejsik, gdy sie dwo młodzi dołosprowiali, że teroz sie zebieróm, pote jego rodzicze szli, da pytają młodom. Ale kiejsik tak pytali, a teroz już ni. Przyszli:

— *Dobry wieczór.*

— *Dobry wieczór.*

Ale młodo nie była tam. Ale nie siedli. Prawió:

— *Siednijcie se, witejcie.*

— *Nie siedneme, póki nie powieme, zacoehme przyszli.*

— *Powiedzcie.*

— *Nasz syn chodził tu tendy, widzioł zogródke, w tyj zogródce widzioł bardzo pieknóm róże, mychme przyszli wiedzieć, czy nóm jó docie łoszkuć.*

— *Nie wieme.*

— *Że łoto przidzie ta młodo. Pote przyszła młoda i sie ji pytajóm na miano i czy chce sie wydać za jejich syna. No, że chce. I pote se siedli, nazdrowiali sie. Pote były namowy u młoduchy*¹⁸.

Kobieta, 78 lat

Namowy polegały na spotkaniu młodych z rodzicami, najbliższą rodziną i przyjaciółmi w celu omówienia szczegółów uroczystości ślubnej i wesela. Niegdyś było to podniosłe spotkanie w domu rodzinnym dziewczyny, obchodzone bardzo hucznie, z muzyką, tańcami, sutą wierzwą (DRLJAČA, 2010b: 18).

Przywołane przez respondentów z Ostojicéva relacje z działań stanowiących wstęp do wesela można zestawić z opisami tego typu zachowań, które dały się zaobserwować w Wiśle mniej więcej w czasie, kiedy następowały migracje w poszukiwaniu pracy. Dysponujemy tekstem autorstwa Bogumiła Hoffa, opublikowanym w Warszawie w 1888 roku, pod tytułem *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny. Seria 1: Górale Beskidów zachodnich. T. 1: Początki Wisły*

¹⁸ *kiejsik* — niegdyś; *dołosprowiali* — porozumieli; *zogródka* — ogródek; *łoszkuć* — oskubać; *wydać się* — wyjść za mąż.

i Wiślanie, którego jeden z rozdziałów poświęcony jest zwyczajom weselnym (HOFF, 1888: 47—51). Porównanie treści zawartych w przywołanej publikacji oraz analiza wypowiedzi touckich respondentów wskazują podobieństwa w funkcji i formie zachowań. O *namowach* pisze Bogumił Hoff, cytując formuły towarzyszące spotkaniu kawalera w domu panny. Gdy chłopak jest zdecydowany poprosić dziewczynę o rękę, wybiera się do jej rodziców w towarzystwie dwóch albo trzech gazdów na *namowę*:

Przybywszy do chałupy około dziewiątej wieczorem, przy wejściu mówią: „dobry wieczór”, a stanąwszy w izbie, pytają: „jak się macie?”. Rodzice na to: „Dzięki Panu Bogu zdrowiśmy. A cobyście radzi?”. Gazdowie odpowiadają: „przyszliśmy kupić jałówkę!”. Rodzice im na to: „Mamy ci jedną na sprzedaż”. To znaczy, że zgadzają się na swaty. Przybysze wtedy częstują domowników wódką, żartobliwie targują się o jałówkę. Ojciec panny chwali jałówkę, że jałówka „szumna”, na wychowanie zdrowa i dobra i że z niej będzie krowa użyteczna. Pytają się zaś gazdowie o cenę jałówki. Lecz rodzice nie (!) chcą wymienić ceny, tylko wychwalają żartobliwie wszystkie jej cnoty i zalety. Następnie konkurent przystępuje do rodziców dziewczki, podaje rękę i mówi: — Czybyście chcieli dać mi waszą Zuzię (albo Hankę lub t. p.) za żonę? A oni na to: „Może to być”, albo „Chętnie ci ją damy za gazdzinę”. Po tych oświadczeniach młody przystępuje do swojej ulubionej, podaje jej rękę i pyta: „A będziesz mnie chciała za męża?”. A ona mu w odpowiedź: „Chętnie przyzywałam”.

HOFF, 1888: 47

Według respondentów, namowy w Ostojicéwie wyglądały bardzo podobnie. Najpierw rodzice kawalera lub towarzyszący mu przyjaciele pytali rodziców dziewczyny o zgodę na zawarcie małżeństwa, a następnie rozmawiano o posagu, w jaki wyposażona zostanie panna. Metafory stosowane w odniesieniu do panny młodej były nieco inne, ale pełniły tę samą funkcję — określały wartości dziewczyny (urodę, zdrowie, użyteczność), które były cechami pożądanymi młodej żony. Magdalena Szyndler zanotowała następujące informacje dotyczące *namowów*:

[...] *dwo młodzi się dołosprawiali, że sie pobieróm, potym rodziczia szli zapytać młodom, to były namowy... Rodziczo młodego mówili — nasz chodził i widziot w zogródku pieknóm ruże, mybmy przyszli wiedzieć, czy mogymy obszubać...*

SZYNDLER, 2012: 60

Po wygłoszeniu mowy pytano dziewczynę, czy się zgadza na zamążpójście, a po otrzymaniu od niej odpowiedzi twierdzącej omawiano szczegóły dotyczące ślubu i wesela. Spotkanie było zakrapiane alkoholem i kończyło się późno w nocy.

Namowy można przyrównać do dzisiejszych zaręczyn i tak też dziś to spotkanie definiują młodzi Toutowie. Nie stosuje się już wiślańskiego określenia *namowy* na spotkanie rodzin przed weselem, lecz nazywa się je *weridba* (z srb. zaręczyny). Obchodzi się je też znacznie skromniej, a uczestniczą w nich najczęściej już tylko rodzice, rodzeństwo i chrzestni:

Teraz już się nie robi taki wielki namowy. Kiedysik się namowy robiło wiencyj [...]. Teraz idóm na primer rodiczo, jak mo brata abo siostry, i teroz potek i potka¹⁹.

Kobieta, 48 lat

Kie pójdzie się na weridba, łón nosi pierścónek, a my jakisik złoto: abo narukwice, abo bindusze, abo ogyrlice. I czyrwióne płótno na suknie i se szyje. Kiejsi były namowy, teraz je weridba — obyczno jenom wieczera. Jak nie ma muzika, puszcza się kasetu. Już dwacet lat nie robi się tych namowów. Już się wszycko pomiyszało, już nas mało jest²⁰.

Kobieta, 50 lat

Niepraktykowane jest już dziś obdarowywanie pana młodego koszulą przez narzeczoną dzień przed weselem. Zazwyczaj przynosiły ją do domu *ženicha*²¹ drużki i wręczały jako dar od młodej:

Przed wiesielim młoducha szyła koszule młodemu pónowi. Te koszule zwióznęła do białej szatki rudy sznurke, a taki wielki rozmaryjón. To drużka tak nosiła na rynkach przed wiesielim wieczór. Gdy wlazowała do postrzodka, to samo teraz śpiywali:

*Już tu nocka, już tu spióm,
już nas ci tu nie puszcóm.*

Tak prawióm, że łoto mychme tu prziniesli.

Prawi dróżka: — Przeleciót gołómb przez Marysin dwór, óna go chyciła, piórko mu wyszkubała.

I czy się mu to tu podobo. Niech powie młody, czy podobo.

¹⁹ *na primer* — na przykład; *potek* — chrzestny; *potka* — chrzestna.

²⁰ *weridba* — zaręczyny; *narukwice* — bransoletka; *bindusze* — kolczyki; *ogyrlica* — łańcuszek; *obyczno* — zazwyczaj.

²¹ *ženich* — pan młody.

Młody: — Podobo, podobo.

Potym kapkę potancowali, potym sie rozeszli, nie było to długo²².

Kobieta, 80 lat

Do najbardziej charakterystycznych zwyczajów cieszyńskich, które były praktykowane na obczyźnie przez wiele lat, należy wyprowadzanie *młoduchoy* z domu rodzinnego (HOFF, 1888: 47—48; PILCH, 1979: 34—35). Akt ten przebiegał według ściśle określonych reguł, do których należało „wykupowanie” dziewczyny przez pana młodego, podstawianie drużek w miejsce panny młodej, wreszcie wprowadzenie panny młodej, odpytanie i błogosławieństwo rodziców.



Fotografia 13. Drużbowie i weselnicy w drodze po pannę młodą w dzień wesela (Ostojičevo, lata siedemdziesiąte dwudziestego wieku). Archiwum prywatne G. Češljara.

Według relacji ostojičevian, pan młody ze swym orszakiem, wchodząc na podwórze, zastawał zamknięte drzwi i dopiero po odśpiewaniu pieśni wpuszczano wszystkich do izby:

²² *wiesieli* — wesele; *młoducho* — panna młoda; *rozmaryjón* — rozmaryn; *wlazowała do postrzodka* — wchodziła do środka.

Nikany ich nie puścili do postrzodka [...]. Musieli burzić, trzepać, spiywali pieśniczki. Jednóm pieśniczke musieli odspiywać. Pytajóm sie, za co prziszli. Chladajóm młodóm. Przykludzili mu družke.

A tón prawi: — To nie je ta.

A tóna tak sturchnie tego młodogo pona: — A gdychme gynsi pasli, prawiteś, że mie wezmiesz. Nie chcesz ty mie, ani jo ciebie nie chce, już nie gón po mie.

Ni mogeme iść, póki nom nie zaspiywocie pieśniczke, żeby nom Pón Bóg pómog.

Spiywali: „Nie dobre być samotnymu, sposóbie mu pomócńiczku...”. Pote szli, prziniesli najpierw kwiotki, żeby zapnyć pónu młodemu i družbóm, dwie pomorancze, jedno bioto szateczka i pote dali w kuwertach pinióndze. I zaś zacheli chladać i spiywali: „Nie dobre być samotnymu...”. Pote przykludzili mu młode. Jak jóm kludzili, tak wszeczy wrzeszczó: „To je, to je, to je!”. No i starosta jóm łodpytoł²³.

Kobieta, 81 lat

Nie praktykuje się już dziś *odpytania*, czyli podziękowania rodzicom *młoduchy* i *żynicha* za wychowanie, opiekę i równoczesnego pożegnania z domem rodzinnym. Był to zwyczaj praktykowany na Śląsku Cieszyńskim, o czym wspominają zarówno Bogumił Hoff, jak i Maria Pilch, autorka książki *Wiśła moich przodków* (PILCH, 1979: 33—40)²⁴. Ceremonia ta poprzedzała wyjście z domu do kościoła i prowadził ją starosta lub ojciec chrzestny panny młodej. Dziewczyna dziękowała rodzicom za opiekę i przeproszała za winy względem nich, a następnie rodzice błogosławili młodych. W opisie Marii Pilch czytamy: „Do rodziców podchodziła młoducha i drżącym ze wzruszenia głosem mówiła odpytunek: — Kochani rodzice. Nastął dziś dzień, w którym mam się od was wybierać. Ale nie wiem, czy na drodze, na którą się wybieram,

²³ *chladajóm* — szukają; *przykludzili* — przyprowadzili; *w kuwertach* — w ko-pertach.

²⁴ Maria Pilch we wstępie do swojej książki nadmienia o mieszkańcach Ostojiczeva: „Swoistą osobliwością stanowiącą rezultat emigracji jest dziś wieś Ostoiczewo w Jugosławii, którą zakładali emigranci wiślańscy w latach 1846—1914. Dr Duszan Derljaco, były stypendysta uniwersytetu wrocławskiego, ożeniony z Polką i władający biegle polszczyzną, stwierdza, że wiślanie z Ostoiczewa należą do przodujących rolników w Jugosławii. Są pracowici, gospodarni, wytrzymali na trudy klimatu. Z wiślańskich zwyczajów zachowali huczne wesela, w których bierze udział cała wieś, chodzenie po kołędzie, dzielenie się z bydłem kawałkiem chleba w wieczór wigilijny, polewanie w śmigust wodą [...]” (PILCH, 1979: 7).

ciernie, albo kwitnące róże uprzedzać mnie będą. Proszę was, kochani rodzice, o błogosławieństwo na tę drogę mojego życia. Dziękuję wam, kochani rodzice, żeście mnie wychowali. Przebaczcie, jeśli kiedy was kiedy nagniewała. Odpuśćcie mi, bo idę do ołtarza pańskiego” (PILCH, 1979: 35)²⁵. Mieszkańcy Ostojićeva mówią o *odpytaniu* jako dawnym zwyczaju, którego się już nie kulturuje. Elementem tego aktu była pieśń wykonywana przez zgromadzonych gości po błogosławieństwie rodzicielskim:

*Mamko, mamko, nie dej jóm brać,
mamko, mamko, nie dej jóm brać,
gdo ci bydzie szaty piyrać,
gdo ci bydzie szaty piyrać?*

SZYNDLER, 2010: 124



Fotografia 14. Ślub słowacko-toucki: Ana Hriešiková z Kovačice i Jano Urbaneček (Ostojićevo, 1965). Archiwum prywatne J. Urbanka.

²⁵ Choć pracy Marii Pilch nie można traktować jako zapisu etnograficznego, pozwala ona jednak na uzupełnienie badań komparatystycznych.

Ostojicéwianie wspominają również o praktykowanym niegdyś symbolicznym wprowadzaniu nowej gospodyni do domu męża. Orszak weselny po wyjściu z kościoła udawał się do domu pana młodego na znak, że wprowadza on żonę do swojego domu, a dziewczyna zwracała się do teściowej: *Przjmij jako za cere*. Jest to kolejny zanikający element obrzędowości, gdyż orszak weselny udaje się dziś z kościoła lub z urzędu prosto na salę.

Odnutowane w trakcie badań formuły towarzyszące obrzędowości weselnej odchodzą w zapomnienie. Najmłodsze pokolenie z trudem potrafi sobie przypomnieć niektóre wiślańskie pieśni czy oracje. Zapisane w trakcie badań terenowych w 2008 roku teksty gwarowe nie towarzyszą już współczesnym weselom, a ich znajomość jest bierna.

Jak wspomniałam, forma obrzędowości weselnej uległa z upływem dziesięcioleci zasadniczym przemianom. Na skutek zmniejszenia populacji Wiślan w Ostojicéwie i zawiązywania się małżeństw mieszanych etnicznie dochodzi do zapożyczeń i adaptacji na różnych płaszczyznach życia społecznego, również w obrzędowości rodzinnej. W ramach obrzędu weselnego możemy zaobserwować występowanie praktyk kulturowych z różnych kręgów etnicznych, w zależności od tego, do jakich rodzin należą państwo młodzi i kim są goście. Różnorodność kulturowa nie jest jednak w tym przypadku „ciężarem”, nie powoduje zakłóceń w przekazie treści, gdyż kompetencje kulturowe są zazwyczaj wspólne dla wszystkich uczestników uroczystości. Mieszkańcy Ostojicéwa, wychowani w środowisku wielokulturowym, wielojęzycznym i wielowyznaniowym, orientują się w zwyczajach swych sąsiadów, akceptują je i w znacznej mierze adaptują, wzbogacając w ten sposób własny repertuar.

W przypadku gdy współcześnie w związek małżeński wstępuje osoba pochodzenia wiślańskiego, wówczas język słowacki, zamiast gwary cieszyńskiej, jest kodem towarzyszącym obrzędowości rodzinnej. Nie chodzi tu wyłącznie o liturgię kościelną, która w kościele ewangelicko-augsburkim jest prowadzona po słowacku, lecz o świeckie oracje i pieśni weselne towarzyszące zabawie. Proces zapożyczeń i transmisji przebiega tu między językami z sobą spokrewnionymi, a tam gdzie nie ma barier językowych lub są one niewielkie, dochodzi do wielu zapożyczeń, zwłaszcza w folklorze (KRZYŻANOWSKI, 1980: 107).



Fotografia 15.
Drużbowie weselni
Josip Češljar i Andrija Bujak
(Ostojićevo, 2007 rok).
Archiwum prywatne
J. Češljara.

Przykładem może być zapraszanie gości przez drużbów na wesele. Drużbowie chodzą od domu do domu z ukwieconymi *paliczkami* — laskami ustrojonymi kwiatami, bukszpanem i wstążkami, nalewają gospodarzom wina i wygłaszają teksty, które pełną funkcję zaproszenia. Oracje te mają formę rymowaną o wymiennie używanych imionach i nazwiskach nowożeńców oraz zapraszanych gości. Gdy pośród zapraszanych przez drużbów gości są Serbowie, ci mają zwyczaj wiązać na *paliczkach* ręczniki (*uciyрки*) na znak przyjętego zaproszenia. Jest to adaptacja zwyczaju serbskiego, który polega na tym, że Serbowie tradycyjnie zapraszają na wesele konno, a wówczas gospodarze, którzy przyjmują zaproszenie, zawiązują ściereczki na koniach albo na wozach. W przypadku wesel organizowanych przez Wiślan, którzy nie zapraszają gości konno, lecz jedynie chodząc od domu do domu, Serbowie wykorzystują do zawieszenia *uciyrek* ukwiecone laski. Podczas biesiady

weselnej, przed podaniem na stół poszczególnych dań, starszy drużba wygłasza oracje po słowacku. Są one skierowane do gości, tematycznie związane z podawanymi potrawami i mają charakter żartobliwy²⁶. Zachowania obrzędowe pochodzenia cieszyńskiego, formuły i pieśni wyrażane gwarą odchodzą w niepamięć. Ich miejsce zajmują teksty słowackie, gdyż język ten stanowi niejako „artystyczną” odmianę kodu charakterystyczną dla sytuacji oficjalnych, a zatem słowackie są teksty zaproszeń na wesele, oracje drużbów, pieśni obrzędowe.

Również relacje Wiślan z Węgrami musiały być w przeszłości niezwykle silne, gdyż obserwujemy adaptacje elementów kultury węgierskiej w obrzędowości weselnej. Ciekawie przedstawia się obrzęd oczepin, który nie przypomina w swej formie tradycyjnego *rytuału przejścia* na Śląsku Cieszyńskim, choć oczywiście wymiar symboliczny jest taki sam. Z relacji najstarszej generacji Toutów wynika, że obrzęd ten rozpoczynał się o północy, gdy starościny zakładały młodej pani na włosy czerwoną chustę (dziś jest to czerwony kwiat lub czerwony stroik), czerwoną suknię, czerwony fartuszek, śpiewając wiślańskie pieśni ludowe. W Wiśle nieznanym jest zwyczaj zakładania czerwonych elementów stroju, gdyż tradycyjnie o północy mężatki zdejmowały dziewczynie z głowy wianek i nakładały biały czepiec, a przy tym zmieniały biały fartuch na barwny, wielokolorowy, co symbolizowało przejście do stanu małżeńskiego. Pieśni towarzyszące oczepinom były z kolei takie same w Ostojicévie, jak i w Wiśle. Najstarsze touckie respondentki przywoływały z pamięci pieśni oczepinowe, które towarzyszyły ich rytuałowi przejścia do stanu małżeńskiego:

*Zaszumiata zielono dembrówka,
zapłakała nadobno dziyweczka.
A co płaczesz nadobno dziyweczko,
kiej ci wiónka żol.
Żol mi wiónka, złotego pierściónka,
żol mi je go, żol.*

*Zawióńż se go do białej szateczki,
a włóź se go do prawej renczyczki,
nie bedzie ci żol.*

²⁶ Teksty oracji weselnych pochodzące z archiwum Josipa Cieślara, który wielokrotnie drużbował na weselach w Ostojicévie, zostały opublikowane w moim artykule poświęconym touckiej obrzędowości weselnej (MARCOL, 2014b: 144—147).

*Zwióznęła go do białej szateczki,
włożyła do prawej renczyczki,
jenny ji go żol.*

*A coż se go piyrwej nie żalała,
młodo była, młody rozum miała,
teroz ji go żol.*

Kobieta, 75 lat; kobieta, 77 lat

Gdy *młoducha* była już *zaczepiono*, przyprowadzano ją do męża, śpiewając:

*Jako Pałko swe mł'ad'enstwi,
tak też Marka swe pańenstwi
straciliście w tej to dobie,
kiejście slibowali sobie²⁷.*

Przekazując młodą żonę mężowi, starościny pytały go:

— *No młody pón, co chcesz: czy gorzoteczke, czy młodó żonke?*

Młody pan odpowiadał:

— *Młodó żonke.*

Na co otrzymywał ripostę:

— *Gorzoteczke wypijeme,
z młodó żonkó wytańcujeme.*

Kobieta, 80 lat; mężczyzna, 48 lat

Po tych słowach następowały tańce z młodą mężatką. Chętni do tańca musieli wrzucić na talerz pieniądze i za to mogli tańczyć dopóty, dopóki ktoś kolejny nie wrzucił datku i nie przejął tańca z partnerką. Zebrana kwota służyła dawniej na opłacenie muzykantów czy innych wydatków związanych z organizacją uroczystości, a teraz zwyczajowo jest przekazywana *młodym* na pokrycie kosztów związanych z założeniem odrębnego gospodarstwa.

Na przykładzie obrzędowości weselnej znakomicie można zobrazować współistnienie różnych kodów kulturowych, które tworzą spójną

²⁷ Jak Palko swój stan kawalerski, / tak Marka swój stan paniński, / straciliście w tym czasie, / gdy sobie ślubowaliście.

i czytelną całość. Z adaptowaną od Węgrów formą obrzędu i towarzyszącymi mu rekwizytami (czerwona chustka na głowie, czerwona suknia i fartuszek) szły w parze cieszyńskie pieśni i słowackie oracje. Całość była zaś traktowana przez uczestników jako element własnej tradycji, jako spójna i jednolita struktura znaczeniowa.



Fotografia 16.
Taniec z panną młodą ubraną w czerwoną sukienkę w dzień wesela, po północy (Ostojicevo, 2007 rok).
Archiwum prywatne J. Češljara.

Do dziś w Ostojicevie praktykuje się przebieranie panny młodej w czerwoną suknię i taniec z gośćmi „za pieniądze”, ale starościny już nie śpiewają wiślańskich pieśni obrzędowych. Trudno ustalić, od kiedy funkcjonuje przejęta od Węgrów forma oczepin. Najstarsi bowiem mieszkańcy wsi twierdzą, że na ich weselu również panna młoda szła się *zaczepować do czyrwionego* i taką formę oczepin pamiętają z dzieciństwa. Z zapisków Dušana Drjačy na temat wesela organizowanego w Ostojicevie w sierpniu 2009 roku, gdzie pan młody

pochodził z rodziny wiślańskiej, a panna młoda wywodziła się z rodziny wiślańsko-węgierskiej, dowiadujemy się, że ten element obrzędowości był wówczas praktykowany:

[...] o północy para młodych przebrała się na czerwono. *Menyos* z panną młodą, przy którym zbiera się pieniądze, pierwsza zatańczyła starościna, kilka kobiet, a dopiero potem mężczyźni. Nazbierało się 2 400 euro oraz z darów ślubnych 1 200 euro, a poza tym sporo aparatów gospodarstwa domowego, mebli, pościeli.

DRLJAČA, 2011d: 16

Datki składane przez gości za taniec z panną młodą traktowane są jako forma prezentu ślubnego i wchodzi do wspólnego majątku młodego małżeństwa. Zaproszeni goście uczestniczą także w organizowaniu samego wesela, gdyż na kilka dni przed uroczystością przynoszą do domu pana młodego dary w postaci kurczaków, jaj, cukru, mąki, kakao, masła i innych produktów, które posłużą do przygotowania potraw podawanych podczas uczyty weselnej. Kobiety pieką torty i ciasta, a mężczyźni dbają o przygotowanie mięs — organizują masarza, który zabije świnie i owce oraz zrobi przetwory. Każdy, kto jest zaproszony na wesele, zdaje sobie sprawę, że musi ponieść koszty tego uczestnictwa: *To, co przyniesiesz, to i zjysz. Ani nie zjysz tela...* (kobieta, 67 lat). Biorąc pod uwagę, że wesela rodzin wiślańskich są bardzo liczne (od stu pięćdziesięciu do trzystu pięćdziesięciu osób), a sytuacja finansowa rodziny organizującej wesele zazwyczaj nie pozwala na ugoszczenie całej rodziny, weselnicy są przygotowani na wydatki, które są z korzyścią dla młodych. Jak zanotował Dušan Drljača, w przygotowaniach i obsłudze wesela w Ostojicéwie z 2009 roku, uczestniczyli członkowie obu rodzin:

Na wesele stawilo się 350 osób (250 ze strony pana młodego + 100 ze strony panny młodej). W czwartek i piątek przed ślubem połączonym z weselem przynoszono kilkadziesiąt kur i kogutów oraz kilkaset jajek. Mężczyźni przygotowali ok. 750 kg owczego i wieprzowego mięsa. W „Domu omladine” [Domu Młodzieży — K.M.] oprócz družbów do stołu podawały i młode dziewczyny, a oracje wygłaszał starszy družba. Na zapleczu pracowało 8 krewnych pana młodego, w wieku średnim.

DRLJAČA, 2011d: 16

Kierunek przemian w obrzędowości weselnej wyznaczają w dużej mierze względy pragmatyczne. Jeżeli coś zostaje uznane za funkcjonalne,

to jest kultywowane, a jeżeli zachowanie tradycji wiąże się z trudnymi kompromisami lub jest po prostu niepraktyczne, rezygnuje się z pewnych rozwiązań na rzecz innych. Z tej perspektywy można spojrzeć na rezygnację ze ślubu kościelnego na rzecz ślubu w urzędzie i, jeżeli państwo młodzi sobie tego życzą, zorganizowanie błogosławieństwa w innym terminie. Przykładem świadomie przeprowadzonych zmian w przyjętych zachowaniach jest formowanie orszaku weselnego, w którym tradycyjnie muzykanci szli na końcu. Jak twierdzą respondenci, wskutek takiego usytuowania kapeli, ci, którzy byli na początku orszaku, nie słyszeli melodii i wszyscy śpiewali nierówno. Dlatego też od 2000 roku wprowadzono nowy porządek w orszaku ślubnym, który prezentuje się następująco:

[...] idóm družbowie i družki, idóm młodzi, idzie muzyka i potym idóm młody pon i młoducha, i potym idóm goście. Młodzi na przodku spiywajóm, za tym je muzyka blisko, da czujóm, co sie swira i co sie bydzie spiywać. Ten szor je teroz. A przedtem było, że szli družbowio, młodzi, dziywki, pacholcy, pan młody i młoducha, na łostatku była muzyka i na łostatku uszeczy starzy łostali i pote, kie swirali, ci młodzi na przodku nie czuli, co sie swiro. Potem jedni spiywali jedno, a drudzy spiywali drugi²⁸.

Mężczyzna, 34 lata

Przemiany w obrzędowości weselnej Toutów zmierzają nieuchronnie w kierunku zaniku tradycji wiślańskich na rzecz elementów pochodzenia obcego. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest depopulacja tej społeczności oraz związana z tym konieczność zawierania małżeństw mieszanych etnicznie. Z powodów czysto pragmatycznych doszło z czasem do wypracowania zachowań akceptowalnych dla większości uczestników wesela, wywodzących się spoza wspólnoty touckiej, co umożliwiało każdemu pełne uczestnictwo w tym obrzędzie. Zanik wspólnotowych praktyk kulturowych doprowadził w efekcie do przemian kompetencji kulturowych kolejnych generacji Toutów, dla których obrzędowość weselna przestała mieć znaczenie jako wyróżnik własnej tożsamości etnicznej. Motywowana względami praktycznymi rezygnacja z wiślańskich tradycji rzecz adaptacji zachowań obrzędowych sąsiadujących grup etnicznych dowodzi pogłębiania się przez kolejne dziesięciolecia asymilacji kulturowej Toutów.

²⁸ *młoducha* — panna młoda, *czujóm* — słyszą, *swiro* — gra, *szor* — porządek, *na łostatku* — na końcu.

Relacje interetniczne w banackiej wsi

Życie w środowisku wieloetnicznym i wielowyznaniowym, jak już wspomniałam, wymagało wypracowania pewnych postaw i zachowań, które ułatwiałyby to współzycie. Należy zauważyć, że społeczność wiślańska nie odcinała się od „innych”, nie funkcjonowała we własnym hermetycznym środowisku, nie zamykała się na odmiennosc, lecz aktywnie budowała swoje relacje z przedstawicielami innych grup. Postawa taka wynikała zapewne w dużej mierze ze względów pragmatycznych. Społeczność wiślańska nie była liczna ani zamożna, a jej członkowie znakomicie zdawali sobie sprawę, że ich status zależy od dobrych relacji z sąsiadami. Jak wynika z zasłyszanych podczas badań narracji, wiele wysiłku wkładano w budowanie poprawnych kontaktów z mieszkańcami wsi, różniącymi się przecież językiem, kulturą i wyznaniem. Brak postawy izolacyjnej sprzyjał rozwijaniu kontaktów na poziomie spraw codziennych, do których należała zwłaszcza wzajemna pomoc sąsiedzka w zajęciach gospodarskich czy w trudnych sytuacjach rodzinnych. Do stałych związków frazeologicznych weszło określenie *pojczac dziyni*, które oznacza pomoc w pracach gospodarskich w zamian za odwzajemnienie jej w innym terminie:

Tu w ulicy samych Madziarów mamy sómsiadów. [...] Jak trzeja co pómóc tónym, my ideme, a jak nóm trzeja, tóni przidóm. Na przykład teraz przidzie ta robota w jesiyini, wtedy nóm nejwiencyj trzeja pómóc, kie sie biere kukurzica. Jest ta maszina, co nosi do kotarka kukurzice, a pote tu trzeja chybać mocki renków, a pote jak we dwoje jeny, pote to je mało. Pote idzie, sómsiada wołosz, i tón przidzie z babóm, pa nóm pómognie, i pote i drugi sómsiod przidzie. I pote, tón kie biere, wktodo, pote nosi tóm naszó maszine i tón siebie włoży. Pote i my idemy tónemu za to, że tón nom szoł. Myślem, z tej strony, bardzo dobrze sie żyjemy ze wszyscyemi. Ni ma tu: ty żeś Srb, abo tyś katolik, abo tyś prawoslawiec²⁹.

Kobieta, 72 lata

Według relacji Pavla Poljaka, którą zarejestrowała Telewizja Polska w reportażu z 1988 roku, sąsiedzka bezpłatna pomoc, zwaną w Wiśle *pobabami*, zainicjowali pierwsi osiedleńcy z Beskidów, a później weszła do zwyczajów wszystkich mieszkańców wsi:

²⁹ *kukurzica* — kukurydza, *kotarka* — spiżarnia, *chybać* — rzucać.

Nasi ludzie to tam stónd prziniesli z Wiśły, że radzi jeden drugimu pomógali. Chodzemy na pobaby, tak powiadajóm na Wiśle: na pobaby. Jak kany jako robota, a ja ni mam, to ideme tam i jeden drugimu wy-pomógame. I to sie już tak, jako nasi przyszli przedtem, to sie tu zaczęło teraz już i tu mieszkancy, kierzi tu mieszkali, też tak robióm, jako nasi. Znaczy to sie zaczęło łod nas, łod Polaków.

Z informacji zebranych podczas ostatnich badań etnograficznych z 2019 roku wynika jednak, że zwyczaj ten zanika na wsi. Młodzi wolą otrzymywać pieniądze za swoją pracę, niż później oczekiwać na pomoc sąsiedzką.



Fotografia 17.
Wspólne czyszczenie cebuli
w ramach *pobaby* (Ostojićevo,
lata osiemdziesiąte
dwudziestego wieku).
Archiwum prywatne
A. i M. Češljarów.

Współpraca między członkami różnych grup etnicznych niezbędna była na początku osadnictwa w Banacie nie tylko na płaszczyźnie nieformalnych relacji sąsiedzkich, ale też na płaszczyźnie instytucjonalnej, w tym przypadku — kościelnej. Wiślanie utrzymywali intensywny kontakt z Cerkwią prawosławną i Kościołem katolickim do czasu powołania własnej parafii w 1867 roku, dlatego też polskie nazwiska figurują w dokumentach cerkiewnych w Ostojićevie oraz księgach parafii rzymskokatolickiej w Padeju i Ostojićevie (CZYŻ, 2009: 71; SZCZYPKA, 2010a: 44). Chrzczenie dzieci w kościołach innych wyznań było praktykowane incydentalnie także w okresie, gdy Wiślanie mieli już własną parafię, ale ksiądz nie zdążyłby dojechać z oddalonego o dziewięćdziesiąt kilometrów Aradacu czy oddalonej o sto czterdzieści

kilometrów Kovačicy do umierającego dziecka. Jak wspominają sami respondenci:

Kiere było dziecko nimocne, ni mógo doczkać sześ tydni, jakme my ni mógli dostać farara [...], pote nosili do srbskiego kościoła i ochrzcili, da nie idzie do ziemi niechrzczone³⁰.

Kobieta, 78 lat

Czynnikami określającym postawy i zachowania tej zbiorowości oraz rzutującym na sposób postrzegania rzeczywistości były zawsze pragmatyzm oraz przywiązywanie wagi do spraw aktualnych i bieżących, a nie do stereotypowego wizerunku *innego*.

U podłoża kontaktów internetycznych w Ostojićevie leżą zatem wzajemne relacje sprzyjające nawiązywaniu więzi opartych na wzajemnej trosce i pomocy, nawet jeżeli wiązało się to z reinterpretacją wiedzy o świecie, nie przystawało do własnego światopoglądu ani nie pozostawało w zgodzie z normami postępowania przyjętymi w swojej grupie. Przykładem może tu być redefinicja obrazu świata odwołująca się do elementów, motywacji i zachowań magicznych. Zasadniczo Toutowie nie mają w obrębie swoich wyobrażeń odniesień do magii, nie interpretują rzeczywistości przez jej pryzmat, a ich sądy o świecie nie odwołują się do kategorii właściwych myśleniu magicznemu. Na pytania o obecność zachowań magicznych w życiu codziennym (na przykład o zabiegi chroniące przed urokiem dziecko po urodzeniu) odpowiadali: *u nas to nie było, to Srbli tak mieli, nasi ni*. Respondenci odsyłali badaczy do prawosławnych sąsiadów, u których praktyki te były, ich zdaniem, na porządku dziennym. Kontakty internetyczne pomiędzy Toutami a Serbami prowadziły jednak do konfrontacji dwóch obrazów świata: racjonalnego (luterańskiego) i magicznego (prawosławnego). Toutowie, żyjąc na jednym obszarze z Serbami, nie tylko rozpoznają ich kulturowe wzory, ale także je akceptują, a zatem nie mają powodów, by unikać konfrontacji z *innymi*. Używając metafory sformułowanej przez Alfreda Schütza, dotychczasowy widz, przeskakując z widowni na scenę i stając się członkiem obsady, włącza się jako partner w społeczne relacje z innymi aktorami oraz bierze udział w rozwijającej się akcji (SCHUETZ, 1944: 503). Za przykład może posłużyć zanotowany podczas etnograficznych badań terenowych motyw

³⁰ *nimocne* — chore, *farar* — ksiądz.

odczyniania chorób czy uroków przez serbską sąsiadkę, która tym sposobem pomagała Toutom w nagłych sytuacjach:

— *Gdy tón był mały, to miał pełnó gembe jakisik bubuliców.*

— *Bubuliców zech miał pełno.*

— *Pote jo była u siostry Kristiny, sómsiadka była, nichme nie wiedzieli, co da robimy. Był Jemil hapykorz, tón doł jakisik lyki, nie pómogały. Pote Kristina mi prawi, siostra: „Przynieś ty go do Baba Iwanki”. I pote ta baba, jo nie wie, co robięła, z czymsi bajęła, cosik rzykała i przeszło to³¹.*

Kobieta, 77 lat

Podobny motyw pojawia się w narracji o rzuceniu uroku, a następnie jego odczynianiu przez Serbkę z sąsiedztwa:

I jo zech była urzecznióno. Bylichme roz w Sencie, na skyle sie szło. Jo i moja sómsiadka. I jeden chłóp — czy tón miał kogo takigo, czy co — samo sie mi dziwoł i dziwoł. My pónđeme na drugi kraj, ón za nami. Jeny sie mi dziwo i dziwo, i dziwo. Nale mychme se nie myśleli. Da ideme do dómu, jo prawiem tónej, to była kuma mi: „Ja, Ilka, mie tak niedobrze, pa jo nie wie, co bedzie ze mnóm”. Hajde, ide, pijeme dołu wody. Pilychme kapke wody [...]. Ja do domu ległach, a sómsiadke preko my mieli jeny Srbkinie, Radmila. Przisła tóna: „Šta ti je? Ne znaš? Hajde ovamo!”. I tóna cióngła ze studni, wycióngła wody, wtedy sie cióngła. I wylczyła hýzki wody. Jako to tóna liczyła — jak je wiencyj jedna, jako co tóna wylczyła, pote je urzyknióno. Pa, „ty si Luizo, urczena”. I tóna mie umyła, i z mojóm koszulicóm, miatach tóblyczonóm, mie utrziła tak [od wewnętrznej strony — K.M.]. Wiencej mi pote nic nie było³².

Kobieta, 77 lat

Z tego typu pomocy sąsiedzkiej korzystało się w sytuacji wyjątkowej, gdy zawodziły wszystkie racjonalne sposoby zapobiegania nieszczęściu lub gdy były podstawy, by sądzić, że jest to jedyna metoda na rozwiązanie trudnego problemu. Do zderzenia dwóch światopoglądów dochodziło na przykład w sytuacji zetknięcia ze śmiercią. Informatorzy mówią najpierw, że gdy ktoś umierał, wówczas należało pomodlić się za

³¹ *bubulice* — afety; *hapykorz* — aptekarz.

³² *urzecznióno* — zauroczona, pod wpływem czarów; *skyla* — prom (tu: przez rzekę Cise); *preko* — z przeciwka; *šta ti je?* — co ci jest?; *ne znaš?* — nie wiesz?; *hajde ovamo* — chodź tu; *tóblyczonóm* — ubraną.

niego, a zaraz potem dodają, że gdy ktoś był chory i nie mógł umrzeć, to kładziono go na ziemi, aby mu tę śmierć ułatwić:

*Moi siostrze tacik ni mógli umrzeć nijako. Da ji pote prawili, aż go dajó na ziom. I dali go na ziom, da pote umrzili*³³.

Kobieta, 76 lat

Obcowanie ze śmiercią i z umarłymi już samo w sobie jest nacechowane mistycyzmem, co w jakimś stopniu usprawiedliwia nieracjonalne zachowania i pozwala na tłumaczenie nietypowych zjawisk działaniem sił wyższych; jak w opowiadaniu o kobiecie, która umarła „krziwo”, wobec czego nie można jej było włożyć do trumny:

*A była jedno baba, umrziała, a łostała tak — ale to była Srbkinio — tak krziwo. I teraz co bedó, jako jó wyproszczó? A to była Wiślanka, ta baba, co to prawiała, chyciła jó tak za palec, pocióngła i że: hajde! — jako sie nazywała, zabyła zech. Hajde! I że ta sie wyprościła. A było tam babów tłustych, uciekały na pole, do dźwiryk, da wywałó dźwiryka, jako sie polynkały*³⁴.

Kobieta, 76 lat

Bliskie relacje z sąsiadami o odmiennej wizji czy interpretacji świata nie były i nie są w tej społeczności niczym niezwykłym. Ponadto funkcjonujące w różnych grupach przejawy sposobu postrzegania i kategoryzowania rzeczywistości, ujawniające się w ikonografii, symbolice, zwyczajach i obrzędach, są czytelne dla wszystkich mieszkańców wsi, bez względu na wyznanie czy kulturę. Jak zauważa jedna z młodszych respondentek, ta możliwość koegzystencji w wielu przestrzeniach społecznych jest czymś pozytywnym, bo pozwala na rozwój i zaspokajanie indywidualnych potrzeb:

Wole jejich [prawosławne] łobyczaje i wolie iś do kościoła, kie mają jakisik swiatki, abo cosik. [...] Nikiedy mi je żol, bo u nas na primer do kościoła sie rzadko idzie, idó sami starzy ludzie, a nie taki ciepły łobyczoj. Jakisik samo sie kapke łodśpiewo i to wszecko. A łóni mają badniak, taki drzewo, co poló, pa idó o północy do kościoła, pa mają tam cosi da zjedzó, da wypijó, taki druženie. [...] Ale tu wszecy za jedno zijeme i pote jo nie

³³ *moi siostrze* — mojej kuzynce; *tacik* — dziadek.

³⁴ *chyciła jó* — złapała ją; *hajde* — chodź; *zabyła zech* — zapomniałam; *dźwiryka* — drzewi; *polynkały* — wystraszyły.

*musze być Srbka, da bych szła tam i to wszecko wiedziata i družyla. I to cosik dobre, co mamy tu*³⁵.

Kobieta, 24 lata

Uczestnictwo w zwyczajach i obrzędach innej grupy wyznaniowej praktykowali w Ostojicéwie wszyscy członkowie społeczności wiejskiej. W czasie Świąt Bożego Narodzenia (Godów) dzieci chodziły kolędować zarówno w okresie ewangelickich i katolickich świąt, jak i w czasie świąt prawosławnych:

*Dziecka dostawały pinióndze i potazy, mysle pomorańcze, jabka, łorzycchi. Madziarzi mają wtedy gody, kie my, a Srbł'o mają miesiönc nieskorzi. Dziecka idóm [...] i uszyndzi sie pytajóm: „swobodno kolyndziati?” do cudzej wiary, do nas. A my, gdy só srbski, pote my szli do nich*³⁶.

Kobieta, 55 lat

*A každóm wilije wieczór zrobieme strómek, potem przidóm nom tyj drugi wiary — prawoslawcy — winszować, kolyndziac, my prawiemy. Winszować we wilije chodzóm. Pote my tónem domy po dwa jabka, łorzyszkwów i kiflę. To dostanóm uszeczy. Kiflę to sóm te plectionkowe ciasta, plectionki [...]. Pote my chodzili do prawoslawców*³⁷.

Kobieta, 72 lata

Dzieci z rodzin touckich kolędowały dwukrotnie — najpierw w drugi dzień Świąt Bożego Narodzenia, a później w czasie świąt obchodzonych w Cerkwi prawosławnej. Chodzili z potażami od domu do domu, pytali o zgodę na kolędowanie, recytowali *winsze* (życzenia świąteczne) oraz śpiewali kolędy. Teksty *winszów*, jakie pamiętają najstarsi mieszkańcy wsi, są zarówno gwarowe, jak i słowackie. Do gwarowych tekstów najczęściej przywoływanych podczas badań należą:

*Je zech mały jubas,
prziszet zech jo do was,
owce sóm mi na dolinie,*

³⁵ *na primer* — na przykład; *badniak* — gałęzie drzew palone w noc wigilijną, symbolizujące światłość i ciepło bijące z betlejemskiego żłobka w noc narodzenia Chrystusa; *drużenie* — spotkanie przyjacielskie.

³⁶ *potazy* — prezent otrzymywany przez dziecko za życzenia w drugi dzień Świąt Bożego Narodzenia; *nieskorzi* — później; *swobodno kolyndziati?* (z srb. *slobodno korindjati?*) — czy można kolędować?

³⁷ *strómek* — choinka; *kolyndziac* — kolędować.

*a jo chodzem po dziedzinie.
Kapsa mi trczy,
pies na nie wrczy,
dejcje mi co do ni,
aż sie naburczy³⁸.*

*Jo żech mały žiaczek,
śpiywóm jako ptošek,
w semikluszki szkole,
blisko przy kościele.
Tam žiacy śpiywajóm,
Pana Krysta witajóm
i jo was też witóm,
połazy se pytóm.
Połazy mi dejcie,
zdrowi zostowejcje³⁹.*

Z winszami chodźily w drugi dzień Godów również dziewczynki, które recytowały następującą formułkę:

*Jo żech mało panna,
Witó Krista Pana,
Witó go jo, witó,
Połazy se pytó,
Połazy mi dejcie,
Zdrowi zostowejcje.*

Kobieta, 60 lat

Zwyczajowo chodzenie z *połazami* do Serbów z sąsiedztwa wiązało się z wykonywaniem kolęd oraz winszowaniem po słowacku. Respondenci wspominają, że dawniej dzieci chętnie chodziły do prawosławnego popa, bo hojnie obdarzał kolędników pieniędzmi:

Srbski popa bywoł tam, a tón samo pinióndze dowoł. Popa to je srbski ksiendz. Tam me wszycy wolieli iść. To było za starej Jugoslawie, za Kralewiny, da wó tak powie, król jeszcze dok władoł. To były strzybne dwa dinarki. Kaźdymu jednemu doł po dwa diny. A tak my ucykali

³⁸ *juhas* — pasterz owiec; *chodzem po dziedzinie* — chodzę po wsi; *kapsa mi trczy* — kieszeń mi wystaje; *naburczy* — napęlni.

³⁹ *žiaczek* — uczeń; *semikluszki* — szkoła w miejscowości Tisza Szent Miklós, dziś Ostojićevo.

wszecy do popy, bo dostanymy dwa dinary. Ale musielichme „Czas radosti” spiywać⁴⁰.

Kobieta, 77 lat

„Czas radosti, weselosti.” — tochme musieli spiywać u Srlbów, nie swobodno było choć jaki wersze, to żeś musioł.
Čas radosti, weselosti světu nastal nyní,
že Bůh věčný, nekonečný narodil se z Panny
v městečku Betlémě, v jesličkách na slamě,
leží malé pacholátko na zimě⁴¹.

A i tochme:

Narodil se Kristus Pán, veselme se,
z růže kvítek vykvet nám, radujme se.
Z života čistebo, z rodu královského,
nám, nám narodil se⁴².

Kobieta, 75 lat; kobieta, 76 lat

Jeden z winszy po słowacku brzmi następująco:

Padá snežik, padá tiško,
prichádza k nám Ježiško,
nesie pokoj, dobrú voľu
medzi ľuďi z neba dolu.
Ide on i z darčkami,
všeliakými ihračkami,
dobrym detóm rozdáva,
bo hojnú zásobu máva.
I deti ho pekne vítajú,
veď i oni radost' majú,
Oni zaš do venočka,
dávajú svoje srdiečka.
To je vianočnej radosti

⁴⁰ *popa* — pop, kapłan w Cerkwi prawosławnej; *wolieli iść* — chcieliśmy iść; *za starej Jugoslawie, za Kralewiny* — w okresie Królestwa Jugosławii, tj. od 1929 do 1945 roku; *my uciykali* — biegliśmy; *strzybne* — srebrne.

⁴¹ Tekst pieśni bożonarodzeniowej *Czas radości* w publikacji *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo* brzmi następująco: „Czas radości, wesołości nastał światu temu, / bo Zbawiciel, Odkupiciel światu dan grzesznemu. / Dziś się nam narodził, z biedy nas wyswobodził / będzie zawdy drogą prawdy nas wodził” (*Śpiewnik ewangelicki...*, s. 81—82).

⁴² „Narodził się Chrystus Pan, weselmy się / z rózy kwiat wykwitł nam, radujmy się. / Z życia czystego, z rodu królewskiego, / nam, nam narodził się”.

*viery, lásky a milosti.
Vtedy žebná Bôh Nebeský,
celý ukryl šlek pozemský⁴³.*

Kobieta, 78 lat

Aktualnie dzieci również chodzą z poławami w drugi dzień Godów, ale jedynie do sąsiadów i do członków rodziny. Najczęściej recytują wierszyki słowackie, które prezentowały w wieczór wigilijny *pod strómkem* w kościele. Choć język słowacki jest już dzieciom obcy, bo wyparł go serbski, to jednak w sferze religijnej w dalszym ciągu funkcjonuje, a najmłodszy uczą się tekstów na pamięć. Zachowania obrzędowe pochodzenia cieszyńskiego, formuły i pieśni wyrażane gwarą wyszły z użycia wraz z odejściem najstarszych pokoleń. Nadal funkcjonują jednak teksty słowackie, gdyż język ten stanowi aktualnie jedyny ustanowiony tradycją kod związany z życiem religijnym ewangelików.

Spółeczność toucka nigdy nie była zamknięta na wpływy odmiennych języków, kultur i religii; wręcz przeciwnie, miała pełną świadomość istnienia systemów odmiennych i wchodziła z nimi w interakcje. Pozostawanie na uboczu spowodowałoby marginalizację tej społeczności, dlatego też racjonalną — z ich perspektywy — postawą było utrzymywanie relacji z zamieszkującymi wieś i region innymi grupami etnicznymi. Podjęcie komunikacji przez granice odmiennych systemów kulturowych było niezbędne w celu właściwego zrozumienia obcych przekazów kulturowych, prowadziło jednak do asymilacji kulturowej. Jest ona, zdaniem Andrzeja K. Palucha, efektem przełamywania barier komunikacji (zjawisk z zakresu „świata znaczeń”) oraz integracji (zjawisk z zakresu „świata wartości”) pomiędzy obcymi sobie grupami etnicznymi, które prowadzi do zmiany kulturowej w wyniku przyswajania „genetycznie obcych wzorów kultury”, wartości, symboli, stylu życia:

⁴³ „Pada śnieżek, pada cichutko, /przychodzi do nas Jezusek, /niesie pokój, dobrą wolę / między ludzi z nieba na dół. / Idzie on i z darami, / różnymi zabawkami, / dobrym dzieciom rozdaje, / bo miewa hojne zapasy. / I dzieci go pięknie witają, / przecież i one mają radość, / one mu zaś ofiarują / swoje serduszka. / Jakaż bożonarodzeniowa radość, / wiary, miłości i łaski, / wówczas błogostawi Bóg Niebieski / i ukrywa całą ludzką niedolę”.

[...] u podstaw kulturowych przemian asymilacyjnych leży fakt komunikacji kulturowej. Przełamanie barier obcości kulturowej nie oznacza nic innego, jak nawiązanie komunikacji, czyli podjęcie wymiany przekazów kulturowych. Wymiana ta wcale nie oznacza przejmowania początkowo obcych elementów kultury [...]. Można rzecz ująć nieco inaczej: mianowicie działania ludzkie, warunkujące wszak wszelkie procesy społeczne, mają zawsze między innymi wymiar ekspresywny, niezrozumiały w kontekście obcego systemu kulturowego. Możliwość zinterpretowania tego „wymiaru” przez członków obcej grupy etnicznej (czyli zinterpretowania określonego komunikatu kulturowego przez obcych etnicznie odbiorców) oznacza elementarny akt komunikacji przez granice systemów kulturowych. Od tego zaczyna się każdy proces asymilacji. Można zatem powiedzieć, że na poziomie zjawisk kulturowych nawiązanie komunikacji przez granice różnych systemów kulturowych jest podstawowym warunkiem asymilacji.

PALUCH, 1980: 100

Drugi z warunków asymilacji, prócz nawiązania komunikacji między grupami należącymi do różnych systemów kulturowych, stanowi ciągłość interakcji pomiędzy nimi (NOWICKA, 1980: 110). Jak zauważają badacze, raz zapoczątkowana komunikacja z czasem się intensyfikuje oraz obejmuje coraz to nowe sfery życia społecznego. Zmierza to zazwyczaj w kierunku pełnej przemiany systemu kulturowego wraz z przejściem określonych standardów kulturowych⁴⁴, a także do powstania nowej tożsamości społecznej, uwarunkowanej dokonującymi się zmianami kulturowymi (PALUCH, 1980: 101). Należy przy tym podkreślić, że wraz ze zmianą standardów kulturowych następuje przemiana pamięci zbiorowej. To bowiem dzięki standardom kulturowym, które są wspólne dla członków danej wspólnoty, ujednolicane jest

⁴⁴ Standardy kulturowe rozumiem tu, za W. Wilczyńską, M. Mackiewiczem oraz J. Krajką, jako system orientacyjny, determinujący postrzeganie, myślenie, ocenianie i działanie członków określonej społeczności, który jest częścią mentalnego zasobu jednostek zdobywanego w ramach socjalizacji. Specyficzne postrzeganie, myślenie, wartościowanie i działania uznaje większość członków wspólnoty za normalne, oczywiste, typowe i wiążące; pełnią tym samym funkcję regulacji własnych i obcych zachowań. Standardy kulturowe, w odróżnieniu od wzorów kulturowych przekazywanych w sposób eksplicytny w procesie inkulturacji, są „przezroczyste” i regulują relacje w grupie oraz komunikację w sposób nieświadomiony przez członków danej społeczności (WILCZYŃSKA, MACKIEWICZ, KRAJKA, 2019: 46—50).

wyobrażenie o przeszłości, stanowiące pamięć zbiorową danej grupy (SZACKA, 2006: 44). Wraz z postępującą asymilacją zmienia się zatem pamięć zbiorowa, zwłaszcza pamięć kulturowa, przekazywana instytucjonalnie i sformalizowana, która bywa wykorzystywana przez różne ośrodki władzy do kształtowania poczucia identyfikacji z określoną grupą.

Postępujący proces asymilacji kulturowej obserwować można wśród Toutów na omówionych tu przykładach kompetencji i praktyk kulturowo-językowych, które obejmują przenikanie się zróżnicowanych etnicznie elementów kulturowych. Długotrwałe interakcje pomiędzy różnymi wspólnotami zamieszkującymi Ostojićevo prowadziły do stopniowego przejmowania przez Toutów obcych wzorów i standardów kulturowych wraz z jednoczesnymi przemianami pamięci zbiorowej. W procesie tym dały jednak o sobie znać „zewnętrzne czynniki zakłócające” (PALUCH, 1980: 101), które można zdefiniować jako akulturację do polskiego narodowego kanonu kulturowego, zapoczątkowane w 2007 roku. Wraz z nabywaniem nowych kompetencji kulturowo-językowych dokonuje się przemiana pamięci zbiorowej Toutów, która jest uformowana zgodnie z polskimi kategoriami narodowymi, co omówię w rozdziale piątym niniejszej rozprawy.

4

ROZDZIAŁ

Pamięć komunikatywna Toutów Obraz świata w narracjach o przeszłości

Pamięć komunikatywna, jako kategoria poznania mechanizmów pamięci zbiorowej wyróżniona przez Jana Assmanna, obejmuje wspomnienia żyjących pokoleń i ich doświadczenia, które są przekazywane kolejnym generacjom w kontaktach nieformalnych, podczas bezpośrednich spotkań w gronie rodzinnym i przyjacielskim, w formie komunikacji ustnej (ASSMANN J., 2016: 66—68). Zdaniem badacza, pamięć komunikatywna obejmuje wspomnienia dotyczące najbliższej przeszłości i jest przekazywana w procesie transmisji pomiędzy członkami trzech, czterech pokoleń. Aleida Assmann także podkreśla specyficzny zakres czasowy trwania pamięci komunikatywnej, określany wymianą generacyjną i obejmujący okres od osiemdziesięciu do stu lat, czyli od trzech do pięciu pokoleń. Po tym czasie pamięć komunikatywna przechodzi w pamięć kulturową, która jest oddzielona od „żywej pamięci” i zaczyna być przekazywana za pomocą repertuaru znaków symbolicznych usankcjonowanych instytucjonalnie (ASSMANN A., 2013: 43). Trzeba jednak zwrócić uwagę, że wskazane przez badaczy granice są pewnymi modelami funkcjonowania mechanizmów pamięci zbiorowej, a nie oddzieloną zdecydowaną linią typami pamięci. Z jednej bowiem strony mamy modus pamięci biograficznej, pozostający w związku z własnymi doświadczeniami i wspomnieniami, a z drugiej — modus pamięci fundacyjnej, oparty na trwale zobiektywizowanych nośnikach i różnorodnych systemach znaków bazujących na zinstytucjonalizowanej mnemotechnice (ASSMANN J., 2016: 64—68).

W fazie przejściowej między wygasaniem pamięci komunikatywnej a ukształtowaniem pamięci kulturowej rozgrywają się sprawy najważniejsze dla małych grup etnicznych, bo decydujące o kształcie ich pamięci zbiorowej, a wraz z tym — ich autoidentyfikacji.

Proces zaniku wspomnień na rzecz rodzącej się pamięci kulturowej trwa w czasie, jest dłuższym lub krótszym etapem w ewolucji pamięci i, jak to się dzieje w przypadku Toutów — małej grupy etnicznej posługującej się regionalną odmianą języka — ewolucji zmierzającej od autoidentyfikacji lokalnej do narodowej. Narracje o przeszłości przytaczane w przekazie bezpośrednim, w sytuacji bliskich relacji rodzinnych i przyjacielskich są transmitowane za pomocą języka domowego (gwary wiślańskiej), który nie jest tym samym kodem, co język ogólnonarodowy (język serbski, węgierski, słowacki lub polski), który z kolei służy do przenoszenia pamięci kulturowej. Nieubłagany postępujący proces przemian pamięci skutkuje zatem przemianą identyfikacji, jako że kody językowe przypisane określonemu typowi pamięci przenoszą odmienny obraz świata, jego kategoryzację i wzorce aksjologiczne. Kolejnym krokiem do utraty tożsamości lokalnej na rzecz narodowej jest postępujący proces zapominania kulturowego, prowadzący w efekcie do niepamięci wspólnotowej. Jednocześnie należy zaznaczyć, że owa dynamika przemian pamięci nie jest jednakowa dla członków wszystkich pokoleń zaangażowanych w przekaz i można wskazać wyraźne różnice pomiędzy wyobrażeniami o przeszłości młodszych i starszych osób należących do wielopokoleniowej wspólnoty. Zasygnalizowane aspekty pamięci zbiorowej i jej przemian w społeczności touckiej omówię w dwóch kolejnych rozdziałach niniejszej książki.

Narracja jako łącznik między pamięcią a tożsamością

Pamięć komunikatywna Toutów została ukształtowana za pośrednictwem narracji przekazywanych z pokolenia na pokolenie językiem domowym, czyli gwarą wiślańską. Ich przedmiotem są losy przodków, którzy z konieczności opuścili Wisłę i udali się na emigrację na południowe rubieże monarchii Habsburgów. Narracja jest, zdaniem Jerzego Trzebińskiego, jednym ze sposobów rozumienia świata przez

ludzi: „[...] w strumieniu otaczających ich zdarzeń i problemów ludzie widzą historie. Uniwersalność narracyjnego rozumienia świata wyraża się w powszechności formy opowiadania w wytworach kulturowych [...]” (TRZEBIŃSKI, 2002: 17). Opowieści są jednak wyłącznie interpretacją zdarzeń, gdyż to umysł narzuca na rzeczywistość formę narracji. Schemat narracyjny stanowi swoistą „procedurę poznawczą” także w przypadku całych społeczności, których członkowie w ten sposób wspólnie uzgadniają i interpretują określone wydarzenia, również te mające miejsce w przeszłości (TRZEBIŃSKI, 2002: 26—27). Opowiadania o przyczynie opuszczenia stron rodzinnych przez *tacików* i *pramtacików*¹ są stałymi elementami refleksyjności biograficznej, czyli powtarzanej z ust do ust historii o przodkach, których dzieje zdeterminowały tożsamość całej społeczności. Naturalną kontynuacją „przeszłości” są własne losy respondentów, które wpisują się w ciąg tamtych zdarzeń. Narracje o przeszłości odgrywają rolę łącznika pomiędzy pamięcią i tożsamością, gdyż ich forma ułatwia proces odtwarzania i interpretowania autoidentyfikacji, jako że stanowi „strukturę czasową, to jest rozwijającą się w czasie, a zarazem skończoną, mającą początek i zakończenie” (ROSNER, 2003: 19). Konstrukcja ta umożliwia samorozumienie, pozwala ogarnąć myślami własną ścieżkę życia i nadać jej sens, a jednocześnie służy badaczom do analizy procesu kształtowania oraz przemian tożsamości indywidualnych i zbiorowych. Jak bowiem zauważa Charles Taylor, życie i jego interpretacja w formie opowieści są z sobą nierozzerwalnie związane. Narracja ma nie tylko nadawać „strukturę mojej terażniejszości”, ona ma ustanawiać sens życia. Tworzenie autoidentyfikacji jest procesem („to, kim jestem, musi być rozumiane jako to, kim się stałem”), który ma wymiar twórczej interpretacji zdarzeń i nadawania im sensu (TAYLOR, 2001: 95). Paul Ricoeur, konstruując swą koncepcję tożsamości narracyjnej, pod pojęciem narracji rozumiał kody kulturowe, do których się odwołujemy, by rozumieć nasze doświadczenie i nadać mu formę. Zdaniem filozofa, „historia życia jest nieustannie refigurowana przez wszystkie prawdziwe lub fikcyjne historie, które podmiot opowiada o sobie samym. Owa refiguracja czyni z samego życia spłot historii opowiadanych” (RICOEUR, 2008: 354). Dlatego też tożsamość narracyjną cechuje niestałość, może się zmieniać w ciągu całego życia. Paul Ricoeur w pracy *O sobie*

¹ *tacik* — dziadek; *pramtacik* — pradziadek.

samym jako innym przywołuje myśl Charlesa Taylora, że człowiek jest istotą samointerpretującą się (RICOEUR, 2003: 297). Na aspekt konstruowania własnej tożsamości przez pryzmat narracji zwraca uwagę także David Carr, amerykański fenomenolog, który twierdzi, iż opowieść kieruje się w przeszłość, aby poddać ją interpretacji, a następnie łączy ją z teraźniejszością i przyszłością, tworząc w ten sposób subiektywną biografię narratora. Narracja jest bowiem konstytutywna nie tylko dla kreowania rzeczywistości (zdarzeń czy doświadczeń), ale także w kształtowaniu identyfikacji narratora, który działa i doświadcza (CARR, 1986: 126; 1991: 45—99). Na aspekt samorozumienia oraz interpretacji własnych doświadczeń życiowych w kontekście identyfikacji zwróciła uwagę ostatnio Janina Hajduk-Nijakowska w książce poświęconej odtwarzaniu obrazu przeszłości we współczesnych opowieściach wspomnieniowych mieszkańców Górnego Śląska. Badaczka skupiła uwagę na tekstach z kręgu śląskiej pamięci utajonej (związanych ze służbą w Wehrmachcie, ucieczką przed Armią Czerwoną, pobytem w obozach pracy i deportacjami na Sybir), które nie tylko niosą wiedzę o traumatycznych przeżyciach, ale także formują tożsamość regionalną (HAJDUK-NIJAKOWSKA, 2016).

Narracje modelujące pamięć komunikatywną wpływają na autoidentyfikację wspólnotową dzięki bezpośrednim relacjom między nadawcą i odbiorcą w procesie przekazywania wiedzy o przeszłości. Istotną rolę kontekstu towarzyszącego przekazowi historii rodzinnych akcentuje Aleida Assmann, podkreślając, że pamięć ta kształtuje się w otoczeniu przestrzennej bliskości, regularnych interakcji, kolektywnych doświadczeń i wspólnego spędzania czasu (ASSMANN A., 2013: 43). Badaczka ukazuje proces kształtowania się pamięci i poszerzania kręgu własnych wspomnień o opowieści przodków, które są przekazywane w procesie komunikacji bezpośredniej:

Poprzez opowiadanie, wysłuchiwanie, dopytywanie i dalsze opowiadanie poszerza się krąg własnych wspomnień. Dzieci i wnuki włączają część wspomnień starszych członków rodziny do własnego skarbcza pamięci, w którym osobiste przeżycia mieszają się z tym, co zasłyszane. Ta trójpokoleniowa pamięć jest egzystencjalnym horyzontem dla indywidualnych wspomnień i odgrywa decydującą rolę w zdobywaniu orientacji w czasie. Zanika ona w naturalny sposób po 80—100 latach, płynnie ustępując miejsca wspomnieniom kolejnej generacji.

ASSMANN A., 2013: 43—44



Fotografia 18.
Ewa Štunc (z d. Pilch)
z wnuczkami
Katicą Češljar (z d. Kmeč)
i Pauliną Poljak (z d. Štunc)
(Ostojičevu, ok. 1960 roku).
Archiwum prywatne
G. Češljar.

Obrazy przeszłości i wiedza o niej są zatem najczęściej przechowywane i transmitowane w rodzinach. Podstawowymi praktykami ustanawiającymi wspólną pamięć są, zdaniem antropologa społecznego Paula Connertona, narracje przekazywane w sytuacji nieformalnej: „[...] podstawową czynnością charakteryzującą ludzkie poczynania i dyspozycją wszelkiej pamięci społecznej jest bowiem niewątpliwie tworzenie nieformalnie opowiadanych historii o charakterze narracyjnym” (CONNERTON, 2012: 92). Badacz twierdzi, że nawet przekaz rodzinny cechuje się pewną rytualnością i dlatego jest tak skuteczny w kształtowaniu pamięci. Owa rytualność, choć różni się w swych treściach od innych społecznych praktyk symbolicznych, jest również w jakiejś mierze sformalizowana. Jak zauważa antropolog, grupy społeczne

są kształtowane przez systemy komunikacji, gdyż członkowie poszczególnych wspólnot komunikują się między sobą we właściwy sobie sposób. Badanie zaś społecznego kształtowania pamięci wymaga analizy tych aktów przekazywania, które czynią możliwe wspólne pamiętanie. Odwołując się do przykładu przekazu międzypokoleniowego, Paul Connerton konkluduje, iż dla przekazu pamięci nie wystarczy samo przechowywanie umysłowych reprezentacji odnoszących się do przeszłości grupy przez poszczególnych członków danej społeczności, ale konieczna jest realizacja aktu komunikacji polegającego na przekazywaniu tych reprezentacji młodszym generacjom (CONNERTON, 2012: 90—92).

Jak zauważa Zofia Mitosek, zajmująca się teorią i historią literatury, to właśnie rodzina stanowi rodzaj „węzła antropologicznego, w którym krzyżują się działania postaci, miejsce i zarazem warunek pragmatycznych interakcji” (MITOSEK, 2001: 176—177). Powołując się na badania historyczne Marca Blocha, można z kolei wskazać doniosłą rolę dziadków w procesie komunikowania się w społecznościach tradycyjnych, którzy pod nieobecność rodziców pracujących na roli zajmowali się dziećmi, uczyli je języka grupy, wspominali dawne czasy, a tym samym kształtowali wyobrażenie o przeszłości (BLOCH, 1960: 65—66). Naukę owego „języka grupy” należy w przypadku Toutów rozumieć zarówno dosłownie, jako naukę języka domowego — gwary wiślańskiej, jakim posługuje się grupa etniczna i jakim posługiwali się przodkowie z Wisły, jak i należy pojmować go w kategoriach kulturowego *langue*, czyli jako wiedzy o świecie i sobie samym. Przywołane tu rozważania teoretyczne znajdują potwierdzenie w słowach wielu respondentów, między innymi w takiej oto wypowiedzi:

Co jo wie, ty bojki, to mie wszecko matka uczyła. Toch se wszecko zapamiyntała. Jo mocki wiem. Mychme z matkó byli w chyży. Mój tata mieli piyńć siostrów, łóni byli jeden syn. I pote łóne siostry sie wszycki wydały, a tata mi zostali w chyży zez matkó. Nas matka wszyckich łod malutka uczyli i rzykać, i spiywać, i tak zech se to zapamiyntała. I łóne przichodzily ty unuczki, trzynost nas było. Trzynost wnuków moja matka mieli².

Kobieta, 76 lat

² *bojki* — pieśni ludowe; *matka* — babcia; *chyża* — dom; *wydały sie* — wyszły za mąż; *rzykać* — modlić się.

Taki sposób komunikacji między pokoleniami podsumował Paul Connerton następująco: „[...] jest raczej tak, że wraz z ukształtowaniem każdego nowego umysłu odbywa się zarazem krok wstecz, doprowadzając do spotkania między najbardziej plastyczną a najmniej elastyczną mentalnością, z pominięciem pokolenia, które mogłoby stać się inicjatorem zmiany” (CONNERTON, 2012: 92). Dzięki transmisji treści kulturowych w rodzinach wielopokoleniowych możliwe było zachowanie języka domowego oraz pamięci kształtujących wspólnotę Toutów w Banacie.

Pamięć komunikatywna jest tym bardziej istotna w kształtowaniu autoidentyfikacji, im większą rolę w danej społeczności odgrywa ustny sposób przekazu kulturowego. Dla społeczeństw niemających pisma zanik przekazu międzypokoleniowego był niebezpieczny, gdyż oznaczał brak kontaktu z przeszłością, a tym samym — utratę własnej tożsamości. Istotną rolę w procesie kształtowania identyfikacji odgrywały zatem sposoby „magazynowania wiedzy w żywej pamięci”, czyli sposoby jej przechowywania w trwałej, niepodatnej na zmiany formie słownej (CZERWIŃSKI, 2014: 36). Jacques Le Goff twierdził, że w kulturach typu oralnego opowieści upowszechniali reprezentanci starszego pokolenia za zasadzie „generatywnej rekonstrukcji”, w której ważniejszą rolę odgrywał wymiar narracyjny i inne struktury wydarzeniowe niż przekaz pamięciowy „słowo w słowo” (LE GOFF, 2007: 108). Francuski historyk zwrócił również uwagę na różnice pomiędzy społecznościami korzystającymi z pamięci oralnej a tymi, które posługują się pamięcią pisemną, a także na fazy przejściowe pomiędzy oralnością a piśmiennością (LE GOFF, 2007: 105). Wskazał on istnienie kategorii „pamięci etnicznej”, właściwej społeczeństwom nieposługującym się pismem. Jego zdaniem, fundamentem istnienia plemion, rodów i grup etnicznych jest pamięć zbiorowa krystalizująca się w „mitach o początku”, które przyjmują pozory historii. Zbiorowa pamięć usiłuje połączyć historię i mit, tworząc „mityczną gwarancję tradycji” dzięki skupianiu się wokół trzech spraw: zbiorowej tożsamości grupy opierającej się na mitach, a zwłaszcza na micie początku; prestiżu dominujących rodzin wyrażającym się w genealogiach oraz wokół wiedzy technicznej przekazywanej w praktycznych formułach, przesiąkniętych religijną magią (LE GOFF, 2007: 106—109). Istota „pamięci etnicznej” tkwi, jak w przypadku Assmannowskiej „pamięci kulturowej”, na wytworzeniu uniwersum symbolicznego, które podziela cała społeczność i powiela

go w komunikacji ustnej pod postacią „mitu o początku”. Wspomniane przez badacza „wymiar narracyjny” oraz „struktury wydarzeniowe” to nic innego, jak w miarę stabilne i powtarzalne wzorce kompozycyjne tekstów, które są warunkiem przechowywania w pamięci oraz przekazywania opowieści z pokolenia na pokolenie w kontakcie bezpośrednim (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, 2007; WÓJCICKA, 2010).



Fotografia 19. Stare baby kiejsi siedziały na ulicy (Ostojićevo, 1972 rok).
Archiwum prywatne L. Bujok.

Choć kultura Toutów nie jest typową kulturą typu oralnego, jako że posługują się oni pismem i mają dostęp do środków masowego przekazu, to jednak autoidentyfikację członków tej wspólnoty ukształtował przede wszystkim przekaz ustny. Główne medium pamięci komunikatywnej stanowi gwara wiślańska, której nie wspierają żadne źródła pisane ani cyfrowe, mogące służyć jednocześnie jako nośniki uprawomocniające tę pamięć. Teksty pisane oraz nośniki cyfrowe odwzorowują wszak wyłącznie pamięć kulturową, a raczej pamięci kulturowe, wyrażane w języku słowackim, węgierskim, serbskim i — od kilku lat — polskim³. Pamięć nabywana w toku edukacji szkolnej, praktyk religijnych czy też przez przekazy medialne jest implementowana za

³ Pamięci kulturowej Toutów poświęcony jest rozdział piąty niniejszej pracy.

pośrednictwem niewspółmiernych — wobec języka domowego — kodów językowych oraz systemów symbolicznych. Oznacza to, że właśnie gwara wiślańska i zawarty w niej obraz świata (doświadczenia, wartości, sądy, stereotypy wspólnoty językowej) są medium pamięci komunikatywnej Toutów. Przekaz międzypokoleniowy łączył się z uczestnictwem w kolektywnej wiedzy i pamięci, zawartych w tym języku, które stanowiło podstawę konstruowania świadomości przynależności zbiorowej. Owa identyfikacja zbiorowa dokonuje się za pośrednictwem opowieści o przodkach znanych z imienia i nazwiska, ich perypetiach związanych z dotarciem do Banatu, trudami adaptacji w nowym środowisku i ze stopniowo poprawiającymi się warunkami życia. To właśnie narracje o przeszłości przekazywane językiem domowym, prócz wspólnego wyznania ewangelicko-augsburskiego, stanowią o ukształtowaniu się wspólnoty. Jak zauważył Walter Ong, słowo mówione ma tę zaletę w przeciwieństwie do pisma, że „tworzy z poszczególnych ludzi ściśle powiązaną grupę. Kiedy mówca przemawia do audytorium, członkowie audytorium zwykle stają się jednością, sami z sobą i z mówiącym” (ONG, 1992: 108). Integrująca rola przekazu bezpośredniego w kulturach typu oralnego wynika w znacznej mierze z postawy odbiorców wobec przekazywanych treści: świadomości kolektywnego charakteru tekstów oraz akceptacji emocjonalnej (HAJDUK-NIJAKOWSKA, 2012: 149—152). Afirmowana w komunikacji bezpośredniej wizja świata, wspólna dla członków społeczności touckiej i przez nich aprobowana, stanowiła podstawę zachowania pamięci o przeszłości.

Saga rodzinna — od opowieści wspomnieniowych do tekstów folkloru

Przekazywanie w komunikacji bezpośredniej z pokolenia na pokolenie opowieści o przeszłości wpłynęło na proces folkloryzacji i fabularyzacji tekstów wspomnień rodzinnych. W ciągu około stu pięćdziesięciu lat nastąpiły skonwencjonalizowanie i obiektywizacja przekazów międzygeneracyjnych oraz ich przekształcenie z memoratu w fabulat (KADŁUBIEC, 1973: 33). Za kryterium odróżniające memorat od fabulatu przyjmuję tu podejście nadawcy do statusu świata przedstawionego — czy

w jego przekonaniu tekst relacjonuje prawdziwe zdarzenia, czy też jest fikcją artystyczną. Memoratem będzie zatem opowieść, która według narratora reprezentuje rzeczywistość, informuje o faktycznie zaistniałych okolicznościach, o których „prawdziwości” jest przekonany. Fabulat zaś to tekst, który — zdaniem jego nosiciela — ma znamiona fikcji i jest traktowany jako „nieprawdziwy” lub „mało prawdopodobny” (KAJFOSZ, 2009: 33—35)⁴. Świat przedstawiony w memoracie może jednak być tak samo obiektywnie fikcyjny, jak i w fabulacie: może nie relacjonować wydarzeń rzeczywistych i może odbiegać od faktów — nie chodzi tu bowiem o same fakty, lecz o przekonanie narratora o ich „prawdziwości” lub też o chęć ukazania go słuchaczom jako wiarygodnej historii. Zdaniem Doroty Simonides, opowieści w konwencji memoratowej, czyli relacjonowanie wydarzeń jako zgodnych z rzeczywistością, choć dotyczących innych osób, są funkcjonalne w przypadku sfabularyzowanych i spontanicznie rozpowszechnianych tekstów plotek czy pogłosek, których powtarzalność jest uwarunkowana właśnie ową „prawdziwością” (SIMONIDES, 1981: 35). W odniesieniu do opowieści o losach pierwszych Wiślan w Banacie owa „prawdziwość” stanowi podstawowy warunek uzasadnienia miejsca własnej grupy w wieloetnicznej społeczności Ostojiceva, a także sposób wpisania indywidualnych losów w powtarzalną i sformalizowaną (o określonych strukturach znaczeniowych, stylistyce i konstrukcji fabularnej) opowieść, która umożliwi konstruowanie własnej tożsamości na podstawie narracji dotyczących przeszłości. Droga od indywidualnej historii, opartej na własnych doświadczeniach, do narracji zobiektywizowanej jest efektem określonego procesu twórczego, który przebiega zgodnie z przyjętymi tekstowymi wzorcami kompozycyjnymi, pozwalającymi zbudować w miarę stabilny obraz świata. Tekst bowiem jest zawsze formą uproszczenia wyobrażenia o świecie według zasad językowych i kulturowych obowiązujących we wspólnocie komunikatywnej. Umiejętność nazwania tego, co się wydarzyło, ułatwiają

⁴ Przychyłam się zatem do definicji opracowanej przez Kirilla W. Czistowa, który interpretował pojęcia memoratu i fabulatu jako określone typy komunikacji, czyli sposoby przekazywania treści, charakterystyczne dla funkcjonowania prozy o charakterze niebajkowym, w którym o wyborze sposobu przekazu (czy to w konwencji wspomnieniowej pełniącej funkcję uwierzytelniającą, czy też w formie sfabularyzowanej) decyduje wykonawca podczas kontaktu ze słuchaczami (HAJDUK-NIJAŁOWSKA, 2016: 66—67).

wcześniejsze, podobne opowieści, które stanowią „tradycję narratorską” podsuwającą sposób konstruowania wypowiedzi (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, 2002; HAJDUK-NIJAKOWSKA, 2016: 64—65; DIJK VAN, 2004: 93).

Rudymentrym kryterium zaklasyfikowania tekstów funkcjonujących w obiegu społecznym do folkloru jest stopień, w jakim ich treść „odpowiada perspektywom, przekonaniom i strategiom działania powszechnym wśród członków określonej społeczności językowo-kulturowej” (KAJFOSZ, 2011: 54). Jeżeli treści zawarte w tekstach zyskują akceptację grupy, a przede wszystkim są podzielane i odtwarzane przez jej członków w zakresie powtarzalności formuł, tematów, wątków (reprodukcji struktur znaczeniowych), to mamy do czynienia z konwencjonalnym i systematycznym charakterem owych tekstów, co uprawnia do nazwania ich folklorem. Kolektywność, a także powtarzalność, typowość i wariantywność tekstów folkloru funkcjonujących w obiegu ustnym pozwalają na sformułowanie tezy, że każdy członek społeczności mógłby być ich potencjalnym autorem (KAJFOSZ, 2011: 55). Przekształcenie z biegiem czasu indywidualnych opowieści wspomnieniowych w teksty folkloru jest uwarunkowane wysokim stopniem ich powtarzalności z równoczesnym ustabilizowaniem struktur znaczeniowych oraz norm kompozycyjnych. Status ponadindywidualnego wzorca zyskują wyłącznie te teksty, które odpowiadają oczekiwaniom wspólnoty komunikatywnej, są powtarzane przez członków wspólnoty i ulegają skonwencjonalizowaniu (KOWALSKI, 1990: 119; KRAWCZYK-WASILEWSKA, 1986: 65—66). Powszechne odtwarzanie zaakceptowanego wzorca tekstowego i jego stereotypizacja (skonwencjonalizowanie) powodują włączenie go do językowo-kulturowego kodu społeczności komunikacyjnej, a w efekcie prowadzą do kształtowania przyzwyczajzeń poznawczych i estetycznych jej członków (KAJFOSZ, 2011: 54).

W procesie folkloryzacji z opowieści wspomnieniowej wyodrębnia się zatem z biegiem czasu sfabularyzowana narracja, która jest wspólnotową, zaakceptowaną społecznie wersją opowieści. Dzięki przekazowi z ust do ust następuje zarówno upowszechnianie się sposobu interpretacji wydarzeń i jej doprecyzowanie, jak i oderwanie się opowieści od narratora związane z powstawaniem nowych wariantów. W ten sposób możemy zaobserwować światotwórczą funkcję folkloru, jako że zostaje w nich zachowane to, co wspólnota komunikatywna uważa za najważniejsze

nie tylko pod względem treści, lecz także formy przekazu, jak również to, co uznaje za aksjologicznie akceptowalne. Zjawisko folkloryzacji, polegające na oderwaniu się opowieści od narratora będącego uczestnikiem lub świadkiem zdarzeń, prowadzące do obiektywizacji i wariantowości treści, opisał obrazowo Daniel Kadłubiec w odniesieniu do modelującej funkcji folkloru:

Wszystko — rzeczywistość i fantazja — zostało tu stopione w nowy kruszec tak idealnie, że jednego od drugiego nie można oddzielić. Zrodził się nowy świat, prawdziwy, bo na wyższym poziomie uogólnienia niż codzienne szczegóły życiowe, w których labiryntach i zaułkach gubi się horyzont i perspektywa. Świat folkloru jest oglądem ziemi i ludzi z lotu ptaka, z dystansu doświadczenia wielopokoleniowego, modelującego rzeczywistość według własnych praw.

KADŁUBIEC, 1999: 69

Funkcjonowanie przekazu folklorystycznego jest uwarunkowane cenzurą prewencyjną, której rolę podkreślali Piotr G. Bogatyriew i Roman Jakobson: „W folklorze środowisko przystosowuje utwór do swoich upodobań, a to, co zostało odrzucone, po prostu nie istnieje jako zjawisko literatury ludowej, wypada z obiegu, obumiera” (BOGATYRIEW, JAKOBSON, 1973: 30). Folklorysty podkreślają, że indywidualne doświadczenia stają się istotne społecznie tylko w przypadku ich zaaprobowania przez zbiorowość w trakcie aktu komunikacji. Tekst traci zatem z biegiem czasu związek z indywidualnym doświadczeniem i nabiera cech uniwersalnych na skutek dostosowywania się do społecznie akceptowalnych wzorców oraz do przyjętego w grupie obrazu świata. Tym samym cenzura prewencyjna pełni funkcję „kolektywnej świadomości”, która przekształca różnorodne i zmienne aspekty rzeczywistości do postaci trwałych, prostych i podobnych do siebie wyobrażeń za pomocą mechanizmów kolektywnego zapominania i przypominania rządzących procesem transmisji tekstów folkloru (KAJFOSZ, 2009: 141). Jednocześnie następują upraszczanie oraz typizacja postaci i zdarzeń, co prowadzi do odejścia od obiektywizmu na rzecz powtarzalnych dla danego gatunku folklorystycznego wzorów opisu rzeczywistości. Jak zauważa Daniel Kadłubiec, decydującą rolę w procesie folkloryzacji odgrywa dystans czasowy między zdarzeniem rzeczywistym a opowiadaniem o nim — im jest dłuższy, tym bardziej działają prawa gatunkowe folkloru:

Okazuje się zatem, że granica między memoratem a fabulatem jest bardzo płynna. Przekonujemy się bowiem, że opowiadanie o czysto osobistym przeżyciu jest nie tylko relacją, dokumentem, ale zawiera również fikcję, jest więc opowieścią artystyczną, a zatem, używając określenia J. Łotmana, wtórnym systemem modelującym. Ten z kolei ma swoje prawa gatunkowe, wynikające z pojęcia sztuki jako modelu i znaku. Przekształcanie memoratu w fabulat, a więc w ów wtórny system modelujący z dominującą funkcją artystyczną, zależy m.in. od zdolności narratora, jego predyspozycji, psychiki, zatem od jego indywidualności, a także od czasu, który dzieli rzeczywiste zdarzenie od chwili opowiadania o nim. Im większy jest ten dystans, tym intensywniej działają prawa gatunkowe twórczości folklorystycznej.

KADŁUBIEC, 1999: 69

Pojęcie gatunku należy współcześnie traktować jako kategorię wynikającą bezpośrednio z sytuacji komunikacyjnej towarzyszącej przekazom tekstów. Ta perspektywa badawcza odsuwa na bok teorię gatunków folklorystycznych wzorowaną na genologii literaturoznawczej, a w zamian proponuje się uznanie tekstów folkloru za efekt określonego „modelu sytuacji komunikacyjnej” (ŁUGOWSKA, 1986: 12) czy też „społeczno-komunikacyjnego fenomenu” (KOWALSKI, 1993: 245). Przychylam się tu do koncepcji Piotra Kowalskiego, który uznał, iż przyporządkowanie tekstu do określonego gatunku wypowiedzi wymaga poznania mentalności, „światoobrazu” nosicieli folkloru, a analiza owego tekstu powinna być prowadzona w kontekście całej kultury danej społeczności (KOWALSKI, 1990: 18). Założenia współczesnej folklorystyki opierają się zasadniczo na koncepcji Czesława Hernasa, który już w latach siedemdziesiątych postulował badanie folkloru z punktu widzenia teorii kultury, w odniesieniu do określonych wzorów życia oraz wskazywał aktywną rolę narratora w procesie folklorotwórczym (HERNAS, 1976: 9—11). Podobną analizę proponował Roch Sulima, uznając teksty folkloru za efekt działania wzoru kulturowego, który podporządkowuje je typowym sytuacjom egzystencjalnym, wyznaczonym przez określony model świata (SULIMA, 2005). Takie ujęcie przedmiotu badań jest bliskie także Janinie Hajduk-Nijakowskiej, która, omawiając opowieści wspomnieniowe Ślązaków, stwierdza: „Podstawą do określenia specyfiki gatunku bez wątpienia jest wielokrotna ilość jednostkowych realizacji tekstów, które podlegają jednak dynamicznym zmianom. [...] Pojęcie gatunku należy zatem analizować przede

wszystkim jako model określonej sytuacji komunikacyjnej (przywołany wyżej »wzór kulturowy«), w której zdecydowana rola przypada intencjom wykonawcy (narratora)” (HAJDUK-NIJAKOWSKA, 2016: 95).

Najważniejszą intencją prowadzenia narracji o przeszłości w społeczności toutkiej jest ukazanie i uargumentowanie obecności wspólnoty na obszarze Banatu. Obecność ta wymaga namysłu i uzasadnienia ze względu na wyraźną odmienność od zamieszkujących tę krainę historyczną innych grup etnicznych (według kategoryzacji stosowanej przez samych Toutów „inni” to przede wszystkim: *prawoslawcy* i *katolicy* lub też *Srblo* i *Madziarzi*⁵). W przypadku współczesnych tekstów nie mamy już do czynienia z bezpośrednim podmiotem pamięci, a zatem osobą, która doświadczyła migracji i ją przeżyła, a następnie to doświadczenie uzewnętrznia, lecz wyłącznie z osobami, które relacjonują czyjąś pamięć, kształtując ją według własnej perspektywy, zgodnie z przyjętymi we wspólnocie sposobami kategoryzowania rzeczywistości. Narracje o pochodzeniu Toutów nie są zatem typowymi opowieściami wspomnieniowymi czy relacjami świadków zdarzeń; są to bowiem historie o losach przodków, sięgające często ponad stu pięćdziesięciu lat wstecz, które stanowią istotną część własnej opowieści biograficznej. Można wskazać podobieństwo genologiczne pomiędzy tekstami formującymi pamięć komunikatywną Toutów i „sagami rodzinnymi” opisywanymi przez amerykańskich badaczy *oral history*, które były opowieściami o losach przodków — migrantów z Europy zasiedlających w osiemnastym i dziewiętnastym wieku tereny późniejszego Teksasu w Ameryce Północnej — przekazywanymi w sytuacjach spotkań nieformalnych (ABERNETHY, LINCUM, VICK, eds., 2003). Mody C. Boatright w tekście pt. *The Family Saga as a Form of Folklore*, definiuje sagę rodzinną jako wiedzę przekazywaną i modyfikowaną ustnie, która skupia się wokół losów rodzin, często też mężczyzn lub kobiet ważnych dla danego rodu, a treść tych przekazów jest uważana za prawdę (BOATRIGHT, 2003: 7; ZATORA, 2017: 28—29). Sagi rodzinne stanowią funkcjonalnie odpowiednik tekstów genealogicznych, uwzględniających wspólnotę pochodzenia (rodu i miejsca), ale formalnie są odmienne od opowieści mitycznych, ponieważ są pozbawione symboliki, nie uogólniają losów całej społeczności, nie kreują wzorów działań ani wzorców osobowych. Powstały one w procesie przemiany od osobiście

⁵ *Srblo* — Serbowie; *Madziarzi* — Węgrzy.

doświadczonej historii do trzecioosobowej narracji, która dokonała się na skutek przekazu międzygeneracyjnego (DANIELSON, 1996: 510). Intencje wykonawcze oraz zasady budowania świata przedstawionego w sagach rodzinnych opisanych przez amerykańskich antropologów są zbieżne z modelem sytuacji komunikacyjnej oraz normami rządzącymi kompozycją i obrazem świata w narracjach o przeszłości Toutów. Dlatego też uznają za zasadne nazwanie współczesnych opowieści dotyczących losów wiślańskich rodzin w Banacie sagami rodzinnymi.

W opowieściach o przeszłości, powtarzanych *twarzą w twarz* wśród Toutów, nie funkcjonują żadne teksty, których przedmiotem byłyby uogólnione losy migrantów na obczyźnie i które mogłyby pełnić funkcję „mitu o początku wspólnoty Wiślan w Banacie”, stanowiącego fundament tożsamości zbiorowej. W trakcie badań terenowych ujawniła się „niewspółmierność zderzających się systemów porządkujących” (KAJFOSZ, 2012b: 6), jako że dla informatorów istotne okazały się — wbrew oczekiwaniom badaczy — historie ich własnych przodków, których powiązania rodowe stanowiły zawsze wstęp do rozmowy o przeszłości. Jak odnotował Jan Kajfosz,

powszechnie podzielany obraz przeszłości, z którym można się w owej społeczności spotkać, ma — w skali niespotykanej w żadnej części współczesnego Śląska Cieszyńskiego — rzeczowy i pragmatyczny charakter pod tym względem, że brak w nim żywych mitologii tłumaczących dzieje całej wspólnoty. Przedmiotem narracji o przeszłości nie są tu uogólnione losy społeczności wiślan w Banacie. Są to raczej losy konkretnych przodków sprowadzające się do pamiętania dat urodzin, ślubów i śmierci oraz początkowo ciężkich, lecz stopniowo poprawiających się materialnych warunków bytu.

KAJFOSZ, 2010: 52—53

O rozbieżności pomiędzy systemami porządkującymi sposób kategoryzowania przeszłości ostojićevskich Wiślan i współczesnych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego Jan Kajfosz wspomina, opisując rozmowę przeprowadzoną z informatorami z Ostojićeva, w trakcie której prezentowali oni swoje rodzinne albumy i opowiadali o nieżyjących już rodzicach, dziadkach, a także innych przodkach znanych z imienia, nazwiska oraz rodowych powiązań (KAJFOSZ, 2012b: 6). Istotne jest, że taką formę przybierała niemal każda rozmowa na temat minionych zdarzeń, taką kompozycję przyjmowała większość narracji i nie sposób

było usłyszeć od respondentów tekstów, które odwoływałyby się do kategorii tożsamej z „uogólnioną” grupą etniczną czy narodową. Przykładem niech będzie rozmowa pomiędzy badaczem Janem Kajfoshem i informatorką, rozmowa, w której ujawnia się rozbieżność między kategoriami porządkującymi wyobrażenie o „wspólnocie” osób uczestniczących w dialogu:

Badacz: *Móglibyście mi powiedzieć, skónd sie wzięło słowo „Totcio”?*

Informatorka: *Totcio? Naszo matka wiym, że z Wisły byli, ale z kiego miejsca, nie wie. Łóne były dwie siostry: Jewa, myślę, i doczkejcie... Hana, ja. Jednego brata mieli Jónka — Paweł? Łóni byli Pilchula rodzoni. A moja matka za Szalbóta byli wydano. Ale teraz mój tyn tacik Szalbot — czy łóni byli z Polska? To bych wóm nie wiedziała, ale matka — łóni byli. Mój tacik pieszo szli — wtedy tak było, że ludzie szli pieszo do Polski, da sie żenió. Tak ón se przikludził te mojom matke, ja, Szalbotka, da sie Jewa nazywała, ja.*

Badacz: *Ci przodkowie — czymu łóni łodchodzili? Czemu im sie tam nie podobało w tej Wisle?*

Informatorka: *Da jo wam powie. Łóni, myślę, nie łodchodzili, nego... Mój tacik, Szalbot, co sie miał zez mojom matkóm żenić. Łóni tam za to poszli, bo wtedy tu Totów nie było. A teraz to sie wydajóm za Bosanców, za Madziarów, za wszeljakich. A łóni nie chcó cuzance, łóni zawsze czuli, że w Polsku jest... A teraz, skónd mój tacik pochodzili, to bych wóm nie wiedziała. Nie wie, prowde ja. Skónd pochodzili, nie wie. Samo za mój matke to wiem, że prawili: — Ej, dziywcze, mychme pieszo, prawili, że wiela to dni łóni szli. Do kapsy kónsek chleba i wody, kam staneli na pródze, abo tam, kam kapke spoczli. I pieszo matke przikludzili; nijakie wozy ni zieleźnice, abo cosik — autobusy... Prawili, że tu je chleba, tam była wtedy chudoba⁶.*

Kobieta, 68 lat

Przytoczony dialog ujawnia, iż pytania o losy grupy rozumianej jako „wspólnota wyobrażona” nie zyskały zrozumienia informatorki, a odpowiedzi zawsze dotyczyły losów jej własnych przodków. Podobna sytuacja zdarzyła się w trakcie rozmów z innymi respondentami, co pozwala wysunąć tezę, że wspólnotę stanowi dla Toutów rodzina wpisana w szeroki kontekst relacji z bliższymi i dalszymi krewnymi. Można przypuszczać, że ten sposób kategoryzacji wynika z systemu

⁶ *matka* — babcia; *tacik* — dziadek; *przikludził* — przyprowadził; *kapsa* — kieszeń; *zieleźnica* — pociąg; *chudoba* — bieda.

porządkującego obraz świata w tradycyjnej chłopskiej kulturze na Śląsku Cieszyńskim, który zachował się wśród Toutów i znajduje swoje odzwierciedlenie w ich opowieściach o przeszłości.



Fotografia 20.
Zdjęcie rodziny Šturców:
Peter Šturc, Kendjur Eva,
Andriš Šturc, Peter Šturc,
Gusti Šturc (Ostojićevo,
1949). Archiwum
prywatne I. Šturc.

Każda narracja ma określoną kompozycję, czyli zasady budowy świata przedstawionego, co zapewnia jej spójny charakter. Kompozycja narracyjna interpretuje świat przedstawiony, a nie tylko go odzwierciedla, a to oznacza, że świat przedstawiony w narracji nigdy nie jest obiektywnym odbiciem świata rzeczywistego, lecz zawsze w jakimś stopniu stanowi jego interpretację. Interpretacja ta nie sprowadza się wyłącznie do odwzorowania indywidualnych predyspozycji narratora, ale wynika z konwencji gatunkowych i norm kulturowych danej społeczności przyjętych w określonym czasie. Schemat narracyjny opowieści o przeszłości Wiślan w Ostojićevie nie jest zatem przypadkowy i ma swoje umocowanie w tradycji narratorskiej obecnej w kulturze Śląska Cieszyńskiego z pewnością na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku,

a prawdopodobnie jeszcze na przełomie kolejnych wieków. Wśród „opowiadań o przeszłości” przenoszących pamięć komunikatywną Toutów dominują — jak już nadmieniałam — relacje o określonych przodkach oraz ich perypetiach. Choć w opowieściach tych przywoływane są losy członków różnych rodzin, a prezentowana w trakcie rozmów z respondentami dokumentacja w postaci zdjęć, książek przyniesionych, ich zdaniem, z Wisły przez ich *tacików* i *pramtacików* ma na celu uwiarygodnienie historii, to jednak każda z zasłyszanych opowieści składa się na zbiorowo przeżyty czas i jest podporą dla pamięci grupy. Sposób postrzegania historii z perspektywy pojedynczych losów ma swoje uzasadnienie w obrazie świata charakterystycznym dla mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, który ujawnia się między innymi w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych notatkach, jakie sporządzali ewangeliccy chłopcy na pierwszych stronach ksiąg religijnych: Biblii, postylli, kancjonałów, modlitewników. Notowano tu informacje o zawarciu ślubu, o śmierci członków rodziny, daty urodzin czy pójścia do szkoły, a zatem najważniejsze fakty z życia codziennego. Konstrukcja obrazu świata z perspektywy najbliższego otoczenia znajdowała też odzwierciedlenie w popularnych na Śląsku Cieszyńskim *zapiśnikach*, czyli „notatnikach” czy „pamiętnikach” chłopskich (SPYRA, 2015: 266—267).

Sporządzanie zapisków w języku polskim umożliwiał dość duży stopień piśmienności mieszkańców tutejszych wsi, którzy potrafili zarówno czytać, jak i pisać. Według niektórych źródeł, w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku, czyli w czasie pierwszych migracji z Wisły do Banatu, co najmniej połowa mieszkańców cieszyńskich wiosek była piśmienna, co stanowiło zjawisko niespotykane w innych rejonach dawnej Rzeczypospolitej (SPYRA, 2001: 178, 286; KADŁUBIEC, 2015: 57—69). Za przykład mogą posłużyć wpisy rodziny Jana Cichego z Kozakowic w *Postylli* Samuela Dambrowskiego z 1766 roku, które rozpoczynają się od słów: *Joch do stanu małżeńskiego wstąpił 26tego Apryla 1831 [...]*, albo też wpisy w Dambrówce z 1772 roku związane z ważnymi wydarzeniami w życiu rodziny Nowoczków z Łączki, jakimi były: urodziny, rozpoczęcie szkoły, śmierć najbliższych krewnych (SPYRA, 2015: 266—267). Cieszyńscy ewangeliccy chłopcy czytali księgi religijne polskie (między innymi Biblię gdańską, *Postyllę* Samuela Dambrowskiego, zwaną Dambrówką) oraz czeskie (między innymi Biblię kralicką, kancjonał Jerzego Trzanowskiego *Cithara Sanctorum*) nie tylko w celu poznawania prawd wiary; na tych tekstach uczyli się

również alfabetu oraz nabierali zdolności posługiwania się pismem. Książki te przydatne były zarówno w szkołach przykościelnych, jak i w domach, gdyż czytanie pozwalało urozmaicić długie wieczory zimowe (SPYRA, 2015: 262—267). Janusz Spyra wskazuje zależności między procesami politycznymi, ekonomicznymi i społecznymi a rozwojem kultury plebejskiej na gruncie religijnym:

Na Śląsku Cieszyńskim już wcześniej część szlachty ewangelickiej starała się o to, żeby ich chłopci umieli przede wszystkim czytać, przedkładając więź religijną nad solidarność stanową. Zaopatrywali ich też w książki religijne. [...] Książki te służyły nie tylko przekazywaniu prawd wiary, ale też nauce czytania. Na ewangelickich *Bibliach* i postylach uczyły się pokolenia mieszkańców wsi, a zwyczaj ten dokumentują w swoich pamiętnikach jeszcze przed 1848 r. przyszli przywódcy polskiego ruchu narodowego Paweł Stalmach i Andrzej Cińciała.

SPYRA, 2015: 262—263

Ów splot czynników społecznych i religijnych spowodował także pojawienie się już w osiemnastym wieku tak zwanych *cieszyńskich piśmiorzy* (w tym chłopskich pamiętnikarzy i kronikarzy), którzy interesowali się już nie tylko sprawami życia rodzinnego, ale także wioski i parafii. W swoich pismach przedstawiali sprawy najważniejsze dla nich samych oraz dla całej społeczności lokalnej, opisując zarówno niezwykłe zjawiska przyrodnicze (przelot komety, powódź, silne wiatry), słabe zbiory, drożyznę, pożary, porady gospodarcze, jak i przemarsz wojsk czy wizytę cesarza austriackiego Franciszka I w Cieszynie (WANTUŁA J., 1956: 81—89; KUBOK, 2011: 59—61; BROŻEK, 2016: 95—116). Można zatem powtórzyć za Januszem Spyra, że „dla chłopów historia jako taka nie była oddzielona od spraw religii, zawsze ściśle się z nią wiązała, ale też stanowiła element tego, co mogło się przydać w życiu codziennym. Stąd zapisywano wszystkie »ważne« informacje: porady gospodarcze, proroctwa, wydarzenia rodzinne, anomalie pogodowe na równi z wielką polityką” (SPYRA, 2015: 277). O obrazie świata w pamiętniku chłopskim Jury Gajdzicy z Cisownicy (1777—1840) pisał Daniel Kadłubiec⁷, wskazując charakterystyczne dla cieszyńskich

⁷ Daniel Kadłubiec analizował pamiętnik chłopski Jury Gajdzicy, którego treść jest dostępna w publikacji wydanej przez Muzeum Śląska Cieszyńskiego oraz Towarzystwo Miłośników Cisownicy (GAJDZICA, 2006).

ewangelików wyobrażenie czasu i przestrzeni, w którym dominują opisy konkretnych miejsc i ludzi, najlepiej znanych i najbliższych: „Cisownicka ojczyzna odkrywana i odczuwana była przez gazdę z Pasięk od samego początku jego życia, stąd jest najkonkretniejsza. Czytamy więc o parcelowaniu pola w Rowni [...], dowiadujemy się o pańskim polu tam, gdzie mieszkał Szary, o Chmielach w Rowni, o Radoniu, o Żłobińskim Potoku, folwarczku itp.” (KADŁUBIEC, 2010: 35). W pamiętniku Jury Gajdzicy, noszącym tytuł *Dło pamięci Narodu Ludzkiego*, zapiski były prowadzone regionalną odmianą polszczyzny z licznymi elementami gwarowymi, czyli językiem dokumentów szkolnych, kościelnych i prywatnych pisanych przez autochtonów w osiemnastym i dziewiętnastym wieku (KADŁUBIEC, MILERSKI, 2001: 23). Styl językowy zapisków Jadwiga Wronicz określiła jako prosty, zbliżony do naturalnego toku żywej mowy, choć dążący do literackiej polszczyzny, ale z widocznymi wpływami języka czeskiego i niemieckiego (WRONICZ, 1975: 65—94). Zanotowane są tu kwestie istotne dla mieszkańca cieszyńskiej wsi, takie jak pogoda, klęski żywiołowe, wysokie podatki, które przyczyniały się do pogarszania sytuacji materialnej chłopów, elementy życia religijnego ewangelików (między innymi poświęcenie nowego cmentarza ewangelickiego w Wiśle w 1819 roku), ukazane na tle toczącej się wojny z Napoleonem (SPYRA, 2006: 14). W piśmiennictwie cieszyńskich chłopów można zatem dostrzec specyficzny sposób kategoryzowania rzeczywistości, w którego centrum znajdowała się wspólnota rodzinna, wiejska oraz religijna, a informacje dotyczące tego bliskiego i znanego świata — jako najważniejsze dla zbiorowości — starano się przechować także w tekstach przeznaczonych dla potomnych, jakimi były *zapiśniki*.

Taki właśnie sposób prowadzenia narracji — odwołujący do znanych ludzi i miejsc — jest widoczny w opowieściach stanowiących nośnik pamięci komunikatywnej Toutów, w których przewijają się nazwiska krewnych czy nazwy geograficzne określające miejsce pochodzenia przodków (*Głębce, Czarne, Malinka, Stożek*). Praktykę notowania imion i nazwisk członków rodziny wraz z datami urodzin i/lub śmierci na pierwszych stronach ksiąg religijnych stosowały także w Banacie pierwsze pokolenia migrantów. W Ostojicze zachowały się księgi religijne, w których widnieją odręczne zapiski imion i nazwisk, a także dat urodzin i zgonów członków rodziny, na przykład *Pilch Mihály Sztarszy, Ceszlar Zuszánná [...], Pichl Mila a Pilch Mihály*.

Napisy te są już w większości w bardzo złym stanie i trudno je odczytać, gdyż atrament się utlenił, okładki i karty ksiąg są uszkodzone, brakuje czasem pierwszych stron publikacji, co utrudnia ich datowanie. W jednym z dobrze zachowanych kancjonałów Jerzego Trzanowskiego, wydanym w 1905 roku, na pierwszych stronach znajdują się wyraźne napisy wykonane odręcznie atramentem:

Polyak Geza, rodilsa 1893.XI.7.dn

zomrel. 1935.III.12

Polyak Kristina, rodilasa 1898.III.7.dn

zomrela 19.VI.1950

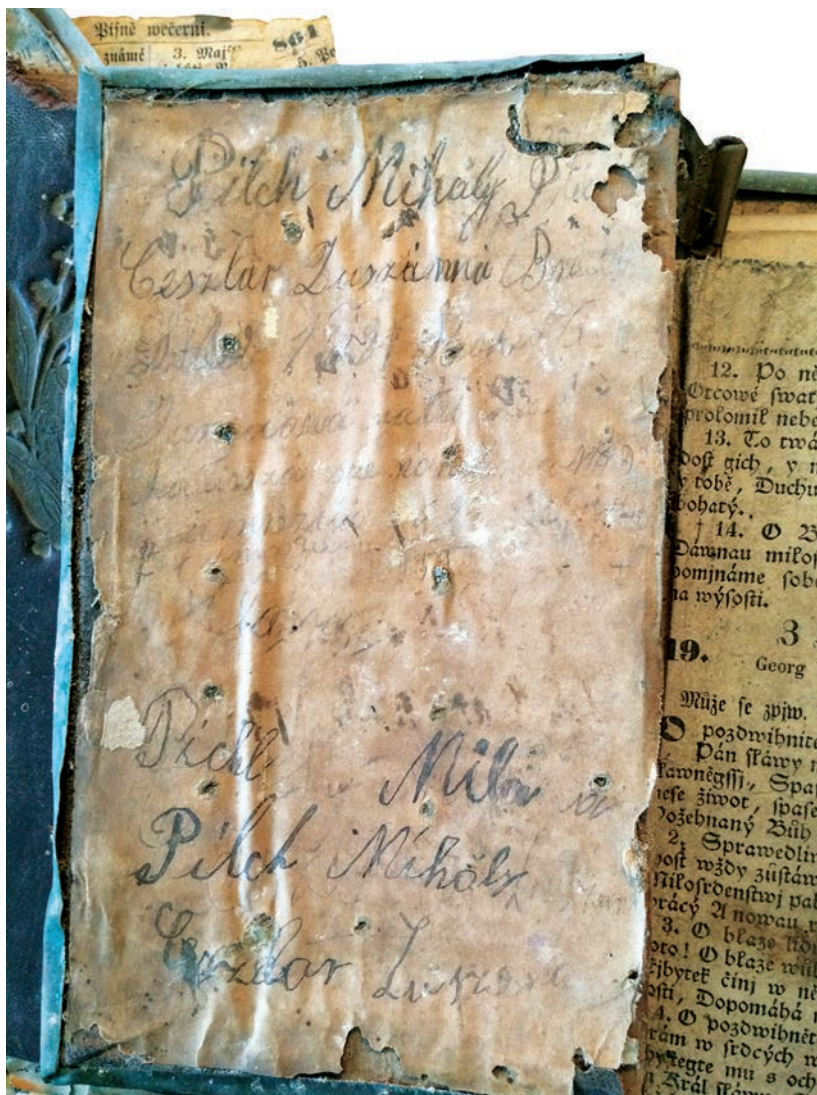
Polyok Pavel, rodilsa 1925.XII.12

Polyok Emil, -II- 1928.VIII.12

O zapiskach na kartach ksiąg religijnych w Ostojićevie wspominała Renata Czyż, która podjęła się kwerendy literatury religijnej zachowanej w zbiorach prywatnych oraz tamtejszej biblioteczce parafii ewangelickiej. Badaczka zwraca uwagę na zwyczaj podpisywania ksiąg przez właścicieli (na przykład na stronach Dambrówki wydanej w Królewcu w 1854 roku widnieje wpis *Ta ksionška jes jonka Šalbota*), wpisywania dat narodzin i śmierci członków rodzin, a także zamieszczania przez ofiarodawcę krótkiej dedykacji (na przykład dedykacja Pawła Poljaka i jego żony Marii w agendzie⁸ z 1954 roku, którą przekazali na rzecz zboru w Ostojićevie, brzmi: *Tuto Agendú chramovu Daruje Pavel a Mariš Polyak Ostojickemu Cirkevnemu Zboru. 18.VI.1978*) (Czyż, 2016). Praktyka notowania faktów biograficznych na pierwszych stronach ksiąg religijnych, podpisywanie ich przez właścicieli czy też inne notatki zamieszczane na publikacjach zachowanych w Ostojićevie świadczą o kultywowaniu w kolejnych pokoleniach w Banacie owych wzorców postępowania, które miały na celu zachowanie pamięci o członkach rodziny, najbliższym otoczeniu, sprawach ważnych dla wspólnoty religijnej.

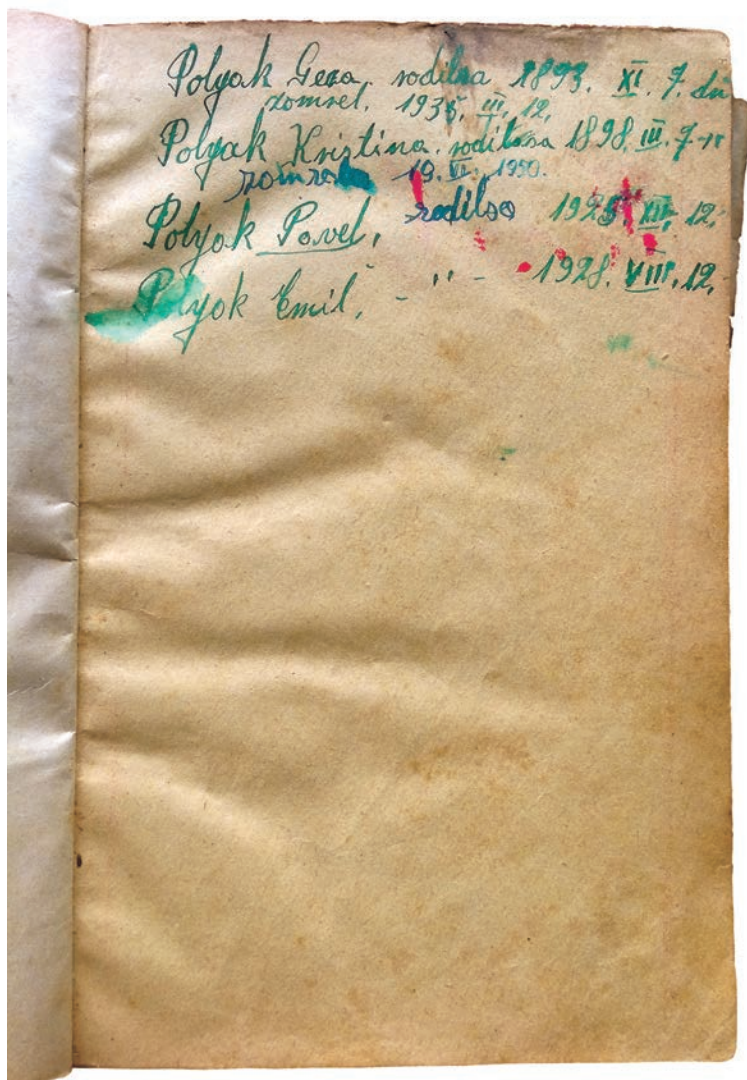
Podobny obraz chłopskiego postrzegania świata, jaki zachowany jest w omówionych *zapišnikach*, odnotowali także badacze czescy i niemieccy w ludowych kronikach spisywanych od połowy osiemnastego wieku w Czechach i na Morawach (SPYRA, 2015: 286—289).

⁸ Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zawiera informacje o porządku i przebiegu nabożeństw oraz obrzędów kościelnych odprawianych w ciągu roku.



Fotografia 21. Zapiski na wewnętrznej stronie okładki Biblii (brak pierwszych stron). Fot. K. Marcol.

Na skutek zniesienia poddaństwa osobistego w 1781 roku przez Józefa II oraz rozwoju ekonomicznego monarchii Habsburgów, przejawiającego się rozbudowaniem sieci połączeń drogowych i pocztowych, możliwe stało się przemieszczanie chłopów w celu zdobycia elementarnego wykształcenia. Sprzyjało to aktywności ludowych pisarzy, którzy tworzyli pamiętniki i dzienniki, będące swoistymi kronikami otaczającego ich świata (SPYRA, 2015: 260). Chłopska historiografia obejmo-



Fotografia 22. Zapiski w kancjonale Jerzego Trzanowskiego *Cithara Santorum* (wyd. Senica 1905). Fot. K. Marcol.

wała wydarzenia i osoby z najbliższego otoczenia, co znajdowało odzwierciedlenie nie tylko w indywidualnych zapiskach, ale również w specjalnie do tego celu przygotowanych drukach. Wśród publikacji znajdujących się w domowych archiwach w Ostojićevie zachowała się *Pamětní knižička křestanské demácnosti*, czyli drukowana książeczka, służąca jako pamiętnik zdarzeń rodzinnych. W puste, specjalnie przygotowane rubryki właściciele wpisywali własnoręcznie imiona, nazwiska

i daty związane z ważnymi uroczystościami i wydarzeniami, takimi jak ślub, narodziny dzieci, śmierć członków rodziny. Broszurka ta jest wydana w języku czeskim, a wzorowana na wydaniu węgierskim, co zostało wypisane na pierwszej stronie, tuż pod ryciną obrazującą Marcina Lutra grającego na lutni w otoczeniu rodziny. Zachowana w Ostojicé-
vie książeczka stanowiła pamiątkę z okazji ślubu; oboje małżonkowie urodzeni byli w Wiśle (w latach 1877 oraz 1878), a mieszkali w Tisza Szent Miklós. Zanotowano w niej na jednej z pierwszych stron imiona i nazwiska małżonków, na następnej — informacje o dacie i miejscu urodzenia, wyznaniu, a także wzmianki o rodzicach małżonków:

Výkaz rodinných okolností manželů:

Cselar Andrej

a

Sturcz Zuzanna

Manžele

Iméno: *Andriš Cselar*

Obchod: *Ze Slezska Vizly*

Náboženství: *Ausporského vyzna Ev. Viary*

Čas narození: *1878 Juna 12*

Místo narození: *Vizla*

Bydlení: *Tizskomszvatm mikulosu*

Sobáše místo i čas: (brak informacji)

Iméno sobášicýho faráře: *Jeszszk Ignac*

Manželky

Původní jméno: *Sturcz Zuzanna*

Náboženství: *Au. P. vi. E viary*

Čas narození: *1877 februara 4*

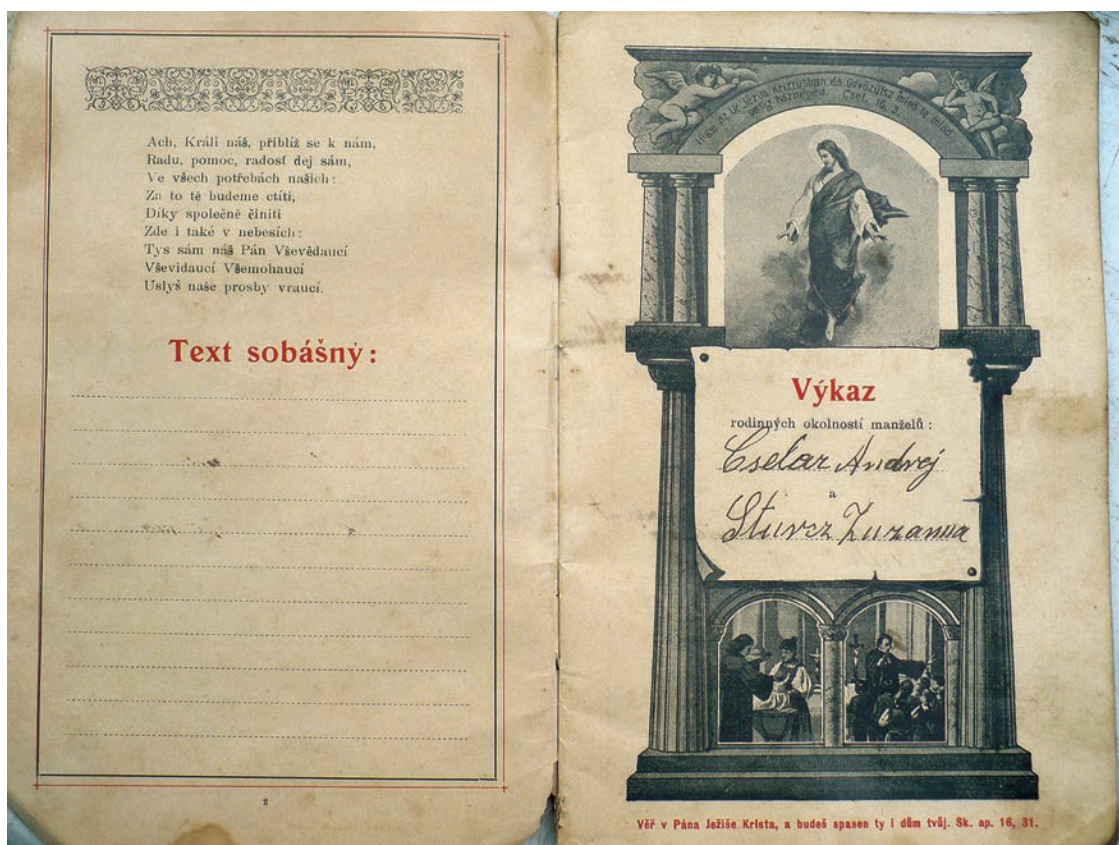
Místo narození: *S.Viszla, Tizskomszvatom Mikulosu*⁹.

Dopisek innym atramentem:

Sturc Zuzana zamrela 1934 Oktobra 1.1. Pohovana

⁹ Wykaz sytuacji rodzinnej małżonków: Cselar Andrej i Sturcz Zuzanna. Męża / Nazwisko: *Andriš Cselar* / Pochodzenie: *Ze Slezska Vizly* / Wyznanie: *Ausporského vyzna Ev. viary* / Data urodzenia: *1878 Juna 12* / Miejsce urodzenia: *Vizla* / Zamieszkanie: *Tizskomszvatm mikulosu* / Miejsce i czas ślubu: (brak informacji) / Imię księdza udzielającego ślubu: *Jeszszk Ignac.* / Małżonki / Nazwisko panięńskie: *Sturcz Zuzanna* / Wyznanie: *Au. P. vi. E viary* / Data urodzenia: *1877 februara 4* / Miejsce urodzenia: *S.Viszla, Tizskomszvatom Mikulosu.*

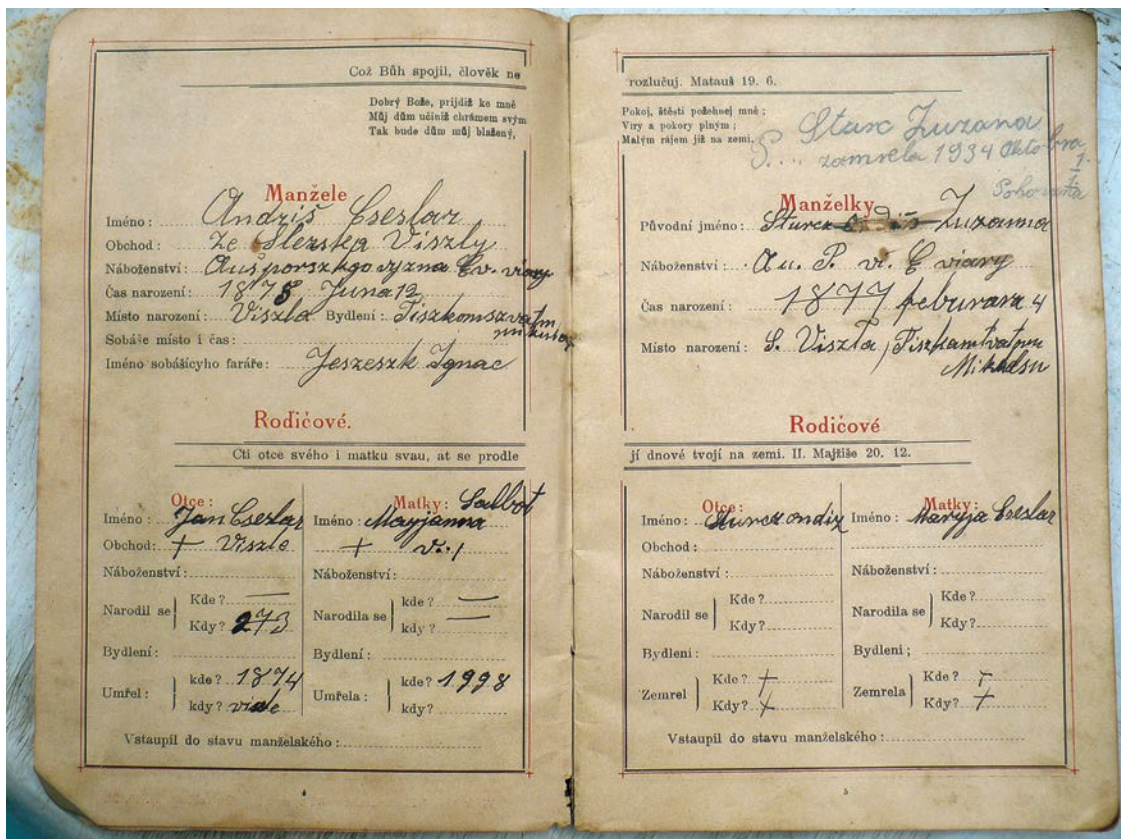
Kolejne strony uzupełniano z czasem (o czym świadczą odmienne charakter pisma oraz inny kolor atramentu) o notki dotyczące dzieci: ich imiona, daty urodzin, a także imiona i nazwiska chrzestnych. Trudno określić, w jakim zakresie tego typu publikacje były popularne w Tisza Szent Miklós na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, gdyż książeczka ta zachowała się tylko w jednej rodzinie i nie odnotowano podobnych pamiątek w innych domach touckich.



Fotografia 23. Pamětní knižička křesťanské demácnosti, czyli pamětník zdařeň rodzinných. Fot. K. Marcol.

Przywołane zapiski, jak również określona kompozycja tekstów oraz struktury znaczeniowe utrwalone w opowieściach o przeszłości odzwierciedlają obraz świata wspólnoty i jednocześnie stanowią ramy pamięci zbiorowej. Zachowane źródła, do których należą *zapiśniki*

oraz chłopskie pamiętniki¹⁰, pozwalają poznać specyfikę wyobrażenia o świecie chłopów żyjących na Śląsku Cieszyńskim z okresu sprzed Wiosny Ludów, czyli z okresu pierwszych migracji do Banatu.



Fotografia 24. Informacje o pochodzeniu małżonków w pamiątkowej książeczce z okazji ślubu Zuzanny Szturc i Andrzeja Cieślara. Fot. K. Marcol.

Ten charakterystyczny dla cieszyńskiego języka obraz świata, kreślony w tekstach o przeszłości z perspektywy osoby relacjonującej losy poszczególnych członków rodziny, wspólnoty wiejskiej i religijnej, jednak

¹⁰ Na Śląsku Cieszyńskim chłopscy *piśmiorze*, czyli chłopcy zapisujący różne notatki, byli obecni już w osiemnastym wieku. Wśród nich należy wskazać, prócz Jury Gajdzicy, jeszcze innych: Jakuba Galacza (1665—1725) z Cierlicka, Jana Michalika (1775—1854) z Kotów, Pawła Szurmana z Lesznej Dolnej, Jerzego Raszkę (BRODA, 1978; KADŁUBIEC, 2015: 69—71; SPYRA, 2015: 267—277).

bez uogólnień i bez mitologizowania, jest niewątpliwie kwestią związaną z „etnicznością języka pamięci”, o której mówi Wojciech Chlebda:

[...] tak jak myślimy w konkretnym języku narodowym (zwykle macierzystym czy ojczystym), tak samo pamiętamy — w takim przynajmniej stopniu, w jakim zapamiętywanie, pamiętanie i pamięć są ujęzykowane — również w konkretnym języku narodowym. To jest czynnik wielkiej wagi, bo to nie język w ogóle, abstrakcyjny system znaków, ale właśnie dany język etniczny dostarcza takich, a nie innych form, matryc, schematów, wzorców, w które wlewa się treść pamięci i które lepią jej treść i profilują jej kształt.

CHLEBDA, 2019b: 157

Badacz sugeruje, iż język służący komunikowaniu pamięci — ale nie język „w ogóle”, lecz konkretny język etniczny — sprzyja zapamiętywaniu określonych treści w sprecyzowany sposób. Tym samym pamiętane są jedne, a pomijane inne treści, co w konsekwencji prowadzi do „wykluczających interpretacji rzeczywistości” (CHLEBDA, 2019b: 157). Forma pamięci wspólnotowych zależy zatem od przyjętego i zaakceptowanego przez zbiorowość wzorca narracyjnego, który przyjęty jest w tym języku, w jakim dokonuje się zapamiętywanie. Należy jednak podkreślić, że język ulega przemianom i z czasem zmianie ulegają także owe wspomniane przez Wojciecha Chlebdę matryce, schematy i wzorce stanowiące o formie pamięci.

Obrazy przeszłości w sagach rodzinnych

Analiza folkloru narracyjnego dotyczącego minionych wydarzeń wymaga na początku podkreślenia różnicy pomiędzy rzeczywistością dawniej doświadczaną a rzeczywistością odtworzoną w pamięci oraz w opowieściach o przeszłości. Nigdy bowiem nie jest tak, że da się zrelacjonować faktycznie doświadczaną minioną rzeczywistość, ponieważ z jednej strony już sama pamięć zachowuje wydarzenia z przeszłości w sposób niedoskonały (między innymi z powodu dystansu czasowego, przekazywania z ust do ust), z drugiej strony ograniczeniem jest forma kompozycyjna narracji. Relacjonowane w tekstach zjawiska dotyczące przeszłości są światem przedstawionym, zbudowanym

według określonych norm stylistycznych i kompozycyjnych, które rządzą porządkiem poznania odzwierciedlonym w fabule (KAJFOSZ, 2009: 138—139). Fabuła, czyli ciąg zdarzeń powiązanych związkami przyczynowo-skutkowymi, pełni funkcję systematyzowania przeszłości, pozwala na odtwarzanie minionych zdarzeń w sposób spójny pod względem sytuacyjnym i aksjologicznym (USPIENSKI, 1998: 26—27). Rola fabuły polega jednocześnie na kategoryzowaniu (upraszczaniu i unieruchamianiu) dawnych wydarzeń zgodnie z oczekiwaniami społecznymi usankcjonowanymi przez cenzurę przewencyjną. Jest to taki przypadek kategoryzacji, w którym kształtowanie wyobrażenia o minionym świecie przebiega według zasad konstruowania sensu w danej wspólnotce.

Modelowanie wyobrażenia o przeszłości dokonuje się za pomocą uwypuklania jednych i ukrywania innych aspektów rzeczywistości, o czym decydują już współczesne normy i aktualnie zaaprobowane porządki poznania. Przeszłość jest zatem przedstawiana w sposób zgodny z aktualnymi potrzebami, przyzwyczajeniami poznawczymi i sposobami widzenia świata współczesnego odbiorcy oraz jego strategiami legitymizacyjnymi, należy ją odczytywać z perspektywy terażniejszości (USPIENSKI, 1998: 27; LE GOFF, 2007: 9, 18; KAJFOSZ, 2009: 138). Opowieści te prezentują pewien światopogląd, który — choć rzadko bywa obiektywizowany — ujawnia się w ich kompozycji. W tekstach folkloru ów obraz świata jest wyłącznie „milczącym poznawczym założeniem”, jakie przyjmują nadawca i odbiorca nieświadomie, w przeciwieństwie do tekstów beletrystycznych, których normy kompozycyjne opierają się najczęściej na wyraźnie zdefiniowanej poetyce. W przypadku tekstów folkloru bowiem obserwuje się wyraźną zgodność pomiędzy zasadami konstruowania obrazu świata (postrzeganej rzeczywistości, zanim jeszcze zostanie ona opowiedziana) i normami kompozycyjnymi narracji (świata przedstawionego) (KAJFOSZ, 2009: 131, 139). Oznacza to, że sagi rodzinne funkcjonujące we wspólnotce Toutów mówią nam wiele na temat współczesnych strategii legitymizujących obecność Wiślan w Banacie oraz ukazują sposoby konstruowania granic służących budowaniu własnej tożsamości w środowisku zróżnicowanym etnicznie. Z tej perspektywy można obserwować sposób, w jaki zawarty w tekście językowym obraz świata wpływa na kształt pamięci, a wraz z nią — na autoidentyfikację. Będzie mnie interesował obraz własnej grupy uwzględniający aspekt wyodrębniania istotnych społecznie czynników odróżniających własną wspólnotę od innych.

Przyczyny opuszczenia Wisły

W opowieściach rodzinnych mówi się o Wiśle jako miejscu pochodzenia, czasem wskazany jest przysiółek: *My tu wszyscy mómy kórzenie z Wisły: Cieślór ze Stożku, haw ci z Głymbca* (mężczyzna, 55 lat). Powodem opuszczenia rodzinnej Wisły przez przodków były, zdaniem respondentów, trudne warunki życiowe panujące w górach, bieda i głód: *tam był wielki głód i za to haw tu prziszli* (kobieta, 77 lat), *przyszli z głodu, ni mieli co jeść* (kobieta, 72 lat), *a prowie tu przichodzili łóni zarobiać, tam było chudobstwo*¹¹ (kobieta, 74 lata), *jedli czorny chlyb, a tu mieli bioły chlyb* (mężczyzna, 56 lat), *ciężko jim było, bo ni mieli co jeść, i biyda ich prziniysta haw het* (kobieta, 54 lata). Relacje o przyczynach migracji są do siebie podobne pod względem treści i kompozycji. W każdej z nich Toutowie przywołują perypetie przodków, ich imiona i nazwiska, często także daty urodzin, śmierci czy rok zawarcia związku małżeńskiego. Opowieści te rozpamiętują respondenci w kontekście dawnych rozmów z babciami i dziadkami, kiedy to wspominali swoje życiowe losy:

*Wszeczy szli po piechocie w Polsce sie żynić tam. A óne zaś, dziouchy, przichodziły, że tu je bioły chlyb. Joch tu miała i maminó siostre i maminego brata. Byli tu i dziadek, i matka, ale łóni ni mógli nauczyć, óni sie wrócili. A mamin brat łostoł i jeszcze siostra. Siostra jej pisała, coby sie wydała, bo tu je bioły chlyb, a bo tam czorny chlyb był kiejsi. I kiechme tak dziywki łosprowiały ło ljubawi, abo — jako to prawió — ło „woł eniu”, óni tak prawió: „Ja, dzieci moje, joch sie wydała, joch nie wiedziała, co je to woł eni. Joch prziszła za biołym chlybe”. I tak przichodzili po dwo, po trzo i ženili sie, i tak ich przibyło*¹².

Kobieta, 76 lat

*Wiyecie, co prawili? „Wiyecie, dziecka moje, kiechme my prziszli, że za cochme tu i prziszli? (Mój tacik sie Jozef nazywali, a matka Jewa). »Jewa, jak tu przidziesz, jak tu sie wydosz za mie, tu bydziesz biołego chlyba jadła. A tu basz w Pol’sku ni ma«. Bo mie mój tacik prawili — Pol’sko wtenczos jeszcze chudobniejszo była, jako naszo*¹³.

Kobieta, 68 lat

¹¹ *chudobstwo* — bieda.

¹² *wydoła sie* — wyszła za mąż; *kiejsi* — kiedyś; *łosprowiały* — rozmawiały; *ło ljubawi* (z srb. *ljubav*) — o miłości; *ło woł eniu* — o miłości.

¹³ *prawili* — mówili; *jak sie wydosz za mie* — jak za mnie wyjdiesz za mąż; *chudobniejszo* — biedniejsza.

Powtarzające się w opowieściach związki frazeologiczne *czorny chlyb*, *bioły chlyb*, będące jednocześnie metaforami biedy (*chudobstwa*) i dostatniego życia są niewątpliwie strukturami pojęciowymi utrwalonymi w systemie gwary wiślańskiej. Ciemny chleb, wypiekany z grubej, nieoczyszczonej mąki z otrębami był codziennym pożywieniem biednych chłopów, w odróżnieniu od pieczywa wypiekanego z oczyszczonej mąki, które gościło na stołach bogatych rodzin. Dlatego też wielokrotnie przywoływany w opowieściach *bioły chlyb* był dla migrantów obietnicą lepszego życia w Banacie.

W nielicznych narracjach ujawnia się inny powód migracji — konflikt wyznaniowy pomiędzy protestantami a katolikami. Wydaje się jednak, że motyw ten pochodzi z dawniejszych czasów, z okresu prześladowań religijnych, kiedy to luteranie byli uciskani przez Habsburgów, którzy po śmierci Elżbiety Lukrecji w 1653 roku przejęli bezpośrednie władanie nad Śląskiem Cieszyńskim. Okres ucisku ewangelików trwał umownie do czasu wydania patentu tolerancyjnego przez cesarza Józefa II w 1781 roku, gdzie zapewniona została swoboda wyznania, chociaż realnie edykt ten nie usunął wszystkich przejawów dyskryminacji. Zniesienie ograniczeń religijnych przyniosły dopiero Wiosna Ludów (1848 rok) i edykt cesarski, tak zwany patent protestancki z 1861 roku, zrównujący prawa ewangelików z katolikami (GRABOWSKI, 1996: 226—228). Jak jednak zauważa Janusz Spyra, stosunki między protestantami a wyznawcami Kościoła katolickiego do czasu Wiosny Ludów układały się różnie, w zależności od lokalnych uwarunkowań i postaw miejscowych elit obu wyznań: „Protestantów wciąż dotyczyły różne ograniczenia, musieli też opłacać wiele czynności, z których nie korzystali. [...] były miejscowości, gdzie to katolicy czuli się dyskryminowani, jak np. Wiśla czy Bielsko” (SPYRA, 2012: 330). W świetle przeprowadzonych badań historycznych uzasadnione jest przypuszczenie, że wskazanie konfliktu wyznaniowego jako bezpośredniej przyczyny migracji wynika z wcześniejszych przekazów transmitowanych w obrębie pamięci komunikatywnej¹⁴. Traumatyczne zdarzenia z historii wspólnoty, które miały miejsce na wiele lat przed emigracją do Banatu, „złały się” z bolesnymi wspomnieniami

¹⁴ Jest mało prawdopodobne, aby Toutowie znali historię losów ewangelików na Śląsku Cieszyńskim z literatury historycznej, dlatego też przekaz tych treści musiał następować w formie przekazu ustnego.

przodków, tworząc jeden wspólny motyw ciężkiego losu wiślańskich ewangelików¹⁵:

Moja babcia miała tu cieżki. Łóna przyszła tu... Mój tacik tam sie poszoł żynić. Łón miół trzicet siedem roków, a babcia miała dwacet trzicie przyszła haw. I łón prawil ji, że łón jeszcze ni je żenióny, a łón miół już szez dziecek doma. [...] Zembrziła mu [pierwsza żona — K.M.], ni mogła porodzić i umrzyła za jedno z dzieckie. [...] I pote łoni prawili, iże łóni za to przichodzili — bo tu doś było łónych, wtedy piyńc przyszło, kie moja babcia, wtedy piyńc łónych przyszło — i łóni prawili, iże łónych ewangelików katolicy gnali tam stela na pole. Bo katolików było wtedy wiencyj, jako teroz. Jo czujem teroz, iże teroz je ewangelików wiencyj tam, jako katolików. A przedtem było katolików wiencyj. I że dycki im tak prawili, iże „uciekejcie ewangelicy, pobijóm was katolicy”. To im tak prawili. I pote łóni prziszli tu¹⁶.

Kobieta, 59 lat

Badając opowieści o przeszłości, należy mieć nieustannie na uwadze, że pamięć nie przechowuje stanu faktycznego, ale jest zawsze wybiórcza, a nawet — dążąc do upraszczania — posługuje się stereotypami, przyjętymi społecznie sposobami kategoryzacji rzeczywistości. Wówczas dochodzi do tego, że narracja nie odzwierciedla już obiektywnych zdarzeń, lecz stan kolektywnej świadomości, na którą składają się symbole oraz wzorce postrzegania i działania przyjęte przez wspólnotę. Jak zauważa Jan Kajfosz, „procesy kategoryzacyjne mogą zatem doprowadzić do tego, że człowiek zaczyna »pamiętać« coś, czego nigdy nie było — zwłaszcza wtedy, gdy jedynym arbitrem, który rozstrzyga o prawdzie, jest pamięć” (KAJFOSZ, 2009: 144). Podobna sytuacja dotyczy narracji o bogatych Żydach, którzy uciskali *Polaków*, tym samym zmuszając wiślan do exodusu. Dziś trudno stwierdzić jednoznacznie,

¹⁵ Konflikt religijny pomiędzy katolikami a ewangelikami był, zdaniem Žikica Miloševića, jedną z przyczyn emigracji Polaków do Wojwodiny. Jako drugi powód, który nie pozwolił im „czuć się w Polsce, jak w domu”, wymienił odmienny język, jakim posługiwali się mieszkańcy Wisły z pozostałą ludnością kraju. Opinia ta wydaje się oparta z jednej strony na niezweryfikowanych pod względem historycznym przekazach ustnych o przeszłości, a z drugiej — na odniesieniu współczesnych kategorii poznawczych do rzeczywistości z okresu migracji (MILOŠEVIĆ, 2017: 54).

¹⁶ Informatorka używa słowa „babcia” zamiast touckiego „matka”, gdyż ma rozwinięte kompetencje w zakresie języka polskiego ze względu na częste kontakty z Polakami spoza Wisły, a w sytuacji rozmowy z polskimi badaczami stosuje właściwszą, jej zdaniem, polską formę.

czy opisana sytuacja faktycznie miała miejsce, czy też memoraat ten jest rezultatem indywidualnego talentu narracyjnego informatorki, łączącego rzeczywistość i fantazję (własną lub zaczerpniętą z jakiegoś źródła, na przykład z filmu lub z książki) w jedną spójną całość. Według respondentki, fabułę tej opowieści przekazali jej starsi członkowie rodziny, a ona sama tę narrację traktuje jako relację ze zdarzenia, które legło u podstaw migracji z Wisły do Banatu:

Za co tu prziszli? Za to, że ich Żidzio przenasledowali. No wiysz, jako było. Żidzio byli wieloktosadnicy w Polsku. Óni byli gazdowie nad Polokami, bardzo kierzi wzbogatli. I óni, kiery był nako bogatszy, ten sie łoddzierzoł, a chudobni sie ni mogli. Pote Żidzio ich telok przenasledowali, że óni zrobili taki wielki, jako da ci powiem, jako pajty i tam ludzie nocowali. Tam spali. I samo roz na dziyń warzónej polywki im dowali jyś [...]. I potem jeszcze, wiysz, to w nocy sie zebrali... Żidzo byli isto nejlepi zawždy nejbogatsi w Polsce, ci Żidzio, wiysz. I óni zboh tego przyszli, ize ni mieli żywota, że ich Żidzio przenasledowali.

I óni potem za to musieli przijs. I jeszcze potem w nocy, kierzi byli Żidzio bardzo bogaci, pak sie zebrali do karczmów. Teroz óni: ón mo takich robotników, haw tyn mo han takich robotników. Potem kiery każdy wieczór drugi ón se przikludzi jegowych robotników, muszóm za darmo tancować tam ónym w tej karczynie. I potem poszoł dó dóm, tam do tej pajty i łobudził swoich robotników i samo da sie umyjóm. Nie byli bardzo ani łoblyczóni, chudobni byli, co da wó powiem. To byli tacy najchudobniejsi. I musieli stanyć, is do tej karczynie, tam przed tymi pónami tancować. I pote, gdy już wielo óni uznali, wielo ich hasnowali, wielo widzieli, wielo cosik sie isto uczyli z tego. Pote im dali po jednej szklónkem taki cosik, jakosik pijatyka. I nic wiencyj, ani jeś, ani nic, nic wiencyj, samo to. Gdy potancowali, gdy sie ci už co nasycili z tego, potem poszli, i potem ich postali do dóm, da idóm spać zaś. I rano zaś stowej, zaś robić. I za to z tego dziołka, da było nejwiencyj tych Żidów, musieli óni uciekać¹⁷.

Kobieta, 83 lata

Kompozycja tekstu oparta została na interakcji kontrastowych „typów” bohaterów: biednych, uciskanych chłopów oraz bogatych

¹⁷ *przenasledowali* — prześladowali; *wieloktosadnicy* — właściciele dużych gruntów; *gazdowie* — panowie; *łoddzierzoł* — uwolnił; *pajty* — rozpadające się chałupy, rudery; *warzóno polywka* — gotowana zupa; *zboh* (z srb. *z bog*) — z tego powodu; *przikludzi* — przyprowadzi; *najchudobniejsi* — najbiedniejsi; *hasnowali* — zyskali, osiągnęli; *dzioł* — część majątku.

panów — Żydów. Ujawnia się tu stereotypowy wizerunek Żyda, zachowany w pamięci zbiorowej, w której jest on postacią z góry zdeteminowaną, jednowymiarową, niezmiennym „typem” o cechach wyłącznie negatywnych. Obraz taki jest zgodny z powtarzalnymi sądami i oczekiwaniami w odniesieniu do „Żyda”, jakie rządziły wyobraźnią nie tylko cieszyńskich Ślązaków, ale także większości polskiej ludności chłopskiej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku (BANASIEWICZ-OSSOWSKA, 2007; KADŁUBIEC, 1973: 41—42; 2017: 146—147, 316). W samej Wiśle mieszkało w drugiej połowie dziewiętnastego wieku zaledwie kilka żydowskich rodzin, z czego w 1880 roku było to czterdzieści jeden osób, a w 1890 roku — dwadzieścia siedem osób na ponad cztery tysiące mieszkańców wsi. Członkowie tych rodów cieszyli się w większości społeczną estymą, a zwłaszcza rodzina Józefa Rotha, który prowadził w Wiśle szynk z zajazdem oraz sklep towarów mieszanych, a pod koniec życia administrował pocztą (SPYRA, 2007: 224). Jego syna Maurycego Rotha wybierano przez wiele lat do wydziału gminy w Wiśle na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Uznaniem wiślan cieszył się także Maurycy Tugendhat, *gospodzki* (karczmarz) oraz zarządca tartaku parowego. Pogrzeb Tugendhata w 1890 roku zgromadził władze gminne, grono nauczycielskie, urzędników kameralnych i licznych mieszkańców Wiśły (SPYRA, 2007: 224—225). Przykłady te nie oznaczają jednak, że stosunek do społeczności żydowskiej na Śląsku Cieszyńskim był wszędzie pozytywny. Źródła historyczne wspominają raczej o przejawach uprzedzeń względem Żydów, które były pozostałościami światopoglądowymi po restrykcjach i ograniczeniach swobód uprawomocnionych w patentach cesarzowej Marii Teresy¹⁸ z 1752 roku oraz Józefa II w 1781 roku¹⁹ (SPYRA, 2012: 267—275; 2013: 335—348).

¹⁸ Patent tolerancyjny Marii Teresy z 15 kwietnia 1752 roku przyznawał prawo pobytu na terenie Śląska Austriackiego stu dziewiętnastu tolerowanym rodzinom żydowskim, z czego na Śląsk Cieszyński przypadło osiemdziesiąt osiem. Patent zmierzał do ograniczenia liczby Żydów oraz ich działalności ekonomicznej, nie odnosił się jednak do kwestii religijnych (SPYRA, 2012: 269—270).

¹⁹ Cesarz Józef w patencie tolerancyjnym starał się doprowadzić do zniesienia separacji wyznawców judaizmu od reszty mieszkańców, narzucenia im znajomości języka urzędowego i ograniczenia judaizmu do prywatnej sfery życia. Faktycznie jednak naruszał autonomię Żydów, ingerując nawet w liturgię (SPYRA, 2012: 271—272).

Interesujący jest fakt, że w przytoczonej narracji Żydzi są majątynymi gospodarzami, właścicielami wielkich gruntów, na których pracują uciskani robotnicy, choć w Wiśle Żydzi nigdy nie byli obszarnikami, lecz trudnili się — jak już wspomniałam — handlem i szynkarstwem, byli zarządcami oraz przedsiębiorcami. Jednak w innych opowieściach Toutów o osiedlaniu się pierwszych wiślan w Banacie pojawia się motyw Żyda pracodawcy, u którego służyli biedni chłopci ze Śląska Austriackiego. Można zatem przypuszczać, że opowieść o wiślanach, którzy uciekali przed uciskiem ze strony Żydów, jest kontaminacją kilku wątków, scalonych w jedną narrację, powiązanych stereotypowym wyobrażeniem *obcego* reprezentującego odmienny system aksjonormatywny (ZNANIECKI, 1992: 297; BENEDYKTOWICZ, 2000: 177—192). Wyobrażeniu o negatywnych relacjach pomiędzy wiślanami a bogatymi żydowskimi gospodarzami informatorka dała wyraz w opowieściach tylko w kontekście odległego w czasie wydarzenia, jakim było opuszczenie Wisły przez jej przodków. Nie przystaje ono w żadnej mierze do stosunków społecznych pomiędzy mieszkańcami Ostojićeva, do których zaliczali się przed wojną również Żydzi:

U nas było bardzo mało Židów. U nas w dziedzinie samo trzi porodice były. U nas ni mieli na czym da łobstanó Židzio, wiysz. Tu byli Srblo — to szycko siedlocy, gazdowie, ja. I każdy swoje czuwoł. Ni mieli na czym da łobstano. Był jeden, co sklep mioł jeny. I jeszcze jeden — żyto co zbiyroł, trgowiec. Łoni insze nie wiedzieli, samo za trgu, Židzio. Óni na te robili. Ci dwo robili, wiencyj ich nie było²⁰.

Kobieta, 83 lata

W relacji o przeszłości nie tak dawnej, bo znanej respondentce z autopsji, stosunki społeczne w wieloetnicznej wsi układały się poprawnie, a Żydzi — zajmujący się głównie handlem — stanowili jedną z kilku grup tworzących naturalne środowisko sąsiedzkie. Im jednak większy dystans czasowy dzielący zdarzenie od momentu narracji, w tym większym stopniu ujawnia się stereotypowe postrzeganie Żydów jako *obcych*. W opowieści o losach przodków owa „obcość” — skonstruowana na podstawie wyobrażenia o bogactwie oraz dominacji nad ubogimi chłopami — stanowiła uzasadnienie exodusu wiślan.

²⁰ w dziedzinie — we wsi; porodica (z srb. porodica) — rodzina; łobstanó — wyżują; siedlocy — bogaci rolnicy; trgowiec (z srb. trgovac) — handlarz; za trgu — z handlu.

Wśród obrazów przeszłości, wskazujących przyczyny migracji z Wisły do Banatu, dominują te, w których mowa jest o saletrarzach pracujących w Banacie przy wydobywaniu minerału i warzeniu go na potrzeby armii. Wiedza ta jest bardzo ogólna, większość respondentów nie potrafi powiedzieć, na czym dokładnie ten zawód polegał, choć zdają sobie sprawę, że była to praca bardzo ciężka, ale też dobrze opłacana i związana z produkcją prochu strzelniczego:

Łóni prziszli z Polska i tu było łod Bara, na brzegu Tisy, tu był jakisik wybuszny proch i to zbiyrali, szalitra, pote przedowali i z tego żyli²¹.

Mężczyzna, 80 lat

Przychodzili prowie na wiosne, tu zbiyrali te szalitre. I pote łóni to przedowali, że to kupowali za barut, tó szalitre. I pote w jesiyini, kie zawrszyli, pote szli nazod do Polska. Nosili te pinióndze. A pote, kie przychodzili pore roków, kupili se tu chyże i pote łostali tu²².

Kobieta, 74 lata

Łóni wtedy te szalitre tu zbiyrali, ale co to była ta szalitra, jo ani dziso jeszcze nie wie, co była ta szalitra [...]. Už żech się jo pytała, ale nie wie, wie, że szalitre zbiyrali.

Kobieta, 54 lata

Łóni przychodzili i z tego dobrze zarobiali. Łod Bara, jako idzie, to wszecko to było. Każdy rok przychodzili i tu wiedzieli, ja. I tu robili, wybiyrali, łodsiewali i warzyli. Nie było to lachko, ludzie. Ciyńzko óni zarobiali, bardzo. Ale dyc tam isto ani to ni mieli w Polsku. Musieli przijś haw, ja. To im było jednostajniesze. Każdy rok przychodzili na wiosne, w jesieni łodchodzili. [...] Dzierżawa naszo to przekupowała, wojska, jako da powie. To dobrze im płacili. Óni dobrze na tem zarobiali. Za to tu i przychodzili ludzie z dzieckami. Ciyńzki to był bardzo żywor²³.

Kobieta, 83 lata

²¹ *na brzegu Tisy* — na brzegu rzeki Cisy; *wybuszny proch* — wybuchowy proch; *szalitra* — saletra.

²² *barut* (z srb. *barut*) — proch strzelniczy; *zawrszyli* (z srb. *završiti*) — zakończyli pracę; *chyża* — dom.

²³ *łod Bara* — od strony miejscowości Crna Bara w powiecie Čoka, położonej na północny wschód od Ostojičeva, gdzie znajdowały się złoża saletry; *warzyli* — gotowali; *przijś haw* — przyjść tutaj; *jednostajniesze* — lepsze; *dzierżawa* — władza lokalna, urzędnicy.

Informacje o zawodzie pierwszych migrantów współcześni Toutowie czerpią też z książek o historii wsi, które są dostępne prawie w każdym domu, między innymi z monografii autorstwa Pajko Л. Веселиновића (1970) czy publikacji wydanej z okazji siedemsetpięćdziesięciolecia istnienia wsi i dwieście dwudziestej piątej rocznicy tutejszego szkolnictwa, której autorami są Драгољуб Бугарски, Бранко Марков, Пера Бугарски (1997), a także ze słowackiego tekstu Jana Gažo (1930):

Przyszli najpiyrw, to wybiyrali te santra. To była samo santra. Ale teraz to nie wychodzi ze ziemie. Wykłotali my sie, w ksióńdze to je łopisane, na słowiański²⁴. Kierego roku, kiery piyrszy prziszet... Teraz sie to staćiło, ni ma to. Teraz to nie wychodzi ze ziemie. I czy przijdzie woda, i czy pónǳie woda, nigda sie nie pokazuje. Nikany sie ukazuje, widze na filmach — czyrwióne, a u nas to było biołe. A teraz kaj je to, co sie z tym stało, nie wie to²⁵.

Kobieta, 78 lat

Wspomaganie pamięci zbiorowej książkami jest częste wśród Toutów, jako że najnowsze publikacje o historii osiedlania się w Ostojićevie są tekstami popularnymi, napisanymi po serbsku, a więc dobrze zrozumiałymi dla wszystkich pokoleń czytelników. Wspomniana w wypowiedzi respondenta monografia autorstwa Jana Gaży, słowackiego nauczyciela w ówczesnym Potisským sw. Mikulašu, jest jednak lekturą wyłącznie starszych osób, które uczęszczały jeszcze do *słowiański szkoły* i potrafią czytać po słowacku.

Trudy podróży z Wisły do Banatu i życie w nowym środowisku

W sagach rodzinnych ostojićevian podkreślany jest trud, jakiego musieli się podjąć ich przodkowie, aby poprawić rodzinie warunki bytu. Wskazuje się przy tym odległość z Wisły do Banatu oraz konieczność

²⁴ Opis kolonizacji Ostojićeva przez wiślan (wówczas miejscowość nosiła nazwę Potisský sw. Mikulaš) opisał słowacki nauczyciel Jan Gažo (GAŽO, 1930: 149—155).

²⁵ *wykłotali my się* — tu: czytaliśmy w książce; *santra* — saletra.

pokonania jej na piechotę. W trakcie tej podróży, trwającej do szczęścia tygodni, w którą wyruszały nieraz całe rodziny, przydarzały się różne perypetie, znajdujące odzwierciedlenie w narracjach. Jedną z bardziej interesujących jest historia o rozłące rodziców z synem Jonkiem, który pozostał u gospodarzy goszczących rodzinę w drodze. Przytaczam całą tę opowieść ze względu na dynamiczny i spójny tok wypowiedzi, a także na wiele interesujących szczegółów zachowanych w pamięci komunikatywnej, przekazywanych kolejnym pokoleniom:

Mój tacik prziszedł z Polski. Jejich łocięć i mać ich przinieśli. Mój tacik mieli łosim roków, kie przichodzili, brat jejich sześć roków, a siostrę jednóm mieli, miała sztyry roki. Tak że siostrę na rence nosili z Polska i w dzichcie na grzbiecie, w tem nosili, i tak prziszedli. I potem, tacik łostali. Dojść to i żałosne było, ale kie tak było, inaczej ni mógłto być. To je bardzo daleko pieszo przichodzić z Wisły, możecie myśleć, wiela to kilometrów i wiela tu dni trzeja było iść. Pote, kiedy gdo ich naszot na chodniku, poniós ich z wozem, abo już jako było. I pote, kie śigli do dziedziny, tak pote łostali na noc, do kogosik poszli, i przenocowali, kapkę se spoczli i dalszy dziyń ruszli ponowo.

I pote śigli tu na granice, to je Dziala sie nazywo, myślę Baczka Madziarska, co dzieli. I pote na jednym sałaszu sie zdzierzyli, noc była i tam ich przyjeni. Przenocujóm, dostali wieczere i skond idóm, i tam sie łosprowiali, spowiadali. A ci ludzie ni mieli dziecka, chtëp i baba byli, już tacy może sztyrycet-, pińdziesiontroczni byli, a i że łonym by sie przidoł jedyn taki chtëpiec, jako ten jejich, co je łosiemrocny. I że łoni by wezli pod swoje, czy by dali. Ba, tak je cijnżko rozłónczyć sie ze swojemi dzieckami, to go teraz podarujóm? Ale i że jak nie chcóm go na dycki im dać, jak chcóm, da im dajóm go, bedzie u nich. Majóm kapkiem świni, kapkiem łowiec, kierómsik krowe i to je na polu, sałaszu majóm, paszniak, tam te trowe — to czuwo tam. I mały przistoł — Jónek sie nazywoł. I że bydzie tam. Dostoł tam, chudziok, i wieczere, i łoblekóm go i łobujóm go, i buty, i wszystko, bo już niż z Wisły prziszedli, to, co mieli, to sie już rozeszło im na nogach, kie to daleko je. I pote łostawili go. Ale pod tymi usłowami, jak ón zechce przijść było kiedy, to go óni puszcjóm. Da przidzie haw, uwidzieć se rodziców i brata, i siostrę. Tak sie nagodzili, łostawili go tam i przistoł.

I do szternost roków tam byli. Łod łosiem do szternost roków byli tam. Pote im umrzył tyn chtëp gazda. Umrzył i łostała samo baba. Pote już byli w rokach, teraz tu bedzie, ta baba musi sie komusikej przichylić, ón jeszczce mały, da kludzi to gazdostwi, co mieli tam. I pote ón przistoł, że przidzie dó domu do rodziców, a ta baba, gaździna co była, jakisik rodzinie

sie swoi przido, bo ni może być na sałaszu sama, kie nie zno wszyckigo. I pote prziszi tu łod szternost roków. I kie prziszi, a już przedtem tyn gazda łonych przikludził pieszo z ty Dziale, a doś je to kilometrów, je to trzicet piynć kilometrów, piyrszy roz przikludził gazda łonych tu, a da widzioł, kany sie zmieszczóm u rodziczów tu, a potym móg sam przisć, kie sie zażelił. A nie było ani żeleźnice ani bicykli, nic, to pieszo. I pote tam przichodzili, kie sie zachciało widzieć rodziczów swoich²⁶.

Kobieta, 80 lat

W nowym środowisku Wiślanie musieli zorganizować swoje życie początkowo na poziomie zwyczajnego, codziennego funkcjonowania. Było to dla nich trudne z kilku względów. Po pierwsze, z powodu relatywnie niskiej pozycji społecznej wynikającej z bardzo skromnego statusu materialnego oraz nieznamomości języka węgierskiego. Po drugie, migracja całych rodzin (bo już nie tylko samych mężczyzn — saletrarzy) spowodowała konieczność poszukiwania alternatywnych źródeł zarobkowania przez osoby niemające kwalifikacji. Z czasem też wyczerpały się źródła saletry, co zmusiło mężczyzn do podjęcia pracy na roli lub wyuczenia się innych zawodów. Dlatego też początkowo Wiślanie musieli się godzić na przyjmowanie prac najprostszych, niewymagających ani kwalifikacji, ani posiadania własnych narzędzi. Najmowali się zatem jako pomoc w gospodarstwach Niemców, Żydów czy Serbów, mężczyźni — w charakterze pasterzy bądź do prac polowych, a kobiety — jako pomoce domowe:

Pote prziszi, potym łón [dziadek — K.M.] tu sługowoł u Srbł'ów, kam trzeja było, czuwoł kónie, wiycie, na polu, w masztali robił²⁷.

Kobieta, 76 lat

A tu pote, kie przichodzili — to przypowiałoł też tacik — łodewrzili dwiryka i że pytajóm samo kapusty i ziymioków, bo że nie wiedzieli inszej, że tu może w tem tu naszym kraju, że może i żyto być, i kukurzica [...].

²⁶ *tacik* — diadek; *tociec* — ojciec; *dzichta* — chusta do noszenia ciężarów na plecach; *ścigli do dziedziny* — doszli do wsi; *Dziale* — *Dala* (Ђала), wieś w Serbii, na granicy z Węgrami, położona na obszarze Baczki; *Baczka* — kraina w północnej Serbii i południowych Węgrzech, część Wojwodiny położona między Dunajem i Cisą; *sałas* — szałas pasterski; *zdzierzili* — zatrzymali; *tosprowali* — rozmawiali; *chudziok* — biedactwo; *paszniak* — paśnik; *oblykóm* — ubiorą; *łobujóm* — dadzą buty; *gazda* — gospodarz; *kludzi gazdostwi* — prowadzi gospodarstwo; *przikludził* — przyprowadził; *zażelił* — zatęsknił; *zeleźnice* — pociąg; *bicykli* — rowerów.

²⁷ *w masztali* — w stajni.

*Pote już óni poczeli i wszystko robili, nie samo kapuste i ziymioki, nego co im gazda rozkozoł, co ich przijmił*²⁸.

Kobieta, 76 lat

Było i co sie ich wróciło, nie ostali tu wszyscy. Jako sie kiery snasztoł. Moja prambaba, matka, babcia, prambabacia — jako sie to prawi — óna na drugi, na trzeci rok już łostała tu. Ale óni byli wredni, chcieli robić. Srbł'o byli bogaci i mieli robote, a ni mioł bardzo gdo robić. Pote óni szli i prac do chyżów, do tych siómsiadków, tu co były, i gynsi szkubać, i dziecka czuwać, i prac. Tak że dobrze zarobiali. A Wrzeciónek, ón zaś wiedzioł robić ze siekierkóm. Wiysz, drzewa, co trzeja było łoprawiać chyże, bo to byli siedlocy bogaci, wiysz, że tu trzeja było dycki..., dostatku było, świń, trzeja było dycki cosik. Ón to robił. Wiedzioł robić i chcioł. Wiysz, jak wie człowiek i chce człowiek, pote może i wiedzieć, ja.

I óni już trzeci rok łostali tu. Tu, kam jo bywom teroz, tu była kreczara [...]. I to było taki dziury wiysz jako, dy sie piecze, dy sie poli krecz, to taki. I pote naszo prambabcia se zrobiła tu i Wrzeciónek se zrobili poroz na trzeci rok jedne chyże. Tak wiysz, jeny puścili jako było dołu i samo hore. Nawieszczali, wiele mógli, ja. Jeden i drugi robili, chcieli robić, tak że óni już na trzeci rok łostali tu. Nie szli do Polski, tu naszli sie, wiysz. Tu było bardzo mocki roboty u tych Srbł'ów. Bogatsi wtedy już poczli, i dziecka onako wiencyj szkołować i mieni dziecek mieć, tak że było mocki roboty. I tu potym, kiery sie snasztoł, kiery woł'oł robić, ci pote rychli łostowali. Nie wracali sie, wiysz. A kiery ni, ten... A na ostatku pote mocki ich i łodustało już łod tego, dy sie tu nie snaszli, nie stworzyli se żywota, musieli na łostatek iś tam. Było, jako było, wiysz...²⁹.

Kobieta, 83 lata

Jedna z respondentek wspomina, iż babcia i mama opowiadały jej o roślinie, mianem *czantoryjka*, porastającej okoliczne równiny Wielkiej Niziny Węgierskiej, z której to Toutowie wytwarzali nalewki alkoholowe, które następnie sprzedawali:

Pote, kie nie stała ta szalytra, kie nie stała, pote cosik rosto, jakosik tro-wa — nazywała sie czantoryjka. I to zbiyrali i z tego gorzotkę warzyli,

²⁸ łodewrzyli — otworzyli; dwiyrka — drzwi; nego — ale.

²⁹ ostali — zostali; snasztoł — odnalazł; wredni (z srb. *wredan*) — pracowici; chyża — dom; szkubać — skubać pierze; czuwać — pilnować; dycki — zawsze; wiedzioł — potrafił, umiał; kreczara — dół po wypalaniu wapienia; krecz (z srb. *kreč*) — wapno; hore — do góry; rychli — prędzej, szybciej; sie tu nie snaszli — nie odnaleźli się tu.

gdosik łodukpywoł. Wiyecie, łoni zbiyrali i przidowali, i gorzołkę z tego. Joch roz, mama mi ukozali, jeszcze żech mało była, sluczajno tu pod Baró — bo naszym dom był tam nad Baró — i cohme tam zbiyrali, kopali i naszli raz jedno. Prawi: „Łoto, dziwej sie, to je czantoryjka”. Joch jó nie widziała jeszcze, kie żech małe dziecko była. To ni ma już, stopostno, że ni ma. Wtedy roz mi ukozali, taki to niewielki było, a taki drobniutki kwiat miało. A teroz czy to miało i nasienka, czy to ten kwiat łoni zbiyrali, nie wie, kiech jo mało jeszcze wtedy była³⁰.

Kobieta, 80 lat

Czantoryjka to lokalna nazwa rośliny występującej na Śląsku Cieszyńskim, której nazwa botaniczna brzmi *Gentiana centaurium* (tyśiącznik zwyczajny, centuria zwyczajna), stosowanej tradycyjnie do przyrządzania naparów leczniczych lub do wyrobu nalewek alkoholowych, działających zwłaszcza przeciwko zaburzeniom żołądkowym (ŚLIWKA, 1874: 161; PIĄTCZAK, 2014)³¹. Choć aktualnie *czantoryjkę* trudno znaleźć na banackich łąkach i pastwiskach, to *pieczenie gorzołki* jest nadal jednym ze sposobów zarabiania dodatkowych pieniędzy przez większość mieszkańców Ostojicewa wszystkich nacji (robi się ją z różnych składników, w tym głównie ze śliwek, z pigwy czy moreli). Zróznicowanie źródeł dochodów oraz ciężka praca prowadziły do stopniowego wzrostu statusu materialnego Wiślan, co wielokrotnie podkreśla się we współczesnych narracjach.

Ciężka fizyczna praca była dla osadników ze Śląska Cieszyńskiego warunkiem przetrwania w nowym środowisku, a zarazem bardzo silnie wiązała się z ich moralnością, miała walor etyczny, a nawet religijny. Respondenci podkreślają prostolinijność swoich przodków oraz ich nieposzlakowaną opinię wśród pracodawców, co uzasadniają ich głęboką religijnością:

I pote, kie prziszli tu ze wszyckim, jeden wielki majóntek był, Żydzio mieli tu. I pote, że tacik musieli kansik robić. I dali go za świniorza. Świniorziczek, wiyecie, co to je. Ten był bogaty Żyd, i tu łoto czuwoł świnie, a to, co trzeja było robić, wszycko, to łoto tam robili. I tak że

³⁰ *gorzołka* — wódka; *naszli* — znaleźli; *sluczajno* (z srb. *slučajno*) — przypadkiem; *stopostno* (z srb. *stopostotno*) — na pewno, w stu procentach.

³¹ Od zwyczajowej nazwy tej rośliny pochodzi, zdaniem Jana Galicza, nazwa góry *Czantoria* w Beskidzie Śląskim, której zbocza porastała *czantoryjka* (GALICZ, 1931: 137).

go łowoloł tyn Żyd stary, że był taki bardzo dobry i porzónndny. Kiejsik nasi we wiarze żyli, bardzo religiozni byli. A jako gazdowie kiejsik to podchynyli dinar tu, wajco ta niechali. A ón z takóm radościóm naszot: „łoto naszot zech jedno wajco, łoto naszot zech dinar” — ni dianar, ale wtedy były madziarski pinióndze, forinty były — „łoto naszot zech forint”. I tak że ich tak bardzo łowoloł tyn gazda, że sóm tacy. Ale to było, że na tem sie ćwiczyl, na tem sie uczyl, że je grzych i Pón Bóg widzi, i w tem łodrostali łod malučka, że nie swobodno kradnyć, nie swobodno bić żodnego i wydziyrać łod żodnego, bo to wszystko Pón Bóg widzi. I tak że w tem łodrosli³².

Kobieta, 80 lat

Opowieść ta ma na celu przede wszystkim zaakcentowanie czynnika religijnego jako kryterium stanowiącego podstawę konstruowania wspólnoty. Sformułowania podkreślające religijność przodków: *nasi we wiarze żyli, religiozni byli*, pojawiają się w większości narracji o przeszłości. Niewątpliwie to właśnie wyznanie ewangelicko-augsburskie zdecydowało o ukształtowaniu się poczucia przynależności grupowej oraz stanowiło kategorię i wartość nadrzędną w stosunku do narodowości. Był to poza bliskością językową jeden z powodów zintegrowania się migrantów z Wisły ze społecznością słowacką.

Obrazy przeszłości, przekazywane w narracjach o losach przodków przybyłych z Beskidów do Banatu, stanowią niewątpliwie o poczuciu identyfikacji z osobami o wspólnych korzeniach. Ziemia przodków — Wisła — nie ma jednak w tych wyobrażeniach cech wyidealizowanego symbolu „kraju utraconego”, a w narracjach nie odczuwa się nostalgii za „ojczyzną ojców”, nawet w przypadku najstarszych żyjących Toutów³³. Przyczyna tkwi zapewne w czasie dzielącym wydarzenia znane z opowieści od aktualnych realiów życia w Ostojićevie. Nie znaczy to jednak, że pierwsi wiślańscy osiedleńcy na terenach Wielkiej Niziny Węgierskiej — po przybyciu z górzystych, beskidzkich wsi — nie czuli tęsknoty za krajem rodzinnym, tak odmiennym pod względem klimatu, krajobrazu czy roślinności. Ta różnica środowiskowa musiała być dla wiślan osiedlających się w Banacie czymś trudnym

³² *łowoloł* — polubił; *podchynyli* — podrzucili; *niechali* — zostawili, położyli; *naszot* — znalazł; *nie swobodno* — nie wolno.

³³ O „polskości sentymentalnej” pisała między innymi Ewa Nowicka w odniesieniu do Polaków żyjących dziś w Jakucji na Syberii (NOWICKA, 2000: 207 — 215).

do zaakceptowania, skoro została odzwierciedlona w relacjach współczesnych i powtarzają ją dzisiejsi mieszkańcy Ostojićewa:

Była jedno staro tu, óna prziszła s nimi. Bo joch była rodzono na sata-szu, to mój łociet dostoł. To nie było tak daleko tam, kole Cisy. A mój tata tam woł oł i pote tam ón poszoł. I ta staro babka dycki chodziła kopać, óni tam mieli zogróde. I dycki prawili — a no mychbme mieli studnie, takóm wykopanóm studnie — i óna dycki mi prawila: „Wy-ciógnijcie mi dzieci wody z tej studnie, bo kie pije tej wody, to jako dak na Wiśle, to je tako winno woda”. Zimno była i dobro woda była. I prawi, że to jako dak na Wiśle. Bo óna była z Wisły też, óna nejwienicyj żyła, nejdlużyj. Óna żyła łosimdziesiónt sześ, siedym roków, óna była nejdlużyj³⁴.

Kobieta, 59 lat

Kolejne pokolenia urodzone i wychowane w Banacie, których sytuacja materialna była znacznie lepsza niż pierwszych migrantów, a ich związek z Wisłą rozluźnił się z powodu zmian w przebiegu granic i powstania nowych państw, uznały Ostojićewo za swoją ojczyznę. Większość Toutów nie skorzystała z propozycji przedstawicieli Ambasady PRL w Belgradzie, którzy po drugiej wojnie światowej przybyli do wsi, aby zaproponować im przesiedlenie się z Jugosławii do Polski. Działania urzędników były prowadzone na mocy *Układu o przesiedleniu ludności polskiej z Jugosławii*, podpisanego 2 stycznia 1946 roku pomiędzy rządami Polski i Jugosławii, który umożliwiał osobom z polskim pochodzeniem zrzeczenie się jugosłowiańskiego obywatelstwa i wyjazd do Polski (RUTYNA, 1982: 215; ALBIN, 1983: 114). Podchodząc bardzo racjonalnie i pragmatycznie do owej propozycji, większość Wiślan postanowiła pozostać na miejscu, bez narażania się na niepewny los „uchodźców”:

To tu je nasz dóm. Po drugi świecki wojnie przisztoł polski konzul i prziszła jedna młodo, młodzi byli. A jo zech miała wtedy dwa roki. Prziszli, da się pizó Polocy, kierzi sóm, da się wrócóm nazod do Wisły. I mój dziadek, łón się pisoł. A mój tata prawil tak: jo zech tu rodzony, jo zech tu wojske służył, joch tu był w zaroblenisztwu, w Niemiecku był w zaroblenisztwu, tuch był raniony, joch sie za tem tóm tu dzierzawę łożył, to tu je moje.

³⁴ *sataś* — miejsce wypasu owiec; *zogróde* — ogród; *dycki* — zawsze; *prawiła* — mówiła; *winno* — źródłana, świeża.

*A jo nie idem nigdzi. Kam goć pónđymy, bedymy jako izbeglice, pada.
I pote łoto pisało sie ich wielasi, ale bardzo mało*³⁵.

Kobieta, 75 lat

Choć, według respondentów, starsze osoby rozważały powrót do Polski powojennej, to jednak wielu z nich powstrzymywała od tego wizja ciężkiego życia przesiedleńców w nowych, nieznanym warunkach. Informacje o Polsce docierały do mieszkańców Banatu jeszcze po pierwszej wojnie światowej za sprawą żołnierzy, którzy walczyli w szeregach armii austro-węgierskiej i przemieszczali się wraz z frontem przez tereny późniejszej Polski, a także za pośrednictwem kobiet przybywających z Wisły jako żony ostojićewskich ewangelików. Dlatego też, znając realia życia w powojennej Polsce, większość z nich podchodziła sceptycznie do propozycji przesiedlenia wysuwanej przez polski rząd:

Informatorka: Wiem, że nasi chcieli łođchodźć, zbiyrali sie, da sie idzie po wojnie poroz, po drugij świackiej wojnie.

Mąż informatorki: Po drugij świackiej wojnie joch był wojok. I potem pisali mi, że chcóm łođchodźć. I był tu konzulat polski. A potem, kie widzieli: „Doś dobrze wy mocie tu uszyckigo — prawit ten konzul — i że jako chcecie, możecie is” [...].

*Informatorka: Mój łociet tam byli [na Śląsku Austriackim — K.M.], jako w piyrszej światowej wojnie byli, jako wojok. I pote, kie sie podcióngali, mieli ten odmor, jako da wóm powiem, kany spoczywali wielasik czasu. Byli w Italii, i w Austrii byli, i w Polsku. Kiedy ich kany nosili, to tak byli. Óni potem prawili, że tam, kany konzul nudzi, tam ni mogeme is, tam niczego skoro ni ma. Tam je oto gronie samo, no szumy jest, myśle, ale ani fabryków, niczego. My tam nie nauczeme, ni mogeme my tam żyć*³⁶.

Kobieta, 80 lat, mężczyzna, 80 lat

Zgodnie z protokołem końcowym Komisji Przesiedleńczej Polsko-Jugosłowiańskiej, z terenu całej Jugosławii wyemigrowało w latach 1946—1947 łącznie piętnaście tysięcy trzysta jeden osób, ale zdecydowana

³⁵ *konzul* — konsul; *nazod* — z powrotem; *prawit* — mówił; *w zaroblenisztwu* (z srb. *zarobljeništvu*) — w niewoli; *dzierżawa* — kraj; *izbeglice* — uchodźcy; *wielasi* — iluś.

³⁶ *poroz* — zaraz; *odmor* — odpoczynek; *nudzi* (z srb. *nuditi*) — proponuje, oferuje; *szumy* (z srb. *šuma*) — las.

większość z nich pochodziła z terenów Bośni i Hercegowiny (BUGAJ, 1982: 63)³⁷. W 1946 roku na reemigrację zdecydowało się sto dziewięćdziesiąt osiem osób z obszaru całej Serbii, a dla porównania z Bośni i Hercegowiny było to czternaście tysięcy osiemdziesiąt osiem osób (BUGAJ, 1983: 123). Ta różnica w liczbie przesiedleńców wynikała z warunków materialnych mieszkańców poszczególnych republik związkowych Federacyjnej Ludowej Republiki Jugosławii oraz ówczesnej sytuacji społecznej: w okresie powojennym na niektórych obszarach Bośni zamieszkałych przez ludność polską panowały głód i nędza, cywilów prześladowały i mordowały ugrupowania byłych czetników, a także sprzyjający czetnikom mieszkańcy, którzy rabowali i palili domostwa³⁸ (BUGAJ, 1982: 88—89). Takich przejawów terroru nie doświadczali mieszkańcy serbskiego Banatu, toteż dla nich wyjazd do Polski byłby równoznaczny z pozostawieniem całego dobytku i udaniem się w nieznane. Dlatego też w opowieściach o przeszłości, gdy pojawiał się wątek propozycji przesiedlenia do Polski, argumentacja uzasadniająca decyzję przodków o pozostaniu w Jugosławii kończyła się zazwyczaj słowami stwierdzającymi przywiązanie do własnej ziemi, domu, wspólnoty: *to tu je nasze, tu je moja chyża, moja ziym*³⁹.

Wyznacznikami granic wspólnoty z okresu migracji, określającymi zbiorowość i jednocześnie oddzielającymi od innych wspólnot, były — według obrazu świata przekazywanego w narracjach — przede wszystkim: wiślańskie korzenie, gwara wiślańska, wyznanie luterańskie oraz ciężka praca, której podejmowali się osadnicy, aby poprawić swoje

³⁷ Do początku listopada 1947 roku na teren ówczesnego powiatu bolesławieckiego, który został obrany za miejsce osiedlania imigrantów, przyjechały trzydzieści dwa pociągi z repatriantami, a mniejsze grupy przybyły w rejon Bolesławca samodzielnie oraz w późniejszym okresie (BUGAJ, 1982: 64).

³⁸ Na obszarze północnej Bośni pod koniec XIX i na początku XX wieku osiedliła się ludność pochodząca z Galicji, Wołynia i Bukowiny w ramach kolonizacji, jaką prowadziła monarchia Habsburgów (najbardziej intensywna faza zasiedlania przypadła na lata 1896—1904). Kolonizacja ta była elementem polityki Habsburgów zmierzającej do rozwoju cywilizacyjnego, gospodarczego i instytucjonalnego obszarów, z których wycofali się Turcy po 1878 roku na mocy postanowień kongresu berlińskiego. Na wyjazd do Bośni koloniści zdecydowali się dobrowolnie, zachęceni przez władzę nadającą przywileje oraz ziemię. W wyniku tej akcji na terenie północnej Bośni utworzono dwanaście polskich, cztery polsko-ukraińskie oraz trzy ukraińskie kolonie (DRLJAČA, 1997; CHIMIĄK, 2013: 60—62).

³⁹ *chyża* — dom; *ziym* — ziemia.

warunki bytu. Wyznaczniki te stanowiły podstawę spójnego, kolektywnego sposobu postrzegania świata, były punktami odniesienia jako podstawy dyskursu i działań grupy. Jednocześnie w opowieściach tych ujawnia się racjonalny i nad wyraz pragmatyczny stosunek do życia, pozbawiony uogólniania i mitologizowania.

Kościół i dom zborowy jako miejsca pamięci

Materialnymi wyznacznikami wspólnoty w krajobrazie Ostojićeva są dla touckich ewangelików dwa obiekty: budynek kościoła, wzniesiony w 1930 roku, oraz stojący po przeciwnej stronie drogi dom zborowy, dawny dom modlitwy, który niegdyś był połączony ze *slowiańską szkołą*. Jest to przestrzeń związana z życiem religijnym i społecznym Toutów, która stanowi w krajobrazie Ostojićeva miejsce istotne dla pamięci wspólnotowej i jest symbolem ich własnej tożsamości (zwłaszcza starszych pokoleń). Według Aleidy Assmann, w przestrzeni ludzkiej aktywności wyróżniają się konkretne miejsca, w których pewne działania już się dokonały i które zyskały indywidualność za pośrednictwem nazw i opowieści. Z miejscami tymi związane są ludzkie losy, doświadczenia, wspomnienia, czyli wiedza, która odnosi się do przeszłości (ASSMANN A., 2013: 168). Narracje o budowie kościoła i domu zborowego należą do najchętniej powtarzanych przez najstarszych Toutów, przy czym akcentuje się tu zawsze istotę wspólnej pracy i trud, jaki przodkowie włożyli w powstanie świątyni. Przy tej okazji wymieniani są również darczyńcy na rzecz budowy, a także osoby prowadzące nabożeństwa. W archiwach rodzinnych oraz w domu parafialnym przechowuje się fotografie dokumentujące pracę mężczyzn przy budowie kościoła i są one często prezentowane jako świadectwo wspólnoty — nie tylko religijnej, ale również społecznej. Budowa kościoła — z perspektywy opowieści — była zarówno wysiłkiem fizycznym, jak i wielkim sprawdzianem w dążeniu do osiągnięcia celu: posiadania własnego miejsca odprawiania nabożeństw. Wiślanie w swoich opowieściach podkreślają, jak istotne znaczenie miały sprawy sakralne dla pierwszych osiedleńców ze Śląska Cieszyńskiego, oraz uwypuklają takie cechy przodków, jak bogobojność, prawość, wiarę, postępowanie zgodne z naukami Kościoła:

To mój taciak, moji mamy tata, tón był dozorca. [...] I tón kludził majstrów, zbiyroł, tón ich chowoł, tón izby im dowoł, da spió. Mysle, tón sie staroł za cirkiew wtedy. Łón był wybrany i tón sie staroł. A pote každo rodzina miała, wtedy nie były traktory, inego były kónie i wozy. Pote byli ci, co pómogali temu taciakowi mojemu, pote szli, łodewrzili dwiyrka wieczór: „Jendrysie z kóniami i z wozem idemy po ceğy, idemy po szoter, idemy po piosek...”. Co trzeja było ku kościołu. Tak że to wszycko, co sie stawiało, to sie dobrowolnie szło. Nie płaciło sie żodnemu. I ci majstrzi, co przichodzili z daleka, z Nowego Sadu, z Bełgradu, skónď prziszli, ci byli płacóni, ale ci, co im pómogali, ci żoden. Ci samo tak, sami.

A zwóny? Nejwiynkszy zwón kupili za jedno cirkiew, wypłaciła cirkiew. A postrzedni zwón kupił mój dziadek, co był ten, co kludził cirkiew. A ten nejmiejszy, ten Kyndziorowsko rodzina. Tu byli óni sztyrzo bracio, pote óni sie słożyli też, darowali ten zwón. A potem ty klupy w kościele, co sie siedzi, to zaś był mojigo menża siostrzin swiekier. Ón był majster za drzewo. I ón jeny tela chladoł, da dajóm człowieka, da mu idzie robić, łobrobiać zym, łorać, sioć, a ón som zrobił ty klupy wszycki w kościele [...]. I pote ón też ani dinaru nie weznół. Pote jeszcze drudzzy majstrzy przyszli, ci zaś fərbili, tóż wszycko tak jeny dobrowolnie⁴⁰.

Kobieta, 72 lata

Opowieści o pracy na rzecz budowania własnego miejsca modlitwy są dowodem silnych więzi pomiędzy członkami społeczności touckiej, jednocześnie zaś stanowią świadectwo wiary przodków, która gwarantowała zachowanie własnej tożsamości. Dlatego też członkowie najstarszego pokolenia wyraźnie wskazują związek między postępującym zeświecczeniem młodych i utratą tożsamości, której wyznacznikiem jest dla nich przede wszystkim uczestnictwo w życiu religijnym, ale także język domowy, gwara wiślańska. Moje pytanie o stosunek do procesu zanikania własnego kodu językowego zostało w wypowiedzi informator-ki sprowadzone do kwestii odejścia od wiary, co świadczy o powiązaniu tych cech kulturowych w obrębie wyobrażenia o wspólnocie:

Badaczka: *Tak tyn tołcki [język — K.M.] sie traci?*

Informator-ka: *Traci.*

Badaczka: *A je wóm żol tego?*

⁴⁰ kludził — przyprowadzał; staroł sie — opiekował się; szoter — żwir; zwóny — dzwony; swiekier — teść.

Informatorka: *A skónd by mi nie było żol. Co ty myślisz, wiela razy, kiej jo idem tak łoto do kościoła, pa tela małych dziećek jest, pa uczóm sie to przed kościołem tóm niedzielńóm szkoła, jako i wy, coście szli. Pa wiysz, jako wiela razy se jo zagró, iże moje dziećka nie sóm tu. Nas starych to boli, ale nasze jenzyki, wiysz, jako je. I myśle — ni mógeme pómóc. Żol nóm je, ale ni mógeme pómóc. Tak sie roztraceme. Ta naszo wiara stónd sie rodzi, w kościele. Wiyicie, wiela nas jest w kościele? Sześć, siedem chłópów i łosiem, dziewiynć babów. To nas je wszystko. Jako da cie nie boli serce, kie nas był pełny kościół.*

Jo prawie, reku, jo móm slike, kiedy to piyrszy farar z Polski prziszli. Wyście jeszcze tak mali byli, Gezo. Mój Peter tam na przodku i ty, i Pawlik, Bujok niebogi, Joszko Bujok i Dziuro [...]. Pełny kościół nas, trzisto łosiemdziesiónt, szterysto dwacet nas było, a teraz nas je sto dwacet, co płaci jeny. Skónd da ci nie je żol, iże straceme sie. Ale dobre, mój wiek już przyńdzie, pote ónych już nie bydzie tak boleć, za to iże już w inszej tej generacje żyjóm. A jego tata i mama, i Pałko, i stryk Pałko, i Marisz, i mie łoto — hadiże nas boli. Kie wiela nas było, a teraz je prózny kościół. Dżabe mame piekny kościół, kie nas ni ma w postrzodku⁴¹.

Kobieta, 83 lata

Świadomość schyłku wspólnoty towarzysząca narracjom o przeszłości miesza się z poczuciem nieodzowności losu, który zmierza ku zapomnieniu wiary i języka, a zatem utraty korzeni w najmłodszych pokoleniach. Tym ważniejsze stają się dla najstarszych Toutów miejsca, w których „skrywa się i krystalizuje pamięć o przeszłości” oraz w których „wciąż trwa poczucie historycznej ciągłości”, zdefiniowane przez Pierre’a Norę jako *les lieux de mémoire*, czyli „miejsca pamięci” (NORA, 2009: 4; KOŃCZAL, 2013). W obliczu zachodzących przemian generacyjnych oraz społeczno-kulturowych miejscami pamięci można określić właśnie kościół ewangelicki oraz sąsiadujący z nim dom zborowy (nazywany przez tutejszych ewangelików Spoek, od słowackiego słowa *spolu* oznaczającego „razem”, „wspólnie”), stanowiące przestrzeń „własną” Toutów na terenie Ostojiceva, związaną z życiem religijnym oraz zachowaniem autoidentyfikacji. Tutaj bowiem rozgrywały się najważniejsze

⁴¹ *niedzielná szkoła* — katecheza dla dzieci; *zagro* — zapłacz; *slike* — zdjęcie; *farar* — ksiądz; *piyrszy farar z Polski prziszli* — chodzi o biskupa Andrzeja Wantułę, który odwiedził Ostojicevo w 1966 roku; *wyście jeszcze tak mali byli Gezo* — informatorka zwraca się do Gezy Poljaka, który był obecny podczas rozmowy; *co płaci jeny* — uiszcza roczny podatek kościelny; *hadiże* — chociaż; *dżabe* (z srb. *džaba*) — daremnie, na darmo; *w postrzodku* — w środku, wewnątrz.

wydarzenia w życiu wspólnoty, jednoczące rodziny podczas chrztów, konfirmacji, ślubów i pogrzebów, a także całą społeczność ostojićewskich ewangelików przy okazji przedświątecznych występów dzieci, odwiedzin duszpasterzy z Polski, wizyt chórów, orkiestr czy innych gości. W Spouku wystawione są fotografie przedstawiające istotne w życiu zbiorowości zdarzenia i postaci, między innymi zdjęcie Emila Bujoka (1847—1920), kuratora zboru ewangelickiego, a zarazem inicjatora budowy kościoła, zdjęcia obrazujące prace przy budowie kościoła, a także plansza upamiętniająca uroczystość stuipięćdziesięciolecia obecności Wiślan w Banacie, która odbyła się 24 kwietnia 1988 roku z udziałem księdza Karola Samca. Na ścianach wyeksponowane są przedmioty podarowane przez gości z Wisły, między innymi płaskorzeźba górala grającego na trombicie, dar księdza Karola Samca dla ostojićewskich ewangelików, obrazy oraz obramowane fotografie z panoramą Beskidów i architektury wiślańskiej. W domu zborowym przechowywane są księgi metrykalne Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Ostojićewie, w tym księga narodzin i chrztów prowadzona od 1897 roku, a także księga zawartych małżeństw oraz księga zgonów prowadzone od 1906 roku. W szafach Spouku znajdują się nieliczne egzemplarze ksiąg religijnych, takie jak *Postyla, czyli Wykład Ewangelij i Listów na wszystkie niedziele i święta uroczyste roku kościelnego* autorstwa Leopolda Otto, wydana w Cieszynie w 1892 roku, czy kancjonał *Cithara Sanctorum* Jerzego Trzanowskiego, wydany w Peszcie w 1838 roku (większość ksiąg religijnych przechowywanych jest jednak w domach ewangelików jako rodzinne pamiątki po przodkach, a część starych druków znajduje się także w kościele, gdzie ułożone są na ławkach obok organów)⁴².

Księgi metrykalne oraz druki religijne udostępniają przyjezdnym z Polski do wglądu osoby opiekujące się kościołem i domem zborowym. Stanowią one niejako dokumentację poświadczającą wiślańskie pochodzenie wspólnoty, jednocześnie zaś dla samych Toutów stały się „mimowolnymi nośnikami pamięci” (SZPOCIŃSKI, 2014: 21—24). Ich pierwotna funkcja nie miała na celu przywoływania wspomnień z przeszłości ani kształtowania wyobrażeń o życiu przodków, z czasem jednakże — zwłaszcza w kontekście zainteresowania gości z Wisły

⁴² Szczegółowego opisu księgozbiorów prywatnych oraz zborowego dokonała Renata Czyż (CZYŻ, 2016).

czy polskich badaczy historią osadnictwa w Banacie — zaczęły one być interpretowane jako nośniki pamięci także przez samą społeczność toucką. Według Andrzeja Szpocińskiego, o mimowolnych czy nieintencjonalnych nośnikach pamięci można mówić wówczas, gdy w pewnych sytuacjach określone zjawiska pełnią funkcję stymulatorów pamięci o przeszłości mimo braku odpowiedniej intencji komunikacyjnej. Zdaniem badacza, nośniki mimowolne są oznakami kulturowymi i/lub naturalnymi wymagającymi wysiłku interpretacyjnego w aspekcie więzi z przeszłością, w odróżnieniu od nośników intencjonalnych, które są znakami przeszłości już w momencie „poczęcia”. Dlatego też w powstawaniu mimowolnych nośników pamięci kluczowy jest moment przemiany rzeczywistości „martwej” w rzeczywistość „żywą” kształtującą odniesienia do przeszłości (SZPOCIŃSKI, 2014: 21). Momentem konstytuującym stare druki religijne oraz księgi metrykalne jako nośniki pamięci było zetknięcie się Toutów z *innymi*, jakimi są Polacy przyjeżdżający do Ostojićeva, w tym wiślanie oraz przedstawiciele instytucji naukowych czy organizacji pozarządowych z różnych rejonów kraju. Odkrycie znaczenia tych artefaktów jako istotnych dla zachowania własnej pamięci i tożsamości było konsekwencją zainteresowania nimi jako oznakami przeszłości przez *innych*. Przemiana „książek przedmiotów” w „książki nośniki pamięci” dokonała się w toku refleksji nad własną przeszłością i tożsamością zainicjowaną kontaktami z osobami spoza własnej grupy. Należy podkreślić, iż przemiana ta nie zaszła nagle, lecz miała charakter procesualny, jak również nie była jedynie symboliczna, ale miała też wymiar praktyczny. Podczas moich pierwszych pobytów w Ostojićevie w latach 2008—2011 dawne druki religijne (Biblie, postylle, kancjonały) składowano w nieładzie na zapleczu domu zborowego wraz z innymi publikacjami, takimi jak czasopisma, biuletyny i roczniki wydawane przez Słowacki Kościół Ewangelicki Augsburgskiego Wyznania w Jugosławii, a także z publikacjami o charakterze kulturalnym i edukacyjnym w języku słowackim i węgierskim. Zły stan przechowywanych ksiąg i brak troski o „dziedzictwo przeszłości”, karygodne z perspektywy polskiego badacza kultury, uzmysłowiły jednocześnie niewspółmierność punktów widzenia Toutów i Polaków w odniesieniu do tego, co bardziej, a co mniej ważne dla wspólnoty. Jan Kajfosz, obecny podczas pierwszych badań terenowych w Ostojićevie w 2008 roku, zanotował:

O powszechnym braku potrzeby tworzenia reprezentacji całej wiślańskiej czy ewangelickiej wspólnoty w Ostojićevie świadczyć może np. biblioteczka w domu zborowym (parafialnym), która w 2008 r. znajdowała się w rażąco złym stanie. Przechowywanym tu w kiepskich warunkach historycznym drukiem, których nikt nie czyta, porzucanym, niezabezpieczonym i narażonym na działanie wilgoci, miejscowi ewidentnie nie przypisują wartości znaków reprezentujących przeszłość; znaków, o które warto by dbać. Podobna spuścizna — jako potencjalne miejsce pamięci — nikogo tu (podczas naszego pobytu w Ostojićevie) praktycznie nie interesowała. Literatura religijna (w językach przeważnie czeskim i słowackim, mniej polskim i niemieckim) będąca własnością miejscowej ewangelickiej parafii od dłuższego czasu nie jest wykorzystywana. Upoważniony parafianin, który udostępnił naszej ekipie ową biblioteczkę, nie rozpoznawał różnicy między drukami czeskimi i niemieckimi wówczas, gdy miały gotycką czcionkę. Utrzymywał, że wszystkie takie książki są niemieckojęzyczne, w związku z czym nikt ich już nie przeczyta. Większość informatorów przyznawała, że nie potrafi czytać po polsku, a zdolność czytania tekstów religijnych w języku słowackim i czeskim (nawet jeżeli są drukowane czcionką łacińską) ogranicza się przeważnie do najstarszej generacji.

KAJFOSZ, 2012b: 26—27

Antropolog, w przeciwieństwie do Toutów, widział w porzucanych księgach wartościowe „znaki reprezentujące przeszłość”, które w świadomości tutejszych ewangelików nie stanowiły bynajmniej czynnika autoidentyfikacyjnego. Zmieniło się to jednak z czasem, a konfrontacja z odmienną konceptualizacją rzeczywistości doprowadziła do stopniowego przejmowania przez ostojićevskich Wiślan obrazu świata rodaków przybywających coraz częściej z Polski. Zaplecze domu zborowego zostało uprzątnięte, a druki religijne przeniesiono do kościoła, gdzie są ułożone jeden obok drugiego na ławkach znajdujących się na górnej kondygnacji kościoła. Uporządkowanie książek nie jest co prawda jednoznaczne z instytucjonalną muzealizacją, niemniej jednak druki pełnią już funkcję relikwów przeszłości — są one prezentowane gościom przybywającym z Polski jako świadectwa pochodzenia i emblematy przynależności zbiorowej.

Kościół oraz dom zborowy są niewątpliwie dla Toutów „miejscami pamięci” albo — jak proponuje Andrzej Szpociński — „miejscami wspomnienia” czy „miejscami, w których się wspomina” (SZPOCIŃSKI, 2008: 12).



Fotografia 25.
 Kościół Ewangelicko-
 -Augsburski w Ostojiczevie
 (2016 rok). Fot. K. Marcol.



Fotografia 26.
 Tablica pamiątkowa
 w budynku kościoła
 ewangelickiego
 na cześć Pawła Cieślara
 (1845—1898), nauczyciela
 i kuratora zboru w Tisza
 Szent Miklós.
 Fot. K. Marcol.

Określenie ich „miejscami wspominania” jest tu bardziej adekwatne, gdyż są one raczej „odczuwane” jako przestrzeń wspólnej pamięci niż jako takie „ustanowione” przez społeczność. U podstaw tego „odczuwania” leżą wspomnienia oraz rodzinne międzypokoleniowe opowieści o przeszłości, które w znacznej mierze stanowią o autoidentyfikacji Toutów. Jak zauważył Andrzej Szpociński, analizując pierwsze pisma Pierre’a Nory, miejscami pamięci powinno nazywać się określone przestrzenie, zdarzenia, osoby czy wytwory kulturowe wówczas, gdy „postrzegane są w potocznej świadomości jako własność określonych grup lub zbiorowości, a po drugie, gdy postrzegane są one jako depozyt (symbol) nie tylko jednej konkretnej wartości, lecz rzeczy ważnych w ogóle, ważnych dla wspólnoty, jako rodzaj »miejsca«, w którym znajdują się i mogą być odnajdywane coraz to inne cenne wartości” (SZPOCIŃSKI, 2008: 15). U podstaw konstytuowania się „miejsca wspominania” leży poczucie więzi międzypokoleniowej, a praktyki związane z ich „nawiedzaniem” czy „rozpamiętywaniem” są formą „dochowania wierności przodkom i ocalenia cennych dla potomnych wartości, idei, wzorów zachowań” (SZPOCIŃSKI, 2008: 15). Uczestnictwo w nabożeństwach i uroczystościach religijnych, które odprawiane są w języku słowackim, stanowią dla najstarszego pokolenia Toutów niewątpliwie kontynuację dziedzictwa ich *pramtacików* (pradziadków). Przedmioty zgromadzone w Spouku mają dla nich z kolei znaczenie dyktowane związkiem z wydarzeniami ważnymi dla wspólnoty oraz są dla nich czytelnymi „znakami reprezentującymi przeszłość” (wiedzą, skąd wzięły się w domu zborowym poszczególne pamiątki, kto jest na starych fotografiach, znają opowieści o budowie kościoła).

Dla najmłodszych pokoleń jednakże sprawy te nie są tak istotne, a kulturowanie pamięci o przodkach wyrażane uczestnictwem w nabożeństwach nie jest czymś, co je zajmuje. Bardziej interesujące są dla nich perspektywy wynikające z nowej funkcji, jaką zyskały pomieszczenia byłej biblioteczki na zapleczu domu zborowego, będącej skutkiem coraz częstszych relacji ostojićewsko-polskich. Odbywają się tu bowiem próby i występy dziecięcego zespołu folklorystycznego Višljani iz Ostojićeva, przyjmowane są delegacje z Polski oraz z Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie. Zaplecze domu zborowego zostało przekształcone w Dom Polski, otwarty uroczysto w 2016 roku, a tym samym zaczęły współistnieć pod jednym dachem dwie przestrzenie o odmiennych konotacjach, o czym będzie mowa

w rozdziale piątym niniejszej książki. Wydaje się jednak, że procesu zanikania pamięci komunikatywnej na skutek odchodzenia najstarszych pokoleń oraz stopniowej asymilacji młodej generacji do serbskich wzorów kultury nie da się powstrzymać. Tym samym przestaje istnieć środowisko, w którym w sposób naturalny dochodziło do przekazywania narracji o przeszłości, co — jak zauważył Pierre Nora — jest przyczyną powstawania nowych „miejsc pamięci”: „[...] istnieją *lieux de mémoire*, miejsca pamięci, ponieważ nie ma już *milieux de mémoire*, rzeczywistych środowisk pamięci” (NORA, 2009: 4).

Etos touckich ewangelików

W sagach rodzinnych nie omawia się *expressis verbis* wzorców zachowania ani hierarchii wartości, a wszystko, czego dowiadujemy się o systemie wartości Toutów, można wyczytać wyłącznie z relacji o losach przodków. To działania bohaterów umiejscowione w określonym kontekście ujawniają, co jest dobre i społecznie akceptowalne, a co złe i niedopuszczalne w obrębie grupy. Tym sposobem dochodzimy do wniosku, że pozytywnie wartościowanymi wyznacznikami dla całej wspólnoty są: więzy rodzinne, wiara, ciężka praca, a także zapobiegliwość i praktyczne podejście do życia. Wszystkie te cechy są zbieżne z ideałami życia społecznego ewangelików na Śląsku Cieszyńskim, które opisała Grażyna Kubica w pracy pt. *Etos śląskich luteranów — interpretacja kulturowa* (KUBICA, 2011a: 49—66). Badaczka odtworzyła wzorce zachowania, jakie funkcjonowały na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku w środowisku cieszyńskich luteranów, uznając tym samym wiarę, pracę fizyczną oraz rodzinę za podstawowe i najważniejsze elementy składowe pierwotnego chłopskiego modelu świata, na podstawie którego ów etos się ukształtował:

Wiara, praca i rodzina stanowią, a raczej stanowiły jedność. Rodzina była podstawową jednostką organizacyjną zarówno w pracy, jak i religii. Religia stanowiła ideologiczną podbudowę pracy i rodziny. Praca zaś dostarczała nie tylko materialnej możliwości przetrwania rodzinie, ale posiadała także walor obligacji moralnej.

KUBICA, 2011a: 54—55

Prócz wymienionych tu wartości składających się na wzór postępowania śląskiego ewangelika istotną rolę odgrywa także racjonalność rozumiana jako „założenie, że świat jest urządzony logicznie oraz że człowiek powinien się kierować pragmatyzmem, użytecznością, powiększaniem zasobów, oszczędnością, ale i skromnością, wyzbyciem się zbytków” (KUBICA, 2011a: 59). W tym aspekcie podkreślenia wymaga powinność dbania o polepszanie swojego otoczenia oraz „działanie na rzecz szczęścia powszechnego” rozumianego jako szczęście rodziny czy lokalnej społeczności (KUBICA, 2011a: 60). W opisanym przez antropolożkę etosie śląskich luteranów znalazł się także legalizm przy jednoczesnym zdystansowaniu się do polityki. Wszystkie te cechy są, zdaniem Grażyny Kubicy, konsekwencją dostosowania się do warunków życia w małej społeczności, zależnej od polityki i gospodarki „potężnych sąsiadów”, a jednocześnie stanowią efekt doświadczeń życiowych nabywanych w trudnych warunkach środowiskowych:

Etos śląskich luteranów miał przede wszystkim charakter ocalający, pozwalał swym „wyznawcom” przeżyć każdy czas i przetrwać zmieniające się systemy polityczne, kryzysy ekonomiczne, klęski żywiołowe i inne plagi, które często się przetaczały przez te ziemie. Ziemia, solidna na niej praca oraz wiara, która dawała nadzieję i motywację do pracy, pozwalały przeżyć, były dostosowane do poziomu najgorszych warunków.

KUBICA, 2011a: 64

Można stwierdzić, że ów etos śląskich luteranów, obecny i żywy od końca dziewiętnastego wieku do połowy dwudziestego wieku, etos, który był jednocześnie etosem touckich ewangelików (a przynajmniej pozostawał z nim zbieżny), sprawdził się jako postawa życiowa w okresie migracji i osadnictwa. Dostosowanie się do reguł życia w wieloetnicznej społeczności Banatu wymagało od Wiślan z jednej strony zachowania więzi z własną grupą, aby nie ulec asymilacji, z drugiej — dobrych stosunków z sąsiadami o odmiennych wyznaniach i językach, aby zintegrować się ze społecznością lokalną, działając na rzecz wspólnego pożytku. Dobrze znane jest tu pojęcie *pobaby* jako zwyczaju pomagania innym rodzinom w pracach domowych i gospodarskich bez względu na to, czy byli to *katolicy* czy *prawosławcy* (zwyczaj ten określa się też jako *pojczanie dnia*, czyli „pożyczenie dnia”, gdyż należało się za

taką pomoc odwdzięczyć własną pracą). Poprawne relacje sąsiedzkie podkreślano podczas rozmów z respondentami, zarówno w kontekście opowieści o przeszłości, jak i teraźniejszości:

Badacz: *A jako sie tym tatóm żyło z tymi Szwabami? Szykowni to byli ludzie?*

Informatorka: *To ło to bardzo dobrzy byli w dziedzinie. Tu chyby nie było, bardzo dobrze. [...] To wszecy nie dak byli tacy dobrzy, byłoby s nami wszystko, co nie trzeba. Nie domy nic za nich, ani da ich zabierają, ani da ich łuć, ani nic, nic, nic [...]. Pote, kie prziszła wojna, pote naselili tu s Bosnej, ło to Bosanców przinieśli do dziedziny. Bo Niemców wyselili weć. Wyselili i poszli sami nejbarzyj, bo sie boli, że ło to kludzili wojnem tu. Ale nie wie, myślę, że my nie bychme im robili nic. Samo zaś naszło sie: „E, to só Szwabi, to só Szwabi, na pole s nimi, bo kludzili wojne”. Na nie byli ci krziwi, tóż politiczarzi byli krziwi. Nóm żol było za to, że łodchodzili. Nie robili oni s nami nigda złęgo, nigda⁴³.*

Kobieta, 80 lat

Łodkónchme tu, jo nigda nie łosećiła, że jo niech je miendzy tymi tu ludziami. Bo u nas jest na primer: i Polioków, i Słowioków, i Cygónów, i Ma... [Madziarów — K.M.] — Wengrów, i ło to prawoslawnych — tych Serbów. Nigda my sie ze żodne nie wadzili, mychme dycki ze wszecymi pieknie żyli. Bardzo mocki dziecek było. A tam, kole tego naszego kościola, joch tam bywała, to moja chyża była. [...] Tam nas było nieroz pińdziesiонт dziecek. Mychme się nauczyli wengierski, łoni się nauczyli polski. Moi sómsiedzi polski łosprowiajóm, jako my⁴⁴.

Kobieta, 75 lat

Żodyn sie z żodne nigda nie wadził, wszycy dobrze żyjeme, na kawę ło to chodzemy: i Madziarzi, i Srblo i Bosancy. Wczorach była na kawie u jednej Bosanki, mie wołała. Wszecy sóm dobrze s nami, my ze wszycykimi dobrze. Jo siedymdziesiонт sześ roków nawyrszyła, nigdach sie z nikim nie gniywała, nie wadziła. Wszecy dobrze żyjemy. [...] Tu my ło to łodrosli, tu my co prawi młodzież przewiedli, starość przewiedli, każdemu je dobre⁴⁵.

Kobieta, 76 lat

⁴³ *naselili* — nasiedlili; *Bosancy* — Bośniacy; *wyselili* — wysiedlili; *kludzili wojnem* — prowadzili wojnę; *krziwi* — źli, fałszywi; *politiczarzi* — politycy.

⁴⁴ *łodkónchme* — od kiedy; *łosećić* (z srb. *osećati*) — odczuwać; *na primer* (z srb. *na primer*) — na przykład; *wadzić sie* — kłócić się; *dycki* — zawsze; *chyża* — dom; *łosprowiać* — rozmawiać.

⁴⁵ *mie wołała* — zaprosiła mnie; *nawyrzyć* (z srb. *završiti*) — ukończyć, zakończyć.

Utrzymywanie dobrych stosunków sąsiedzkich jest niejako imperatywem w społeczności ostojićevskich Wiślan. Tu nie mówi się źle o innych, nie wspomina się waśni, nie rozpamiętuje się antagonizmów. Jak się jednak okazało, pomiędzy mieszkańcami Ostojićeva zdarzały się przypadki konfliktów na tle etnicznym, ale są one spowite milczeniem i wymazuje się je z pamięci zbiorowej. Narracje, które mogłyby zaszkodzić dobrym relacjom społecznym, są przechowywane głęboko w pamięci starszych Toutów i nie należą do kanonu pamięci komunikatywnej. Czasem przez przypadek wychodzą na światło dzienne, przy okazji innych „trudnych” opowieści, będących tematem wspomnień najstarszych osób. Czasem, ku zdziwieniu młodszych generacji, *tacikowie* opowiedzą o czymś, co wcześniej nie ujawniało się w ich wspomnieniach. Taka sytuacja zdarzyła się podczas mojej rozmowy z jedną z najstarszych respondentek, w obecności przedstawicieli młodszego pokolenia:

Wiesz, kiedy był problem? Wtedy mieli problem, kie była wojna. Wtedy im Madziarzi precili, że ich pozarzynajóm na paprikasz: „Tótok, ósze vágom paprikas!”. Tego Jonika Poprikasza łocić. [...] Prawie jego tata chciał ich zarzinać. Prawi: „Wszeckich Tołtów pozarzinać na paprikasz”. To je Madziar, tego Poprikasza łocić, za to go tak nazywali.

I pote prziszła ta rusko wojska. I pote prawili, kiery jaki był. Wszycy ludzie sie pozbiyrali. A Rusi, łóni bardzo dzierzýli inóm strone. I pote prziszli, gdo kieremu precit. Ale tata mój za to nie prawili, ale było, gdo prawit. Było łónych pore — tata wykłodali — i poszli na broby i naredzili, da wykopió dziuru tela i tela. I każdego naprociw dziuru dali — to tata wykłodali — i zes cepanicó go zabili i tak go zaklepali [...]. Nigda nie zabede, pokoć mi tata prawili, iże tatowi: „Ósze vágom paprikas” — ón prawit tatowi. Tata prawit, iże da przidzie — „Gyere! Gyere!”. Nie robił nic: „Gyere!”.

A potka, óni nie wiedzieli. Sómśiadka, to tatowo była siostra. I jeden wieczór, kie łón im łobicoł, a łóni przichodzó — to wojna była — łóni przichodzó do nich. Potka nie prawili, klupkajó. A tata stojó ze siekieró przy dźwiyrkach, po ci prawit, że przidzie i zarznie, i łodniesie ich na paprikasz. Przy dźwiyrkach stojó, ze siekieró do góry, da óni go zabijó. Dycki tata wykłodali nóm, jako dzieckóm. I potka pómału odevrzili dźwiyrka, a tata z siekieró. „No, co sie mi zbłóznit!”. „Ja, Hana, co żeś nie prawit?! Pa wiysz, że dzisio łobicoł, że przidzie mie zabije, iże na paprikasz bedzie warzić!”. A to potka, óni klupkali. Jak prziszli klupkać, to nie prawili „gdo żeś?”, óni cicho, samo tak polynkani. A óni nie wiedzieli, co im ten obicoł.

*A było mocki ónych. I pote to ludzie powiedzieli. I pote prawie wykopali taki dziury i prawił tata, tam zez cepanicami ich zabili. Pote prawili, kiery chce, da przidzie, każdy da widzi, co bedóm robić s nimi, bo óni to zasłużyli, bo norodu precili, iże ich bedóm paprikasz warzić s nimi, to i hań to. To im ludzie to dokozali, tym wojokom, tym oficirom. I to sie tak seciło, tata mi zrazu wykłodali*⁴⁶.

Kobieta, 79 lat

Konflikt między Madziarami a Toutami zamieszkującymi Potisský Sv. Mikuláš⁴⁷ podczas drugiej wojny światowej oraz późniejsza egzekucja tutejszych Węgrów przez żołnierzy radzieckich za sprzyjanie nazistom nie były przedmiotem opowieści rodzinnych. Zdziwienie towarzyszące przedstawicielom średniej generacji Toutów (w wieku około sześćdziesięciu lat), którzy słyszeli moją rozmowę z respondentką,

⁴⁶ *precili* (z srb. *pretiti*) — grozili; *Tótok, ósze vágom paprikas!* (węg.) — Toutowie, pokroję was na kawałki na paprykarz!; *prawi* — mówi; *dzierzyli inóm stro-ne* — byli po innej stronie (podczas wojny); *wykłodali* — opowiadał; *hroby* — groby, cmentarz; *naredzili* (z srb. *narediti*) — nakazali; *cepanica* (z srb. *cepanica*) — drąg drewniany; *gyere* (węg.) — chodź; *potka* — chrzestna; *klupkajó* — pukają; *dźwiyrka* — drzwi; *zbłoźnił* — wygłupił; *polynkani* — wystraszeni; *seciło sie* (z srb. *setiti se*) — wspominało się.

⁴⁷ W spisach powszechnych Toutowie widnieli jako Słowacy, uczęszczali do słowackiej szkoły i odprawiali nabożeństwa w języku słowackim. Podłożem antagonizmu mogła być zatem w jakimś stopniu również niechęć Węgrów do Słowaków, którymi deklarowali się oficjalnie Toutowie. Relacje węgiersko-słowackie były napięte już od połowy dziewiętnastego wieku, kiedy przybrał na sile słowacki ruch narodowy zmierzający do uzyskania autonomii w ramach Węgier. Kolejnym zarzewiem konfliktów były ustalenia traktatu pokojowego w Trianon z 1920 roku, w wyniku których Węgrzy utracili blisko sześćdziesiąt procent swojego terytorium w porównaniu do okresu sprzed pierwszej wojny światowej. Ponad trzy miliony ludności węgierskiej znalazło się wówczas pod obcym panowaniem, a w samej Czechosłowacji było jej ponad siedemset sześćdziesiąt tysięcy. W 1938 roku z kolei Węgrzy na mocy pierwszego arbitrażu wiedeńskiego zajęli południową część Słowacji zamieszkaną przez ludność węgierską. Konflikty te znajdowały oddźwięk w życiu społecznym, przejawiając się na przykład intensywną madziaryzacją ludności słowackiej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, a w dwudziestoleciu międzywojennym z kolei eksponowaniem krzywd Węgrów zamieszkujących Czechosłowację (zob. GOSZCZYŃSKA, 2008; ŻARNA, 2012: 232—238; ZENDEROWSKI, 2007: 181—185; 262—263). O sytuacji Węgrów pod koniec drugiej wojny światowej zob. JANJETOVIĆ Z.: *Položaj Mađara u Vojvodini na kraju drugog svetskog rata i njegovi uzroci* http://adattar.vmmi.org/fejzetek/1342/07_položaj_mađara_u_vojvodini_na_kraju_drugog_svetskog_rata_i_njegovi_uzroci.pdf (dostęp: 8.07.2019).

dało do myślenia na temat „zapominania” jako zjawiska społecznego⁴⁸. Jak zauważył Paul Connerton, zapominanie wynika z procesu selekcji treści w trakcie komunikowania wewnątrzgrupowego. Zarówno bowiem przebaczenie, jak i zapominanie są społecznymi obowiązkami, podobnymi w swoim mechanizmie do zbiorowej pamięci, które wynikają z konieczności normalizacji stosunków społecznych (CONNERTON, 2008). Słusznie zauważyła Aleida Assmann, iż o tym, czy lepsze jest dla danej społeczności kultywowanie pamięci czy zapominanie, decyduje określony kontekst pamiętania, który jest inny dla każdej zbiorowości:

Nowa kultura pamięci sprawia, że pamiętanie przedstawiane jest jako dobro kulturowe, które oznacza postęp cywilizacyjny, a także jako środek przeciw nawrotom przemocy. O tym, czy jest on dobry, czy zły, decyduje jednak kontekst pamiętania, ponieważ — jak wszyscy wiemy — może ono także ożywiać resentymenty i wyzwalać destruktywną energię. Nasuwa się więc następujący wniosek: skoro pamięć podtrzymuje nienawiść i żądzę zemsty, to chcąc pogodzić zwaśnione strony i przyczynić się do ich reintegracji, należy raczej zapomnieć. Uzdrawiająca moc zapomnienia niejednokrotnie już doprowadzała do przerwania przemocy i odejścia od wzajemnego obarczania się winą, pod jednym wszakże warunkiem: od tej pory nie wolno było publicznie wspominać o krzywdach i cierpieniach zaznaczonych z cudzej ręki.

ASSMANN A., 2013: 11

Imperatyw zapominania wspólnotowego i zaprzestania transmisji przekazów dotyczących waśni pomiędzy różnymi grupami etnicznymi zamieszkującymi jedną wieś musi być niezwykle silny, gdyż w trakcie późniejszych rozmów z członkami społeczności touckiej nasunęła się wątpliwość, czy wątek ten powinien pojawić się w przygotowywanej do druku monografii. Ostatecznie uznano, że aspekt ten może być poruszony w publikacji, z zaznaczeniem iż konflikt dotyczył czasów wojennych, które były „poza normą”, kiedy to ludzkie działania rządziły się innymi zasadami i powinny podlegać innym kryteriom osądu⁴⁹.

⁴⁸ W kolejnych rozmowach z najstarszymi respondentami potwierdziły się informacje o konflikcie pomiędzy *Madziarami* a *Toutami* podczas drugiej wojny światowej. Musiałam jednak specjalnie dopytywać o ten aspekt współżycia społecznego, gdyż wątek ten ani raz nie został poruszony z inicjatywy samych respondentów.

⁴⁹ O odmiennych wzorcach normatywnych stosowanych wobec działań mających miejsce w czasie wojny w odróżnieniu od współczesnych kategorii wspomina

Zapominanie można tu zatem potraktować jako zjawisko funkcjonalne dla społeczności touckiej, istotne dla utrzymania pozytywnych relacji z całą zbiorowością wieloetnicznej wsi.

Zanikanie pamięci komunikatywnej

Stopniowe zanikanie pamięci komunikatywnej wynika głównie ze zmian kulturowych, jakie nastąpiły od czasu rozpoczęcia zawierania małżeństw mieszanych etnicznie, czyli po drugiej wojnie światowej. W tym samym czasie zdynamiczował się proces urbanizacji w Jugosławii oraz nastąpiła zmiana stylu życia, w wyniku czego młodzi ludzie zaczęli opuszczać wieś i szukać pracy w miastach. Rozluźniły się więzi rodzinne, a gwara wiślańska utraciła status języka domowego, z czasem przestała być wspólnym kodem dziadków i wnuków, a zastąpił ją język serbski. Między sobą dzieci również używają najczęściej języka serbskiego, w ten sposób porozumiewają się w szkole i poza nią, w czasie zabawy. Już na etapie kształcenia w szkołach średnich część dzieci mieszka w internatach w dużych miastach, a w domu spędzają jedynie weekendy. Z powodu braku perspektyw na dobre warunki zatrudnienia w Ostojicéwie, już dziś planują swoją przyszłość w dużych miastach, a nawet za granicą, o czym ich rodzice mówią ze smutkiem: *tu ni ma roboty, ni ma kany robić*. Jedną z większych obaw młodych rodziców jest to, że za kilka lat nie będzie można utworzyć pierwszej klasy w szkole podstawowej, bo nie ma wystarczającej liczby dzieci w wieku szkolnym. Od czasu, gdy Węgrzy znieśli obowiązek uzyskania pozwolenia na pracę przez Serbów w 2017 roku, z Ostojicéwa wyjechało wiele rodzin, głównie młodych małżeństw z dziećmi. Jest to kolejny powód zerwania więzi międzypokoleniowych, który doprowadził do zaniku bliskich relacji dziadków z wnukami oraz przerwania tradycyjnego systemu komunikacji.

Nieuniknioną konsekwencją przemian społecznych są transformacje pamięci zbiorowej. Zmierzają one od pamięci komunikatywnej, przekazywanej w relacjach indywidualnych, w stronę pamięci kulturowej,

Grażyna Kubica w tekście poświęconym narracjom biograficznym Ślązaków, dotyczącym drugiej wojny światowej (KUBICA, 2011b: 165—180).

wspieranej przez instytucje, które jeszcze do końca dwudziestego wieku nie odgrywały w społeczności ostojićevskiej żadnej roli, takie jak instytucje samorządowe i organizacje pozarządowe z Polski. Należy zwrócić uwagę, że pamięć kulturową podtrzymują głównie media i system edukacji serbskiej, z którymi dzieci i młodzież mają do czynienia na co dzień. Dlatego też w przypadku najmłodszego pokolenia Toutów obserwujemy zmianę podejścia do narracji o przeszłości. O ile przedstawiciele najstarszych pokoleń są przekonani o prawdziwości zdarzeń przekazywanych przez *tacików* i *pramtacików*, o tyle młodzież podaje w wątpliwość treści zawarte w opowieściach o migracji wiślan do Banatu, czego z kolei najstarsi nie mogą zrozumieć:

Siedemdziesiónt i piyńc roków móm, ale tak zech modliła Pana Boga, samo da nie umre, da widze, kany się mój dziadek i matka rodzili. A moja mama nigda nie widzieli i nigda nie poszli, ani moja babcia, piéndziesiónt i łosiem roków miała, kie umrziała, nigda se swoich nie widziela wiencyj. Bo przed piyrzóm wojnóm światowóm prziszli. Pierwsze prziszło dziadek, pote szoł pieszóm po nióm, bo przyszli tu piersze robić, pote szli — ale pieszó.

A jo, kie to wykłodom teraz moim wnukom, i że: — Matko, to ci isto wykłodali przed spaniem bajki. — Da nie sóm to, dziecko moje, bajki, to je prawda. Prawda! Óni z Wisły pieszóm prziszli. Z Wisły pieszóm, dziecko moje, prziszli! A nom je teroz daleko zez autobuse. Nosili se krowe, nosili se dziecka. Przez szume wszelikany szli⁵⁰.

Kobieta, 75 lat

Młodym ludziom, którzy byli w Wiśle na wycieczce albo na wypożyczynku organizowanym przez parafie ewangelicko-augsburskie w Wiśle oraz Urząd Miasta Wisły, trudno jest zrozumieć, dlaczego ich przodkowie zdecydowali się opuścić Śląsk Cieszyński. Opowieści o biedzie i o głodzie panujących wówczas Beskidach, które słyszeli od swoich dziadków, nie są dla nich przekonujące. Najtrudniej im zrozumieć, jak to było możliwe, że co roku saletrarze szli pieszó setki kilometrów i zawsze docierali do tego samego miejsca, nie mając systemów nawigacji. Można więc uznać, że jesteśmy świadkami transformacji w pojmowaniu tekstów uchodzących niegdyś za relację rzeczywistych zdarzeń w teksty zyskujące status przynajmniej częściowo fikcyjnych.

⁵⁰ *wykłodom* — opowiadam; *isto* — pewnie; *szuma* — las; *wszelikany* — wszędzie.

Obserwujemy zatem przemianę modalności polegającą na zmianie stosunku osób uczestniczących w akcie komunikacji do kwestii zawartej w wypowiedzi (BOLECKI, 2001)⁵¹.

Przedmiotem opowieści najstarszej generacji Toutów są zdarzenia (losy przodków) traktowane przez narratorów jako fakty z przeszłości, istotne z punktu widzenia wspólnoty, których powtarzanie stanowiło podstawę autoidentyfikacji grupy. Nawet jeżeli z punktu widzenia badacza memorat łączył jednocześnie nierzeczywiste i autentyczne zdarzenia w jedną całość, to z punktu widzenia uczestników komunikacji nie mogło być mowy o podawaniu w wątpliwość przedstawianej rzeczywistości. Przekonanie o realności świata przedstawionego w narracjach o przeszłości stanowiło jeden z warunków istnienia wspólnoty, dzięki czemu tekst zyskiwał rangę narracji kształtującej tożsamość. W opowieściach rodzinnych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, modalność była szczególnie nacechowana, gdyż pozwalała na ujawnianie postawy narratora wobec świata przedstawionego oraz wobec przodków (znanych z imienia i nazwiska), którzy ten przekaz zainicjowali. Była to postawa „autorytetu” zarówno dającego świadectwo pochodzenia, jak i przekazującego system wartości wiślańskich ewangelików, bez żadnych dodatkowych zabiegów uwierzytelniających⁵². Funkcja modalności w opowieściach rodzinnych Toutów była więc jednoznaczna: współuczestniczyła w kreowaniu poczucia wspólnoty i ujawniała system aksjologiczny właściwy grupie.

Dystans, z jakim młodzi ludzie podchodzą do narracji o przeszłości, nie oznacza jednak, że nie identyfikują się ze wspólnotą czy też odrzucają całkowicie system wartości przekazywany im przez przodków. Choć odnoszą się z rezerwą do heroizmu pierwszych osadników oraz ich kultu pracy czy ewangelickiej pobożności, to jednak wiślańskie (polskie) pochodzenie jest dla nich ważne. Większą rolę w kreowaniu

⁵¹ Modalność z perspektywy lingwistycznej można zdefiniować jako tę część procesu porozumiewania się, na którą składa się wyrażanie uczuć i postaw osób mówiących. Przyjmuje się, że badania nad modalnością dotyczą stosunku treści wypowiedzi do rzeczywistości oraz stosunku mówiącego podmiotu do przedmiotu wypowiedzi (BOLECKI, 2001: 34—35).

⁵² O zabiegach uwierzytelniających fabulat pisze Jan Kajfosz w odniesieniu do folkloru medialnego, na przykład o preparowaniu „dowodów” na prawdziwość fabuły filmu fantastycznego czy wchodzeniu przez autora książki beletrystycznej w relacje z teoriami spiskowymi (KAJFOSZ, 2011: 68—69).

własnej tożsamości niż narracje ukształtowane według określonych konwencji gatunkowych i norm kulturowych odgrywa dla nich aktualnie uniwersum symboliczne charakterystyczne dla narodu polskiego. Tracą zatem na znaczeniu opowieści o przeszłości, a zyskują — symbole narodowe. Według Mircei Eliadego, znaczenie symbolu jest zawsze szersze, niż przypisuje mu się w interpretacji (ELIADE, 1998: 18), co umożliwia przesunięcie wyobrażenia o wspólnotcie od konkretów (historii opowiadanej przez przodków) do abstraktów (narodu jako wspólnoty wyobrażonej). Interpretacja symbolu nie wyklucza sprzeczności, dzięki czemu przejmowane przez młodzież uniwersum symboliczne obejmuje zarówno przeszłość rozumianą jako „polskie korzenie”, jak i terażniejszość związana z osobistymi przeżyciami, odmiennymi od doświadczeń starszych pokoleń. Pamięć zbiorowa Toutów się zmienia, przechodzi — wraz z odchodzeniem starszych pokoleń — od pamięci komunikatywnej w stronę pamięci kulturowej. Jak konkluduje Paul Connerton, „w jakim stopniu różnicują się wspomnienia przeszłości danego społeczeństwa, w takim też stopniu jego członkowie nie są zdolni podzielać ani doświadczeń, ani poglądów” (CONNERTON, 2012: 34). Zdarza się to w kolejnych generacjach, z których każda ma swój „zestaw wspomnień” i trudno o porozumienie, bo okazuje się, że ich wspomnienia są niewspółmierne (LUBAŚ, 2010: 174).

5

ROZDZIAŁ

Nowa pamięć — nowa identyfikacja

Obserwowane dziś przemiany pamięci komunikatywnej Toutów w pamięć kulturową, a wraz z nią redefinicja ich autoidentyfikacji, wynikają w dużej mierze z chęci zmiany wizerunku wspólnoty, zarówno we własnych oczach, jak i w wyobrażeniach członków innych, sąsiadujących grup etnicznych. Owa potrzeba wykreowania nowej tożsamości wynika z jednej strony z dziedziczonej pamięci komunikatywnej, przekazywanej przez starsze pokolenia w narracjach o pochodzeniu, która obejmuje traumatyczne wydarzenia dające początek powstaniu wspólnoty w Banacie. Z drugiej jednak strony zachodzące aktualnie przemiany są efektem fundamentalnego rozpadu pamięci, będącego skutkiem zanikania społeczeństw tradycyjnych, przechowujących pamięć o zbiorowym dziedzictwie w postaci przekazu bezpośredniego. „Intymna” pamięć mniejszości etnicznych została zastąpiona nowoczesnym sposobem porządkowania przeszłości, jaki dyktują media (NORA, 2009: 4). To właśnie media zmieniły pamięć i wartości transmitowane niegdyś w rodzinach, szkołach czy kościołach w „efemeryczny film o aktualnych wydarzeniach”, będący konstruowaniem pamięci według aktualnych potrzeb:

„Przyspieszenie historii” konfrontuje nas zatem z brutalnym urzeczywistnieniem różnicy między rzeczywistą pamięcią — społeczną i nienaruszoną, ilustrowaną przez społeczeństwa prymitywne lub archaiczne, których ma być jednocześnie sekretem — a historią, czyli tym, za pomocą czego nasze nowoczesne, beznadziejnie zapominalskie społeczeństwa napędzane przez zmianę porządkują przeszłość. Z jednej strony odnajdujemy zintegrowaną, dyktatorską pamięć — pozba-

wioną samoświadomości, zarządzającą, wszechpotężną, spontanicznie aktualizującą się pamięć bez przeszłości, która nieustannie na nowo wymyśla tradycję, łącząc historię swych przodków z nieodróżnionym czasem bohaterów, źródeł i mitu. Z drugiej strony mamy nasz rodzaj pamięci, czyli nic więcej, jak tylko posegregowane i uporządkowane ślady historii. Przepaść pomiędzy nimi pogłębiła się w czasach nowożytnych wraz z rosnącą wiarą w prawo, zdolność, a nawet obowiązek zmiany. Dziś dystans ten został rozciągnięty do swej konwulsyjnej granicy.

NORA, 2009: 4

Upowszechnienie mediów, a tym samym nieograniczony dostęp do kultury masowej spowodowały rozdział historii i pamięci, skutkujący przemianą specyficznego dla każdej społeczności wyobrażenia o łączności przeszłości i terażniejszości w uniwersalną reprezentację przeszłości (NORA, 2009: 5). Reprezentacja ta polega na „strategicznym uwypuklaniu, dobieraniu próbek i mnożeniu przykładów”, które za pośrednictwem przekazów medialnych kształtują wyobrażenie o przeszłości za pomocą odgórnie usankcjonowanych kategorii (NORA, 2009: 9). Jedną z dominujących kategorii służących porządkowaniu przeszłości jest „naród” jako wspólnota mająca określoną „historię”, a pojęcia odnoszące się do kwestii narodowych są głęboko zakorzenione we współczesnym sposobie myślenia. Zdaniem Radosława Zenderowskiego, zainteresowanie tożsamością narodową na płaszczyźnie jednostkowej ma swe źródło w zaniku tradycyjnych więzi społecznych i chęci zrekompensowania ich przez odwołanie się do wspólnoty wyższego rzędu: „[...] pytanie »kim jestem?« pojawiło się na gruzach systemu feudalnego i wynikało z niepewności co do istoty swego »ja — społecznego«” (ZENDEROWSKI, 2007: 21). Jerzy Jedlicki, historyk ideologii, twierdzi, iż potrzeba przynależności do rozpoznawalnej długowiecznej wspólnoty, która nie rodzi się i nie umiera wraz z jednostką, jest „niezbywalnym atrybutem naszej społecznej natury”, a „w czasach rosnącej ruchliwości ludzi porzucających rodzinną wieś i mieszania się spójnych kiedyś społeczności etnicznych afiliacja narodo- wa stała się w naszej cywilizacji najskuteczniejszą, choć przecież nie jedyną formą zaspokojenia tych potrzeb” (JEDLICKI, 1997: 60—61). Świat współczesny „wypełniają państwa narodowe” i taki model wyobrażeń o rzeczywistości jest akceptowany i powielany pomimo zglobalizowanej ekonomii oraz postępującego kosmopolityzmu. Tożsamość narodowa

ma swe korzenie w codzienności, w przyziemnych szczegółach interakcji społecznej, nawykach oraz rutynowych i pozbawionych refleksji działaniach (BILLIG, 2008: 15—16; EDENSOR, 2004: 32). Aktualnie nacjonalizm¹ to cecha stała nie tylko dyskursów politycznych czy publicznych, ale w swych banalnych przejawach staje się on także częścią codziennego życia. Wyobrażenia świata społecznego, typologizowane potocznie zgodnie z kategoriami narodowymi, mają z kolei wpływ na wewnątrz stany psychologiczne jednostek, w tym na ich tożsamość:

Nacjonalistyczne myślenie obejmuje więcej niż zaangażowanie w grupę i poczucie odróżniania się od pozostałych grup. Ono określa „naszą” grupę w szczególny sposób, a przez to idee związane ze sprawami narodowościowymi oraz więź między ludźmi i ich krajami uważa się za rzeczy oczywiste; to samo dotyczy naturalnego charakteru świata narodów zamieszkujących oddzielne kraje. Wynika z niego także całościowy sposób myślenia o świecie. I jeśli taki sposób myślenia wydaje się powszechny i znajomy, to chcąc nie chcąc, zawiera on także mistyczne założenia, które z czasem stają się nawykami myślowymi.

BILLIG, 2008: 122

Nawyki myślowe (wiedza potoczna) odnoszące się do tożsamości narodowej są zakorzeniane i utwierdzane w świadomości społecznej za pośrednictwem mediów, gdzie określenia „my” używają politycy i dziennikarze na oznaczenie „nas” w kontekście członków narodu. Rutynowo rozpoznawane nawyki językowe działają jako „narodowe przypomina-cze”, w efekcie czego „świat narodów” jest reprodukowany jako „świat właściwy”, naturalne środowisko naszych czasów (BILLIG, 2008: 175). Rację należy przyznać zatem Radosławowi Zenderowskiemu, gdy mówi, że tożsamość narodowa jest tworzona, zmieniana i odtwarzana

¹ Nacjonalizm rozumiem za Ernestem Gellnerem jako ideę polityczną, w myśl której jednostka polityczna i narodowa powinny się z sobą pokrywać. Według tego kryterium można zdefiniować nacjonalizm jako *sentymen* (poczucie satysfakcji ze spełnienia tej zasady lub gniewu wywołanego jego naruszeniem) bądź nacjonalizm jako *ruch* (działanie kierowane sentymentem). Nacjonalizm jest zatem teorią politycznego legitymizmu, która „żąda”, aby granice etniczne nie przecinały się z granicami politycznymi. Nacjonalizm charakteryzuje grupę etniczną (narodową), która twierdzi, że to ona właśnie powinna rządzić państwem. Państwo narodowe jest zdominowane przez grupę etniczną (narodową), której wyznaczniki tożsamości, jak na przykład język czy religia, są najczęściej podstawą oficjalnej symboliki (GELLNER, 1991).

w procesie komunikacji społecznej, głównie zaś w dyskursie politycznym (ZENDEROWSKI, 2007: 108), który — za pośrednictwem mediów — dociera do odbiorców i wpływa na ich postrzeganie rzeczywistości. Zdaniem tego socjologa i politologa, tożsamość naroduwa jest odtwarzana, reinterpretowana oraz kreowana w dyskursach politycznych, którymi są dynamiczne procesy komunikacji społecznej zachodzące w określonym układzie stosunków politycznych, gospodarczych, kulturowych i socjalnych. Tożsamości narodowe bowiem nie są zjawiskiem naturalnym (nie istnieją „same z siebie”), lecz są wytworem narracji dotyczących kultury narodowej, upowszechnianym w odniesieniu do *swoich* oraz *innych* (ZENDEROWSKI, 2007: 125).

Nowa pamięć kulturowa — uformowana na podstawie kategorii narodowych — prowadzi do zmiany autoidentyfikacji Toutów oraz daje możliwość awansu społecznego grupy w wieloetnicznej społeczności Banatu. Istotne w tym procesie znaczenie ma zależność pomiędzy kodem językowym i kształtem pamięci. Język bowiem — formując pamięć — stał się narzędziem w procesie przeobrażania autoidentyfikacji członków wspólnoty; autoidentyfikacji, która w efekcie prowadzi do zmiany postrzegania owej wspólnoty przez członków innych grup etnicznych oraz do podniesienia pozycji w hierarchii społecznej. Trwający aktualnie proces przemiany autoidentyfikacji ostojićevskich Wiślan polega na odchodzeniu od dotychczas funkcjonujących kategorii wspólnoty, jakimi są narracje o losach przodków, wyznanie oraz język domowy (gwara), w kierunku jej definiowania przez pryzmat uniwersum symbolicznego odnoszącego się do narodu polskiego. Uniwersa symboliczne, jak zauważają Peter L. Berger oraz Thomas Luckmann, są jednym ze sposobów uprawomocnienia i wyjaśniania porządku instytucjonalnego wskutek przypisania jego zobiektywizowanym znaczeniom wartości poznawczej. Wyznaczają one rzeczywistość społeczną, czyli ustanawiają granice tego, co jest ważne ze względu na interakcję społeczną. Pełnią ponadto funkcję porządkującą względem historii przez ustanowienie „pamięci”, która w obrębie danej zbiorowości jest wspólna (BERGER, LUCKMANN, 1983: 164—165). Uniwersa symboliczne porządkują zatem historię, umiejscawiają wszystkie zdarzenia zbiorowe w spójnej całości, która obejmuje przeszłość, terażniejszość i przyszłość. W odniesieniu do przeszłości ustanawiają pamięć zbiorową, a w odniesieniu do przyszłości ustanawiają wspólny układ odniesienia w celu przewidywania jednostkowych działań. Dzięki temu uniwersa

symboliczne wiążą ludzi z ich przodkami i potomkami w znaczącą całość (BERGER, LUCKMANN, 1983: 165).

Jako datę rozpoczęcia procesu przemian tożsamości Toutów przyjmuję rok 2007, kiedy to po trwającej dziesięciolecia przerwie w relacjach pomiędzy społecznością wiślańską a ostojicęwską po raz pierwszy przyjechała do Banatu w czerwcu tego roku reprezentacja wiślan w osobach: burmistrza Miasta Wisły Andrzeja Molina z małżonką, przewodniczącego Rady Miasta Wisły Tomasza Bujoka z małżonką, Marii i Henryka Bujoków oraz Danuty Szczypki (KĄKOL, 2007). W sierpniu tego samego roku wyjechała do Ostojiceva delegacja z ramienia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle reprezentowana przez proboszcza Waldemara Szajthauera z małżonką oraz przedstawicieli Rady Parafialnej — Adama i Marii Śliżów (SZAJTHAUER, 2010: 8—9). Od tego czasu obserwuje się niezwykle szybko postępujący proces transformacji tożsamości Toutów, stymulowany czynnikami natury ekonomicznej oraz ideologicznej, o których będzie mowa w dalszej części rozdziału. Przemiana pamięci komunikatywnej w pamięć kulturową dokonuje się dzięki przyswajaniu oraz adaptacji polskiego narodowego uniwersum symbolicznego (w tym języka polskiego oraz polskiego narodowego kanonu kulturowego²), które jest jednym ze sposobów uprawomocnienia i wyjaśniania porządku instytucjonalnego polegającym na przypisaniu jego zobiektywizowanym znaczeniom wartości poznawczej. Wyznacza ono rzeczywistość społeczną, czyli ustanawia granice tego, co jest ważne ze względu na interakcję społeczną. Pełni ponadto funkcję porządkującą względem historii przez ustanowienie „pamięci”, która w obrębie danej zbiorowości jest wspólna (BERGER, LUCKMANN, 1983: 164—165).

Niepodważalna rola w implementowaniu narodowego uniwersum symbolicznego przypada językowi jako systemowi znaków symbolicznych. W przypadku Toutów jest to proces złożony, gdyż obejmuje nabywanie kompetencji w zakresie znajomości polszczyzny ogólnej, wraz z przejmowaniem wiedzy o świecie, w tym wiedzy o przeszłości

² Kanon kulturowy jest to zbiór zdarzeń, postaci i wytworów kulturowych, znany wszystkim uświadomionym członkom wspólnoty narodowej, stanowiący rdzeń kultury narodowej. Kanon narodowy jest pewnym projektem, konstruktem ukształtowanym w wyniku działań specjalnie powołanych w tym celu instytucji, autoritetów, środowisk opiniotwórczych (KŁOSKOWSKA, 2012: 43; SZPOCIŃSKI, 2011: 73—78).

zawartej w tym języku. Druga płaszczyzna wpływów języka polskiego na przemiany tożsamości dotyczy modelowania obrazu świata, także w zakresie odnoszącym się do przeszłości, za pomocą środków i wzorców językowych używanych w określonych sytuacjach komunikacyjnych, zwłaszcza w relacjach na płaszczyźnie oficjalnej oraz w dyskursie medialnym.

Postpamięć a chęć reinterpretacji przeszłości

Pamięć komunikatywną Toutów ukształtowały opowieści o początkach wspólnoty przekazywane językiem domowym (gwarą wiślańską) przez dziadków i rodziców. Jest to pamięć kolejnych pokoleń, które — choć nie przeżyły tego, co jest przedmiotem pamięci — skazane są na określenie własnej tożsamości na podstawie doświadczeń swoich przodków. Dodajmy jednocześnie, że były to doświadczenia trudne, traumatyczne, których nie da się dziś nawet ogarnąć wyobraźnią. Owe opowieści o przeszłości mają silny wymiar emocjonalny, stanowiący podstawę więzi między pokoleniami i fundament identyfikacji wspólnotowej. Kategorią pomocną w analizie tego zjawiska będzie niewątpliwie idea postpamięci, którą zdefiniowała Marianne Hirsch następująco:

Postpamięć jest silną i bardzo szczególną formą pamięci właśnie dlatego, że jej odniesienia, przedmiot czy źródło są zapośredniczone nie przez przypomnienie, ale przez wyobrażenie i kreację. [...] Postpamięć charakteryzuje doświadczenie tych, którzy dorastali zdominowani przez narracje poprzedzające ich narodziny i których własne późniejsze historie zostały wyparte przez historie poprzedniej generacji naznaczone traumatycznymi przeżyciami, jakich nie można ani zrozumieć, ani odtworzyć.

HIRSCH, 1997: 22; cyt. za: KANIOWSKA, 2004: 20

Postpamięć pozwala, zdaniem Katarzyny Kaniowskiej, dostrzec wzajemne relacje określonej rzeczywistości kulturowej oraz sfery podmiotowości i osobistych doświadczeń uczestników owej rzeczywistości. Bez wątpienia ma ona też ogromny wpływ na wybór reguł etycznych, postaw i wartości osób dziedziczących ten rodzaj pamięci. Jest to włas-

nie swego rodzaju „dziedzictwo”, czyli coś, co zostało „dane” przez przodków i czego nie można zaprzepaścić, a także co stanowi o identyfikacji i poczuciu wspólnoty. Jak zauważa badaczka, „postpamięć w jakimś sensie też zniewala”, gdyż kształtuje postawy osób, których co prawda traumatyczne wydarzenia bezpośrednio nie dotknęły, ale żyją w cieniu życia przodków, z którymi czują więź emocjonalną (KANIOWSKA, 2008: 72). Koncepcja postpamięci odnosi się nie tylko do pamięci indywidualnej, ale może posłużyć w kontekście pamięci zbiorowej do uchwycenia roli empatycznego przeżywania doświadczenia wspólnego pewnym grupom ludzi przez grupy innych, którzy „doświadczenie to przepracowali emocjonalnie, wprowadzili w obręb własnego doświadczenia swojego świata, wypracowali na tej podstawie własne wartości i wreszcie włączyli we własny sposób narracji o rzeczywistości, która jest udziałem ich samych” (KANIOWSKA, 2008: 74). Jak wykazały badania Janiny Hajduk-Nijakowskiej nad opowieściami wspomnieniowymi Ślązaków, koncepcja postpamięci może w istotny sposób wspomóc antropologiczną analizę rodzinnych narracji związanych z traumatycznymi wydarzeniami z przeszłości, ułatwić zrozumienie relacji między-pokoleniowych oraz czynników determinujących tożsamość rodzinną i lokalną (HAJDUK-NIJAKOWSKA, 2016: 119—122).

Przywołana koncepcja postpamięci w znacznej mierze ułatwi zrozumienie procesu przemian autoidentyfikacji Toutów, których pamięć zbiorową ukształtowały przekazywane z pokolenia na pokolenie narracje o trudach życia ich przodków. Można ją nazwać dziedziczną (czy podzielaną) pamięcią przeszłości, opartą nie na własnych doświadczeniach żyjących pokoleń, lecz na przekazywanych opowieściach rodzinnych, które dodatkowo są naznaczone traumatycznymi przeżyciami (HIRSCH, 1997: 22—23). Narracje te nie tylko mają wpływ na wyobrażenie o własnych korzeniach, ale także definiują autoidentyfikację Toutów oraz wpływają na ich pozycję w lokalnej społeczności. Główną rolę w tym procesie odgrywa język jako nośnik pamięci, czynnik kształtujący obraz świata oraz wyznacznik tożsamości.

Już samo podjęcie decyzji o opuszczeniu rodzinnych stron i wielotygodniowa podróż do Banatu musiały być traumatycznym przeżyciem dla rodzin wiślańskich. Na istotę procesu podejmowania decyzji o migrowaniu zwraca uwagę Dariusz Niedźwiedzki: „[...] ludzie bez istotnego powodu nie podejmują decyzji o migracji, ponieważ oznacza ona opuszczenie swojskiej, bliskiej, dobrze znanej przestrzeni naturalnej

i społeczno-kulturowej oraz przeniesienie się do mniej lub bardziej obcej, odległej i nieznannej rzeczywistości” (NIEDŹWIEDZKI, 2010: 23). Kolejnym źródłem traumy była trudność z przystosowaniem się do nowej sytuacji, która wymagała adaptacji w wieloetnicznej społeczności Banatu i zyskania uznania w oczach członków innych grup etnicznych. Migracje wiążą się bowiem nie tylko z przeniesieniem w przestrzeni fizycznej, ale przede wszystkim ze zmianą statusu społecznego migrantów i z koniecznością przejmowania przez nich nowych ról w nowym środowisku. Rzadko w docelowym miejscu osiedlenia role społeczne pozostają niezienne, choćby z powodu różnego definiowania tych samych ról w odmiennych środowiskach czy rozbieżności w pojmowaniu prestiżu społecznego. Ruchliwość przestrzenna prowadzi zatem najczęściej do całościowej zmiany życia przenoszących się osób oraz grup społecznych (NIEDŹWIEDZKI, 2010: 21—22). Najbardziej istotny dla zrozumienia procesu przemian pamięci jest jednak fakt, że z perspektywy potomków migrantów, czyli współcześnie żyjących Wiślan, losy ich *pramtacików*, czyli pradziadków, były traumatyczne, wstrząsające i nie do wyobrażenia. To właśnie aktualna interpretacja przeszłości, prowadzona z zastosowaniem kategorii oraz wyobrażeń o świecie właściwych obecnie żyjącym członkom wspólnoty i niekoniecznie odpowiadająca kategoriom oraz wyobrażeniu o świecie ich przodków, okazuje się decydująca dla zachodzących modyfikacji autoidentyfikacji.

Narracje o losach przodków są niewątpliwie czynnikiem kształtującym pamięć komunikatywną, a wraz z nią poczucie wspólnoty i autoidentyfikację kolejnych pokoleń. Jest jeszcze drugi czynnik, który ma wpływ na osobiste poczucie tożsamości, a mianowicie „obraz siebie w oczach innych”. W przypadku Toutów dziedziczona trauma polegała nie tylko na „byciu innym”, ale też „byciu gorszym”. Po przybyciu do Banatu Ślązacy musieli się zmierzyć z nieznaną języka węgierskiego i serbskiego, imali się najprostszymi zajęć (pracowali u bogatych Żydów, pomagali w pracach gospodarskich), nie mieli żadnego majątku. Byli także odmienni kulturowo od zamieszkujących tu grup etnicznych: mówili do siebie niezrozumiałym dla innych językiem, żywili się produktami nietypowymi dla tutejszego rolnictwa (ziemniakami i kapustą), nie znali się na uprawie ziemi (w Beskidach dominowała gospodarka leśna i pasterska). Wymowne jest przywołanie przez jednego z respondentów określeń utrwalonych w języku węgierskim:

Nasi byli chudobni, mieli jedne pantalony, kiere sie łoce. Starzi ludzie tu prawili: „Tõt — šegin a fõt”, co znaczyło „Tout mo na rzyci łote”. Prawili też „Krumpliš Tõt”. „Krumpli” to zimioki, bo jedli mocki zimioków³.

Mężczyzna, 61 lat

Jak można zauważyć, konotacje semantyczne kształtujące obraz Toutów w oczach członków sąsiadujących grup etnicznych nie miały pozytywnego zabarwienia i wzmocniały przekonanie o niższym statusie grupy w społecznej hierarchii wsi. Już samo nacechowanie emocjonalne nazwy grupy etnicznej — Toucio / Toutowie — miało początkowo charakter pejoratywny, o czym wspominają najstarsi ostojićevianie, wskazując jako przyczynę niskie wykształcenie Ślązaków (MARCOL, 2012a: 156):

I doś nas tak chcieli jedyn czas tak oceniwać, to już tak teraz po wojnie drugi: „to sóm Tołtowi, to sóm Tołtowi”. [...] Wszyscy wieme polski, wieme słowiański — we szkole, w kościele słowiański, wieme srbski, wieme madziarski. Tak że sztyry łoto jenzyki wieme. A nichme żoden nic, bo nas malutko jest, malutko jest. Bo co jo to wie, było tu takich, ba je wszendzie wszelijakich, ło takich: „to sóm Tołtowi, neznajo oni niszta, to sóm glupawi”. A z tej strony glupawi, bochme do szkoły nie chodzili, mysle wyższej. Tuchme łosnownóm szli, sztyry roki, to sie słowiański uczyło, a pote piónta, szósta, to srbski było. Przedtem była madziarsko, nasi rodiczo sie madziarski uczyli. Słowiański uczyli, a pote madziarski. Było wszickigo i wszelijakigo w żiwocie łoto, a przeżyło się.

Kobieta, 80 lat

W tej sytuacji zrozumiałe stają się procesy redefiniowania autoidentyfikacji i dążenia do utrwalenia nowej tożsamości zbiorowej, która da szansę na podniesienie rangi grupy w hierarchii społecznej. Takiej możliwości upatrują Toutowie w przedefiniowaniu identyfikacji lokalnej w tożsamość opartą na uniwersum symbolicznym odwołującym się do narodu polskiego. Dzięki zintensyfikowanym kontaktom z polskimi instytucjami dostali oni możliwość przedstawiania siebie w kontekście znanych i powszechnie przyjętych kategorii narodowych. Choć pojęcie „naród” znacznie upraszcza indywidualne poczucie identyfikacji, nieraz złożone i trudne do natychmiastowej definicji, to ma zasadnicze

³ *chudobni* — biedni; *pantalony* — spodnie.

zalety — jest społecznie zaaprobowane, nie wymaga dodatkowych wyjaśnień i pozwala na jednoznaczne określenie tożsamości wobec *innych*, którzy stosują te same kategorie. Przy zachowaniu określonych warunków (na przykład gdy skutkuje poprawą statusu materialnego lub angażuje w działania uznane za prestiżowe) zmiana ta może być czynnikiem podnoszącym rangę grupy w wieloetnicznym środowisku. Ukonstytuowanie nowej tożsamości zmierzającej do poprawy swojej pozycji, dowartościowania siebie i swej grupy wobec sąsiadów opisują badacze społeczności mniejszościowych jako naturalną konsekwencję dążenia do poprawy nie tylko warunków życia, ale i statusu społecznego (JAWŁOWSKI, 2012; KARNAUKH, 2012). Formowanie się i przyjmowanie przez wspólnotę nowych kategorii etnicznych, a wraz z nimi nowych tożsamości zbiorowych, wymaga jednak twórczej reinterpretacji przeszłości (ERIKSEN, 2013: 105—109).

Konkurujące pamięci kulturowe

Pamięć kulturowa Toutów początkowo wiązała się z symboliką protestancką, do której należała przede wszystkim literatura religijna (CZYŻ, 2010a). Kształtowały ją dwa języki: najpierw drukowany język czeski, a później język słowacki. Czeszczyzna była językiem literatury religijnej, który uchodził za pisany i drukowany wariant języka słowackiego wśród ewangelików na Słowacji jeszcze do lat trzydziestych dwudziestego wieku, a u słowackich ewangelików w Dolnych Krajach, na południe od Dunaju, utrzymywał się kilkadziesiąt lat dłużej (KAJFOSZ, 2012b: 11). Z czasem, jeszcze przed II wojną światową, wprowadzono całość liturgii po słowacku, kancjonał Jerzego Trzanowskiego został zastąpiony słowackim śpiewnikiem religijnym, a czytania Pisma Świętego oraz rozważania prowadzono po słowacku. Taki stan trwa do dziś. Należy przypomnieć, że pastor przebywał w Ostojicéwie na stałe wyłącznie w latach 1910—1926 (SZCZYPKA, 2010a: 47), a poza tym luteranie prowadzili i do dziś prowadzą nabożeństwa sami; przewodniczy im w tym *kantor*. Jedynie na uroczystości ślubne czy pogrzebowe oraz z okazji innych ważnych uroczystości (na przykład wizyt delegacji z Wisły) przyjeżdża specjalnie pastor z Aradacu. Język słowacki był także językiem nauki szkolnej, a w zasadzie czterech klas szkoły

podstawowej w tak zwanej *słowiański szkole*, do której dzieci touckie uczęszczały do 1964 roku. Później klasy słowackie przeniesiono do nowego budynku i tam prowadzono jeszcze naukę po słowacku do lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Dziś nauka w szkole podstawowej odbywa się w języku serbskim oraz węgierskim.

Mimo że Toutowie mieli słowackich nauczycieli oraz prowadzili liturgię w tym języku, to jednak nie wystarczyło, aby adaptować słowacką ideologię narodową. Nie byli też poddawani regularnej słowakizacji ani ze strony szkoły, ani ze strony Kościoła, o czym wspomina Jan Kajfosz w podsumowaniu badań terenowych przeprowadzonych w 2008 roku:

Defensywnych postaw nie mógł tu wywołać słowacki kościół ewangelicko-augsburski. Z jego członkami ostoicéwscy wiślanie związali się dobrowolnie, dzieląc z nimi wyniesioną z Wisły częściową wspólnotę języka drukowanego (staroczeskiego). Nic nie wskazuje na to, by ktoś z premedytacją w przeszłości ich tu słowakizował. Już na pewno nie słowacki nauczyciel z Ostojičeva Jan Gažo, który w swym przyczynku w publikacji na temat słowackich ewangelików w Królestwie Jugosławii nie tylko nie przemilczał ich pochodzenia, lecz nazwał ich wprost Polakami.

KAJFOSZ, 2012b: 28

Księgi religijne musiały stanowić ogromną wartość dla migrantów, ponieważ niejednokrotnie powracają w opowieściach o przeszłości jako przedmioty wartościowe, przyniesione — zdaniem Toutów — przez przodków z Wisły na drugi koniec monarchii Habsburgów. Choć Renata Czyż podaje w wątpliwość możliwość przyniesienia tak okazałego księgozbioru podczas pieszej wędrówki, twierdząc, iż waga takiego zestawu książek wyklucza możliwość jego ręcznego transportu, a sytuacja materialna większości wędrowców nie pozwalała na zakup tak cennej wyprawki (Czyż, 2016: 27—28)⁴, to jednak z punktu widzenia pamięci zbiorowej nie ma to większego znaczenia. O wiele istotniejsze jest to, że teksty te, między innymi kancjonał Jerzego Trzanowskiego *Cithara Sanctorum* czy Biblia kralicka, stanowiły wspólną płaszczyznę

⁴ Renata Czyż uważa, że w część książek religijnych zaopatrywano się na miejscu w Banacie, część została przywieziona już w późniejszym czasie, a niektóre z nich są darami od gości przyjeżdżających do Jugosławii w odwiedzinach (Czyż, 2016).

symboliczną ze Słowakami, obejmującą sfery życia związane z wiarą. Język tych druków był — jak już powiedziałam — jednym z czynników mających wpływ na deklarowanie słowackiej identyfikacji narodowej. Niemniej jednak sama literatura religijna nie zyskała charakteru emblematu etnicznego czy narodowego, lecz miała wyłącznie religijny wymiar symboliczny.

Narodowe uniwersum symboliczne, które po Wiośnie Ludów zrodziło poczucie wspólnoty wielu społeczności w Europie na skutek przyjęcia idei narodu i jego wyznaczników (języka narodowego, literatury, historii czy kultury), nie było udziałem Ślązaków z Wisły ani przed migracją (której pierwsze etapy przypadały na pierwszą połowę dziewiętnastego wieku), ani po przybyciu do Banatu. Tożsamość swoją oraz innych określali przez odwołanie do wyznania, które do dziś dla starszych pokoleń w Ostojicéwie stanowi kategorię odróżniającą (mówią o sobie: *my sóm wanielicy, tamci prawoslawcy, a haw ci katolicy*)⁵. Sama symbolika protestancka z kolei nie jest na tyle atrakcyjna dla nowych pokoleń, aby stanowić źródło identyfikacji. Przyczyn tego można upatrywać w postępującym procesie sekularyzacji, braku ciągłości wiary oraz praktyk religijnych, co stanowi wyraźny przejaw zapominania kulturowego. Marian Golka uznał religię za jedną z najbardziej „pamiętliwych” dziedzin życia społecznego, która jest oparta na pamięci zbiorowej i jednocześnie nieustannie ją mobilizuje. Podstawę religii bowiem stanowi zarówno wiara w ciągłość linii wyznawców, jak i nieustanne przywoływanie przeszłości, by nadać sens terażniejszości. We współczesnych społeczeństwach zachodnich, wraz z postępującym procesem sekularyzacji, religia przestaje odgrywać rolę nośnika pamięci (GOLKA, 2009: 153—154). W przypadku społeczności touckiej religia, która przez wiele lat była wyznacznikiem trwania życia zbiorowego, aktualnie przestaje odgrywać tę rolę co najmniej z kilku powodów. Pierwszym z nich jest sekularyzacja społeczeństwa, która cechuje wszystkie grupy etniczne zamieszkujące Ostojicévo. Wspominał o tym ksiądz prawosławny Dragan Đukić

⁵ O wyznaniu jako kryterium odróżniającym poszczególne „nacje” pisał Józef Obrębski, badając Polesie w latach trzydziestych dwudziestego wieku (OBRĘBSKI, 2007). Takie samo kategoryzowanie zaobserwowała sześćdziesiąt lat później Anna Engelking, która badała pogranicze katolicko-prawosławne na Grodzieńszczyźnie (ENGELKING, 1996). O religii jako czynniku kształtującym tożsamość etniczną zob. POSERN-ZIELIŃSKI, red., 2003.

podczas spotkania w cerkwi św. Mikołaja w Ostojicé w 2019 roku, który twierdził, że w ciągu kilkunastu lat liczba wiernych należących do jego parafii zmalała o połowę. Ale proces odchodzenia ewangelików od religii postępuje także z innych powodów: zawierania małżeństw mieszanych etnicznie, co skutkuje asymilacją do wzorów kulturowych grupy większościowej (serbskiej — prawosławnej, albo węgierskiej — katolickiej) oraz z powodu braku znajomości języka słowackiego wśród najmłodszych pokoleń, które nie uczęszczały do *słowiański szkoły*. Język słowacki, a wraz z nim symbolika protestancka przestały być zatem z czasem zrozumiałe dla młodzieży. Jak twierdził podczas rozmowy w 2019 roku *kantor* Zlatko Sabo, który przygotowuje kandydatów do konfirmacji, dzieci wcale nie znają języka słowackiego, dlatego naukę religii prowadzi w języku serbskim albo po węgiersku — wówczas gdy dziecko wyniosło z domu znajomość wyłącznie języka węgierskiego. Jego zdaniem, nieuniknione stanie się wprowadzenie czytania kazań po serbsku, żeby młodzież mogła cokolwiek zrozumieć podczas nabożeństwa. W innym przypadku nikt już do kościoła chodzić nie będzie. W obliczu przemian tożsamości etnicznej najmłodszych członków wspólnoty, którzy coraz częściej nazywają siebie Polakami, alternatywą może być liturgia w języku polskim:

Jo im prawie, jak bedzie potreba, mogem jo i polski [prowadzić nabożeństwo — K.M.]. Jo teraz czytom i polski. I poczynom i da rozumieć, co czytom. Tak że, jak bedzie trzebało na polski, może i na polski bedzie da służba w kościele. Jak już ludzie, ci tu młodzi, nie bedom rozumieć, pote już bedzie musiał i serbski, i polski, abo już na kiery goć jenzyk, ale da rozumiom cosi.

Zlatko SABO

Pastor z Wisły-Jawornika przekazał już do kościoła w Ostojicé piętnaście polskich śpiewników ewangelickich, z których wierni uczą się po kilka pieśni rocznie, aby je zaśpiewać podczas większych uroczystości. Również dzieci, które *recytujóm pod stromkiem*⁶, uczą się polskich kolęd i popularnych piosenek bożonarodzeniowych, aby je

⁶ *Recytowanie pod stromkiem* to zwyczaj związany ze Świątami Bożego Narodzenia, kiedy to w Wigilię przy choince spotyka się w kościele ewangelickim cała wspólnota religijna. Dzieci recytują wówczas wiersze i śpiewają kolędy po słowacku, a następnie otrzymują paczki ze słodyczami.

zaprezentować w Wigilię podczas wspólnego świętowania w kościele.
Jak referuje Zlatko Sabo

*Tochme dostali w Jaworniku od ksiendza i każdego roku mamy jedno,
dwa polski [pieśni — K.M.], jedno, dwa słowiański [pieśni — K.M.].
Dziecka już nie wiedzó słowiański tobszte, polski to, co priczome my doma,
to jeszcze wiedzó. Jak cosik nie wieme, to przez Internet przewiedeme,
pote dzieckóm powieme, da wiedzó, co spiywajó⁷.*

Zrodził się także pomysł, by pod strómką dzieci zaśpiewały jeszcze popularne pieśni serbskie związane z okresem Świąt Bożego Narodzenia, ale obawiano się, że nie przyjmie tego z uznaniem wspólnota ewangelicka, która uchodzi w oczach młodego pokolenia za mocno konserwatywną. Pytani przeze mnie o taką możliwość, starsi członkowie wspólnoty ewangelickiej nie dopuszczali nawet myśli o śpiewaniu czy modleniu się w języku serbskim, jako że język ten jest językiem liturgii w kościele prawosławnym, a zatem reprezentuje odmienny porządek sakralny.

Wprowadzanie polskich śpiewników ewangelickich i nauczenie się kilku pieśni religijnych po polsku nie tylko pozwoliło na złamanie hegemonii języka słowackiego w liturgii, ale także zbudowało „pomost” między wspólnotą luteran w Ostojicéwie oraz w Wiśle. Dzięki tym kilku pieśniom możliwe jest współuczestniczenie w nabożeństwach prowadzonych po polsku przez wiślańskich pastorów przy okazji ich pobytu w Banacie. W ten sposób kształtuje się symboliczna więź pomiędzy grupami religijnymi, których losy ukształtowały się w odmiennych warunkach historycznych. Wiąż owa ma jednak wymiar symboliczny w większym stopniu dla śląskocieszyńskich luteran, którzy doszukują się w repertuarze pieśniowym podstaw do uprawomocnienia „polskiej” pamięci kulturowej ostojicéwskich Wiślan. Przykładem może być teza o zachowaniu polskości przez ewangelików w Ostojicéwie poparta argumentem o funkcjonowaniu tam „do dzisiaj” pieśni cieszyńskiej *Ojcowski dom*, który został wysunięty przez jednego ze słuchaczy podczas spotkania zorganizowanego przez Bibliotekę Miejską w Wiśle w 2019 roku. Współczesnym mieszkańcom Wisły

⁷ *tobszte* (z srb. *uopšte*) — wcale; *priczome* (z srb. *pričati*) — rozmawiamy; *przewiedeme* (z srb. *perevesti*) — przetłumaczymy.

trudno sobie bowiem wyobrazić, że pieśń *Ojcowski dom*, autorstwa Jana Kubisza (1848—1929), która jest jednym z najbardziej popularnych tekstów na Śląsku Cieszyńskim i jest uznawana także za swoisty hymn cieszyńskich ewangelików, nie zachowała się jako dziedzictwo rodaków imigrujących za chlebem, a została przez nich współcześnie zaimplementowana na fali kształtowania się nowej pamięci za pośrednictwem języka polskiego.

Wraz z zanikaniem pamięci kulturowej Toutów, związanej z symboliką protestancką, rolę nośników pamięci kulturowej zyskały dla najmłodszych członków grupy — trzeciego i czwartego pokolenia urodzonego w Banacie — treści przekazywane w ramach serbskiego systemu edukacji, a później w mediach narodowych. Stało się tak na skutek przejmowania wzorców kulturowych od grupy dominującej, a wraz z nimi — serbskiego uniwersum symbolicznego odnoszącego się do narodu. Pamięć zbiorowa Toutów jest zatem ukształtowana z jednej strony przez pamięć komunikatywną, transmitowaną gwarą wiślańską, a z drugiej — pamięć kulturową przekazywaną językiem serbskim, z którym to wiąże się odmienny obraz świata, w tym obraz przeszłości. Dla unaocznienia tego zjawiska podam przykład komentarza jednej z respondentek dotyczącego filmu produkcji tureckiej, transmitowanego w telewizji serbskiej, pod tytułem *Wspaniałe stulecie*, opowiadającego o życiu sułtana osmańskiego Sulejmana Wspaniałego: *dwieście lat my byli pod Turkami, a teraz musimy się na to dziwać*⁸ (kobieta, 64 lata). Dygresja owa dotyczyła panowania tureckiego w Banacie, które trwało prawie dwieście lat, od roku 1552 do 1718, a którego nie doświadczyli ani oni sami, ani też przodkowie Toutów, jeśli zważyć, że pierwszą falę migracji datuje się na lata czterdzieste dziewiętnastego wieku. Oznacza to, że wiślanie przybyli do Banatu ponad sto lat po oswobodzeniu tego terenu od dominacji tureckiej przez Habsburgów, a zatem ten fakt historyczny nie mógł być częścią ich pamięci komunikatywnej. Okazuje się jednak, że mógł zostać włączony do pamięci kulturowej. Z perspektywy badacza ten rozdźwięk pomiędzy pamięcią komunikatywną a pamięcią kulturową jest oczywisty. Nie znaczy to, że taką samą perspektywę prezentuje nadawca komunikatu. Jego wiedza potoczna (czy też myślenie zwyczajowe) nie jest wszak homogeniczna; wręcz przeciwnie: jest ona niespójna, jedynie częściowo jasna oraz

⁸ *dziwać się* — patrzeć, oglądać.

w żadnym wypadku nie pozostaje wolna od sprzeczności, co umożliwia współistnienie różnych form pamięci w obrębie „względnie naturalnej koncepcji świata” (SCHUETZ, 1944: 500). Jak zauważył Alfred Schütz, analizując proces myślowy towarzyszący adaptacji „obcego” do nowych wzorców kulturowych, wiedzę potoczną można utrzymać dopóty, dopóki nie stanie się przedmiotem dogłębnych dociekań na temat leżącego u jej podstaw systemu podręcznych, sprawdzonych i powielanych społecznie recept. Wystarczy jednak niewielka przesłanka, aby nastąpił „kryzys” w myśleniu potocznym, który prowadzi do destrukcji przyjętych założeń i odrzucenia dotychczasowego obrazu świata, a także „przerywa nawykowy bieg rzeczy i daje impuls do rozwoju odmiennych stanów świadomości i praktyk” (SCHUETZ, 1944: 501—502). Takim „impulsem” do odrzucenia pamięci kulturowej, budowanej na podstawie języka serbskiego i konstruowanego w jego obrębie obrazu świata przez część społeczności touckiej stały się spotkanie oraz nawiązanie intensywnych kontaktów z Polakami z Wisły oraz innych rejonów kraju, reprezentującymi już dzisiaj odmienny obraz świata, oraz zaangażowanie we współpracę z instytucjami ogólnopolskimi dysponującymi środkami finansowymi na wspieranie rozwoju „mniejszości polskiej” poza granicami kraju.

Biorąc pod uwagę, że pamięć komunikatywna obejmuje — według Jana Assmanna — wspomnienia dotyczące najbliższej przeszłości, a przestrzeń pamięci utworzona przez osobiście zaświadczone wspomnienia obejmuje mniej więcej cztery pokolenia (ASSMANN J., 2016: 66), możliwe jest, że wydarzenia sprzed około stu osiemdziesięciu lat przestaną istnieć w pamięci zbiorowej. Mogą też stać się częścią pamięci kulturowej. Oba warianty są realne i zależą od woli indywidualnych członków grupy. Dlatego też obserwujemy „konkurencyjne” pamięci kulturowe: pierwszą — opartą na serbskim języku i wzorcach kulturowych, oraz drugą — kształtującą się dopiero pamięć zbiorową opartą na języku polskim i polskich narodowych wzorcach kulturowych. Ta pierwsza prowadzi do stopniowej asymilacji członków touckiej społeczności mniejszościowej z serbską grupą większościową pod względem kulturowym, językowym oraz identyfikacyjnym, ta druga — do wyodrębnienia się nowej tożsamości Toutów, kreowanej w odniesieniu do związku ideowego ze wspólnotą wyobrażoną, jaką jest naród polski.

Przyswajanie nowej pamięci zbiorowej

Pamięć kulturowa to sposób pamiętania wyrażający się świadomym stosunkiem grupy do przeszłości osadzonej w konkretnej przestrzeni kulturowej. Ma ona charakter symboliczny i jest sformalizowana, a jej twórcami są najczęściej instytucje, które tworzą system konstruujący tożsamość grupową. Pamięć kulturowa wytwarza „świadomość przeszłości”, która często różni się od faktycznych wydarzeń, a jednocześnie — na skutek selekcji wybranych elementów z przeszłości i stosowania pozajęzykowych form przekazu — może służyć aktualnym interesom (TRABA, 2016: 15—17). W pamięci komunikatywnej Toutów nie było miejsca na polskie ogólnonarodowe narracje, bo — jak już wspomniałam — językowy obraz świata w gwarze cieszyńskiej z okresu migracji nie miał odniesień do uniwersum symbolicznego wspólnoty wyobrażonej, jaką stanowi naród, lecz wyłącznie do wspólnoty rodzinnej, religijnej i terytorialnej. Choć dziś już wyraźny jest rozdźwięk między systemami porządkującymi obraz świata w gwarze cieszyńskiej używanej w Ostojicévie a tej używanej na Śląsku Cieszyńskim, to jednak w obu tych przypadkach funkcjonują współcześnie określenia *być tu stela*, czyli „pochodzić stąd” (w rozumieniu wsi lub regionu), *prawić po naszymu*, czyli „mówić naszym językiem” (w rozumieniu gwary cieszyńskiej), albo *naszo rzecz*, czyli „nasz język, nasze słowo” (w rozumieniu gwary cieszyńskiej). Polskie uniwersum symboliczne odnoszące się do narodu zostało zaimplementowane za pośrednictwem języka polskiego, jakim posługują się przedstawiciele instytucji reprezentujących „władzę” (urzędów, fundacji, Ambasady RP w Belgradzie), z którymi coraz bliższe kontakty utrzymują członkowie grupy mniejszościowej z Ostojicéva. To bowiem władza, jak zauważył już Jan Assmann, jest silnym stymulatorem pamięci (ASSMANN J., 2016: 85—86). Zacieśnienie oficjalnych relacji między Toutami a Polakami, wyraźne od 2007 roku, nastąpiło na skutek zaangażowania osób związanych z samorządem w Wiśle oraz Parafią Ewangelicko-Augsburską, a także w rezultacie działań inicjowanych przez przedstawicieli Ambasady RP w Belgradzie. Do instytucji, które nawiązały kontakt z „mniejszością polską”, należy między innymi instytucja wspierająca działalność Polonii w Europie — Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej z Kielc, która realizowała w 2014 roku projekt pt. *WISŁA, powrót do źródła. Wzmocnienie*

i aktywizacja środowisk polskich w Serbii ze środków Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP.

Afirmowanie polskiej tożsamości narodowej dokonuje się dzięki aktywności dwóch stowarzyszeń, które powstały w ostatnich latach w Ostojicévie, a które kategoryzowane są w społeczności lokalnej oraz poza nią jako „polskie”: Kulturno umetničko društvo Wisla Ostojicévo (powołane w 2008 roku) oraz Kulturno umetničko društvo Višljani iz Ostojicéva (powołane w 2015 roku przez osoby, które wystąpiły z KUD Wisla). Organizacje te postawiły sobie za zadanie między innymi „pracę z dziećmi w wieku przedszkolnym i szkolnym, uczniami szkół średnich, studentami oraz dorosłymi w celu zajmowania się amatorską twórczością, pielęgnowaniem tradycji i zachowaniem trwałości dziedzictwa kulturowego Polaków” (ze statutu KUD Wisla) czy „promocję i ochronę polskiej kultury, muzyki, pieśni, historii, literatury, narodowych gier, obyczajów, edukacji i tym podobnych” (ze statutu KUD Višljani iz Ostojicéva). Działalność obu organizacji skupia się jednak głównie na prowadzeniu dziecięcych zespołów folklorystycznych, które prezentują „polski” program artystyczny podczas różnorodnych imprez. Wspierają one tym samym przeobrażenia tożsamości, które są skutkami zmian w rzeczywistości społecznej i politycznej. Jak ukazują badania prowadzone wśród Bułgarów na Ukrainie (KARNAUKH, 2012), Polaków w Republice Czeskiej (MICHALSKA, 2011) czy na Syberii (NOWICKA, 2000; NOWICKA, BILEWICZ, red., 2012; JAWŁOWSKI, 2012), działalność instytucji kulturalno-edukacyjnych stymuluje proces odradzania się tożsamości narodowej dzięki możliwości kontaktu z językiem i kulturą uznawanymi za „własne”. Tym samym ciężar zachowania pamięci zbiorowej przechodzi z rodzin na instytucje.

Proces przemian identyfikacji z lokalnej na narodową staje się najbardziej widoczny na płaszczyźnie interakcji z dziećmi należącymi do innych zespołów folklorystycznych w Ostojicévie: serbskiego Kulturno umetničko društvo Dr Tihomir Ostojicé oraz węgierskiego Mađarski kulturni krug Tizzaszentmiklós Magyar Kultúrkör. Pojawienie się „polskich” zespołów folklorystycznych zmieniło stosunki między grupami etnicznymi w Ostojicévie, gdyż przestały one mieć wymiar wyłącznie nieformalny. Do tej pory dzieci z rodzin touckich nie wyodrębniały się w oficjalny sposób spośród rówieśników; gdy chciały podjąć aktywność taneczną czy wokalną, zapisywały się do zespołów serbskiego lub węgierskiego.



Fotografia 27. Dzieci Zespół Pieśni i Tańca Wisła z Renatą Pilch, przeską KUD Wisła (Senta, 2014 rok). Archiwum KUD Wisła.

Od kiedy jednak zaistniała możliwość uczestniczenia w inicjatywach kulturalnych „polskich” zespołów, dzieci touckie wchodzą w zależności formalne z rówieśnikami należącymi do innych grup podczas festiwali folkloru, na szkolnych obchodach Dnia Świętego Sawy czy na uroczystościach związanych z Dniem Szkoły im. Dr. Tichomira Ostojica. Dominującą kategorią odróżniającą jest w tych kontaktach narodowość. Piosenki i wierszyki prezentowane przez przed publicznością przez najmłodsze pokolenie Toutów są wykonywane w języku polskim, mimo że nie zna ono biegle polszczyzny mówionej, a tym bardziej pisanej. Gwara wiślańska różni się od polszczyzny literackiej nie tylko w warstwie leksykalnej, ale przede wszystkim na poziomie językowego obrazu świata. Wykonywane na scenie wiersze i pieśni są dla dzieci niejasne na poziomie semantycznym, gdyż odwołują się do nieznanego im polskiego kanonu kulturowego. Przykładem niech będzie wiersz Juliana Tuwima pod tytułem *Warszawa*, który znajduje się w repertuarze, a w którym jest mowa o dumie i radości, jaką

budzi stolica Polski w sercu podmiotu lirycznego na skutek przemian kulturowych i gospodarczych, dokonujących się w tym mieście. Trudno o właściwe zrozumienie treści przywołanego utworu literackiego wówczas, gdy nie zna się historii stolicy Polski (podania o jej początku, burzliwych dziejów historycznych, wielkomiejskiego rozwoju) oraz całej warstwy konotacji związanej z pojęciem „Warszawa”. Nie zmienia to jednak faktu, że już samo posługiwanie się językiem narodowym na scenie, nawet jeżeli nie idzie z nim w parze rzetelna znajomość płaszczyzny semiotycznej, prowadzi do zmian w postrzeganiu grupy przez innych członków społeczności lokalnej oraz do przemian autoidentyfikacji.



Fotografia 28. Członkowie KUD Višljani z Ostojiceva z ówczesną kierowniczką Moniką Krak (Ostojicevo, 2016). Archiwum KUD Višljani z Ostojiceva.

Pamięć zbiorową, która leży u podstaw tożsamości narodowej, można przyswoić. Jest to bowiem konstrukt społeczny przekazywany w aktach komunikacji i interakcji w ramach grupy, a nie jej „cecha

naturalna”. Owo przyswojenie może dokonywać się nie tylko wskutek nabywania wiedzy o kulturze narodu, ale także dzięki poznaniu samej narracji o kulturze. Jak zauważa Thomas H. Eriksen, są one co prawda faktami społecznymi należącymi do różnych porządków (porównuje zależność kultury i narracji o kulturze do relacji spożywanej potrawy i menu), co jednak nie oznacza, że jedno jest mniej realne niż drugie (ERIKSEN, 2013: 152). Takim właśnie sposobem, w efekcie narracji o polskiej kulturze narodowej, dokonuje się implementacja na grunt Ostojićeva nowej pamięci kulturowej i nowej autoidentyfikacji. Procesowi temu służą różne kanały transmisji — od tradycyjnych form językowych (na przykład pieśni i wierszy) aż po organizowanie świąt czy wytwarzanie materialnych nośników pamięci (obrazów pamięci, figur pamięci⁹), których sama nazwa przywołuje konotacje dotyczące przeszłości Toutów w kontekście symbolicznego związku z narodem polskim (na przykład *Wieczór polskich tradycji*, Dom Polski). Proces ten jest jednocześnie wspierany przez zapomnianie kulturowe, czyli zanikanie dziedziczonych elementów kultury, języka domowego, religii, oraz postępujące przemiany modalności w narracjach o pochodzeniu. Ten rodzaj zapomniania Paul Connerton nazywa zapomnianiem konstytutywnym dla formowania nowej tożsamości (*forgetting that is constitutive in the formation of a new identity*). Charakterystyczny dla wspólnoty jest tu brak poczucia straty, który mógłby wynikać z utracenia pewnych elementów kulturowych, a zamiast tego uwydatnia się zysk będący udziałem tych, którzy wiedzą, jak odrzucać wspomnienia niesłużące celom praktycznym w zarządzaniu swoją obecną tożsamością i bieżącymi celami. Zapominanie to pozwala usunąć w cień sprawy, które powodują dysonans poznawczy, i dzięki temu powstaje przestrzeń dla nowej tożsamości. Badacz przyrównuje fragmenty wiedzy zachowanej w pamięci do kawałków układanki, która — gdyby została zachowana w niezmienionej postaci — nie byłaby możliwa do właściwego ułożenia (CONNERTON, 2008: 62—64).

⁹ Maurice Halbwachs przywołuje pojęcie „obrazy pamięci”, które są materialnym symbolem idei. Idee, zdaniem badacza, muszą zyskać materialny symbol, aby stać się przedmiotami pamięci (HALBWACHS, 1969: 34). Kontynuuje tę koncepcję Jan Assmann, który mówi o „figurach pamięci” jako o ukształtowanych w kulturze i obowiązujących społecznie „obrazach pamięci”, podkreślając ich narracyjną formę.

Dom Polski oraz „polskie tradycje”, czyli siła nazywania

Jednym z miejsc nowej pamięci¹⁰ jest Dom Polski ulokowany w salkach na zapleczu domu zborowego, wyremontowany wspólnym wysiłkiem Urzędu Miejskiego w Wiśle, Ambasady RP w Belgradzie i społeczności lokalnej. Oddany został do użytku w 2016 roku i od tego czasu odbywają się tam spotkania członków stowarzyszenia KUD Višljani iz Ostojiceva, próby dziecięcego zespołu folklorystycznego i inne okazjonalne imprezy. W grudniu 2018 roku nastąpiło uroczyste oficjalne otwarcie Domu Polskiego, podczas którego wstępę przecięli oficjele: konsul w Ambasadzie Polskiej w Belgradzie Paweł Sokołowski oraz delegacja z Wisły z burmistrzem Tomaszem Bujokiem i proboszczem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Wiśle księdzem Waldemarem Szajthauerem¹¹. Dom Polski stał się jednocześnie kancelarią Rady Narodowościowej Mniejszości Polskiej w Serbii, która powstała miesiąc wcześniej, w listopadzie 2018 roku. Jej przewodniczącą została Anita Šalbot (prezesa KUD Višljani iz Ostojiceva), a funkcję wiceprzewodniczącego pełni Josip Češljari¹². Dom Polski w przestrzeni Ostojiceva jest pierwszym miejscem tak wyraźnie związanym z „polskością” i niewątpliwie stanowi, według nomenklatury Mariana Golki, „implantowany nośnik pamięci” (GOLKA, 2009: 80). Wyremontowane salki domu zborowego, które pierwotnie były przestrzenią spotkań ewangelików (niegdyś mieściła się tam biblioteka z książkami i czasopismami religijnymi), zyskały nowe znaczenie i „adaptowały nową pamięć”, stając się znakiem polskości.

Rolę miejsc pamięci pełnią także inicjatywy podejmowane przez stowarzyszenia, podczas których obraz tradycji staje się łącznikiem

¹⁰ Przyjmuję definicję miejsc pamięci, *lieux de mémoire*, za Pierre'em Norą jako wszelkie praktyki (przedmioty, organizacje), których podstawowym celem jest podtrzymywanie (stymulowanie) pamięci o przeszłości (NORA, 1989: 7; KONCZAL, 2014: 230—232).

¹¹ Relacja z tego wydarzenia znajduje się na stronie internetowej Urzędu Miejskiego w Wiśle. <https://www.wisla.pl/mieszkaniec/news/wizyta-w-ostojicevie> (dostęp: 10.06.2019).

¹² W 2018 roku powstała Rada Narodowościowa Polskiej Mniejszości Narodowej (Nacionalni savet poljske nacionalne manjine), co stanowi formalne uznanie istnienia polskiej mniejszości w Serbii (<https://izbori2018.minoritynews.rs/1-svim-srcem-za-poljake>) (dostęp: 7.01.2020).

między wspólnotą wyobrażoną (narodem) i wspólnotą lokalną (Toutami). Atrakcją *Wieczoru polskich tradycji* (*Veče poljske tradicije*), który został zorganizowany w 2015 roku przez KUD Višljani iz Ostojičeva, była na przykład degustacja pierogów (które *nota bene* nigdy nie znajdowały się w tradycyjnym jadłospisie górali z Wisły), a na zaproszeniu widnieje między innymi zdjęcie krakowskiego smoka wawelskiego jako jednego z symboli polskiej tradycji (przy czym kultura w Krakowie i Wiśle rozwijała się w diametralnie różnych warunkach historycznych, efektem czego ma odmienne cechy). Zdaniem Aleidy Assmann, „tożsamość narodowa niweluje różnicujące cechy jednostek i wydobywa to, co wspólne, co jednakowoż należy niekiedy dopiero wynaleźć” (ASSMANN A., 2013: 156).

**Kulturno umetničko društvo
"Višljani iz Ostojičeva"**

vas poziva na

"Veče poljske tradicije"

**gde ćemo predstaviti rezultate projekta
"Starim zanatima čuvamo tradiciju"**

**- 21.11.2015. (subota) u Svetosavskom domu u
Ostojičevu sa početkom u 18:00 časova**

Dobro nam došli



Pokrajinski sekretarijat za privredu,
zapošljavanje i ravnopravnost polova



Fotografia 29.
Zaproszenie na
Wieczór polskich tradycji,
zorganizowany w 2015 roku
przez KUD Višljani iz
Ostojičeva. Fot. K. Marcol.

Jak można zauważyć, podstawową funkcją wymienionych miejsc pamięci jest „wynajdywanie” kontynuacji czy też ciągłości pomiędzy pamięcią komunikatywną, przekazywaną w narracjach z pokolenia na pokolenie, a pamięcią kulturową, utrwaloną w systemie polskich symboli narodowych. Jest to możliwe dzięki tworzeniu nowych konotacji dla nazwy grupy etnicznej (Toutowie), które są synonimiczne z nazwą narodu (Polacy) i jej językowo-kulturowym obrazem. Procesowi temu służy nadawanie nazw własnych miejscom i wydarzeniom z użyciem przymiotnika „polski”, co wydobywa ich potencjał semantyczno-kulturowy oraz skutkuje uwypukleniem cech kategoryzujących te obiekty.

Maciej Czerwiński zwraca uwagę, iż nominacja, która odnosi się do obiektów „niefizykalnych”, na przykład do kultury narodowej, miłości, wiary, Unii Europejskiej czy Polski, zakłada określony rodzaj wiedzy, na którą składają się szeregi asocjacji semantycznych oraz konotacji wartościujących. Jako że trudno jednoznacznie wskazać desygnat słowa Polska, o znaczeniu tej nazwy decyduje wiele innych znaków, z którymi połączone są kolejne ciągi skojarzeń: „[...] każdy znak implikuje istnienie innych znaków, więc nasze poznanie jest usieciowione i uwikłane w system semantyczny” (CZERWIŃSKI, 2015: 20—21):

Weźmy na przykład nazwę własną „Polska”. To znak, który desygnuje pewien konkretny obszar geograficzny — więc rozczłonkowie terytorium kontynentu europejskiego, choć jak wiemy z historii, w okresach wcześniejszych to rozczłonkowanie było odmienne, ponieważ państwo polskie zajmowało inne niż obecnie terytorium. Były też okresy historyczne, kiedy w ogóle nie istniało w sensie politycznym, ale mimo to nie mówimy, że Polska nie istniała. Wszak istniała, ale w inny sposób. Widać więc, że już na tym najbardziej podstawowym poziomie — a więc na poziomie czystej desygnacji — materia rozpatrywanego problemu jest niezwykle złożona. Ale na tym znaczenie tego słowa i jego miejsce pośród innych znaków języka się nie wyczerpuje. Słowo „Polska” ma bowiem daleko więcej znaczeń. Desygnuje obecnie kilkadziesiąt milionów obywateli, również ludzi żyjących dawniej, a także inne kategorie z Polską związane, to jest jej terytorium, krajobraz, literaturę, naukę, tradycję, obyczajowość itd. Z Polską łączy się też istnienie narodu polskiego, co z kolei implikuje istnienie kategorii bardziej pojemnej — narodu jako pewnej wspólnoty ludzi, którzy definiują swoją tożsamość, odwołując się do pewnych łączących ich cech, takich jak język czy tradycja.

CZERWIŃSKI, 2015: 21

Używanie określonych nazw, w tym nazwy „Polska”, ma znaczące konsekwencje, wynikające z przypisanych im przez społeczność komunikacyjną treści „milcząco zakładanych”, które są powielane za pomocą klisz językowych. Klisze językowe funkcjonują w języku potocznym, podsuwają i ułatwiają pewne konceptualizacje przeszłości za pomocą ukrytego założenia wspólnego dla nadawcy i odbiorcy (KAJFOSZ, 2018b). Nazwy-etykiety, jak w przypadku Domu Polskiego czy *Wieczoru polskich tradycji*, funkcjonują w społeczności Toutów jako wyraz realizmu językowego opierającego się na założeniu, że nazwy te odbijają obiektywną rzeczywistość i ujawniają to, co istniało zawsze w ten sam sposób. Faktycznie jest jednak tak, że nazwy w jakimś stopniu konstruują rzeczywistość doświadczaną, wprowadzają w nią podziały i narzucają sposoby jej rozumienia (KAJFOSZ, 2018b: 118). „Polskość” w okresie migracji (w połowie dziewiętnastego wieku i początkiem dwudziestego wieku) w zasadzie nie istniała jako kategoria definiująca tożsamość górali beskidzkich, co było konsekwencją ówczesnego indyferentyzmu narodowego, a czego dowodem może być między innymi przyjęcie etnonimu „Toutowie” na określenie własnej grupy etnicznej. Współczesne kategorie etniczno-narodowe nie są zatem stałe i „odwieczne”, jak sugerować mogłyby klisze językowe, ale zmienne w czasie i zależne od kontekstu historycznego. Niemniej jednak „rzutowanie semiotyczne”, czyli projekcja współczesnej wiedzy o desygnacie znaku na przeszłość (CZERWIŃSKI, 2013), daje wrażenie *continuum*, które służy ukazaniu związku historycznego z Polską i ciągłości polskiej tożsamości narodowej. Manipulacja treściami znaków polegająca na rzutowaniu semiotycznym, jak zauważa Maciej Czerwiński, może służyć celom perswazyjnym, w tym autoryzowaniu politycznych programów ekspansjonistycznych (CZERWIŃSKI, 2013: 255—256). Może też, jak w przypadku społeczności touckiej, służyć negocjowaniu pozycji społecznej przez uprawomocnienie obecności Polaków na tym terenie, a co za tym idzie, argumentowanie własnej identyfikacji opartej na tej kategorii narodowej. Jednocześnie, jak zauważa Ewa Rzetelska-Feleszko, nazwy własne funkcjonujące w przestrzeni publicznej, czyli mające status „oficjalnych”, pełnią w społecznościach mniejszościowych funkcje symboliczne, integrujące oraz pobudzające lojalność narodową lub etniczną (RZETELSKA-FELESZKO, 2003: 50—51).

Nazwy własne biorą udział w kształtowaniu bądź utrzymywaniu identyfikacji głównie dzięki pozytywnie nacechowanym konotacjom,

wywołującym pożądane w danych okolicznościach emocje, między innymi poczucie wartości czy dumę. Jedną z istotnych funkcji języka, o której wspomina filozof Charles Taylor w kontekście aktywnego charakteru mowy, jest konstytuujące użycie słów. Oznacza to, że „w języku formułujemy rzeczy. Dzięki językowi możemy wyraźnie uświadomić sobie to, czego wcześniej mieliśmy tylko niejasne poczucie. Formułując coś, owo coś czynimy przedmiotem pełniejszej i jaśniejszej świadomości” (TAYLOR, 2009: 155). Język ponadto umożliwia „wprowadzenie rzeczy w przestrzeń publiczną”, czyli pozwala na kolektywne definiowanie wartości. Ową „przestrzeń publiczną” rozumie filozof jako ponadindywidualną perspektywę oglądu i oceny rzeczywistości, a język jest „miejszem, z którego wspólnie przyglądamy się światu” (TAYLOR, 2009: 157). Nominacja umożliwia w procesie przekształcania wyrazów pospolitych w nazwy własne marginalizację znaczenia apelatywnego na korzyść uwypuklenia tych cech, które mają charakter kategoryzujący i wartościujący nazywany obiekt (PUZYNINA, 1995; CZACHUR, 2018a: 23). Konotacje związane z „polskością” są kształtowane wśród ostojicéwian od niespełna piętnastu lat, od czasu zintensyfikowanych kontaktów na płaszczyźnie oficjalnej z polskimi działaczami społecznymi i politycznymi. Od tego też czasu zaczął się przejawiać w odniesieniu do kategorii „polskość” aspekt emocjonalny, zbudowany na relacjach z jej przedstawicielami, czyli Polakami z kraju i reprezentantami władz polskich w Belgradzie. Narracje, jakie słyszą Toutowie podczas uroczystości w Ambasadzie RP w Belgradzie, jak obchody Dnia Niepodległości czy przyjęcia świąteczne, a także podczas oficjalnych spotkań z przedstawicielami Urzędu Miasta w Wiśle czy innych instytucji w Polsce, duplikują kanoniczną postać pamięci. Jest ona zbudowana na wyłącznie pozytywnych konotacjach dotyczących narodu i kraju, które są transmitowane we współczesnym dyskursie publicznym i politycznym. Potwierdzeniem tezy o eksponowaniu wartości patriotycznych, gospodarczych i kulturalnych podczas oficjalnych uroczystości może być relacja z obchodów stulecia odzyskania niepodległości Rzeczypospolitej Polskiej i Święta Wojska Polskiego w Belgradzie, która odbyła się 15 listopada 2018 roku:

W dniu 15 listopada Ambasada RP w Belgradzie zorganizowała obchody Stulecia odzyskania niepodległości Rzeczypospolitej Polskiej i Święta Wojska Polskiego. Licznie przybyli przedstawiciele serbskich

władz, Ministerstwa Spraw Zagranicznych Republiki Serbii, reprezentanci samorządów i administracji publicznej Serbii, przedstawiciele korpusu dyplomatycznego, duchowieństwa, świata kultury, nauki i biznesu, mediów oraz serbska Polonia. Zebranych gości przywitał Charge d'affaires a.i. RP w Republice Serbii Pan Andrzej Kindziuk i przybliżył znaczenie obchodzonego w tym roku jubileuszu. Podkreślił również więzi łączące Polskę i Serbię oraz przyjazne stosunki obydwu państw i narodów. Podczas uroczystości odbyła się również ceremonia udekorowania Konsula Honorowego Republiki Serbii w Katowicach p. Ranka Tomovicia Odznaką Honorową „Bene Merito”, która jest wyrazem podziękowania i głębokiego uznania za działania na rzecz wzmacniania i promowania polskiej obecności gospodarczej w Serbii oraz zacieśniania polsko-serbskich relacji gospodarczych, naukowych i kulturalnych. [...] Program muzyczno-artystyczny składający się między innymi z ballad i mazurków Fryderyka Chopina wykonał zespół „Mistic cello”¹³.

Korzystny wizerunek jest uzyskiwany dzięki odniesieniu do chlubnych momentów w historii, przywołaniu wybitnych postaci w dziedzinie kultury, nauki, polityki czy też podkreślanie rangi na arenie międzynarodowej wyrażanym wręczaniem odznaczeń. Konstruowanie oraz utrzymanie tożsamości narodowej nie byłyby możliwe bez spójnej interpretacji przeszłości oraz jej powielania przez powołane do tego celu instytucje państwowe edukacyjne, kulturalne i polityczne. Instytucje państwa narodowego mają bowiem na celu podtrzymywanie pamięci uznanej za kanoniczną, czemu służą zarówno teksty, jak i inne nośniki pamięci o charakterze symbolicznym, na przykład emblematy władzy państwowej. Język, a szerzej — dyskurs narzucają zatem pewną koncepcję przeszłości, która staje się interpretacją obowiązującą kosztem innych możliwych perspektyw (CZERWIŃSKI, 2014: 33—35). Tęgo rodzaju konstruowanie wyobrażenia nie byłoby możliwe bez zjawiska niepamięci, które jest konstytutywnym składnikiem pamięci zbiorowej. Zygmunt Bauman zauważył, że państwa narodowe konstruują wspólne dziedzictwo historyczne, wyciszając pamięć zdarzeń rozsadzających

¹³ Zob. Sprawozdanie z przyjęcia z okazji rocznicy stulecia odzyskania niepodległości Rzeczypospolitej Polskiej. https://belgrad.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/przyjecie_z_okazji_rocznicy_stulecia_odzyskania_niepodleglosci_rzeczypospolitej_polskiej (dostęp: 12.02.2019).

postulowaną spójność narodowej tradycji, aby powstało poczucie wspólnej misji, wspólnoty losów i przeznaczenia (BAUMAN, 1995: 94). Jest zatem regułą, że w dyskursie politycznym państw narodowych odwołuje się do takich momentów w historii, które umacniają pozytywny autowizerunek i pozostają w zgodzie z określonymi celami działania. Co zaś nie przystaje do heroicznego obrazu, zostaje ukryte i ma ulec zapomnieniu (ASSMANN A., 2013: 50).

Nabywany przez Toutów obraz Polski i Polaków ukształtowany jest zatem pod wpływem współczesnych dyskursów: politycznego i publicznego, które są skonstruowane zgodnie z aktualnymi potrzebami państwa narodowego. Sytuacje komunikacyjne, jakie tworzą się podczas kontaktów z przedstawicielami polskich władz lokalnych i państwowych, a także w trakcie relacji interpersonalnych z reprezentantami instytucji działających na rzecz grupy traktowanej jako „mniejszość polska”, prowadzą Toutów do przejmowania idei i przekonań należących do kanonu wiedzy o charakterze normatywnym. Obecni na oficjalnych uroczystościach przedstawiciele „mniejszości polskiej” z takim właśnie obrazem się identyfikują i na nim budują swoje wyobrażenia oraz postawę emocjonalną. Proces ten ułatwia fakt, że Toutowie nie mają w zasadzie możliwości weryfikacji prezentowanego obrazu Polski i Polaków ani przez edukację szkolną, ani literaturę, ani za pośrednictwem mediów. Poziom ich znajomości polszczyzny ogólnej jest podstawowy i na tyle funkcjonalny, że pozwala zrozumieć wypowiedzi ustne (polszczyzna pisana okazuje się dla nich zasadniczo nieczytelna) na poziomie denotacyjnym, ale już nie na poziomie konotacyjnym, wymagającym od odbiorcy wiedzy pozadefinicyjnej, wynikającej ze wspólnotowości doświadczeń oraz podzielanych społecznie ocen i emocji. Ze względu bowiem na odseparowanie geograficzne i polityczne emigrantów od Śląska Cieszyńskiego nie dochodziło do bieżącego przepływu informacji i wymiany myśli, które umożliwiłyby trwanie wspólnoty opartej na wiedzy i doświadczeniu. Dlatego też obraz Polski i Polaków, nabywany współcześnie przez Toutów, jest oparty na współczesnej kanonicznej postaci pamięci kulturowej.

Obraz świata przejmowany na skutek nawiązania relacji instytucjonalnych ostojićewsko-polskich prowadzi do przemian w pamięci zbiorowej Toutów, stanowiącej podstawę nowej tożsamości. Wykreowanie nowej identyfikacji wynika z określonej potrzeby grupy; potrzeby, którą zdefiniować można jako chęć uwolnienia się z dziedziczonych traum

oraz podniesienia rangi grupy w środowisku lokalnym. Konstruowanie identyfikacji Toutów opartej na polskim języku narodowym oraz na upowszechnianych w nim mitologiach pozwala na taką właśnie zmianę społeczną, która jest dodatkowo wspierana przez nobilitujący system władzy w postaci instytucji działających na rzecz „mniejszości polskiej”. Proces ten nie przebiega w próżni, lecz jest efektem obiektywnych uwarunkowań i relacji pomiędzy różnymi grupami etnicznymi, które pozostają z sobą w stałych relacjach.

Poszukiwanie emblematów nowej tożsamości

Psycholog społeczny Michał Bilewicz zauważa, iż potrzeba pozytywnej samooceny należy do podstawowych potrzeb człowieka, a ludzie doświadczający czegoś, co podważa ich poczucie wartości, starają się zrobić wszystko, aby przywrócić pozytywną samoocenę. Jest ponadto nadzwyczaj istotnym faktem, że dążymy do budowania korzystnego wizerunku nie tylko samych siebie jako jednostek, ale także zbiorowości, której czujemy się członkami. Kiedy bowiem postrzegamy siebie jako członków grupy, daje się odczuć potrzeba stworzenia pozytywnego wizerunku całej wspólnoty. Tę część nas samych, która wywodzi się z przynależności do grupy, nazywa on „tożsamością społeczną” (BILEWICZ, 2008: 15). Chęć dążenia do obrony, podtrzymania i umocnienia pozytywnego wizerunku (czyli do tak zwanej autowaloryzacji) nie odnosi się wyłącznie do terażniejszości, ale buduje ona również nasze wyobrażenia przeszłości: „[...] stabilny, pozytywny wizerunek samych siebie wymaga przecież iluzji na temat przeszłych zachowań i myśli — »totalitarne ja« narzuca zatem pozytywny wizerunek własnego sprawstwa, moralności czy racjonalności, niejako fabrykując zapis pamięciowy przeszłych doświadczeń” (BILEWICZ, 2008: 13—14). Poszukując autowaloryzacji, ludzie angażują się w dwa typy działań: w zachowania zmierzające do zapewnienia środowiska społecznego potwierdzającego nasze przekonania (staramy się okazywać światu wizerunek zgodny z tym, co o sobie myślimy, i wchodzić w interakcje z osobami potwierdzającymi nasz wizerunek) oraz taką selekcję informacji, która pozwala postrzegać świat w sposób odpowiadający

naszym przekonaniom (selektywna uwaga, selektywne przypominanie, selektywna interpretacja) (BILEWICZ, 2008: 20—21).

Jako że selektywność jest konstytutywną cechą pamięci, zarówno komunikatywnej, jak i kulturowej (ASSMANN A., 2013: 48—49), może ona stanowić podstawę procesu autowaloryzacji grupy etnicznej Toutów, czyli takiego modelowania własnego wizerunku grupy, który prowadzi do podniesienia samooceny. Skoro zaś kanoniczny model pamięci, leżący u podstaw tożsamości narodowej oraz przekazywany w dyskursie publicznym i politycznym, odpowiada oczekiwaniom grupy i sprawdza się w procesie autowaloryzacji, jest on powielany oraz uprawomocniany w społeczności lokalnej. Okazywanie nowego wizerunku opartego na tożsamości narodowej dokonuje się za pomocą „wynalezionych” czy „skonstruowanych” cech kulturowych stanowiących emblematy odróżniające grupę własną od pozostałych. Zestaw cech dystynktywnych ujawnianych w interakcjach z *innymi* aby mógł spełnić swoją rolę musi być przekonujący zarówno dla członków wspólnoty, jak i zostać usankcjonowany przez ludzi spoza grupy (BARTH, 2004). Dlatego też pojawiła się potrzeba posiadania takich obiektywnych emblematów, które sprawdziłyby się jako klasyfikatory podziału na *swoich* i *innych* w kontekście nowej tożsamości.

W przypadku społeczności wiślańskiej z okresu migracji nie doszło do asymilacji z grupami większościowymi dzięki cechom, które zostały wówczas uznane za istotne w procesie ustalania granic pomiędzy *swoimi* a *innymi*. Nie wszystkie bowiem cechy kulturowe są tak samo ważne w procesie ustalania granic etnicznych (BARTH, 2004: 353). Najistotniejszym czynnikiem odróżniającym Wiślan od pozostałych było przede wszystkim wyznaczenie, które do dziś stanowi kategorię wymienną w stosunku do narodowości, a także język (gwara wiślańska) oraz przekazywane z pokolenia na pokolenie sagi rodzinne. Roli emblematu odróżniającego nie odgrywał z kolei nigdy ubiór, gdyż przybywając do Banatu, Wiślanie nie mieli żadnego charakterystycznego stroju, który mógłby stanowić o ich odrębności (byli to bardzo ubodzy ludzie, a w drogę zabierali tylko najpotrzebniejsze rzeczy). Elementy kulturowe związane z obrzędowością rodzinną czy doroczną, jeśli stanowiły kryterium odróżniające, to zaledwie do czasu funkcjonującej w tej społeczności endogamii, gdyż już zawieranie małżeństw mieszanych spowodowało adaptację zachowań obcych kulturowo

bez uszczerbku dla poczucia tożsamości (MARCOL, 2012: 39—46; SZYNDLER, 2012: 54—66). Toutowie od czasu migracji dostosowywali swój styl życia do lokalnej społeczności w zakresie wykonywanych zawodów (SZCZYPKA, 2010a: 45—46), a architektura ich domów nie odbiegała w żaden sposób od pozostałych budynków we wsi (SZCZYPKA, 2010a: 45; DRLJAČA, 2005: 7). Prócz wyznania, języka i narracji o losach przodków nie było zatem do tej pory wyraźnych materialnych wyznaczników świadczących o odmienności etnicznej Toutów od pozostałych grup etnicznych zamieszkujących wieś, ani też nie było powodu wyodrębniania takowych.

Potrzeba posiadania nowych obiektywnych emblematów odróżniających ujawniła się wraz z kielkowaniem procesów narodowościowych i powołaniem dwóch stowarzyszeń kulturalno-artystycznych: KUD Wisła Ostojićevo oraz KUD Višljani iz Ostojićeva. Funkcjonujące w ich obrębie dziecięce zespoły folklorystyczne potrzebowały wyraźnych wyznaczników „polskości”, aby mogły z jednej strony prezentować na scenie swój wizerunek jako „polskiego zespołu”, a z drugiej — w taki sposób być postrzegane przez inne grupy. Jak zauważa Fredrik Barth, „sposoby organizacji grupy etnicznej zmieniają się wraz z poszukiwaniem nowych form samowyróżniania się w relacjach między grupami etnicznymi” (BARTH, 2004: 373). Konieczność odpowiedniej autoprezentacji podczas występów scenicznych spowodowała, że zaczęto szukać właściwych form realizacji tego celu, a za emblematy przyjęto: język polski oraz stroje sceniczne i choreografię tańców, które określane są jako „polskie”. Dzięki tym cechom odróżniającym wzmocnione zostało zarówno poczucie wspólnoty narodowej, jak i wyraźnie zarysowane zostały granice pomiędzy *swoimi a innymi*.

W przypadku Toutów, którzy przecież nie posiadali żadnego charakterystycznego ubioru, trzeba było „opracować” strój na potrzeby publicznych prezentacji. KUD Wisła, które zostało powołane jako pierwsze polskie stowarzyszenie, otrzymało wsparcie na dofinansowanie strojów zarówno z Centrum Kultury w gminie Čoka, jak i z Towarzystwa Miłośników Wisły oraz od wiślańskich sponsorów indywidualnych. W Polsce zakupione zostały: *kyrpce* (góralskie obuwie skórkowe), kapelusze góralskie, *brucliki* chłopięce (rodzaj kamizelki z czarnego sukna przyozdobionej po obu stronach dużymi czerwonymi pomponami) oraz materiał na *modrzinię* (fartuch

kobięcy)¹⁴. Stroje uszyły panie z Ostojiceva na wzór strojów ludowych górali wiślańskich. Członkowie drugiego stowarzyszenia — KUD Višljani iz Ostojiceva — wypracowali własną odmianę stroju, który dzieci prezentują jako „polski”. Jego opracowanie (podobnie jak repertuaru scenicznego) miało związek nie tylko z chęcią odróżnienia się od innych grup etnicznych, ale także od drugiego „polskiego” zespołu prowadzonego w ramach KUD Wisła. Strój ten jest inspirowany strojami ludowymi Krakowiaków zachodnich, co widać zwłaszcza u dziewcząt, które noszą czarne gorsety zdobione czerwonymi chwościkami i wykończone złotymi tasiemkami, czerwone spódnice obszyte kolorowymi lamówkami i białe zapaski z koronką, a na głowach mają wianki. Koszule dziewcząt są białe i przepasane na rękawach powyżej łokcia czerwonymi tasiemkami, jak u koleżanek z serbskich zespołów. Chłopięcy strój składa się z białej koszuli z czerwoną tasiemką wiązaną pod szyją, czarnych spodni przepasanych czerwonym pasem z materiału, owiniętym kilkakrotnie wokół talii, oraz góralskiego kapelusza z Wisły. Na pytanie, co było inspiracją do opracowywania krojów, kierowniczka zespołu odpowiedziała, że wzorowała się na materiałach zamieszczonych na stronach internetowych poświęconych polskim tradycjom. Wpisując do wyszukiwarki internetowej hasło „Polish national dance” lub „the most common Polish dance”, otrzymała najwięcej informacji dotyczących krakowiaka, a idąc dalej tym tropem, zainspirowały ją krakowskie stroje. Tym samym dziedzictwo kulturowe Krakowiaków stało się w oczach liderki stowarzyszenia odpowiednikiem „polskości”. Ostateczna forma strojów dziecięcych to jednak efekt nie tylko określonego wyboru, lecz także możliwości finansowych stowarzyszenia oraz dostępu do odpowiednich tkanin i elementów zdobniczych.

Repertuar prezentowany przed publicznością oba zespoły wykonują po polsku, choć dzieci z Ostojiceva nie znają polszczyzny ogólnej. Kierownicy zespołów zatem — wyszukując repertuar na stronach internetowych polskich grup folklorystycznych — robią transkrypcję fonetyczną tekstów pieśni, stosując zapis serbski, żeby dzieci mogły je poprawnie zaśpiewać. Choć w większości domów, zwłaszcza w rodzinach wielopokoleniowych, mówi się jeszcze *po naszymi*, czyli we własnym języku macierzystym, to mowa najmłodszych ostojicevian nosi silne

¹⁴ Nazewnictwo elementów stroju jest zgodne z zapisem stosowanym w publikacji KIEREŚ, 2002b.

interferencje języka serbskiego i węgierskiego (MARCOL, 2010: 105—108). Nie wszystkie dzieci ponadto wyniosły z domu umiejętność posługiwania się gwarą, a w rodzinach mieszanych etnicznie językiem codziennej komunikacji jest zazwyczaj serbski.

Układy taneczne są najczęściej inspirowane nagraniami wyszukiwanymi na stronach internetowych i obejmują tańce nie tylko śląskie (między innymi trojaka), ale też tańce ludowe pochodzące z innych rejonów oraz tańce narodowe (między innymi krakowiaka, polkę, poloneza). Bardzo istotnym elementem decydującym o wyborze tańca jest nie kryterium regionalne, lecz estetyczne. Występy powinny się podobać odbiorcom, a dodatkowo być bardziej atrakcyjne niż prezentacje sceniczne innych grup etnicznych. Jak relacjonują członkowie KUD Višljani iz Ostojičeva, jednym z powodów odłączenia się grupy osób od KUD Wisła i powołania drugiego polskiego stowarzyszenia była chęć dorównania zespołom regionalnym serbskim i węgierskim, których występy bardzo wysoko ocenia publiczność. Rodzice i dziadkowie członków tego zespołu dziecięcego nie ukrywali, że decyzja o odłączeniu się niektórych osób od stowarzyszenia KUD Wisła została podjęta po części z tego powodu, że „dzieci serbskie się śmiały z naszych, że tańczą ciągle to samo” (kobieta, 62 lata). Uatrakcyjnienie repertuaru tanecznego, a także wizerunku scenicznego dzięki nowym barwnym strojom, wzmocniło poczucie wartości członków grupy i podniosło ich rangę we własnych oczach.

Należy w tym miejscu podkreślić wartość doznań estetycznych oraz emocjonalnych w procesie legitymizowania nowej — polskiej — autoidentyfikacji. Jak zauważa Jan Kajfosz, podstawą społecznych reprodukcji opowieści, na których opierają się autoidentyfikacje, są ich walory poetyckie. Wpisanie narracyjnego obrazu „swoich” w „poruszające rytuały” oficjalnych uroczystości w ambasadzie, w szkole czy podczas festiwalu, które wywołują w uczestnikach estetyczno-sakralne doznania, powoduje przeniesienie rangi z praktyki społecznej (występu „polskiej” grupy) na prezentowany obraz przeszłości (związek z historią narodu polskiego). Tym samym pozytywnie wartościująca konotacja z narodem polskim nadaje samemu występowi status naocznej prawdy. Jak konstatuje Jan Kajfosz,

na budowę obrazu świata, który ma swe eksplicytne (widoczne) i implicytne (niewidoczne) płaszczyzny, **zawsze rzutuje estetyka tekstu**

w szerokim tego słowa znaczeniu. O oddziaływaniu narracji o przeszłości na umysł, a razem z nim na rzeczywistość, rozstrzyga jej poetyka, poetyka jej kontekstu albo jedno i drugie jednocześnie. Estetyczne uniesienie, które towarzyszy percepcji określonych reprezentacji różnicy między *swoim* i *obcym*, może czynić je przekonującymi, a w tym sensie prawdziwymi.

KAJFOSZ, 2016a: 80 [wyróżnienie odautorskie]

Nie sposób się zatem dziwić, iż niespełnione oczekiwania części społeczności touckiej dotyczące estetyki występów reprezentującego ją zespołu były jedną z przyczyn rozłamu w KUD Wisła. Już przecież sam zespół dziecięcy, prezentujący „polski” repertuar, traktowany jest jako swego rodzaju instytucja przywołująca obraz przeszłości, na którym opiera się nowa autoidentyfikacja. W kontekście bezpośrednich relacji z innymi grupami występującymi na scenie, które opierają się na podkreślaniu różnic, to właśnie doznania estetyczne i emocjonalne stanowią gwarancję pozytywnie wartościowanego obrazu „swoich”. Prezentacje sceniczne zespołu dziecięcego, w tym tańce narodowe oraz wiersze i piosenki w języku polskim, są podstawą legitymizacji obrazów *swojego* względem *obcego*. W trakcie występów dzieje się to na poziomie spontanicznego odczuwania, a treść aksjologiczna *implicite* sugeruje właściwe odczytanie narracji (KAJFOSZ, 2016a: 81).

Jako że poczucie tożsamości ściśle wiąże się z procesami społecznymi czy politycznymi i nie jest ono — jak wskazują współczesne badania — dane raz na zawsze (ERIKSEN, 2013: 16), ogromną rolę w podtrzymywaniu identyfikacji narodowej odgrywają środki masowego przekazu. Prezentowany w nich obraz wspólnoty w kontekście aktualnych wydarzeń jest rodzajem zwierciadła, w którym przeglądają się członkowie poszczególnych grup etnicznych, umacniając tym samym własny wizerunek. Dominującą kategorią odróżniającą stosowaną w opisach wydarzeń, w których uczestniczą Toutowie, jest narodowość polska — do niedawna jeszcze nieistniejąca ani w świadomości swoich nosicieli, ani w prezentowanej o nich w mediach rzeczywistości. Teraz „polskość” eksponowana w materiałach prasowych, telewizyjnych, internetowych, popularnonaukowych stanowi najczęściej stosowaną kategorię opisową, co wpływa także bezpośrednio na poczucie autoidentyfikacji Toutów. W lokalnych mediach nadawane są reportaże z imprez folklorystycznych organizowanych na terenie Wojwodiny, w których uczestniczą również dzieci należące do KUD Wisła i KUD Višljani iz

Ostojićeva w gronie innych zespołów, które prezentują „własną tradycję”. Na temat Festiwalu Folkloru Dziecięcego, który miał miejsce w Ostojićevie w październiku 2016 roku, czytamy na stronach internetowych Radio Televizija Vojvodine:

Stowarzyszenie Kulturalno-Artystyczne „Dr Tihomir Ostojić” z Ostojićeva w gminie Čoka zorganizowało festiwal folkloru dziecięcego. Zważywszy, że wydarzenie to odbyło się po raz szósty, można powiedzieć, że festiwal wrósł w tradycję tego małego miasteczka na północy Banatu.

Na festiwalu co roku promuje się wielokulturowość regionu. Ponad 250 dzieci na scenie pokazuje miłość do tradycji i chęć jej zachowania wśród Serbów, Węgrów, Polaków i Buniewców. Organizator festiwalu KUD „Dr Tihomir Ostojić” w ten sposób jest zaangażowany w zachowanie serbskich ludowych tradycji i zabaw.

[...] Taka forma spotkań młodych ludzi sprzyja promowaniu własnych ludowych tradycji i zwyczajów, a dzięki temu, że odbywa się to w małym mieście, zwyczajnie te nie będą zapomniane. [...] Każde stowarzyszenie kulturalno-artystyczne, które zaprezentowało się podczas tego wydarzenia, ukazało część swojej historii i tradycji. Co ciekawe, liczba członków tych organizacji z roku na rok znacząco wzrasta [tłum. własne]¹⁵.

W przytoczonym fragmencie tekstu mowa o Polakach jako wspólnocie, która w kontekście innych grup etnicznych ukazuje na scenie „część swojej historii i tradycji”. Postawienie znaku równości pomiędzy nazwą narodu i takimi sformułowaniami, jak: „historia” oraz „tradycja”, sugeruje długotrwałe istnienie narodu polskiego na północy Banatu i potwierdza słuszność konstruowanej pamięci kulturowej.

Wraz z działalnością powołanych niedawno stowarzyszeń dokonuje się zatem reinterpretacja tożsamości Toutów. Zaczynają być oni postrzegani jako Polacy przez grupy etniczne, z którymi wchodzi w relacje, coraz częściej też definiują siebie w tej kategorii. Podkreślanie w działalności kulturalnej sfery tożsamości narodowej — spośród wielu innych reprezentatywnych dla tej grupy etnicznej — wynika, jak już zasygnalizowałam, w dużej mierze z powodów merkantylnych.

¹⁵ Tekst z 12 października 2016 roku na stronach internetowych RTV (Radio-televizija Vojvodine). Zob. UGRINOV B., *Festival dečjeg folkloru*. http://www.rtv.rs/sr_ci/zivot/kultura/festival-decjeg-folkloru-u-kikindi_764154.html (dostęp: 5.11.2017).

Koncepcja takiej autoprezentacji zyskała szerokie poparcie wśród członków grupy, a zarazem ich przychylność, gdyż pozwoliła wzmocnić znaczenie w wieloetnicznym systemie społecznym wsi oraz podniosła rangę grupy w hierarchii społecznej. Nawet pewnego rodzaju „wytworzenie” faktów kulturowych, jak strój czy choreografia tańców ludowych, przyjęli Toutowie z uznaniem i bez większego uszczerbku dla poczucia wspólnoty. Kulturowi innowatorzy mogą obrać różne strategie w celu odnalezienia miejsca w szerszym systemie społecznym, z czego najbardziej charakterystyczną dla ostojićewskich liderów jest to, co Fredrik Barth opisał jako „podkreślanie własnej etnicznej tożsamości, używając jej do tworzenia pozycji społecznych nowego typu i nowych wzorów po to, by organizować działalność w tych sferach, które wcześniej nie znajdowały się w obrębie ich społeczeństwa albo nie zostałyby rozbudowane stosownie do nowych celów” (BARTH, 2004: 372). Jako że materia kulturowa może się zmieniać bez konsekwencji dla utrzymania granic grupy etnicznej, ostojićevianie uczą się nowego obrazu świata, wraz z całym bagażem odniesień konotacyjnych, traktując go powoli jako własny. Obrazy przeszłości bowiem są o tyle ważne dla pamięci zbiorowej, o ile służą uzasadnieniu aktualnych dążeń i interpretacji przyjętej konstrukcji tożsamości społecznej.

Wykluczenie i inkluzja

W społeczności wieloetnicznej Ostojićeva funkcjonował przez dziesięciolecia pewien typ „ekologii językowo-kulturowo-wyznaniowej” opartej na konwergencji kulturowej, podczas której dochodziło do wymiany pomiędzy członkami różnych grup etnicznych pewnych cech kulturowych, wątków folklorystycznych czy elementów rytuału domowego (FELESZKO, 2002: 134). Dzięki temu tworzyło się poczucie przynależności lokalnej, którą bez względu na ilość elementów „obcych” uważano za bliską i własną, a także — co ważne — miała ona charakter bezrefleksyjny i nawykowy, pozbawiony ideologii (FELESZKO, 2002: 129—136). Funkcjonowanie w ramach wieloetnicznego „ekosystemu” ułatwiał zapewne fakt, że w społeczności wiślańskiej przetrwał stan indyferencji narodowej, jaki panował na Śląsku Cieszyńskim przed wzmożonym okresem migracji, a także charakterystyczna dla Banatu

wielojęzyczność i wielowyznaniowość. Wraz z kiełkującymi procesami narodowościowymi sytuacja ta uległa jednak zmianie. Jak zauważa Zbigniew Bokszański, najistotniejszymi czynnikami wpływającymi współcześnie na formowanie tożsamości etnicznych są procesy modernizacyjne, które z jednej strony osłabiają kulturową płaszczyznę organizacji społecznej, a z drugiej — prowadzą do zwiększania roli ugrupowań etnicznych w działaniach politycznych. Kształtowanie się tożsamości zbiorowych ma charakter dynamiczny i wywierają na niego wpływ nie tylko czynniki wewnętrzne wynikające z wzajemnych relacji w społeczeństwie wielokulturowym, ale i zewnętrzne: ekonomiczne, polityczne (zwiększająca się rola państwa w umacnianiu lub osłabianiu pozycji danej grupy), społeczne (postępująca liberalizacja, wzrost swobód jednostkowych i zbiorowych), gospodarcze (powstanie wspólnot międzynarodowych) (BOKSZAŃSKI, 2015: 79—88). Przemiany tożsamości zbiorowej Toutów są niewątpliwie wynikiem zarówno złożonych relacji wewnątrz społeczności lokalnej, jak i czynników zewnętrznych, które rzutują na kształtowanie polityki względem grup „mniejszościowych”. Z jednej strony dominująca kultura serbska przyczynia się do stopniowej asymilacji (zwłaszcza młodszych pokoleń w następstwie edukacji szkolnej, dostępności serbskich mediów i wpływu polityki na działania grup etnicznych), z drugiej strony na skutek zwiększonej dynamiki kontaktów z instytucjami w Polsce i w Belgradzie rodzą się idee polonizacyjne. Proces przemiany tożsamości z lokalnej w narodową aktualnie trwa i faktycznie powoduje wiele konfliktów personalnych wewnątrz społeczności ostojićevskiej, sprowadzających się do subiektywnych ocen, kto bardziej, a kto mniej zasłużył na miano „Polaka”. Efekty tej kategoryzacji przekładają się bezpośrednio na dystrybucję różnego rodzaju profitów, od dóbr materialnych (na przykład liczba paczek świątecznych fundowanych przez wiślańskich sponsorów jest określona i trudno sprostać wyzwaniu obdarowania każdego dziecka w Ostojićevie) po zyski natury symbolicznej (na przykład liczba członków delegacji uczestniczących w oficjalnych spotkaniach w Ambasadzie RP w Belgradzie jest sprezyzowana i nie każdy może się tam udać).

Jak zauważa Anthony Giddens, „zmiany zachodzące w prywatnej sferze życia osobistego są bezpośrednio związane z ustanawianiem stosunków społecznych na bardzo szeroką skalę. [...] W warunkach nowoczesnych istnieją czynniki wprost oddziałujące na relacje między

tożsamością jednostki i instytucjami nowoczesności” (GIDDENS, 2012: 52). Zdaniem badacza, w porządku posttradycyjnym, „ja” staje się „refleksyjnym projektem”, gdzie zmiany tożsamościowe wymagają od każdej osoby „dociekania i pracy w ramach refleksyjnego procesu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną”. Anthony Giddens podsumowuje, iż „nowe poczucie własnej tożsamości” jest konstruktem, który „tworzy się w ramach procesu powstawania niespotykanych dotąd relacji społecznych” (GIDDENS, 2012: 53). Nowe kategorie tworzenia wspólnot i wynikające z tego nowe poczucie autoidentyfikacji prowadzą do rewizji dotychczasowych relacji społecznych. Coraz bardziej tracą na znaczeniu kryteria stanowiące jeszcze niedawno o wspólnocie Toutów, coraz mniejsze znaczenie mają więc dla odróżniania *swoich* od *obcych* znajomość języka domowego (gwary wiślańskiej) oraz uczestnictwo w życiu wspólnoty ewangelickiej. Kategoriami włączającymi z kolei do grupy „Polaków” lub z niej wykluczającymi są „polskie” korzenie rozumiane jako posiadanie wiślańskich przodków oraz akceptacja formy pamięci opartej na narodowym uniwersum symbolicznym (polszczyźnie ogólnej, kanonie kulturowym, hymnie, fladze), a wraz z nią zaangażowanie na rzecz upowszechniania dopiero co odkrytego „dziedzictwa narodowego”. Istotną rolę w procesach ekskluzji i inkluzji odgrywa język polski oraz przekazywane za jego pośrednictwem konotacje.

Zmiana kryteriów przynależności do wspólnoty jest nieodzownym następstwem przemian w pamięci zbiorowej, które doprowadziły do modyfikacji tożsamości Toutów z lokalnej na narodową. Jak zauważa Tim Edensor, proces tworzenia granic w obrębie tożsamości narodowych jest nieprzerwanie trwającym procesem, który przyjmuje wymiar „walki” o wykluczenie i włączenie do grupy:

Kluczowym elementem procesu identyfikacji — szczególnie w przypadku tożsamości narodowej [...] jest określanie granic pomiędzy sobą a „innym”. Tożsamość jest bowiem pojmowana poprzez rozpoznawanie różnic, choć znowu jest to raczej stale trwający proces identyfikacji, a nie urzeczowiona kontynuacja absolutnej antypatii, nawet jeśli mówimy tu o tych samych „innych”, stale odróżnianych od samego siebie [...]. Warto zatem przyjrzeć się procesom tworzenia się granic w obrębie tożsamości narodowych, sposobom wyznaczania tego, kto należy, a kto nie należy do narodu, ponieważ walka o wykluczenie i inkluzję trwa bezustannie.

EDENSOR, 2004: 41



Fotografia 30. Członkowie zespołu Višljani iz Ostojičeva z Anitą Šalbot, prezeską KUD Višljani iz Ostojičeva oraz przewodniczącą Rady Narodowości Polskiej Mniejszości Narodowej, podczas pobytu w Wiśle (2019 rok). Archiwum KUD Višljani iz Ostojičeva.

Jako że proces przyswajania nowej pamięci, jak już wcześniej nadmieniałam, opiera się na koncepcji „nieprzerwanej ciągłości” wspólnoty touckiej i polskiej, jedyne kryterium obiektywne włączające do grupy stanowi posiadanie wiślańskich korzeni. Jest to wyznacznik w miarę łatwo weryfikowalny, jeśli wziąć pod uwagę stosunkowo niedługą historię wspólnoty oraz ograniczoną liczbę rodzin do niej należących. Rodzinne koligacje zdoła odtworzyć większość osób należących do starszych pokoleń Toutów. Kryterium to jest stosowane odgórnie nawet wobec najbardziej wiekowych osób, które ze względu na bliższy związek z Kościołem ewangelickim (należącym administracyjnie do Słowackiego Kościoła Ewangelickiego Augsburgskiego Wyznania, w którym nabożeństwa odprawiane są po słowacku) same sobie przypisują tożsamość narodową słowacką.

Drugim warunkiem inkluzji, który jednak nie należy do czynników obiektywnych, jest uczestnictwo w procedurach uprawomocniających symbolikę odnoszącą się do narodu polskiego. Przyjmuje ono postać

aktywizacji społeczności na rzecz upowszechniania nowo przyjętego uniwersum (a wraz z nim nowej tożsamości) i przejawia się na różnych płaszczyznach oraz w różnorodnych formach. Przykładem niech będzie prezentacja polskich wierszy, piosenek i tańców podczas występów na festiwalach i uroczystościach, a następnie ich promowanie na portalach społecznościowych z zastosowaniem ikony flagi biało-czerwonej, a także podpisów i hashtagów¹⁶, które tworzą odpowiednie konotacje (między innymi #folk, #taniec, #folklor, #polacy, #poljaci, #polska). Inną formą zaangażowania będzie wyeksponowanie barwnych polskojęzycznych folderów przywiezionych z Wisły, promujących Beskidy, województwo śląskie i inne rejony Polski podczas zorganizowanego w Ostojicy Festiwalu Śliwy i Rakiji w 2018 roku. Wszelkie procedury uprawomocniania uniwersum symbolicznego są konieczne wówczas, gdy uniwersum to jest „problemem”, to znaczy nie utrzymuje się jako obowiązujące już przez sam fakt obiektywnego istnienia w społeczeństwie (BERGER, LUCKMANN, 1983: 169). Zaimplementowane na grunt Ostojicy nowe uniwersum potrzebuje praktyk potwierdzających jego aktualny kanoniczny charakter głównie z powodu wciąż konkurujących wśród Toutów pamięci kulturowych, a także ze względu na konieczność przekonania członków innych grup etnicznych do nowego wizerunku. Prawomocność tego warunku inkluzji jest stymulowana procesem instytucjonalizacji, który aktualnie wpływa na życie Toutów na wielu płaszczyznach, prowadząc do deregulacji przyjętych tradycyjnie w tej grupie relacji społecznych. Nie jest to jednak ten sam proces instytucjonalizacji¹⁷, o jakim wspominają Peter Berger i Thomas Luckmann czy Richard Jenkins, gdyż nie

¹⁶ *Hashtag* to słowo lub wyrażenie poprzedzone symbolem # (ang. *hash*), które służy do grupowania wiadomości, a następnie wyszukiwania komunikatów, w których zawarto dany hashtag.

¹⁷ Instytucjonalizację można rozumieć na dwa sposoby: 1) jako cechę poszczególnych organizacji, 2) jako organizację życia codziennego i zespolenie codziennej, praktycznej wiedzy i wartości (EDENSOR, 2004: 35; JENKINS 1996: 126—138). Instytucjonalizacja to efekt typizacji działań nawykowych, a świat instytucjonalny jest doświadczany jako rzeczywistość obiektywna, chociaż stanowi „obiektywność wytworzoną” przez społeczeństwo. Instytucje mają charakter historyczny (mają historię, której są wytworami, nie mogą powstać z dnia na dzień) i służą kontroli społecznej (narzucają wzory postępowania). Świat instytucjonalny wymaga uprawomocnienia, czyli sposobów, za pomocą których kolejne pokolenia w procesie socjalizacji uznają go za uzasadniony (BERGER, LUCKMANN, 1983: 95—115).

przebiega tu zgodnie z opisanym przez nich schematem: od namysłu nad codziennością oraz refleksji nad wspólnotą komunikowanych wzorów do procesów porządkujących i powoływania instytucji (BERGER, LUCKMANN, 1983: 95—115; JENKINS, 1996: 126—138). Przebiega on w odwrotnym kierunku: od gwałtownej instytucjonalizacji (całkowitej zmiany wiedzy i wartości) wprowadzonej za pośrednictwem języka polskiego przez organizacje działające w różny sposób na rzecz „mniejszości polskiej” do stopniowego wprowadzania w życie codzienne ładu symbolicznego opartego na nowej pamięci. Skomplikowany proces przemian pamięci, który przebiega od pamięci komunikatywnej do pamięci kulturowej, wspomagają — jak wcześniej nadmieniałam — różne instytucje reprezentujące „władzę”, w tym Urząd Miasta w Wiśle, Ambasadę Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie, a także inne instytucje z Polski, które wspierają „mniejszość polską” zarówno swoim autorytetem społecznym, jak i finansowo.

Od czasu nawiązania ścisłych relacji ostojićevsko-wiślańskich urzędnicy Ambasady RP w Belgradzie uczestniczą w wydarzeniach, które są organizowane przez społeczność „polskiego pochodzenia”, a polskie zespoły dziecięce z Ostojićeva są zapraszane do Belgradu na występy. W 2015 roku staraniem urzędników ambasady została uroczystość otwarta w Szkole Podstawowej im. Tihomira Ostojića sala do nauki języka polskiego. Ceremonia odbyła się przy udziale ambasadora RP oraz polskiego konsula w Belgradzie i została zrelacjonowana na stronach internetowych Ambasady RP:

W dniu 27.02 br. w Szkole Podstawowej im. Tihomira Ostojića w Ostojićevie, w obecności władz lokalnych i szkolnych oraz przedstawicieli mediów, odbyła się ceremonia uroczystego otwarcia pracowni do nauki języka polskiego.

Symboliczną wstęgę przecięli Ambasador RP Aleksander Chećko i p. Ferenc Balazs, przewodniczący gminy Čoka, na której terenie znajduje się Ostojićevo. Obowiązki gospodarza pełnił dyrektor szkoły p. Antonije Cicmil, obecny był konsul Paweł Sokołowski. W wyremontowanej, wyposażonej w nowe okna i podłogę sali, w której zainstalowano sprzęt — tablicę multimedialną, rzutnik i laptop, jak również meble i pomoce dydaktyczne przekazane szkole przez Ambasadę w latach 2013—2014, będą prowadzone zajęcia z języka polskiego oraz warsztaty i spotkania poświęcone polskiej kulturze, geografii i historii. Po ceremonii w nowej sali odbyła się pokazowa lekcja języka

polskiego, w której udział wzięło 23 dzieci z rodzin polskiego pochodzenia — potomków emigracji przybyłej do Wojwodiny w XIX w. z Wisły na Śląsku Cieszyńskim¹⁸.

Należy dodać, że uroczyste otwarcie pracowni odbyło się z udziałem dzieci ubranych w „polskie” stroje ludowe, na półkach w sali znalazły się książki otrzymane z ambasady oraz od darczyńców z Wisły, a na ścianach zawisły mapy Polski. Opisana tu ceremonia z jednej strony miała niewątpliwie zaznaczyć obecność w Ostojićevie osób polskiego pochodzenia wobec mediów, władz samorządowych oraz lokalnej społeczności przy jednoczesnym podkreśleniu rangi tej obecności symbolicznym przecięciem wstęgi czy wyeksponowaniem zakupionych pomocy dydaktycznych i sprzętu multimedialnego. Z drugiej jednak strony wydarzenie to miało wzmocnić w uczestnikach poczucie wspólnoty z narodem polskim dzięki obecności przedstawicieli znaczącej instytucji rządowej oraz zorganizowaniu pokazowej lekcji języka polskiego. Przedstawiciele Ambasady RP w Belgradzie uczestniczą również w innych inicjatywach lokalnej społeczności oraz wspierają finansowo inicjatywy, jakie są podejmowane w Ostojićevie, na przykład przekazali meble na rzecz oddanego do użytku w 2016 roku Domu Polskiego.

Najbardziej znaczący wpływ na proces inkluzji i ekskluzji z perspektywy samych Toutów miała okazjonalna współpraca z Fundacją Rozwoju Demokracji Lokalnej z Kielc, która w 2014 roku realizowała projekt pt. *WISŁA, powrót do źródła. Wzmocnienie i aktywizacja środowisk polskich w Serbii ze środków Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP*. W ramach projektu przedstawiciele tej instytucji spotkali się w Ostojićevie z wybranymi członkami „mniejszości polskiej” w celu przeprowadzenia warsztatów mających na celu aktywizację społeczności lokalnej pod kątem gospodarczym i kulturowym. Drugim etapem projektu było zaproszenie wybranych osób, „liderów”, spośród „mniejszości polskiej”,

¹⁸ Sprawozdanie z uroczystości otwarcia pracowni do nauki języka polskiego w Ostojićevie na stronie Ambasady RP w Belgradzie. https://belgrad.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/otwarcie_pracowni_do_nauki_jezyka_polskiego_w_ostojicevie?channel=www (dostęp: 15.04.2017). Zob. informację z tej uroczystości na stronie Szkoły Podstawowej im. dr. Tihomira Ostojicia. <https://osdrtihomirostojic.wordpress.com/2015/03/03/ostojicevo-poljska/> (dostęp: 10.07.2019), oraz reportaż Radio-Televizija Srbije. https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=4Bzb5MB8nX0&feature=emb_title (dostęp: 10.07.2019).

które udały się na „wizytę studyjną” do Kielc połączoną ze zwiedzaniem Krakowa (między innymi Wawelu, Sukiennic, Starego Rynku) oraz Warszawy (spotkanie w Ambasadzie Republiki Serbii w Polsce, wizyta w Muzeum Powstania Warszawskiego, zwiedzanie Starego Miasta, Łazienek, Belwedera). Podczas wizyty w Polsce zorganizowano prace z ekspertami nad strategią dla stowarzyszenia KUD Wisła, spotkanie z dziennikarzem Polskiego Radia Kielce oraz audycję radiową, a także koncerty i rozmowy z samorządowcami. Podczas pracy z ekspertami opracowane zostały kierunki rozwoju działalności KUD Wisła, które uwzględniały między innymi: dążenie do kultywowania polskiej tradycji (rozumianej jako obrzędy, strój, folklor), nawiązanie współpracy z polskimi i międzynarodowymi organizacjami pozarządowymi w celu promowania działalności KUD Wisła, naukę języka polskiego oraz zmierzanie do uzyskania niezależności finansowej stowarzyszenia. Po powrocie do Banatu realizacja zamierzeń projektowych spadła na barki „liderów”, którzy jako beneficjenci wszelkich profitów wynikających z realizacji projektu podjęli się następnie wprowadzania zmian wypracowanych podczas warsztatów w Kielcach. Okazało się jednak, że wyobrażenie o sposobie realizacji postulatów w samej grupie „liderów” nie było jednomyślne, co spowodowało rozłam wśród Toutów, skutkujący między innymi wyodrębnieniem się w 2015 roku drugiego stowarzyszenia KUD Višljani iz Ostojićeva. Podczas badań terenowych prowadzonych w Ostojićevie w 2016 roku wielokrotnie powtarzało się określenie *do Kielców* (w rozumieniu *do czasu wyjazdu do Kielc*), na przykład *do Kielców to my byli jedno (do czasu wyjazdu do Kielc byliśmy jedną wspólnotą)*, co oznacza pewną cezurę czasową, po której nastąpił rozłam w społeczności touckiej wynikający z różnej koncepcji „kultywowania tradycji” i kierunków promowania nowego wizerunku „mniejszości polskiej”¹⁹.

¹⁹ Na marginesie rozważań o przemianach pamięci i tożsamości Toutów należy dodać, iż rozłam wewnątrz wspólnoty ostojićevskiej doprowadził do rozłamu wewnątrz lokalnej społeczności w samej Wiśle. Pojawiły się bowiem dwie koncepcje budowania wspólnoty z Wiślanami z Ostojićeva: jedna oparta na więziach rodzinnych i religijnych, druga — kształtowana na poziomie instytucjonalnym. Pierwszą z nich można nazwać „orientacją lokalną”, przejawiającą się w poszukiwaniu źródeł wspólnoty w kulturze regionu, z jakiego pochodzili wspólni przodkowie, a także kultywowaniu relacji rodzinnych i przyjacielskich pomiędzy członkami społeczności wiślańskiej i ostojićevskiej w nawiązywanych w języku domowym (gwarze) oraz

Proces przeobrażania tradycyjnych grup małej ojczyzny etnicznej w wyobrażone, ideologiczne wspólnoty narodowe Antonina Kłoskowska nazywa konwersją (KŁOSKOWSKA, 2012: 137). Zdaniem badaczki, konwersja narodowa jest charakterystyczna dla obszarów pogranicza etnicznego i nie musi skutkować całkowitym zerwaniem z kulturą poprzedniej identyfikacji. Podobny proces łączenia elementów kulturowych można zaobserwować w przypadku starszego pokolenia Toutów. Choć formowanie nowej pamięci kulturowej wiązało się z akceptacją polskiego uniwersum symbolicznego odnoszącego się do narodu, powołaniem do życia nowych emblematów i wciąż wymaga aktywnych działań na rzecz potwierdzania „polskości”, to jednak nie zerwali oni całkowicie z poprzednią identyfikacją. Proces adaptacji nowej tożsamości ułatwia przekonanie o ciągłości pomiędzy pamięcią komunikatywną, przekazywaną w narracjach z pokolenia na pokolenie, i pamięcią kulturową, utrwaloną w systemie symboli narodowych. Starsi wiekiem członkowie KUD Višljani iz Ostojićeva gromadzą się na spotkaniach po to, aby porozmawiać *po naszymu*, pośpiewać *bojki*, czyli pieśni ludowe, które przekazali im przodkowie i które zapisali podczas rozmów z najstarszymi Toutami (zapiski te są efektem realizacji jednego z punktów programu aktywizacji społeczności lokalnej opracowanego we współpracy z Fundacją Rozwoju Demokracji Lokalnej z Kielc, jakim było zapisywanie starych pieśni i wspomnień o ginących obrzędach). Jednocześnie zaś podczas tych spotkań uczą się na pamięć nowych, polskich pieśni. Jak twierdzą członkinie stowarzyszenia, śpiewają oni podczas spotkań zarówno pieśni ludowe, jak i uczą się języka polskiego za pośrednictwem polskich piosenek:

Informatorka 1: *Pote jedna powie prawo polski, a drugo powie po naszymu. Da se zapamientóme kieróm prawóm polskóm rzecz.*

Informatorka 2: *My nie wieme pisać po polski.*

Informatorka 1: *My nie wieme ani pisać, ani czytać po polski.*

zasady wyznawanej religii luterańskiej. Druga zaś koncepcja kształtowania wspólnoty to „orientacja instytucjonalna”, która jest podtrzymywana w wyniku działalności instytucji życia społecznego. Jej punktem odniesienia jest idea wspólnoty narodowej — polskiej — wraz z uniwersum symbolicznym, odwołaniem do elementów kultury narodowej oraz językiem polskim jako kodem wspólnym dla całej „wspólnoty wyobrażonej”, jaką stanowi naród.

Informatorka 2: *Dobre, teraz już przeczytomy abo wieme, jako go trzeba było łosprowiać. Teraz je to lakszy czytać, spoczóntku zech nie wiedziała. Ale teraz już przeczytóm dość.*

Kobieta, 62 lata

Informatorka 1: *Kapke se połosprawiomy, kapke se zaspiywomy²⁰.*

Kobieta, 66 lat

Inaczej rzecz się ma z najmłodszym pokoleniem Toutów, które nie zna już gwary wiślańskiej lub wykazuje się tymi kompetencjami w niewielkim zakresie. Dla nich nauka języka polskiego, tekstów wierszy i piosenek jest uczeniem się nowego kodu, już bez pośrednictwa języka domowego. Brak znajomości „mowy touckiej” ułatwia tym młodym ludziom przyjęcie założenia, że gwara i język polski są tożsame, nie mają wobec tego poczucia rozdźwięku pomiędzy kodem wspólnoty (*naszo rzecz*) a polszczyzną ogólną (*prawo polsko rzecz*). Gwara wiślańska nie stanowi dla nich elementu składowego identyfikacji i tym samym nie pełni już funkcji emblematu odróżniającego *swoich* od *innych*. Im mniej bezpośrednich doświadczeń z językiem przodków, tym łatwiej jest przyjąć nową narrację o tożsamości polskiej.

Nie wszyscy członkowie społeczności touckiej są przekonani o słuszności przemian autoidentyfikacji narodowej ze słowackiej na polską. Niektórzy z nich, choć są nieliczni, nadal podają się za Słowaków i krytykują osoby, które utrzymują kontakty z Polakami. Dotyczy to głównie osób starszych, blisko związanych z Kościołem, dla których określanie się *Polokami* jest trudno zrozumiałe i nie zawsze akceptowalne. Młodszy Toutowie tłumaczą tę postawę przywiązaniem do identyfikacji wynikającej z wyznania religijnego:

Starsi, óni i teraz prawió, iże sóm Słowiocy. Uglawno ci, co idóm do kościoła. Łóni kapke cijnzko. Dycki byli Słowiocy i teroz ónym je: Słowacy, Słowacy.

Mężczyzna, 47 lat

Okazuje się, że wewnątrz wspólnoty touckiej — pomimo w miarę jednolitej pamięci komunikatywnej i autoidentyfikacji wyznaniowej —

²⁰ *prawo polski* — mówić poprawnie po polsku, z zastosowaniem polszczyzny ogólnej; *po naszymu* — mówić gwarą wiślańską; *prawo polsko rzecz* — poprawne polskie słowo; *lakszy* — łatwiej.

zdarzają się konflikty między poszczególnymi członkami, których podstawę stanowi identyfikacja z Polakami jako wspólnotą narodową:

Ale kiedy gódź przidóm [Polacy — K.M.], jakosik dycki ich przyjmujemy. Ale kierzi przyjmajóm? Dycki iści. Iści. Drudzy nie chcó sie tego chytać. I teroz, kiedy byli, ta X prawi: „My nichme Polocy!”. [...] Kie gódź przichodzili [Polacy — K.M.], ona prawi: „Na co nó przidó? Na co nó? Niech siedzóm tam, kie nas wygnali!”. Ryku, gdo ciebie wyganió? Jo dycki starszo, pote jej prawi: „X, cicho byj!”.

Óni kiedy gódź Polocy prziszli, mychme łod nich mieli hasno. Nigda óni nie prziszli prózno renkó. Wielu razy i ten Waldemar, kie prziszó, prziniós tym dzieckó, ón nom ukozoł, iże da nie myśleme, że prózno kutyjem prziniós. Łoto ón ukozoł nó wszeckim, co prziniós. I trzeba da dajó dzieckóm. I piniendzy... Da nie była Pol'sko, nie bychme mieli łoprawióny kościół, nie bychme mieli i zwóny, ón i prziniós ten motor wielki, da łoprawi sie, da sie nie ducho. Pote zaś Polocy dali, co maltrowali i kreczyli nó kościół. I wielu prawił i ten farar: „Piyńć kościółów momy w Pol'sku. Každý pozbierajóm, my tu prawiemy, łofiare”. I ón to pozbiyro i nó tu prziniesie pómóc. Tak iże kiedy gódź prziszli, óni nas wypómogali. To wóm jo prawie z czystego serca. A jest taki, kiery je prociwny [...].

„Ty żeś je Pol'kinia, tyś je bardzo wielko Pol'okuł'a”. Ni zech je Pol'okuł'a, ale nie dom sie zaprawować. Jo woł'e i moje, ale woł'e i tych ludzi. Jako prawi ci Biblia, to ci dycki prawie: „Przjmij pocesnego, jako sama siebie da wolisz. I poczuteś go, dej mu co, jak go i nie poznosz. I łod Pana Boga ci to bedzie nadogradzone”. Tak je, tak Biblia prawi. Nas tak uczyli²¹.

Kobieta, 83 lata

W przywołanej wypowiedzi respondentka bardzo wyraźnie zaznacza podział na osoby sprzyjające kontaktom z Polakami (goszczą ich u siebie w domu, są wdzięczni za dary na rzecz kościoła i społeczności touckiej) oraz osoby temu przeciwne i nie chcą wchodzić w relacje z przyjezdnymi, a tym bardziej się z nimi identyfikować. Ona sama

²¹ *dycki* — zawsze; *iści* — ci sami; *hasno* — korzyść; *Waldemar* — chodzi tu o księdza Waldemara Szajthauera, proboszcza Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle; *kutuja* (z srb. *kutija*) — pudło; *łoprawióny* — wyremontowany; *zwóny* — dzwony, tu: system napędowy do dzwonów kościelnych, żeby nie trzeba było ręcznie dzwonić; *motor wielki, da łoprawi sie, da sie nie ducho* — mechanizm służący do tłoczenia powietrza pod ciśnieniem do piszczałek w organach kościelnych, wcześniej powietrze było tłoczone nożnie; *maltrowali* — tynkowali; *kreczyli* — malowali; *nie dom sie zaprawować* — nie dam sobie odebrać prawa; *pocesnego* — będącego w drodze; *poczuteś* — usłyszałeś; *prawi* — mówi.

została skrytykowana za życzliwe odnoszenie się do Polaków, a także popieranie kontaktów toucko-polskich, za co nazwano ją *Pol'kinią* i *bardzo wielką Pol'okul'ą* („Polką i bardzo wielką Polką”), co potraktowała jako swoisty wyrzut skierowany pod jej adresem. Respondentka nie uznała tego określenia za odpowiadające jej własnej identyfikacji (*ni żech je Pol'okul'a*), a swoją postawę uzasadniła potrzebą wdzięczności za pomoc finansową i materialną otrzymaną od wiślańskich parafian oraz księdza Waldemara Szajthauera, a także nauką wypływającą z Biblii o konieczności miłosierdzia względem innych ludzi. Wynika z tego, że „Polaków”, czyli gości przyjeżdżających z Polski (w tym również z Wisły), członkowie społeczności touckiej, przynajmniej niektórzy z nich, uznają za *innych*. Nie są oni traktowani na równi ze *swoimi* ze względu na silne poczucie wspólnoty zarówno lokalnej, opartej na pamięci komunikatywnej, jak i religijnej, konstruowanej na poczuciu tożsamości ze Słowakami. Bycie *Pol'kinią* w przywołanym tu kontekście oznacza zatem nielojalność wobec wspólnoty, rezygnację z dotychczasowej identyfikacji na rzecz przywilejów, które wraz z Polakami napływają do Ostojićewa.

Jak można wywnioskować z przywołanych przykładów, społeczne konstruowanie tożsamości to proces złożony i dynamiczny, uzależniony od relacji wewnątrz wspólnoty oraz od motywacji mających źródło „poza grupą”. Odwoływanie się do określonej kategorii identyfikacji jest więc kontekstualne, a zatem wynika z rozmaitych czynników, takich jak wiek, uczestnictwo w życiu religijnym, aktywność w stowarzyszeniach oraz Radzie Narodowościowej, bardziej lub mniej intensywne kontakty z Polakami. Nie ulega jednak wątpliwości, że Toutowie znowu muszą definiować swoją identyfikację w odniesieniu do *innych*, którymi tym razem nie są katolicycy Węgrzy ani prawosławni Serbowie, jak w okresie migracji i osiedlania, lecz Polacy, z którymi nawiązują coraz intensywniejsze relacje.

Retoryka pamięci w przekazach medialnych

W refleksji nad relacją między językiem a pamięcią, na co zwrócił uwagę Wojciech Chlebda, należy wziąć pod uwagę dwa aspekty: akt pamiętania oraz akt mówienia o pamięci. Badacz postuluje odróżnienie podmiotowej pamięci zdarzeń (języka i mowy pamięci) od podmiotowego

mówienia o pamięci zdarzeń (retoryki pamięci). Stwierdza on także, że dla obu tych aktów konstytutywne są cztery czynniki: podmiot pamięci (ktoś, kto pamięta), przedmiot pamięci (to, co jest pamięcią obejmowane, czego pamięć dotyczy), treść pamięci (narracje) oraz obserwator (relator treści pamięci; ktoś, kto powiadamia innych o treści pamięci w swoich relacjach) (CHLEBDA, 2012: 111). W niniejszym podrozdziale zwrócę uwagę na drugi ze wskazanych aspektów, czyli retorykę pamięci. Rozumiem pod tym pojęciem taki sposób mówienia o pamięci zdarzeń, a więc wtórne relacje o treści czy zawartości pamięci na poziomie ponadjednostkowym, interakcyjnym, wspólnotowym (CHLEBDA, 2019b: 151), które mają oddziaływać na odbiorców, zmierzając do przekonania ich do przyjęcia określonej perspektywy, stanowiska w sprawie czy postawy. Będę przyglądała się dyskursom medialnym, które zawierają choćby częściowe odniesienie do przeszłości Toutów w kontekście definiowania ich tożsamości zbiorowej. Wyobrażenia o przeszłości bowiem kształtują zarówno te nurty czy fragmenty dyskursu publicznego (w tym medialnego), które wprost dotyczą przeszłości i jej konsekwencji dla danego społeczeństwa, jak i dyskursy, które nie odnoszą się do przeszłości bezpośrednio (NIJAKOWSKI, 2014: 105).

Jak zauważa Maria Załęska, retoryka jest między innymi sztuką przekonywania (a nie przekonania, jako że osiągnięcie tego celu zależy również od wielu czynników pozajęzykowych) za pomocą tekstu wytworzonego „sztucznie” w odróżnieniu od tekstu powstającego spontanicznie w codziennej komunikacji²². Perswazyjny cel wypowiedzi ma być — zgodnie z zasadą sztuki retoryki — jednocześnie ukryty przed odbiorcą, a tekst ma stwarzać wrażenie naturalności (ZALĘSKA, 2009: 184). Według Walerego Pisarka, retoryka jest „sztuką znajdowania przekonywającego wyrazu dla tego, co osoba przekonująca za prawdę uważa”, a zatem stanowi „sztukę przekonywania za pomocą znaków wyrażających emocje i sądy o rzeczywistości” (PISAREK, 2000: 214).

Retoryka wpisuje się w teorię dyskursu, jako że jej podstawą są teksty używane w konkretnej komunikacji, przekazujące czyjąś intencję

²² Cele retoryki ewoluowały w czasie, choć w znacznej mierze się pokrywały, a ogólnie można je zdefiniować jako: 1) retorykę jako mówienie zaangażowane, 2) retorykę jako perswazję, 3) retorykę jako „dobre” mówienie i pisanie (ZALĘSKA, 2009: 184).

bądź ideę, sformułowane z myślą o konkretnym audytorium, transmitowane w kontekście pewnych interakcji społecznych. Współczesne zainteresowanie retoryką odsunęło na bok klasyczną refleksję nad tworzeniem wypowiedzi, a położyło nacisk na wyjaśnienia dynamicznych oddziaływań między wypowiedzią perswazyjną a jej kontekstem, czyli tego, w jaki sposób dyskurs odpowiada na potrzeby odbiorców, jak wspiera bądź też zmienia ich przekonania oraz w jakim zakresie wpływa na strukturę społeczną grupy (GILL, WHEDBEE, 2001: 185). Obserwacja konstrukcji retorycznych wymaga zatem od badacza obserwacji i opisu zdarzenia komunikacyjnego nie tyle na poziomie teorii komunikacji, ile w zakresie kompetencji odbiorcy tekstu w pojmowaniu „elementów makrostruktury przekazu” (problemu, tezy, linii argumentacji i konkluzji), ale przede wszystkim na poziomie wykorzystania wspólnej wiedzy uczestników aktu komunikacji (ZAŁĘSKA, 2009: 179—180). Owa wspólna wiedza stanowi podstawę rozumowania i, jako podzielana przez nadawcę i odbiorcę, nie musi być bezpośrednio ujęta w sformułowaniach językowych. Wystarczy, że uczestnicy aktu komunikacji dysponują spójną wizją świata, która gwarantuje wspólnotę ram referencyjnych, podsuwając im rozwiązanie, jak należy dany tekst odczytać i jak go zrozumieć. Przyporządkowywanie określonych reprezentacji (odbicia rzeczywistości w tekstach) do postrzeganych zjawisk dokonuje się zawsze na podstawie określonej ramy interpretacyjnej (referencyjnej), która wynika z dotychczasowych przyzwyczajeń poznawczych, opartych na określonej konwencji językowo-kulturowej. Ową ramę interpretacyjną można rozumieć jako zasób reguł, według których dokonuje się wnioskowanie (KAJFOSZ, 2009: 95—96; 2018: 125).

Do kategorii współczesnych tekstów retorycznych można zaliczyć nie tylko przemówienia publiczne, ale także teksty i transmisje medialne, filmy oraz artefakty (na przykład pomniki, muzea). W aktualnych badaniach retorycznych przyjęto założenie, że „struktury językowe i systemy obowiązujące w dyskursie wnoszą pewien porządek i sens do ludzkiego sposobu doświadczania świata, tzn. że sposób, w jaki mówimy o świecie, wpływa na to, jak go rozumiemy i postrzegamy” (GILL, WHEDBEE, 2001: 185). Tym samym zakłada się, że skoro wszystko w ludzkim doświadczeniu jest tworzone za pomocą języka, to zakres tekstów poddawanych analizie retorycznej znacznie się poszerza, obejmując na przykład artefakty (FOUCAULT, 1977).

Walery Pisarek stawia tezę, że główną funkcją języka w mediach jest funkcja perswazyjna, a wszystkie inne są wobec niej służebne, czyli funkcja informacyjna, ekspresywna, impresywna, fatyczna, poetycka i metajęzykowa stosowane służą perswazji, by innych uczyć, wychowywać, przekonywać, skłaniać do działania (PISAREK, 2000: 217). Przekazy medialne, jako teksty komunikacji społecznej, cieszą się jednocześnie znacznym poziomem wiarygodności wśród odbiorców, co ułatwia osiągnięcie celu perswazyjnego. Osoby, które czerpią wiedzę w większej części z mediów, ufają tym przekazom, a dziennikarze są dla nich autorytetami. Retoryka stosowana w tekstach medialnych ma zatem pomóc nadawcy komunikatu zostać zauważonym, słuchanym i czytanim, właściwie zrozumianym, aprobowanym i wreszcie możliwie długo zapamiętanym (PISAREK, 2000: 218).

Bartosz Korzeniewski zwraca uwagę na rosnący wpływ zapośredniczeń pamięci pod wpływem mass mediów, co jest efektem wywierania przez środki masowego przekazu coraz większego wpływu na świadomość społeczną w ogóle. Uprzywilejowanie ikonicznych mediów pamięci w drugiej połowie dwudziestego wieku oraz szybki rozwój nowoczesnych metod komunikowania, między innymi telewizji, internetu czy filmu, powodują „przemodelowania” kształtu pamięci i dają możliwość nowego sposobu dekodowania śladów przeszłości (KORZENIEWSKI, 2007: 9—13). O pamięci zmediatyzowanej mówi Kinga Zielińska, ukazując pamięć jako wytwór medialnego (de)formowania. W trakcie przekazów medialnych przedmiot pamięci jest tematyzowany za pomocą środków językowych oraz innych kodów semiotycznych zgodnie z przyjętą przez nadawcę perspektywą. Proces informowania o wydarzeniach z przeszłości stanowi swoistą (re)konstrukcję, jako że z jednej strony jest pochodną doświadczeń i przekonań autora, z drugiej zaś — podstawą konstruowania wyobrażeń odbiorców o przeszłości (ZIELIŃSKA, 2018: 219—220). Przekaz medialny bywa najczęściej eliptycznym i skrótowym komunikatem, którego sens adresaci odczytują na podstawie wspólnotowości wiedzy i doświadczeń uczestników aktu komunikacyjnego. Owa wspólnotowość wiedzy i doświadczeń stanowi warunek zrozumienia ogólnych, niepowiązanych często z sobą logicznie wypowiedzi, w sytuacji gdy brak jest fizycznej współobecności interlokutorów. Odczytywanie sensów mogą zapewnić choćby podzielane mitologie w rozumieniu mętnych zagęszczeń konotacji (BARTHES, 2000: 250). Dzięki podzielanym mitologiom-konotacjom tłumaczenia

stają się zbędne; jak podkreśla Jan Kajfosz, wystarczy samo rzuca-
nie haseł, gdyż reszty znaczenia łatwo można się domyślić (KAJFOSZ,
2018b: 125). Konotacje należą bowiem do językowego obrazu świa-
ta, który jest wspólny użytkownikom danego języka, są konstruktem
językowo-kulturowym, stanowiącym podstawę „milcząco” podzielanej
wiedzy. To ona stanowi gwarancję pełni sensu komunikatu, który poza
jej porządkiem byłby niezrozumiały (KAJFOSZ, 2016b: 95—96).

Przyglądając się retoryce tekstów medialnych, odnoszących się do
przeszłości Toutów, zwrócę najpierw uwagę na przekazy medialne
transmitowane w programie RTS Građanin, poświęcone życiu mniej-
szości narodowych i etnicznych w Serbii. Radio-televizija Srbije trans-
mituje cyklicznie raz w tygodniu program publicystyczny, w którym
od 2019 roku mowa między innymi o mniejszości polskiej. Wraz
z ukonstytuowaniem się końcem 2018 roku Rady Narodowościowej
Polskiej Mniejszości Narodowej w Serbii (RNPMN) polska mniejszość
narodowa zyskała status formalny, a tym samym stała się podmiotem
przekazów dziennikarskich. Przysługuje jej prawo do emitowania pro-
gramów informacyjnych, kulturalnych i publicystycznych oraz treści
edukacyjnych poświęconych problemom mniejszości, a także wiadomo-
ści transmitowanych we własnym języku²³. RTS Građanin jest w za-
łożeniu skierowany do szerokiego grona odbiorców telewizji publicznej
w Serbii, ale interesują się nim w znacznej mierze sami członkowie
mniejszości, o których mowa w kilku-, kilkunastominutowych repor-
tażach (zasięg tego zainteresowania można obserwować na portalach
społecznościowych, gdzie udostępniana jest informacja o mającym po-
jawić się odcinku lub też podany link do programu); przekazy medialne
poświęcone polskiej mniejszości są prowadzone w języku serbskim.

W programie telewizyjnym z 20 marca 2019 roku, pierwszym po-
święconym mniejszości polskiej w Serbii, zaprezentowano na początku
historię przybycia wiślan do Banatu. Komentarz dziennikarski, którego
tłem są współczesne ujęcia filmowe z ulic Ostojićeva, rozpoczyna się
słowami:

²³ Zob. *Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina* („Sl.list SRJ”,
br. 11/2002, „Sl.list SCG”, br.1/2003-Ustavna povelja i „Sl. Glasnik RS”, br. 72/2009-
dr.zakon, 97/2013-odluka US i 47/2018), Član 17. [https://www.bnv.org.rs/doku-
menta/03._ZAKON-O-ZASTITI-PRAVA-I-SLOBODA-NACIONALNIH-MANJ-
NA.pdf](https://www.bnv.org.rs/dokumenta/03._ZAKON-O-ZASTITI-PRAVA-I-SLOBODA-NACIONALNIH-MANJINA.pdf) (dostęp: 20.12.2019).

Jedyna wieś w Wojwodinie, w której żyją Polacy — Ostojićevo. Powstało osiemset lat temu. Kronikarze notują, że pierwsi Polacy osiedlili się tu w 1838 roku. Z brzegów rzeki Wisły przychodzili na północ Serbii w poszukiwaniu lepszego bytu [tłum. własne].

Szczegółowo przyczyny migracji z Wisły omawia Geza Poljak (przewodniczący komitetu do spraw informacji RNPMN), który prowadzi narrację następująco:

Ci ludzie tu przychodzili, bo byli biedni. Przychodzili tu pieszo z tamtych rejonów. Podróż trwała sześć tygodni; sześć tygodni szli pieszo z Wisły do Ostojićeva. Po co przybywali do Ostojićeva? Dlatego przybywali do Ostojićeva, bo byli górnikami, kopali rudę i węgiel. A w okolicach naszej miejscowości znajdowały się złoża saletry i oni wydobywali tę saletrę, która była podstawą prochu strzelniczego. Ten surowiec, służący do wytwarzania prochu strzelniczego, był transportowany do Wiednia i dalej, na potrzeby wojska austro-węgierskiego, z czego wytwarzano amunicję [tłum. własne].

Geza Poljak prowadzi opowieść o przeszłości początkowo na tle kościoła ewangelickiego w Ostojićevie, po czym po kilkunastu sekundach obraz zmienia się na wielkomięjską panoramę współczesnego Wrocławia i Warszawy, później na moment pojawia się widokówka dziewiętnastowiecznej Warszawy, by po chwili znów wrócić do kadrów z ulic dzisiejszej stolicy Polski. Tekst i obraz z sobą nie współgrają: losy biednych wiślan, który szukali lepszego życia w Banacie, są zobrazowane kadrami wielkomięjskiej architektury polskich miast. Taka konstrukcja przekazu medialnego, w którym opowieść potomka osiedleńców z Wisły, relacjonująca dzieje dziewiętnastowiecznych saletrzy ze Śląska Austriackiego, jest zobrazowana kadrami współczesnych polskich miejscowości, może prowadzić (i zapewne prowadzi) odbiorców do błędnego przekonania, że Wisła zawsze należała do Polski, a jej historia jest zbieżna z historią innych części kraju. Ten dysonans nie zostanie jednak prawdopodobnie zauważony, chyba że odbiorca ma znakomitą wiedzę na temat historii Europy na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W okresie pierwszych migracji saletrzy oraz ich rodzin do Banatu (czyli od pierwszej połowy dziewiętnastego wieku do czasu zakończenia pierwszej wojny światowej) Śląsk Cieszyński, w tym również Wisła, był bowiem częścią monarchii Habsburgów i należał do tego samego organizmu państwowego, co ówczesny Banat.

Postawienie znaku równości pomiędzy Polską zobrazowaną na migawkach w reportażu a sytuacją ówczesnych mieszkańców wsi górskiej na Śląsku Austriackim, o której mowa w narracji, jest typowym przykładem rzutowania semiotycznego (semantycznej projekcji znaczenia). Polega ono na projekcji współczesnej wiedzy o opisywanych obiektach czy zdarzeniach na przeszłość, co pozwala lepiej ją zrozumieć. Genezę tego zjawiska Maciej Czerwiński ujmuje następująco:

Każda kultura, konfrontując się z taką czy inną obcością, obcością innej kultury lub z obcością czasów minionych, musi tę obcość przezwyciężyć, czyli oswoić, to jest musi jej nadać formę bardziej dla siebie zrozumiałą. Mówiąc operacyjnie, musi ją wpisać we własny horyzont sensu, a w ślad za tym — we własny system semantyczny (niewykluczone, że może to również prowadzić do modyfikacji tego systemu). Zrozumienie przeszłości czy zrozumienie jakiejś odmiennej kultury to właśnie ich oswojenie.

CZERWIŃSKI, 2013: 251—252

Semantyczna projekcja znaczenia ma zatem oswoić obcość kulturową oraz temporalną, wpisując je w taki system znaczeniowy, który jest jasny i czytelny dla wszystkich odbiorców komunikatu. Zjawisko to obserwujemy również w odniesieniu do użytego w reportażu etnonimu „Polacy”, którym dziennikarz określa migrantów z pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Wiadomo, że przed Wiosną Ludów na Śląsku Cieszyńskim górale nie określali swojej tożsamości w kategoriach narodowych, o czym świadczy przyjęcie etnonimu „Tou-towie” na określenie własnej wspólnoty i jednocześnie deklarowanie identyfikacji z narodem słowackim ze względu na język liturgiczny i przynależność parafii ostojićevskiej do struktur słowackiego kościoła ewangelickiego. Określenie „Polacy” w odniesieniu do dziewiętnastowiecznych migrantów, jak również stawianie znaku równości między mapą polityczną z tamtego okresu i współczesnymi granicami państw narodowych, odwzorowuje i uprawomocnia potoczne myślenie o świecie, zmierzające do widzenia świata uporządkowanego, spójnego znaczeniowo, niezmiennego i omnitemporalnego, czyli istniejącego „od zawsze” w tym samym kształcie (ANDERSON, 1997: 167—174; CZERWIŃSKI, 2013: 253—254). Odbiorcy komunikatu medialnego, jakimi są potencjalnie mieszkańcy Serbii, w szczególności jednak sami członkowie mniejszości polskiej, którzy nie zawsze dysponują rzetelną

wiedzą historyczną, dekodują tekst zgodnie z wiedzą potoczną, która opiera się na założeniu, że państwa i narody istniały zawsze w niezmiennionej postaci. Kategoria trwania, będąca „kluczową figurą dyskursu tożsamościowego” (CZERWIŃSKI, 2013: 254), obejmuje swym zasięgiem w potocznym wyobrażeniu jednocześnie mieszkańców dziewiętnastowiecznej Wisły, współczesnych mieszkańców Polski oraz mieszkańców Ostojićeva o wiślańskich korzeniach.

Przedstawianie przeszłości w kategoriach narodowych powoduje jednocześnie przemilczenie kategorii tożsamości wspólnoty lokalnej, której wyznacznikiem jest etnonim „Toutowie”. W całym reportażu ani razu nie pojawia się ta nazwa, która przecież jeszcze kilkanaście lat temu była dominującym określeniem własnym grupy. Zarówno w relacjach dziennikarza spoza kadru, jak i w wypowiedziach członków mniejszości polskiej, którymi byli Gustav Češljar (wiceprzewodniczący Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej), Anita Šalbot (przewodnicząca Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej), Ema Krak oraz reprezentanci dziecięcego zespołu działającego przy KUD Višljani iz Ostojićeva, używano przymiotnika „polski” (a nie „toucki”) w odniesieniu do opisywania wydarzeń z przeszłości i relacjonowania aktualnych inicjatyw. Mowa jest więc o „polskim języku” lub „staropolskim języku” w odniesieniu do gwary wiślańskiej, którą posługują się Wiślanie z Ostojićeva, o polskich tradycjach, polskich pieśniach i tańcach przedstawianych na scenie przez zespół dziecięcy Višljani iz Ostojićeva. Etnonim „Toutowie” nie funkcjonuje w tym przekazie medialnym, gdyż potencjalni odbiorcy nie zrozumieliby jego znaczenia, nie należy on bowiem do kategorii wiedzy potocznej, jaką mają nadawcy i odbiorcy tekstu medialnego. Operowanie kategoriami narodowymi w programie publicystycznym RTS Građanin wpisuje się w porządek nacjonalistycznego postrzegania świata, jako że „świat narodów jest obecnie światem »w ogóle«, jest wpisany w nawyki myślowe i życie codzienne (BILLIG, 2008: 126). Jak zauważa Tim Edensor: „[...] lokalne światy są powiązane i zsynchronizowane ze strukturami narodowymi w taki sposób, że miejscowe zwyczaje są przedstawiane jako część narodowej mozaiki kulturowej, instytucje narodowe przenikają światy lokalne, a narodowe media zbierają informacje z przestrzeni lokalnych stanowiących naród” (EDENSOR, 2004: 37). Ta kategoryzacja rzeczywistości, promowana w dyskursie publicznym, nie pozostaje bez wpływu na świadomość społeczną, w tym na rewizję identyfikacji

zbiorowej. Jak zauważają socjologowie i antropologowie, wspólnota wyobrażona, jaką jest naród — na skutek postępującej urbanizacji oraz wzrostu znaczenia indywidualizmu — zastępuje współcześnie więzy pokrewieństwa oraz relacje właściwe wspólnocie lokalnej (BIL-LIG, 2008: 139; ERIKSEN, 2013: 162—163). Tak prowadzona retoryka stanowi jedną z przyczyn, dlaczego Wiślanie z Ostojićewa — będąc odbiorcami przekazów medialnych — coraz rzadziej mówią o sobie jako o Toutach, a coraz częściej określają siebie jako Polaków.

W programie *Grażanin* z 27 grudnia 2019 roku, w którym jeden z reportaży był również poświęcony mniejszości polskiej, dziennikarka zadawała Wiślanom z Ostojićewa pytania dotyczące ich stosunku do wyobrażonej ojczyzny — Polski:

Dziennikarka: *Jak się Pan czuje, kiedy jest Pan w ojczyźnie swoich przodków?*

Zlatko Sabo, kantor w kościele ewangelickim: *Miło, jak turysta. Jest to ładna miejscowość turystyczna, więc ja się czuję jak turysta.*

Dziennikarka: *Czy chcieliście się kiedyś przenieść z rodziną do Polski?*

Andrija Sabo: *Nigdy. Moją ojczyzną była zawsze Jugosławia, którą ja pamiętam jako coś bardzo dobrego. Żyję tu już pięćdziesiąt lat w spokoju i w dobrobycie. Jeździłem kiedyś na Węgry, żyli tam wtedy bardzo biednie, a my mieliśmy wszystko. My [Jugosłowianie — K.M.] mieliśmy wszędzie drzwi otwarte.*

Dziennikarka: *Co się Panu najbardziej podoba w Ostojićewie? Co tu Pan tu najbardziej lubi?*

Andrija Sabo: *Spokój. I to, że się znamy, wszyscy się tu znamy. Wszyscy żyjemy jak rodzina [tłum. własne].*

Pytania dziennikarki odnosiły się do kwestii lojalności wobec „ojczyzny przodków”, lojalności, która — jak wynika z zadawanych pytań — powinna iść w parze z przekonaniem o polskiej tożsamości narodowej członków mniejszości. Granice państwa bowiem są w wyobrażeniu potocznym ściśle związane z tożsamością, a więc między narodem i miejscem w przestrzeni geograficznej jest jednym z głównych założeń nacjonalizmu. Poczucie więzi z wyobrażoną ojczyzną, która ma zarówno wyraźnie określone granice, jak i swoją specyfikę, kształtuje się na tych samych zasadach, co poczucie wspólnoty z członkami narodu — pojmując się ją jako coś wykraczającego poza bezpośrednie

doświadczenie. W nacjonalistycznej wyobraźni państwa kończą się na granicach, które dają poczucie bezpieczeństwa oraz jedności „domu ojczystego”, choć większość członków narodu nie zna osobiście całego terytorium państwa (BILLIG, 2008: 144—145). Założenie to okazuje się jednak nieprawdziwe w odniesieniu do członków mniejszości polskiej, jako że dla nich nie ma sprzeczności pomiędzy poczuciem identyfikacji narodowej a ojczyzną wyobrażoną, jaką może być zarówno Serbia (lub Jugosławia), jak i Polska. Ten sposób myślenia jest charakterystyczny dla wielu mniejszości etnicznych, których członkowie odczuwają lojalność wobec dwóch wspólnot (etnicznych, narodowych). Mnogie lojalności nie są problematyczne dla samych członków grupy, ale już dla ideologii państwa narodowego mogą stanowić problem ze względu na hegemoniczną ideę państwowości, które traktuje stosunki między krajami jako potencjalnie konfliktowe (ERIKSEN, 2013: 256—257). Retoryka zawarta w reportażu telewizyjnym *Građanin* pozwoliła widzom uzmysłowić, że nowo powstała mniejszość nie ma tendencji separatystycznych, nie stanowi zagrożenia spójności państwa, a zaakceptowanie jej formalnego statusu nie stwarza niebezpieczeństwa dla interesów państwa serbskiego. Potwierdzeniem tej tezy jest również wypowiedź Gezy Poljaka, który wyraźnie akcentuje: „Kim ja się czuję? Ja jestem urodzony tutaj, w Serbii. Tu żyję, tu pracuję, tutaj dostałem emeryturę. Czuję się przede wszystkim obywatelem Serbii, a tam się czuję jak gość” [tłum. własne]. Wypowiedź ta jest wygłaszana w pomieszczeniach Domu Polskiego, na tle bannera KUD Višljani iz Ostojiceva oraz maskotek ubranych w stroje regionalne z Beskidu Śląskiego. Przekaz medialny jest więc dla potencjalnego odbiorcy czytelny i nie rodzi dylematów — prezentowana w programie mniejszość polska stanowi integralną część narodowej mozaiki kulturowej Serbii i nie ma zamiaru dezintegrować ładu społecznego w państwie.

Ostatnim przykładem, jaki przywołam w kontekście rozważań nad retoryką pamięci w przekazach medialnych, jest film dokumentalny pod tytułem *Ciągle tu jesteście* w reżyserii Andrzeja Drobika, ukazujący losy i życie codzienne Wiślan w Ostojicévie. Reżyser w komunikatach prasowych opisywał cel przyświecający realizatorom podczas kręcenia materiału:

Przyjazd do Ostojiceva to niesamowite spotkanie z potomkami Wiśły, którzy kilkaset kilometrów od rodzinnego domu ich przodków

ciągle czują ogromne przywiązanie do beskidzkiej kultury i tradycji. Chcieliśmy pokazać ich niezwykłą historię, od XIX wieku, przez trudny wiek XX, wojnę w byłej Jugosławii, choć skupiliśmy się przede wszystkim na ich dzisiejszym życiu, radościach i problemach, które przeżywają²⁴.

Film ten, zrealizowany dzięki środkom finansowym pochodzącym z budżetu miasta Wisły, miał premierę w wiślańskim amfiteatrze podczas Dni Wisły, 30 sierpnia 2019 roku. Przekaz jest skierowany do szerokiego grona odbiorców, rozumianego przede wszystkim jako publiczność w całej Polsce, także poza Śląskiem Cieszyńskim, o czym świadczą między innymi słowa burmistrza Wisły Tomasza Bujoka, który w zapowiedziach prasowych oznajmiał:

Ten film był bardzo potrzebny, chociażby po to, żeby pokazać życie niezwykłych mieszkańców Ostojiceva i przypomnieć, że ta społeczność istnieje i współpracuje z rodzinną miejscowością swoich przodków. Zależy nam na tym, żeby jak najbardziej rozwijać współpracę między Wisłą a gminą Coka, do której należy Ostojicevo. Mam nadzieję, że ten film będzie okazją, żeby Ostojicevo pokazać nie tylko mieszkańcom naszego regionu [...]²⁵.

Pokaz filmowy odbył się także w Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie (24 września 2019 roku), a następnie w Ostojicevie (25 września 2019 roku). Podczas wszystkich tych projekcji obecni byli realizatorzy filmu oraz delegacja z Urzędu Miasta Wisły, w tym burmistrz oraz sekretarz miasta. Zaangażowanie władz lokalnych w produkcję filmu świadczy o potencjale promocyjnym tematu, jakim są losy potomków osadników z Wisły, nieznane do tej pory szerokiemu audytorium. Już bowiem sama treść jest interesująca dla widzów, jeśli wziąć pod uwagę złożoność dziejów migrantów, jak również realia ich życia, które są odmienne od doświadczeń współczesnych młodych mieszkańców Polski. Starsi widzowie z kolei odnajdą w świecie

²⁴ Wypowiedź Andrzeja Drobika zamieszczona na portalu ox.pl. <https://wia.domosci.ox.pl/ciagle-tu-jestesmy,59420> (dostęp: 3.01.2020).

²⁵ Wypowiedź Tomasza Bujoka zamieszczona na portalu dziennikzachodni.pl. <https://dziennikzachodni.pl/dziennikarz-dz-wyrezyserowal-film-o-potomkach-wislanskich-osadnikow-w-serbii-premiera-juz-w-piatek-zdjecia-wideo/ar/c1-14381791> (dostęp: 2.01.2019).

przedstawionym paralelę własnych doświadczeń dotyczących trudności gospodarczych z okresu sprzed upadku komunizmu i sprzed wejścia kraju do Unii Europejskiej. Forma przekazu uwiarygodnia ponadto opowiadaną historię, jako że w założeniu film dokumentalny przedstawia faktyczny wycinek rzeczywistości, który widzowie odczytują jako obiektywne. Przekonanie przeciętnego odbiorcy, iż ekranizacja wiernie odzwierciedla fakty, wynika z jego oczekiwań wobec filmu dokumentalnego jako gatunku, co skutkuje rezygnacją z postawy analityczno-krytycznej (FIEDLER, 2012: 116). Cechy gatunkowe rozbudzą oczekiwania w odniesieniu do przekazu, zarówno nadawcy, jak i odbiorcy, o czym wspominał Michaił Bachtin przy okazji omawiania gatunków mowy, którymi nazywał specjalne, relatywnie trwałe pod względem tematycznym, kompozycyjnym i stylistycznym typy wypowiedzi (BACHTIN, 1986: 349—402). Po filmie dokumentalnym widzowie spodziewają się obiektywnego zobrazowania zdarzeń, a wraz z tym — bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, która odzwierciedlona jest na ekranie. W istocie jednak, o czym mówią filozofowie, socjologowie i medioznawcy, film dokumentalny stanowi skuteczne narzędzie perswazji, a jego retoryka — jak w przypadku innych tekstów medialnych — sprzyja ukazaniu określonego wycinka rzeczywistości z perspektywy twórców przekazu (INGARDEN, 1972: 201; PRZYLIPIAK, 2004: 84; FIEDLER, 2012).

Odnosząc się do opowieści filmowej o potomkach migrantów z Besskidów, zwrócę uwagę na dwie sprawy, które są związane z przedmiotem zainteresowania niniejszej publikacji, jakim jest ukazanie pamięci z perspektywy lingwistycznej. W tym kontekście przywołam najpierw tytuł filmu: *Ciągle tu jesteśmy*. Zdanie w pierwszej osobie liczby mnogiej czasu teraźniejszego sugeruje, że podmiotem jest zbiorowość, która charakteryzuje swój stan obecny. Nie ulega wątpliwości, iż owa zbiorowość to Wiślanie z Ostojiceva, którzy — w koncepcji reżysera — wypowiadają owe słowa o zabarwieniu emocjonalnym, odwołujące się do pamięci o ich bytności w Banacie. Tekst ten nabiera szczególnego znaczenia, jeżeli zna się historię „zapomnienia” o dziewiętnastowiecznych migrantach i późniejszego ponownego ich „odkrycia” początkiem dwudziestego pierwszego wieku, a następnie nawiązania relacji pomiędzy społecznościami w Wiśle i w Ostojicevie (SZCZYPKA, 2007a oraz informacje w rozdziale drugim niniejszej publikacji). Nie byłoby w tym tytule niczego niezwykłego, pod warunkiem że potomkowie

wiślańskich migrantów faktycznie takie zdanie mogliby wypowiedzieć. Tymczasem, jako że polszczyzna ogólna jest dla nich językiem obcym, w pierwszym momencie nie zrozumieli oni nawet owego tytułu, tłumacząc sobie go następnie na „swoj” język, czyli gwara wiślańską — *Dyckichme tu*. Oczywiście, gdyby tytuł filmu wyrażony był gwarą, to potencjalni odbiorcy, jakimi są mieszkańcy różnych regionów Polski, nie zrozumieliby go wcale. Z tej perspektywy logiczny jest zabieg „włożenia” w usta wspólnoty słów, które są czytelne dla audytorium, nie powodują konsternacji i nie wymagają dodatkowego tłumaczenia, na jakie nie ma miejsca w eliptycznej wypowiedzi. Niemniej jednak ma to konsekwencje w kształtowaniu wiedzy społecznej na temat grupy o wiślańskich korzeniach — zdanie tytułowe bowiem sugeruje, że członkowie tej zbiorowości mówią polszczyzną ogólną, co bynajmniej nie odzwierciedla stanu faktycznego i jest wyłącznie interpretacją twórców filmu dokumentalnego. Dążenie do właściwej komunikacji, bez zaburzeń semantycznych, okazało się dominujące przy wyborze kodu językowego, jakim wyrażony został tytuł filmu, prowadząc jednocześnie do konstruowania błędnego obrazu ostojicówskich Wiślan.

Film pod tytułem *Ciągle tu jesteśmy* odwołuje się w znacznym stopniu do uczuć widzów. Jest on silnie nacechowany emocjonalnie dzięki wypowiedziom członków wspólnoty touckiej, którzy na ekranie opowiadają o przeszłości, wspominają czasy dzieciństwa i młodości, ale również przywołują pamięć wojny z Chorwacją (1991—1995), niepewność losu najbliższych czy śmierć młodych ludzi w wyniku działań wojennych. Mówią również o bieżących sprawach — o trudnościach z utrzymaniem rodziny, braku perspektyw zawodowych oraz migracji młodych w poszukiwaniu pracy i lepszego życia. Wszystkie te narracje, niezwykle interesujące i pobudzające wyobraźnię audytorium, składają się na obraz grupy jako zwartej wspólnoty, której członkowie wzajemnie się o siebie troszczyli, razem pracowali i stawiali czoła trudnościom, wspólnie spędzali wolny czas. Są to opowieści, które przywołują pamięć o przeszłości zasłyszaną od przodków (pamięć komunikacyjną, rodzinną) oraz pamięć osobistą, indywidualną (CHLEBDA, 2019a: 25—33). Językiem wypowiedzi Wiślan na ekranie jest gwara, tłumaczona na język polski napisami umieszczonymi u dołu ekranu. W większości narracji członków społeczności ostojicówskiej kategoriami identyfikacji własnej oraz „innych” są kategorie narodowe: *Polok*, Węgier (spora-dycznie już określany jako *Madziar*), Serb. Dwa razy w całym filmie

pojawia się przymiotnik utworzony od etnonimu określającego wspólnotę lokalną. Jest mowa o „tołtskiej plaży”²⁶ na określenie kąpieliska na rzece Cisie, gdzie dzieci „polskie” spędzały letni czas wolny, czy też „tołtski raj” jako nazwa pól i ogrodów na obszarze Batki w pętli rzeki Cisy, gdzie do czasu wylania Cisy (w latach 1976 i 1980) Wiślanie mieli swoje działki z uprawami winogron, pomidorów, wiśni, czereśni, jabłek. W filmie jednak nigdzie nie pada wyjaśnienie przymiotnika „tołtski”, a zdarza się również, że — choć narrator mówi o „Toutach” — w tłumaczeniach sformułowanie to jest pomijane:

Gustav Češljár: To tu kiedysik sie nazywała „toucko plaža” abo „polsko plaža”. Tu sie Połocy, dziecka chodzili kómpać, dok byli młodzi. Dok mychme byli młodzi, przichodzilihme sie haw kómpać. Nejwiencyj tu dycki na plaży tej było Połoków.

To było inaksze, nie było tak zarosnióne, było pięknie, mógło sie pięknie kómpać i tuchme każde lato byli [...].

A tu kiedysik za ten, to tuchme bawili futbol. I to był teren namieszczony na odbojke. I prziszlichme tu niedzielami, Toucio, každóm niedziele — to už starsi, kiechme byli — tu przichodzilihme i pieklichme tu prosioczki, mierloczki. Rodzina sie zezbiyrata, nas osiem, dziewiynć i tuchme przichodzili, tuchme całe niedziele byli wew szumie.

Tłumaczenie u dołu ekranu: To tu kiedyś się nazywało Tołtska Plaža albo Polska Plaža. Tu się polskie dzieci chodziły kąpać. Kiedy my byliśmy młodzi, też przychodziliśmy. Najwięcej na tej plaży było Polaków. To było inne, nie było tak zarosnięte, było ładne, mogłeś się pięknie kąpać. Tu byliśmy każdego lata [...].

A tu kiedyś graliśmy w futbol, tam był teren na siatkówkę. Przychodziliśmy tu w każdą niedzielę, jak już starsi byliśmy i piekliśmy prosiaczki, jagniątka. Rodzina się pozbierała, 8, 9 osób i tu całą niedzielę byliśmy w lesie.

Brak eksplicytnego dostarczania widzom informacji o etnonimie „Toutowie”, czyli brak wyjaśnienia jego znaczenia popartego wiadomościami wstępnymi czy wprowadzającymi do kontekstu wypowiedzi, jak również pomijanie go w tłumaczeniach na język polski powodują jego desemantyzację (utrata znaczenia) i stanowią degradację jego roli w kształtowaniu wspólnoty. Prowadzą jednocześnie do zanikania tej

²⁶ Zapisy są zgodne z tłumaczeniami gwary na język polski, zamieszczonymi w filmie w postaci napisów u dołu ekranu.

nazwy własnej grupy na rzecz definiowania autoidentyfikacji z perspektywy narodowościowej. Jej nieobecność w przekazie medialnym może być uzasadniona dążeniem do skrótowości i ogólności, czyli brakiem możliwości szczegółowego wyjaśnienia terminu niezrozumiałego dla przeciętnego odbiorcy ze względu na ograniczony czas dokumentu. Postępowanie się bowiem kategoriami odnoszącymi się do identyfikacji narodowej nie wymaga żadnego wstępu ani wyjaśniania, jako że są one zrozumiałe dla odbiorców, o czym z pewnością wiedzą twórcy obrazu filmowego. Operowanie pojęciami odwołującymi się do wspólnej wiedzy jest z kolei niezbędne dla właściwego funkcjonowania tekstu na poziomie zarówno komunikacyjnym, jak i retorycznym, a zatem do jego zrozumienia zgodnie z intencją nadawcy. Film, który ma odnieść sukces medialny, musi być — co już nadmieniałam — właściwie zrozumiany, aprobowany i możliwie długo zapamiętany (PISAREK, 2000: 218), a zagwarantować to może jedynie „symetria wiedzy między nadawcą a ogółem jego odbiorców” (KAJFOSZ, 2018a: 120). Osiągana jest ona dzięki postępowaniu się konotacjami semantycznymi, czyli skojarzeniami (Roland Barthes nazywa je „mętnym zagęszczeniem skojarzeń”) powstającymi na podstawie potocznej wiedzy o świecie, doświadczeń kulturowych i społecznych wspólnoty językowo-kulturowej (BARTHES, 2000: 250). Konotacje, jako struktury znaczeniowe niepodlegające refleksji, wpisują każde zjawisko w „zrozumiałą, odwieczną i oczywistą porządek świata, gdzie wszystko ma swoje jasno określone miejsce. Konotacja usuwa w ten sposób złożoność ludzkich działań, nadaje im prostotę esencji, likwiduje wszelką dialektykę, wszelkie wykroczenie poza bezpośrednią widzialność. Organizuje świat bez sprzeczności” (KAJFOSZ, 2018a: 116). Odwołanie się do „polskości” w filmie dokumentalnym pozwala szerokiemu gronu odbiorców identyfikujących się jako Polacy nie tylko właściwie zdefiniować bohaterów, ale też wraz z nimi odczuwać emocje prezentowane na ekranie (radość, smutek, współczucie, lęk *etc.*). Dzieje się tak dzięki przekonaniu o więziach łączących przedstawicieli tego samego narodu oraz pozytywnemu wartościowaniu członków „własnej” grupy — w konotacji bowiem zawierają się nie tylko określony zasób wiedzy o świecie, ale również nacechowanie aksjologiczne, które łącznie dają poczucie identyfikacji z postaciami pojawiającymi się w filmie.

Multimedialne teksty kultury, do jakich można zaliczyć zarówno gatunki telewizyjne, jak i filmy, są swoistymi nośnikami pamięci, które

odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu pamięci zbiorowej. Niosą one bowiem informację o obrazie przeszłości danej grupy społecznej, która jest depozytariuszem pamięci utrwalonej w tekście (WÓJCICKA, 2018: 79). Ów obraz przeszłości w tekstach kultury stanowi jednakowoż interpretację czy też konstrukt ideowy zgodny z koncepcją nadawcy, który w efekcie jest podstawą konstruowania owych wyobrażeń o przeszłości. Retoryka zawarta w omówionych przekazach medialnych, odnosząca się do przeszłości Toutów, ma wpływ na przemianę ich poczucia identyfikacji z lokalnej na narodową. Co jednak ważne z punktu widzenia samych członków wspólnoty — nowa tożsamość daje im poczucie bezpieczeństwa w świecie, w którym dominującymi kategoriami definiującymi więzi społeczne są narody. Jak mówi w filmie dokumentalnym *Ciągle tu jesteśmy* jeden z ostojićevskich Wiślan:

Gustav Češljari: *Ważne je zbug tego, iżechme teroz już prziszli do tego, iže wieme wszyco, žechmy Pol'ocy. Do teroz było: my lutali, Słowiocy, haw ci, han ci. A koniecznie wieme, iżechme teroz zez Polska i — osećiam — poczuwomy sie jako Pol'ocy*²⁷.

Takie określenie identyfikacji pozwala ustalić granicę pomiędzy *swoimi* a *innymi* (w tym innymi grupami etnicznymi zamieszkującymi Ostojićevo) na regułach znanych wszystkim, czyli na kryteriach narodowych. Obraz czasu minionego stał się teraz bardziej jednowymiarowy, a dzięki temu mniej skomplikowany; w zapomnienie odchodzi trudne do wyjaśnienia słowo „Toutowie”, którego eksplikacja nie była możliwa bez szerokiego opisu kontekstu historycznego. Znaczne tempo przemiany wyobrażeń o przeszłości oraz rekonstrukcja tożsamości w ostatnich dziesięciu latach potwierdzają zmieniające się potrzeby grupy w odniesieniu do współcześnie obowiązujących reguł społecznych i wartości, w znacznej mierze forowanych w mediach.

²⁷ *zbug tego* — z tego powodu; *lutali* (z srb. *lutati*) — błądzący; *koniecznie* — tu w znaczeniu ostatecznie; *osećiam* (z srb. *osećati*) — czuję.

Zakończenie

Pytaniem, jakie powinno się nasunąć w następstwie omówionych zagadnień dotyczących zanikania pamięci komunikatywnej i rodzenia się pamięci kulturowej Toutów, jest pytanie o skutki trwającego procesu dla tej społeczności mniejszościowej. Mając na myśli konsekwencje zachodzących przemian, trzeba zwrócić uwagę zarówno na aspekt językowy, jak i tożsamościowy. Pierwsza kwestia dotyczy zatem funkcjonowania gwary wiślańskiej jako języka domowego, który służy komunikowaniu pomiędzy członkami wspólnoty oraz przenoszeniu znaczeń symbolicznych: treści kulturowych, określonego obrazu świata, pamięci zbiorowej. W języku tym wyrażane są doświadczenia wspólnoty i przekazywane kolejnym generacjom, stanowiąc podstawę autoidentyfikacji. W efekcie badań terenowych prowadzonych przez ostatnie jedenaście lat zaobserwowałam zanikanie gwary jako języka codziennej komunikacji spowodowane, najkrócej rzecz ujmując, odchodzeniem najstarszych pokoleń, przejmowaniem tej funkcji przez język serbski w rodzinach mieszanych etnicznie oraz rozerwaniem więzi międzypokoleniowych na skutek migracji zarobkowej. Dzieci i młodzież często rozumieją jeszcze mowę swoich dziadków, ale się nią nie posługują, odpowiadając nawet po serbsku na pytania postawione gwarą. *Naszo rzycz*, czyli język wspólnoty, odchodzi w niepamięć, a wraz z nim narracje o przeszłości, czyli sagi rodzinne kształtujące poczucie własnej tożsamości Toutów. Jego rola komunikacyjna oraz symboliczna, w tym rola w przekazie pamięci wspólnotowej, przestaje być znacząca dla najmłodszych pokoleń. Im bowiem pamięć zbiorowa sięga dalej w pokolenia, tym bardziej przybiera postać ogólnej

i abstrakcyjnej „wiedzy” o minionym czasie, która jest artykułowana w opowieściach transmitowanych już nie gwarą wiślańską, lecz językiem serbskim. Następstwem przekazywania wiedzy o doświadczeniach biograficznych przodków jest zawsze pewna deformacja treści, wynikająca z niedoskonałości pamięci i selektywności pamiętanych wydarzeń (HIRST, ECHTERHOFF, 2008: 189), a także z dynamicznego charakteru obrazów przeszłości, które zmieniają się w czasie (ŻYŁKO, 2009: 105). Tutaj dodatkowo następuje upraszczanie i uogólnianie zdarzeń z przeszłości na skutek stosowania odmiennego kodu językowego (najczęściej języka serbskiego), będącego systemem zawierającym dorobek kulturowy odmiennej wspólnoty komunikatywnej. Należy pamiętać, że język toucki był wyłącznie językiem używanym w relacjach bezpośrednich, niestosowanym w formie pisanej, a zatem próżno szukać w Ostojiciévie efektów wspomaganiania pamięci, takich jak pamiętniki, w których zachowane zostałyby sagi rodzinne. Wraz z zanikaniem języka odchodzą więc w niepamięć narracje rozumiane jako teksty kultury, czyli zjawiska językowe uporządkowane według przyjętych i zaakceptowanych społecznie reguł odnoszących się zarówno do poetyki, jak i zawartego w nich obrazu świata.

Mogłoby teoretycznie dojść do sytuacji, że język toucki nie zaniknie całkowicie, lecz zmianie ulegnie jego funkcja — nie będzie używany w życiu codziennym, ale zacznie istnieć jako „symbol przynależności do kultury mniejszościowej” (DOŁOWY-RYBIŃSKA, 2011: 515). Podobną sytuację notuje Nicole Dołowy-Rybińska w odniesieniu do języków mniejszościowych w Europie:

Spółeczeństwo mniejszościowe nie zawsze potrzebuje swojego języka jako środka komunikacji, bywa, że wszyscy członkowie grupy są perfekcyjnie dwujęzyczni, często język dominujący, państwowy jest ich językiem pierwszym lub wręcz jedynym, który zna cała rodzina czy grupa. Odchodząc od języka przodków, stracili oni łatwość odróżniania się od kultury większościowej, gdyż język był najbardziej charakterystycznym wyznacznikiem tej odrębności, niezastępowalnym przez inne czynniki odróżniające grupę mniejszościową od dominującej. Wydaje się więc, że język mniejszościowy wciąż odgrywa ważną rolę, wręcz decydującą o istnieniu grupy, ale już nie jako podstawowy środek komunikacji, tylko jako symbol — integracji, identyfikacji, zachowania swojej etniczności. Funkcja języka mniejszościowego uległa więc zmianie: nie musi być już używany w codziennym życiu

i komunikacji we wszystkich sferach, zaczął istnieć jako symbol przynależności do kultury mniejszościowej.

DOŁOWY-RYBIŃSKA, 2011: 514—515

Problem polega jednak na tym, że funkcję języka-symbolu przejęła polszczyzna ogólna, którą zaadaptowali ostojićwscy Wiślanie wskutek nasiających się kontaktów z przedstawicielami polskiego społeczeństwa. Język polski nigdy nie był i nie jest kodem komunikacji wewnątrzgrupowej, nie służy porozumiewaniu się pomiędzy członkami wspólnoty, lecz pełni tu jedynie funkcje niekomunikacyjne, symboliczne — jest emblematem „polskości” w relacjach z innymi grupami etnicznymi podczas występów zespołów oraz spotkań na płaszczyźnie oficjalnej (na przykład w szkole podstawowej w Ostojićwie w Dniu Świętego Sawy czy na obchodach Dnia Szkoły im. Dr. Tichomira Ostojićcy). Jednocześnie zaś stanowi on medium, za pomocą którego dokonuje się jednokierunkowa transmisja pamięci kulturowej od Polaków do Toutów. Za pośrednictwem instytucji, stanowiących reprezentację „władzy” (instytucje samorządowe, organizacje pozarządowe, media), następuje implementacja kanonicznej postaci pamięci kulturowej zbudowanej na pozytywnych konotacjach dotyczących Polski — jej historii i teraźniejszości — która dociera do społeczności ostojićwskiej za pośrednictwem określonego dyskursu politycznego i medialnego. Jest to pamięć odwołująca się do narodowego uniwersum symbolicznego, czyli do zestawu kategorii właściwych aktualnym modelom postrzegania rzeczywistości: współczesnych mitologii narodowych, postaci i wydarzeń historycznych znaczących dla narodu, hymnu, flagi, godła. Aby jednak ten przekaz był zrozumiały, odbierany świadomie, poddawany analizie przez członków „mniejszości narodowej”, powinien zostać wsparty przez instytucje edukacyjne, które będą kształcić nie tylko kompetencje językowe, lecz także będą zmierzać do zapoznania z całym zakresem konotacji semantycznych, doświadczeń kulturowych i społecznych wspólnoty mówiącej danym językiem. W innym przypadku pamięć kulturowa będzie przyjmowana bezrefleksyjnie, bez możliwości jej interpretacji czy też podania w wątpliwość niektórych jej przejawów, co przecież jest niezbędne w kształtowaniu się społeczeństwa obywatelskiego. Jak zauważa Aleida Assmann, „przejście od pamięci żywej indywidualnej do sztucznej kulturowej rodzi jednak pewne problemy, gdyż pociąga za sobą zagrożenie deformacją, redukcją,

instrumentalizacją pamiętanych treści”, a owej deformacji perspektywy można uniknąć wyłącznie przez publiczną krytykę, refleksję i dyskusję (ASSMANN A., 2009: 106).

Nie jest wcale pewne, czy proces „unarodowienia” pamięci zatrzyma asymilację na tyle skutecznie, że kolejne pokolenia będą mogły bez zastanowienia mówić o sobie: *my som Pol'ocy*. Bo to, że nie będą o sobie mówili: *my som Totowie*, jest prawie pewne. Etnonim „Toutowie” staje się bowiem problematyczny w świecie zdominowanym przez kategorie narodowe, a nazwa ta jest niejednoznaczna: nie wiadomo skąd są, jaka jest ich historia, jakie wielkie postaci i wydarzenia rozpamiętują, jakiego są wyznania. Etnonim „Toutowie” ma nieczytelne konotacje w popularnym odbiorze. Trudno liczyć na podejmowanie wysiłku poznawczego przez przeciętnego współrozmówcę czy odbiorcę komunikatu, skoro nawet sami mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego tego nie robią. Nie stosują tego etnonimu ani wiślanscy urzędnicy utrzymujący kontakt z ostojićevską społecznością, ani nie wyjaśnia się jego znaczenia w filmie pod tytułem *Ciągle tu jesteśmy*, poświęconym samym Toutom, w reżyserii (pochodzącego z Beskidów) Andrzeja Drobika. Nazwa ta, bez wcześniejszego wyjaśnienia, nie jest zrozumiała dla odbiorcy niewprowadzonego w zagadnienie niuansów historii ostojićevskich Wiślan oraz ich relacji z innymi grupami etnicznymi w Banacie. We wszystkich wypowiedziach medialnych dotyczących tej społeczności mniejszościowej, zarówno serbskich, jak i polskich, stosowane są kategorie narodowe — z perspektywy nadawcy nienależącego do grupy mówi się o nich jako o Polakach lub Wiślanach z Ostojićeva. Oni sami przejmują ten sposób kategoryzacji i zaczynają go odnosić do własnej identyfikacji, zwłaszcza najmłodsze pokolenia, dla których świat jest „naturalnie” typologizowany zgodnie z kategoriami narodowymi.

Może się zdarzyć, że dominacja serbskiej grupy większościowej będzie na tyle znacząca, że wyznaczniki tożsamości etnicznej zanikną wraz z odchodzącymi generacjami, polska tożsamość narodowa przestanie być wystarczająco atrakcyjna, aby się z nią identyfikować. Indywidualne wybory, w tym odpowiedź na pytanie „kim jestem?”, zależą wszak od czynników o charakterze gospodarczym oraz politycznym (między innymi: czy spełnią się oczekiwania społeczne dotyczące dofinansowania działalności mniejszości polskiej w Serbii, czy członkowie mniejszości polskiej otrzymają paszporty umożliwiające pracę

w krajach Unii Europejskiej). Dziś trudno wyrokować, jakie będą konsekwencje przechodzenia od tożsamości lokalno-etnicznej do tożsamości narodowej polskiej lub serbskiej, ale niewątpliwie będzie w tym procesie odgrywać znaczącą rolę działanie instytucji kształtujących pamięć kulturową wspólnoty ostojićevskiej. Jak bowiem zauważa Andrzej Szpociński, „tylko te zdarzenia i te postacie stają się symbolami identyfikacji zbiorowej, które w danym momencie reprezentują pewne istotne dla grupy wartości” (SZPOCIŃSKI, 2014: 25).

Kazimierz Feleszko, sławista i badacz problemów językowych Bukowiny, negatywnie oceniał ekspansję idei narodowych na obszary wieloetniczne, która zazwyczaj dokonuje się kosztem naruszania „ekologii językowo-kulturowej”:

Na fali odradzających się starych lub pojawiających się nowych nacjonalizmów — a to zjawisko, jakkolwiek smutno by to brzmiało, nosi wszelkie cechy nieuchronności chorób dziecięcych, na które swoim czasie zapada każdy organizm — prędzej czy później w danym regionie pojawiają się więc rodzimi lub przybyli z zewnątrz „budziciele”, czyli krzewiciele idei narodowej. Ich zadaniem jest przede wszystkim rozbudzenie więzi zewnętrznych z użytkownikami tego samego języka, żyjącymi poza danym obszarem. [...] Aby pozostać już tylko w sferze języka, dąży się więc do zaszczepienia miejscowej ludności poczucia tzw. lojalności językowej. Terminem tym określane jest zjawisko, przy którym dany język w opozycji do innych języków zajmuje wysoką pozycję w skali wartości, i to pozycję wymagającą „ochrony”. Lojalność językowa czyni z języka zakotwiczony w świadomości symbol i sprawę ogólną oraz staje się fundamentem jednoczenia grupy w celu działań dla ochrony przed zmianą funkcji, struktury i słownictwa danego języka. [...] W wyniku takich zabiegów dochodzi zatem stopniowo do zrywania międzyetnicznej więzi regionalnej. Co więcej: może też dochodzić do wewnętrznego rozdarcia poszczególnych grup etnicznych, poddanych zabiegowi „przywracania” do „właściwego” narodu. Na użytek codzienny pielęgnuje się lokalne więzi nawykowe z otoczeniem, niezależnie od jego przynależności narodowej. Od święta natomiast, na wyraźne wezwanie miejscowych przywódców narodowych, uczestniczy się w uroczystościach narodowych, często noszących znamiona zachowań rytualnych.

FELESZKO, 2002: 134—135

Badacz twierdził, iż umacnianie więzi ideologicznej jednej z lokalnych grup etnicznych z „ojczyzną ideologiczną” prowadzi do reakcji

łańcuchowej, która wyzwała w pozostałych grupach analogiczne procesy, a w efekcie — do radykalizacji i wzajemnych oskarżeń o zniszczenie wspólnoty lokalnej. Tym samym powstają kolejne stereotypy, które są krzywdzące dla przedstawicieli innych grup narodowych (FELESZKO, 2002: 135—136). Na razie nic nie wskazuje na to, że ten scenariusz miałby się spełnić w przypadku „polskiej” społeczności mniejszościowej w Banacie. Toutowie bowiem podkreślali w trakcie rozmów ze mną, że otrzymali ogromne wsparcie od reprezentantów mniejszości węgierskiej, zwłaszcza na płaszczyźnie administracyjnej i organizacyjnej na etapie przygotowywania dokumentów do zarejestrowania Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej w Serbii. Widoczne jest natomiast zjawisko społeczne, o którym wspominał Kazimierz Feleszko, polegające na codziennym pielęgnowaniu lokalnych więzi nawykowych z otoczeniem, czyli członkami wszystkich grup etnicznych zamieszkujących wieś, od święta zaś, podczas różnego typu uroczystości, stawianiu wyraźnych granic pomiędzy *swoimi* a *innymi*.

Jak zauważa Jacek Nowak, pamięć jest interpretacją wydarzeń, a nie ich repliką czy dokumentacją. Dlatego też „pamięć jest kreowana, a tożsamość zależy od charakteru konstrukcji narracji łączącej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość” (NOWAK, 2011: 12). Zaobserwować można aktualnie współwystępowanie dwóch tego typu „konstrukcji narracji” we wspólnocie touckiej, które swoiście symbolizuje miejsce pamięci, jakim jest dom zborowy. Egzystują tu pod jednym dachem obok siebie dwie przestrzenie: „miejsce wspominania”, ważne dla ostojićewskich ewangelików z racji pamięci o wspólnocie wyznaniowej (wejście do tej części budynku znajduje się od frontu), oraz Dom Polski jako „miejsce nowej pamięci”, pełniący funkcję reprezentatywną dla uformowanej niedawno Rady Narodowościowej (wejście jest z tyłu budynku, od strony, gdzie niegdyś stała *słowiańsko szkoła*). Można tu przywołać słowa Michaela Billiga, który twierdzi, że kategoria „my” nigdy nie tkwi nieruchomo, podlega przemianom i objawia się w coraz to nowych „dookreślających kostiumach” (BILLIG, 2008: 299).

Wykaz respondentów

Andrea Beata Bicok, ur. 1987
Paulina Bicok, z d. Poljak, ur. 1958
Eva Boložo, z d. Bujok, ur. 1937
Andrija Češljar, ur. 1959
Gustaw Češljar, ur. 1955
Josip Češljar, ur. 1977
Jovan Češljar, ur. 1930
Katica Češljar, z d. Kmeć, ur. 1957
Kristina Češljar, z d. Samiec, ur. 1930
Luiza Češljar, z d. Bujok, ur. 1931
Mara Češljar, z d. Šturc, ur. 1961
Nataša Češljar, z d. Urbanek, ur. 1983
Hanjica Čobanov, z d. Šturc, ur. 1952
Dunja Grbin, z d. Šturc, ur. 1990
Andrija Kendjur, ur. 1946
Ilona Kendjur, z d. Rac-Szabo, ur. 1949
Maria Kendjur, z d. Samiec, ur. 1936
Ana Krak, z d. Pilch, ur. 1928
Ema Krak, z d. Kendjur, ur. 1941
Ema Luiza Krak, z d. Češljar, ur. 1954
Emil Krak, ur. 1928
Ilka Krak, z d. Sabo, ur. 1949
Monika Krak, z d. Polaček, ur. 1985
Paja Krak, ur. 1972
Zlatko Krak, ur. 1974
Paulina Maluckov, z d. Urbanek, ur. 1963
Ana Margit, z d. Krak, ur. 1949

Pal Mesaroš, ur. 1952
Ljuba Ostojin, ur. 1980
Tatiana Ostojin, z d. Češljar, ur. 1979
Katica Pilch, z d. Krak, ur. 1925
Renata Pilch, z d. Krajewska, ur. 1953
Eva Poljak, z d. Samec, ur. 1934
Geza Poljak, ur. 1955
Jozef Poljak, ur. 1982
Paulina Poljak, z d. Šturc, ur. 1959
Zuzana Poljak, z d. Češljar, ur. 1936
Svetlana Sabo, z d. Živanov, ur. 1982
Zlatko Sabo, ur. 1972
Emil Samec, ur. 1940
Eva Samec, z d. Babinjec, ur. 1945
Anita Šalbot, z d. Poljak, ur. 1975
Kristina Šalbot, z d. Češljar, ur. 1933
Zlatko Šalbot, ur. 1972
Žofia Šalbot, z d. Popovič, ur. 1944
Ilka Šturc, z d. Šzalbot, ur. 1940
Paulina Šturc, z d. Šalbot, ur. 1932
Mara Tihi, ur. 1945
Ermina Vilovski, z d. Pilch, ur. 1950
Ida Vilovski, z d. Samec, ur. 1966

Bibliografia

- ABERNETHY F.E., LINCECUM J.B., VICK F.B., eds., 2003: *The Family Saga. A Collection Of Texas Family Legends*. Denton, Texas.
- AGAR M., 1986: *Speaking of Ethnography*. London.
- ALBIN J., 1983: *Polacy w Jugosławii*. Lublin.
- ANDERSON B., 1997: *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Tłum. S. AMSTERDAMSKI. Kraków, Warszawa.
- ANUSIEWICZ J., 1994: *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*. Wrocław.
- ASSMANN A., 2009: *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*. W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Red. M. SARYUSZ-WOLSKA. Tłum. P. PRZYBYŁA. Kraków.
- ASSMANN A., 2013: *Między historią a pamięcią. Antologia*. Red. M. SARYUSZ-WOLSKA. Warszawa.
- ASSMANN J., 2009: *Kultura pamięci*. W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Red. M. SARYUSZ-WOLSKA. Tłum. A. KRYCZYŃSKA-PHAM. Kraków.
- ASSMANN J., 2016: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Red. R. TRABA. Tłum. A. KRYCZYŃSKA-PHAM. Warszawa.
- BABBIE E., 2007: *Badania społeczne w praktyce*. Tłum. W. BETKIEWICZ. Warszawa.
- БАБИАК J., 2010: *Словаци у Банату. У: Банат кроз векове*. Уред. МАТИЦКИ М., ЈОВИЋ В. Београд.
- БАВИŃSKI G., 1998: *Etniczność*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 1. Red. Z. БОКСЗАŃSKI. Warszawa.
- ВАХТИН М., 1986: *Problem gatunków mowy*. W: IDEM: *Estetyka twórczości słownej*. Tłum. D. ULICKA. Warszawa.

- BANASIEWICZ-OSSOWSKA E., 2007: *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*. Wrocław.
- BARTH F., 2004: *Grupy i granice etniczne. Społeczna organizacja różnic kulturowych*. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Red. E. NOWICKA, M. KEMPNY. Warszawa.
- BARTHES R., 2000: *Mitologie*. Tłum. A. DZIADEK. Warszawa.
- BARTMIŃSKI J., red., 2004: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2005: *Pytania o przedmiot językoznawstwa. Pojęcia językowego obrazu świata i tekstu*. W: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo — wiedza o języku — wiedza o kulturze — edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22—25 września 2004*. T. 1. Red. M. CZERMIŃSKA. Kraków.
- BARTMIŃSKI J., 2007: *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2009: *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2017: *Językowo-kulturowy obraz rzeki Wisły*. W: *Językowe i kulturowe modelowanie świata. Księga dedykowana Profesorowi Danielowi Kadłubcowi*. Red. K. MARCOL, J. KAJFOSZ. Czeski Cieszyn.
- BASARA J., 1981: *Gwary Śląska Cieszyńskiego w Czechosłowacji jako część składowa języka polskiego*. W: *Perspektywy badań śląskoznawczych*. Red. D. SIMONIDES, H. BOREK. Wrocław.
- BAUMAN Z., 1995: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa.
- BELOW J., LEGENDŹ M., red., 2009: *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*. Bielsko-Biała.
- BENEDICT R., 2008: *Wzory kultury*. Wstęp A. KŁOSKOWSKA. Tłum. J. PROKOPIUK. Warszawa.
- BENEDYKTOWICZ Z., 2000: *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*. Kraków.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., 1983: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. NIŻNIK. Warszawa.
- BEŠLIN B., 1999: *Nemci u Vojvodini 1918—1941*. „Tokovi istorije” t. 1—4, s. 207—239.
- BEŠLIN B., 2001: *Vesnik tragedije. Nemačka štampa u Vojvodini 1933—1941*. Novi Sad.
- БЕШЛИН Б., 2010: *Немци у Банату*. У: *Банат кроз векове*. Уред. МАТИЦКИ М., ЈОВИЋ В. Београд.
- BILEWICZ M., 2008: *Być gorszymi. O reakcjach na zagrożenie statusu grupy własnej*. Warszawa.
- BILLIG M., 2008: *Banalny nacjonalizm*. Tłum. M. SEKERDEJ. Kraków.
- BLOCH M., 1960: *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*. Tłum. W. JEDLIĆKA. Kraków.

- BOATRIGHT M.C., 2003: *The Family Saga as a Form of Folklore*. In: *The Family Saga. A Collection Of Texas Family Legends*. Eds. F.E. ABERNETHY., J.B. LINCUM, F.B. VICK. Denton, Texas.
- BOGATYRIEW P., JAKOBSON R., 1973: *Folklor jako specyficzna forma twórczości*. Tłum. A.K. BEREZA. „Literatura Ludowa” nr 3, s. 28—41.
- BOGOCZ I., 1997: *Współczesny język polski na Zaolziu*. W: *Polszczyzna Śląska. Historia i współczesność*. Red. B. WYDERKA. Opole.
- BOKSZAŃSKI Z., 2015: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa.
- BOLECKI W., 2001: *Modalność — literaturoznawstwo i kognitywizm*. „Teksty Drugie” z. 5, s. 31—49.
- BOSKI P., 2010: *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*. Warszawa.
- BOŠELOVÁ M., 2015: *Slovenská minorita v Rumunsku — etnokultúrne kontexty*. „Človek a spoločnosť” roč. 18, č. 2, s. 48—58.
- BOTÍK J., 2016: *Slováci vo Vojvodine. Premeny svojbytnosti enklávneho spoločenstva*. Nový Sad.
- BOURDIEU P., 2008: *Zmysł praktyczny*. Tłum. M. FALSKI. Kraków.
- BRODA J., 1959: „Sanetrarze” na Podbeskidziu. W: *Kalendarz „Zwrotu” na rok 1959*. Rocznik 6. Czeski Cieszyn, s. 170—171.
- BRODA J., 1978: *Zapiski chłopów śląskich*. „Regiony” nr 1, s. 58—90.
- BROŻEK L., 2016: *Cieszyńscy pisarze ludowi*. W: *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*. Red. D. KADŁUBIEC z zespołem. Czeski Cieszyn.
- BUCHOWSKI M., BURSZTA W.J., 1993: *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji*. W: *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*. Red. M. BUCHOWSKI. Warszawa.
- BUGAJ T., 1982: *Reemigracja ludności polskiej z Jugosławii i jej osiedlenie na Dolnym Śląsku (1946—1947)*. W: „Rocznik Jeleniogórski”. T. 20. Wrocław, s. 63—91.
- BUGAJ T., 1983: *Reemigracja ludności polskiej z Jugosławii i jej osiedlenie na Dolnym Śląsku (1946—1947). Część druga*. W: „Rocznik Jeleniogórski”. T. 21. Wrocław, s. 83—126.
- БУГАРСКИ Д., МАРКОВ Б., БУГАРСКИ П., 1997: *Остојићево поводом 750 година првог помена села и 225 година школства*. Остојићево.
- CARR D., 1986: *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*. „History and Theory” vol. 25, no. 2, s. 117—131.
- CARR D., 1991: *Time, Narrative, and History*. Bloomington, Indianapolis.
- CHIMIĄK Ł., 2013: *Z dziejów polskiej mniejszości w Bośni: życie i działalność Wiktora i Artura Burdów*. „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” t. 48, s. 55—74.

- CHLEBDA W., 2007: *Tezy o niepamięci zbiorowej*. „Prace Filologiczne” t. 53, s. 71—78.
- CHLEBDA W., 2011: *Szkice do językowego obrazu pamięci. Pamięć jako wartość*. W: „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury”. T. 23. Red. J. BARTMIŃSKI. Lublin, s. 83—98.
- CHLEBDA W., 2012: *Pamięć ujęzykowiona*. W: *Tradycja dla współczesności*. T. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*. Red. J. ADAMOWSKI, M. WÓJCICKA. Lublin.
- CHLEBDA W., 2018: *Pamięć a język. Zarys relacji*. W: *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*. Red. W. CZACHUR. Warszawa.
- CHLEBDA W., 2019a: *O pamiątkach, pamiętaniu i pamięci rodzinnej*. „Indeks” nr 9—10, s. 24—33.
- CHLEBDA W., 2019b: *O wyzwaniach i zadaniach pamięcioznawstwa lingwistycznego*. „LingVaria” nr 2 (28), s. 147—164.
- CHLEBOWCZYK J., 1984: *O komornikach i o „głodnych rokach”*. W: „Cieszyńskie Szkice Historyczne” II. Katowice.
- CONNERTON P., 2008: *Seven Types of Forgetting*. „Memory Studies” vol. 1 (1), s. 59—71.
- CONNERTON P., 2012: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Tłum. i wstęp M. NAPIÓRKOWSKI. Warszawa.
- CZACHUR W., 2018a: *Lingwistyka pamięci. Założenia, zakres badań i metody analizy*. W: *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*. Red. W. CZACHUR. Warszawa.
- CZACHUR W., red., 2018b: *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*. Warszawa.
- CZERWIŃSKI M., 2013: *Rzutowanie semiotyczne, czyli językowe osvajanie obcości w kulturze. Szkic lingwistyczno-antropologiczny*. „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury”. T. 25, s. 251—265.
- CZERWIŃSKI M., 2014: *Archiwum znaków — semiotyka pamięci kulturowej*. „Tekst i Dyskurs” nr 7, s. 31—48.
- CZERWIŃSKI M., 2015: *Kultura, dyskurs, znak*. Kraków.
- CZYŻ R., 2005: *Polskie postylle ewangeliczne na Śląsku Cieszyńskim*. W: „Cieszyńskie Studia Muzealne” / „Těšínský muzejní sborník”. T. 2. Red. J. SPYRA, K. MÜLLER. Cieszyn, s. 107—123.
- CZYŻ R., 2009: *Sytuacja wyznaniowa wiślan we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Rekonesans*. W: „Rocznik Wiślański”. T. 1. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA, M. SZLAUR-BUJOK. Wiśła, s. 70—76.
- CZYŻ R., 2010a: *Od patentu do patentu. Polska, ewangelicka literatura religijna na Śląsku Cieszyńskim w latach 1781—1881*. W: *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia Kościoła Jezusowego w Cieszynie*. Red. R. CZYŻ, W. GOJNICZEK, D. SPRATEK. Cieszyn.

- CZYŻ R., 2010b: *Świadectwo wiary Pawła Cieślara (1845—1898), kuratora zboru w Tisza Szent Miklós (Ostojićevo)*. W: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.
- CZYŻ R., 2011: *Pavel Čieslar. (Živitipisné črty dla jeho vlastnoručných zápisov) / Paweł Cieślara. (Szkice biograficzne na podstawie jego własnoręcznych zapisków)*. W: „Rocznik Wiślański”. T. 3. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA, M. SZLAUR-BUJOK. Wiśła, s. 88—101.
- CZYŻ R., 2016: *Literatura religijna wiślan we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia)*. W: „Rocznik Wiślański”. T. 8. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA, M. SZLAUR-BUJOK. Wiśła, s. 27—38.
- CZYŻ R., SZCZYPKA D., red., 2010: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Wiśła.
- DANIELAK W., 1970: *Polacy w Wojwodinie z okolic Wiśły*. „Trybuna Robotnicza” nr 226, s. 4.
- DANIELSON L., 1996: *Family Folklore* [hasło]. In: *American Folklore. An Encyclopedia*. Ed. J.H. BRUNVAND. New York.
- DEJNA K., 1994: *Atlas polskich innowacji dialektalnych*. Warszawa—Łódź.
- DIJK T.A. VAN, 2001a: *Badania nad dyskursem*. W: *Dyskurs jako struktura i proces*. Tłum. G. GROCHOWSKI. Warszawa.
- DIJK T.A. VAN, red., 2001b: *Dyskurs jako struktura i proces*. Tłum. G. GROCHOWSKI. Warszawa.
- DIJK T.A. VAN, 2004: *Działanie, opis działania a narracja*. Tłum. M.B. FEDEWICZ. W: *Narratologia*. Red. M. GŁOWIŃSKI. Gdańsk.
- DOBRYŃSKA T., 2018: *Pamięć — z perspektywy badań tekstu i dyskursu*. W: *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*. Red. W. CZACHUR. Warszawa.
- DOŁOWY-RYBIŃSKA N., 2011: *Język i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużycanie, Kaszubi*. Warszawa.
- ДРЉАЧА Д., 1985: *Колонизација и живот Пољака у Југословенских земљама од краја XIX до половине XX века*. Београд.
- DRLJAČA D., 1992: *Tułaczka bośniackich Bukowińców w ostatnim pięćdziesięcioleciu*. W: *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*. Red. K. FELESZKO, J. MOLAS. Warszawa.
- DRLJAČA D., 1997: *Między Bośnią, Bukowiną, Serbią i Polską. Studia i szkice etnologiczne*. Prace i Materiały Etnograficzne. T. 31. Wrocław.
- DRLJAČA D., 2003: *Z dziejów Wiślan w Banacie: zesłowakizowani Polacy w Ostojiciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 19, s. 6—7.
- DRLJAČA D., 2005: *Jak się wiślanom żyło w Banacie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 26, s. 7.
- DRLJAČA D., 2006a: *Rozważania etnografa o gwarze ostojiciewskich Wiślan*. „Słowo-Yu Polonii” nr 30, s. 7—8.

- DRLJAČA D., 2006b: *Wiślańsko-beskidzkie wesele w trzech wersjach*. „Słowo Yu-Polonii” nr 27, s. 6—7.
- DRLJAČA D., 2007a: *Ballada o niewdzięcznych córkach. Ballada śpiewana przez Wiślan ostojciewskich o motywie z tragedii charakteru Williama Shakespeare’a — „Król Lear”*. „Słowo Yu-Polonii” nr 34, s. 7.
- DRLJAČA D., 2007b: *Pierwsza wizyta biskupia w Ostojciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 32, s. 6—7.
- DRLJAČA D., 2007c: *Żyją na równinie spokojnie, śpiewają o górach i dawnej wojnie... Wiślanie w Ostojciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 31, s. 4—5.
- ДРЉАЧА Д., 2008: *Етничка микрозаједница и народносно опредељење. Вислани у Остојућеву (Банат)*. „Зборник радова Етнографског института САНУ” бр. 24, s. 143—154.
- DRLJAČA D., 2009: *Liczba Polaków w Serbii zmalała*. „Słowo Yu-Polonii” nr 39, s. 12—13.
- DRLJAČA D., 2010a: *Małżeństwa etnicznie/narodowo mieszane Wiślan w Ostojciewie. Zarys problematyki*. W: *Wiślanie we wsi Ostojciewo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.
- DRLJAČA D., 2010b: *Opowieść Anny (Anicy) i Emila Krzaków urodzonych w 1928 roku*. „Słowo Yu-Polonii” nr 43—44, s. 17—19.
- DRLJAČA D., 2010c: *Wiślańskie małżeństwa w Ostojciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 45—46, s. 12—14.
- DRLJAČA D., 2011a: *Dni Gminy Čoka*. „Słowo Yu-Polonii” nr 49—50, s. 5.
- DRLJAČA D., 2011b: *Od odrębności etnicznej ku tożsamości narodowej (polskiej). Wiślanie w Ostojciewie (Banat, Serbia)*. W: *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku. Różne oblicza polskiej tożsamości*. Red. M. MICHALSKA. Wrocław.
- DRLJAČA D., 2011c: *Podwójny jubileusz wiślan w Ostojciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 47—48, s. 5—6.
- DRLJAČA D., 2011d: *Uczta weselna po słowacku u wiślan w Ostojciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 49—50, s. 14—16.
- DRLJAČA D., 2011e: *Wiadomości z Ostojciewa*. „Słowo Yu-Polonii” nr 49—50, s. 4.
- DRLJAČA D., 2011f: *Wiślańsko-słowackie małżeństwa w Ostojciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 47—48, s. 7—9.
- DRLJAČA D., 2012a: *Поновљена теренска испитивања етничке микрозаједнице Вислани у Остојућеву (Банат)*. „Зборник радова Етнографског института САНУ” nr 27, s. 87—110.
- DRLJAČA D., 2012b: *Zjazd Cieślarów w Wiśle i „na gór szczycie”*. „Słowo Yu-Polonii” nr 51—52, s. 7—9.
- DRLJAČA D., 2013: *Wiślanie w Ostojciewie zadeklarowali swoją polskość*. „Słowo Yu-Polonii” nr 53, s. 6—7.

- DUSZAK A., 1998: *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*. Warszawa.
- DUSZAK A., FAIRCLOUGH N., red., 2008: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*. Kraków.
- DYRAS M., 2012: *Rekonstrukcje tożsamości „naddunajskich Szwabów” wobec wielojęzyczności kulturowej*. W: *Konstrukcje i destrukcje tożsamości*. T. 2: *Tożsamość wobec wielojęzyczności*. Red. E. GOLACHOWSKA i A. ZIELIŃSKA. Warszawa.
- EDENSOR T., 2004: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Tłum. A. SADZA. Kraków.
- ELIADE M., 1998: *Obrazy i symbole*. Tłum. M. RODAK, P. RODAK. Warszawa.
- ELLER J.D., 2012: *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Tłum. A. GĄSIOR-NIEMIEC. Kraków.
- ENGELKING A., 1996: *Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*. „Kultura i Społeczeństwo” nr 1, s. 109—139.
- ENGELKING A., 2001: *Poleska ekspedycja etnosocjologiczna Józefa Obrębskiego w latach 1934—1937. Organizacja. Metody badań. Problematyka. Uczestnicy*. „Etnografia Polska” t. 45, z. 1—2, s. 23—45.
- ENGELKING A., 2007: „Nacja” i „nacionalność” jako kategorie identyfikacji i tożsamości mieszkańców wsi na wschodzie Białorusi. W: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Red. E. SMUŁKOWA, A. ENGELKING. Warszawa.
- ENGELKING A., GOLACHOWSKA E., ZIELIŃSKA A., red., 2008: *Tożsamość — język — rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*. Warszawa.
- ENFIELD N.J., KOCKELMAN P., SIDNELL J., eds., 2014: *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*. Cambridge.
- ERIKSEN T.H., 2013: *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*. Tłum. B. GUTOWSKA-NOWAK. Kraków.
- FELESZKO K., 1991: *Język polski na Bukowinie do roku 1945. Zarys problematyki*. „Studia nad Polszczyzną Kresową” t. 56, s. 7—26.
- FELESZKO K., 1992: *Integracja językowa Polaków bukowskińskich*. W: *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*. Red. K. FELESZKO, J. MOLAS. Warszawa.
- FELESZKO K., 2002: *Bukowina moja miłość. Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*. T. 1. Red. A. ŻOR. Warszawa.
- FELESZKO K., 2003: *Bukowina moja miłość. Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*. T. 2. Red. E. RZETELSKA-FELESZKO. Warszawa.
- FELESZKO K., MOLAS J., red., 1992: *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*. Warszawa.
- FIEDLER M., 2012: *Film jako sztuka perswazji*. W: A. NITA, J. WASILEWSKI: *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki. Podręcznik akademicki*. Sopot.
- FOUCAULT M., 1977: *Archeologia wiedzy*. Tłum. A. SIEMEK. Warszawa.

- GAJDA S., 1993: *Gatunkowe wzorce wypowiedzi*. W: *Współczesny język polski*. Red. J. BARTMIŃSKI. Wrocław.
- GAJDA S., 2008: *Słowiańskie dyskursy tożsamościowe*. W: *Tożsamość a język w perspektywie slawistycznej*. Red. S. GAJDA. Opole.
- GAJDZICA J., 2006: *Dło pamięci narodu ludzkiego*. Oprac. J. SPYRA. Czeski Cieszyn.
- GALICZ J., 1931: *Przewodnik po Beskidzie Śląskim od Baraniej Góry po Ostrawicę i Śląsku Cieszyńskim z szczególnem uwzględnieniem miasta Cieszyna*. Cieszyn.
- GAŽO J., 1930: *Potisský sv. Mikulaš. V: Slovenská Evanjelická Kresťanská Cirkev Augšburského Vyznania v Kráľovstve Juboslovanskom v Slove a v obrazoch*. Ed. A. VEREŠ. V Petrovci, s. 149—155.
- GELLNER E., 1991: *Narody i nacjonalizm*. Tłum. T. HOŁÓWKA. Warszawa.
- GIDDENS A., 2012: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. SZULŻYCKA. Warszawa.
- GILL A.M., WHEDBEE K., 2001: *Retoryka*. W: *Dyskurs jako struktura i proces*. Red. T.A. VAN DIJK. Tłum. G. GROCHOWSKI. Warszawa.
- GOLEC J., BOJDA S., 1993: *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*. T. 1. Cieszyn.
- GOLKA M., 2009: *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa.
- GOLKA M., 2010: *Společna niepamięć. Pomiędzy zapomnianiem a zamazywaniem*. W: *Pamięć — przestrzeń — tożsamość*. Red. S. KAPRALSKI. Warszawa.
- GOSZCZYŃSKA J., 2008: *Przemilczenia w relacjach kulturowych słowacko-węgierskich i słowacko-czeskich w latach czterdziestych XIX wieku*. W: *Przemilczenia w relacjach międzykulturowych*. Red. J. GOSZCZYŃSKA, G. SZWAT-GYŁYBOWA. Warszawa.
- GRABOWSKI G., 1996: *Ewangelicy na Śląsku Cieszyńskim od XVI wieku do 1918 roku*. „Peregrinus Cracoviensis” z. 4, s. 225—232.
- GREŃ Z., 2000: *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe*. Warszawa.
- GRZEGORCZYKOWA R., PAJDZIŃSKA A., red., 1996: *Językowa kategoryzacja świata*. Lublin.
- GRZEGORCZYKOWA R., 1999: *Pojęcie językowego obrazu świata*. W: *Językowy obraz świata*. Red. J. BARTMIŃSKI. Lublin.
- GRZEGORCZYKOWA R., 2008: *‘Pamiętanie’ i ‘przypominanie sobie’ wśród innych aktów mentalnych (na podstawie danych języka polskiego)*. W: *Pojęcie — słowo — tekst*. Red. R. GRZEGORCZYKOWA, K. WASZAKOWA. Warszawa.
- HAHN H.H., TRABA R., 2015: *O czym (nie) opowiadają polsko-niemieckie miejsca pamięci*. W: *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*. Red. R. TRABA, H.H. HAHN. T. 1: *Wspólne/Oddzielne*. Warszawa.

- HAJDUK-NIJAKOWSKA J., 2011: *Druga młodość folklorystyki — wprowadzenie do dyskusji*. W: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*. Red. J. HAJDUK-NIJAKOWSKA, T. SMOLIŃSKA. Wrocław.
- HAJDUK-NIJAKOWSKA J., 2012: *Kulturowy kontekst komunikowania*. W: *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*. Red. E. KULCZYCKI, M. WENDLAND. Poznań.
- HAJDUK-NIJAKOWSKA J., 2016: *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*. Opole.
- HALBWACHS M., 1969: *Spółeczne ramy pamięci*. Tłum. M. KRÓL. Warszawa.
- HAMMERSLEY M., ATKINSON P., 2000: *Metody badań terenowych*. Tłum. S. DYMZYK. Poznań.
- HERNAS C., 1975: *Miejsce badań nad folklorem literackim*. „Pamiętnik Literacki” z. 2, s. 3—15.
- HERNAS C., 1976: *Co to jest język folkloru?*. „Literatura Ludowa” nr 4—5, s. 3—21.
- HIRSCH M., 1997: *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*. Harvard.
- HIRST W., ECHTERHOFF G., 2008: *Creating Shared Memories in Conversation. Toward a Psychology of Collective Memory*. „Social Research” vol. 75, no. 1: *Collective Memory and Collective Identity*, s. 183—216.
- HOFF B., 1888: *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Seria 1: *Górale Beskidów Zachodnich*. T. 1: *Początki Wisły i Wiślanie*. Warszawa.
- INGARDEN R., 1972: *Kilka uwag o sztuce filmowej*. W: *Estetyka i film*. Red. A. HELMAN. Warszawa.
- JAGIEŁŁO A., 2008: *Mniejszość węgierska w Wojwodinie*. „Wschodnioznawstwo” nr 2, s. 177—192.
- JANJETOVIĆ Z., 2005: *Deca careva, pastorčad kraljeva. Nacionalne manjine u Jugoslaviji 1918—1941*. Beograd.
- JANJETOVIĆ Z., 2009: *Nemci u Vojvodini*. Beograd.
- JANKULOV B., 2003: *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII i XIX veku*. Novi Sad, Pančevo.
- JAWŁOWSKI A., 2012: *Co to znaczy być Polakiem? Kilka terenowych refleksji wokół teorii i praktyki projektu tożsamościowego zawartego w Ustawie o Karcie Polaka*. W: *Pamięć utraconych ojczyzn*. Red. E. NOWICKA, A. BILEWICZ. Warszawa.
- JEDLICKI J., 1997: *Nacjonalizm, patriotyzm i inicjacja narodowa*. „Znak” nr 3, s. 51—78.
- JENKINS R., 1996: *Social Identity*. London and New York.
- JERKOVIĆ I., 1969: *Govor Poljaka u Ostojićevu*. Priština.
- KADŁUBIEC K.D., 1973: *Gawędziarz cieszyński Józef Jeżowicz*. Ostrava.

- KADŁUBIEC K.D., 1987: *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*. Czeski Cieszyn.
- KADŁUBIEC K.D., 1994: *Cieszyńsko-zaolziańska polszczyzna*. Katowice.
- KADŁUBIEC D., 1999: *Między memoratem a fabulatem*. W: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*. Red. T. SMOLIŃSKA. Opole.
- KADŁUBIEC K.D., MILERSKI W., 2001: *Cieszyńska ojczyzna polszczyzna*. Czeski Cieszyn—Cieszyn.
- KADŁUBIEC D., 2010: *Modelowanie świata w pamiętniku „Dło pamięci Narodu Ludzkiego” Jury Gajdzicy*. W: *Jura Gajdzica — rodzimy klejnot Cisownicy*. Red. W. PIEŃKOWSKI. Cisownica.
- KADŁUBIEC K.D., 2015: *W cieszyńskim mateczniku*. Czeski Cieszyn.
- KADŁUBIEC K.D., 2017: *Opowiadano Anna Chybidziurowa*. Czeski Cieszyn.
- KAJFOSZ J., 2009: *Magia w potocznej narracji*. Katowice.
- KAJFOSZ J., 2010: *Wiślanie w Ostojićevie jako klucz do zrozumienia procesów narodowych na Śląsku Cieszyńskim*. W: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.
- KAJFOSZ J., 2011: *Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości*. W: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*. Red. J. HAJDUK-NIJAKOWSKA, T. SMOLIŃSKA. Wrocław.
- KAJFOSZ J., 2012a: *O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci*. W: „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana”. T. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*. Red. J. ADAMOWSKI, M. WÓJCICKA. Lublin, s. 21—31.
- KAJFOSZ J., 2012b: *Wiślanie w Ostojićevie a historia autoidentyfikacji na Śląsku Cieszyńskim*. „Literatura Ludowa” z. 6, s. 3—30.
- KAJFOSZ J., 2016a: *Doznania emocjonalne w konstruowaniu tożsamości*. W: „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana”. T. 9: *Tożsamości społeczno-kulturowe — kreacja i komunikacja*. Red. M. DZIEKANOWSKA, M. WÓJCICKA. Lublin, s. 72—82.
- KAJFOSZ J., 2016b: *Mitologie Rolanda Barthes’a a antropologia kognitywna*. W: *Imperium Rolanda Barthes’a*. Red. A. GRZEGORCZYK, A. KACZMAREK, K. MACHTYL. Poznań.
- KAJFOSZ J., 2018a: *Konotacja w społecznym i medialnym konstruowaniu rzeczywistości*. „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana”. T. 12: *Kultura jako komunikacja*. Red. M. DZIEKANOWSKA, M. WÓJCICKA. Lublin, s. 113—127.
- KAJFOSZ J., 2018b: *Presupozycje w analizie potocznych dyskursów pamięciowych*. W: *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*. Red. W. CZACHUR. Warszawa.

- KANIEWSKA K., 2004: „Memoria” i „postpamięć” a antropologiczne badanie wspólnoty. W: *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. 43, s. 9—28.
- KANIEWSKA K., 2008: *Postpamięć indywidualna — postpamięć zbiorowa jako kategorie poznania w antropologii*. W: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*. Red. S.M. NOWINOWSKI, J. POMORSKI, R. STOBIECKI. Łódź.
- KARNAUKH A., 2012: *Odrodzenie kulturowe Bułgarów na Ukrainie. Poszukiwanie etnicznych korzeni czy pragmatyzm życiowy?*. W: *Pamięć utraconych ojczyzn*. Red. E. NOWICKA, A. BILEWICZ. Warszawa.
- KAŁOL A., 2007: *Ostojiczewo jest nam bliskie*. „Echo Wiśły” nr 100, s. 1—2.
- KIEREŚ M., 2002a: *Jan Raszka — ostatni wiślański czytelnik pogrzebowy*. W: „Kalendarz Ewangelicki”: *Ewangelizacja i tożsamość*. Bielsko-Biała, s. 292—295.
- KIEREŚ M., 2002b: *Strój ludowy górali wiślańskich*. Wiśła.
- KIEREŚ M., 2010: *O gospodarce sąsiedzko-pasterskiej w etnograficznej pigułce*. W: *Owce w Beskidach, czyli Owca Plus po góralsku*. Red. J. MICHAŁEK. Istebna.
- KŁOSEK E., 1992: *Polskie wsie na południowej Bukowinie*. W: *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*. Red. K. FELESZKO, J. MOLAS. Warszawa.
- KŁOSEK E., 2001: *O stereotypach Polaków i Rumunów w polskich wsiach południowej Bukowiny*. „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” nr 1 (2), s. 81—92.
- KŁOSEK E., 2002: „Pograniczne” cechy kultury Polaków z Bukowiny rumuńskiej. „Literatura Ludowa” nr 6, s. 41—56.
- KŁOSEK E., 2005: *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*. Wrocław.
- KŁOSEK E., MICHALSKA M., HLUBEK J., 2010: *Wokół tożsamości etnicznej potomków wiślan w Ostojicévie. Wstępne ustalenia i empiryczne plany*. W: *Wiślanie we wsi Ostojicévo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA, Wiśła.
- KŁOSKOWSKA A., 2012: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa.
- KOKOTOVIĆ V., FILIPOVIĆ M., 2013: *Refugees in Serbia — Twenty Years Later*. „Зборник радова” бр. 63 (1), s. 21—33.
- KONECKI K.T., 2000: *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa.
- KONECKI K., 2005: *Editorial. Qualitative Understanding of Others and Qualitative Sociology*. „Qualitative Sociology Review” vol. 1, s. 1—4.
- KOŃCZAL K., 2009: *Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia*. W: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*. Red. A. SZPOCIŃSKI. Warszawa.

- KOŃCZAL K., 2013: *Miejsca pamięci. O niebywalej karierze pewnej koncepcji badawczej*. W: *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*. T. 4: *Refleksje metodologiczne*. Red. R. TRABA, H.H. HAHN. Warszawa.
- KOŃCZAL K., 2014: *Miejsca pamięci* [hasło]. W: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Red. M. SARYUSZ-WOLSKA, R. TRABA. Warszawa, s. 229—234.
- KOPCZYŃSKA-JAWORSKA B., 1950—1951: *Gospodarka pasterska w Beskidzie Śląskim*. W: *Prace i Materiały Etnograficzne*. T. 8—9. Łódź, s. 155—322.
- KOPYŚ T., 2008: *Położenie mniejszości węgierskiej w Wojwodinie w drugiej połowie XX wieku*. W: *Bałkany u progu zjednoczonej Europy*. Red. P. CZUBIK. Kraków.
- KORZENIEWSKI B., 2007: *Medializacja i mediatyzacja pamięci — nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości*. „Kultura Współczesna” nr 3 (53), s. 5—23.
- KOSOWSKA E., 2012: *Pamięć jako zjawisko kulturowe*. W: „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana”. T. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*. Red. J. ADAMOWSKI, M. WÓJCICKA. Lublin.
- KOWALSKI P., 1990: *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*. Wrocław.
- KOWALSKI P., 1993: *Poszukiwanie definicji tekstu folkloru: sytuacja folklorotwórcza*. „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu” z. 31, s. 243—249.
- KRASOWSKA H., 2006: *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej. Studium socjolingwistyczne i leksykalne*. Warszawa.
- KRASOWSKA H., KŁOSEK E., POKRZYŃSKA M., KOWALSKI Z., red., 2010: *Bukowina. Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*. Warszawa—Wrocław—Zielona Góra—Piła.
- KRASOWSKA H., 2012a: *Sytuacja socjolingwistyczna górali bukowińskich w Celinowacu (Bośnia i Hercegowina)*. W: „Zeszyty Łużyckie”. T. 45: *Łużycanie i inne mniejszości językowe, kulturowe i etniczne w Europie*. Cz. 1. Red. E. WROCŁAWSKA. Warszawa, s. 93—106.
- KRASOWSKA H., 2012b: *Tożsamość wielojęzycznych górali bukowińskich*. W: *Konstrukcje i destrukcje tożsamości. Tożsamość wobec wielojęzyczności*. Red. E. GOLACHOWSKA, A. ZIELIŃSKA. Warszawa, s. 247—254.
- KRAWCZYK-WASILEWSKA V., 1986: *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa.
- КРЧМАР Ф., 2012: *Шванска петиција 1849. године*. У: *Војвођански Простор у контексту европске историје*. Уред. В. ГАВРИЛОВИЋ, Нови Сад.
- КРЧМАР F., 2015: *Volksdeutsche Eugenics in Vojvodina*. In: *The History of East-Central European Eugenics 1900—1945. Sources and Commentaries*. Ed. M. TURDA. London.

- KРЧМАР Ф., 2017: *Изградња националног идентитета Подунавских Шваба у Војводини 1918—1933*. У: *Култура сећања на војвођанском простору*. Тематски зборник. Уред. М. САМАРЦИЋ. Нови Сад.
- KRZYŻANOWSKI J., 1980: *Folklor krajów pogranicza*. W: IDEM: *Szkice folklorystyczne*. T. 1. Kraków.
- KUBICA G., LUBAŚ M., red., 2008: *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*. Kraków.
- KUBICA G., 2011a: *Etos śląskich luteranów — interpretacja kulturowa*. W: EADEM: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków.
- KUBICA G., 2011b: *Trudna pamięć — druga wojna światowa w śląskich narracjach biograficznych*. W: EADEM: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków.
- KUBICA G., 2018: *Moja ślōnsko rzecz. Szkic autoetnograficzny*. „Socjolingwistyka” z. 32, s. 39—59.
- KUBOK B., 2011: *Dawne słownictwo gwar cieszyńskich w świetle kontaktów językowych*. Warszawa.
- KWOKA T., 2017: *Etnotopografia Nowego Sadu. O dziedzictwie narodów osiedlających się w Nowym Sadzie*. „Balcanica Posnaniensia” t. 24, s. 127—142.
- LABOCHA J., 1996: *Tekst, wypowiedź, dyskurs*. W: *Styl a tekst*. Red. S. GAJDA, M. BALOWSKI. Opole.
- LABOCHA J., 1997: *Polsko-czeskie pogranicze na Śląsku Cieszyńskim. Zagadnienia językowe*. Kraków.
- LE GOFF J., 2007: *Historia i pamięć*. Tłum. A. GRONOWSKA, J. STRYJCZYK, Warszawa.
- LUBAŚ M., 2010: *Społeczne granice pamięci. Różnice religijne i przeszłość w zachodniomacedońskiej wiosce*. W: *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*. Red. S. KAPRALSKI. Warszawa.
- LUKOVIĆ M., 2017: *Być Polakiem — Ostojićevo 2017*. „Słowo Yu-Polonii” nr 56, s. 48—50.
- ŁUGOWSKA J., 1986: *Teoretyczne podstawy wyodrębniania gatunków opowieści ludowych*. „Literatura Ludowa” nr 1, s. 3—20.
- MAĆKIEWICZ J., 1999: *Wyspa — językowy obraz wycinka rzeczywistości*. W: *Językowy obraz świata*. Red. J. BARTMIŃSKI. Lublin.
- MALEWSKA-SZAŁYGIN A., 1995: *Zarys tradycji stosowania pojęcia „wiedza potoczna”*. „Etnografia Polska” t. 39, z. 1—2, s. 51—63.
- MARCOL K., 2010: *Losy Wiślan z Ostojićevo w zwierciadle języka i kultury*. W: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.

- MARCOL K., 2012: *Konteksty życia „na pograniczu”. Wpływ relacji interetnicznych na język i kulturę Wiślan w Ostojićevie*. „Literatura Ludowa” nr 6, s. 31—47.
- MARCOL K., 2014a: *Autoidentyfikacja cieszyńskich Ślązaków we współczesnym dyskursie publicznym. Echa pierwszej wojny światowej*. „Journal of Urban Ethnology” no. 12, s. 69—85.
- MARCOL K., 2014b: *Dynamika przemian w obrzędowości weselnej (przykład Ślązaków zamieszkujących wieś Ostojićevo w Serbii)*. W: *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*. Red. J. HAJDUK-NIJAKOWSKA. Opole.
- MARCOL K., 2017: *Kształtowanie wyznaczników etniczności i redefinicja tożsamości w grupie etnicznej Wiślan z Ostojićeva (Banat, Serbia)*. W: „Łódzkie Studia Etnograficzne”. T. 56: *Na Bałkanach/O Bałkanach*. Red. B. JEZERNIK, G.E. KARPIŃSKA. Łódź, s. 147—160.
- MICHALSKA M., 2011: *Polacy w Pradze i ich związki z ojczyzną — stara i nowa emigracja*. W: *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku. Różne oblicza polskiej tożsamości*. Red. M. MICHALSKA. Wrocław.
- MICHEJDA K., 1909: *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim. Z 10 ilustracjami i z mapką*. Cieszyn.
- MILOŠEVIĆ Ž., 2017: *Izgubljeni u ravnici. Manje poznate priče iz istorija naroda Vojvodine*. Novi Sad.
- MITOSEK Z., 2001: *Rodzina w opowiadaniu, opowiadanie w rodzinie*. W: *Praktyki opowiadania*. Red. B. OWCZAREK, Z. MITOSEK, W. GRAJEWSKI. Kraków.
- MITROVIĆ M., 1984: *Naseljavanje i kolonizacija Vojvodine 1690—1945. U: Godišnjak društva istoričara SAP Vojvodine*. Ured. M. PALIĆ. Novi Sad.
- MOST W., 1970: *Beskidzkie wątki na jugosłowiańskiej ziemi (wywiad z Dušanem Derjaćo)*. „Głos Ziemi Cieszyńskiej” nr 8, s. 4.
- MOSZYŃSKI K., 1958: *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii z 157 ilustracjami*. Wrocław—Kraków—Warszawa.
- MUCHA J., 2005: *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*. Kraków.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2002: *Porządek tekstu bajki jako odzworowanie porządku świata*. W: *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*. Red. A. MIANECKI, V. WRÓBLEWSKA. Toruń.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2007: *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin.
- NIEDŹWIEDZKI D., 2010: *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku*. Kraków.
- NIJAKOWSKI L.M., 2014: *Dyskurs i pamięć [hasło]*. W: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Red. M. SARYUSZ-WOLSKA, R. TRABA. Warszawa, s. 104—105.
- NORA P., 1984—1992: *Les lieux de mémoire*. T. 1—3. Paris.

- NORA P., 2001: *Czas pamięci*. Tłum. W. DŁUSKI. „Res Publica Nowa” nr 7, s. 37—43.
- NORA P., 2009: *Między pamięcią a historią. Les Lieux de Mémoire*. Tłum. P. MOŚCICKI. „Tytuł roboczy: Archiwum” nr 2, s. 4—12.
- NOWAK J., 2011: *Spółeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków.
- NOWICKA E., 1980: *Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości*. W: *Założenia teorii asymilacji*. Red. H. KUBIAK, A.K. PALUCH. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.
- NOWICKA E., 2000: *Polacy na Syberii — polskość sentymentalna*. W: *Polacy czy cudzoziemcy*. Red. E. NOWICKA. Kraków.
- NOWICKA E., BILEWICZ A., red., 2012: *Pamięć utraconych ojczyzn*. Warszawa.
- OBREŃBSKI J., 1936a: *Problem etniczny Polesia*. „Sprawy Narodowościowe” t. 10, nr 1—2, s. 1—23.
- OBREŃBSKI J., 1936b: *Statyczne i dynamiczne podejście w badaniach narodowościowych*. „Sprawy Narodowościowe” t. 10, nr 6, s. 585—600.
- OBREŃBSKI J., 2007: *Dzisiejsi ludzie Polesia*. W: IDEM: *Polesie. Studia etnosojologiczne*. T. 1. Red. A. ENGELKING. Warszawa.
- ONG W.J., 1992: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Tłum. J. JAPOLA. Lublin.
- PAJDIŃSKA A., 2007: *Pamięć jako wartość*. W: *Człowiek wobec wyzwań współczesności. Upadek wartości czy walka o wartość?*. Red. J. MAZUR, A. MAŁYSKA, K. SOBSTYL. Lublin.
- PAJDIŃSKA A., 2012: *Polszczyzna o pamięci*. W: *Tradycja dla Współczesności*. T. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*. Red. J. ADAMOWSKI, M. WÓJCICKA. Lublin.
- PALUCH A.K., 1980: *Procesy asymilacji i przemiany kultury*. W: *Założenia teorii asymilacji*. Red. H. KUBIAK, A.K. PALUCH. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.
- PATZELT H., 2000: *Der Gustav-Adolf-Verein im Teschener Schlesien*. In: *Die konfessionellen Verhältnisse im Teschen Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Hrsg. P. CHMIEL, J. DRABINA. Ratingen.
- PAVLÁSEK M., 2015: *S motykou a Pánem Bohem. Po stopach českých evangeliků ve Vojvodině*. Brno.
- PEJANOVIĆ R., 2016: *Vojvodanska kolonizacija i evolucija nacionalne kulture*. „Media dialogues/Medijski dijalozi” god. 9, br. 3, s. 115—139.
- PILCH M., 1979: *Wiśta moich przodków*. Wiśta.
- PILCH R., 2007: *Z Wrocławia do Ostojciewa*. „Słowo Yu-Polonii” nr 34, s. 24.
- PISAREK W., 2000: *Podstawy retoryki dziennikarskiej*. W: *Dziennikarstwo i świat mediów*. Red. Z. BAUER, E. CHUDZIŃSKI. Kraków.
- POMIAN K., 2006: *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin.

- POSERN-ZIELIŃSKI A., 1987: *Etniczność* [hasło]. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. STASZCZAK. Warszawa—Poznań.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., red., 2003: *Etniczność a religia*. Poznań.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., 2005: *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*. Poznań.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., 2019: *Tożsamość zagrożona i odbudowana. Specyfika małych grup etnokulturowych*. W: *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*. Red. A.W. BRZEZIŃSKA, A. SZCZEPANIAK-KROLL, A. SZYMOZYŃ. Poznań.
- POPIOŁEK F., 1939: *Historia osadnictwa w Beskidzie Śląskim*. Katowice.
- POPIOŁEK K., 1976: *Śląskie dzieje*. Warszawa—Kraków.
- ПОПОВИЋ Д.Ј., 1990: *Срби у Војводини*. T. 1—3. Novi Sad.
- PRUSKA G., 2016: *Zjazd Cieślarów po raz piąty*. „Echo Wisły” nr 207, s. 11.
- PRZYLIPIAK M., 2004: *Poetyka kina dokumentalnego*. Gdańsk—Słupsk.
- PUZYNINA J., 1995: *Katyń — słowo — symbol*. „Więź” nr 6 (44), s. 25—35.
- PUZYNINA J., 1997: *Słowo — wartość — kultura*. Lublin.
- PUZYNINA J., 2013: *Wartości i wartościowanie w perspektywie językoznawstwa*. Kraków.
- RACLAVSKA J., 1998: *Język polski na Śląsku Cieszyńskim w XIX wieku*. Ostrava.
- RICOEUR P., 2003: *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. CHEŁSTOWSKI. Warszawa.
- RICOEUR P., 2007: *Pamięć, historia, zapomnienie*. Tłum. J. MARGAŃSKI. Kraków.
- RICOEUR P., 2008: *Czas i opowieść*. T. 3: *Czas opowiadany*. Tłum. U. ZBRZEŻ-
NIAK. Kraków.
- RICHTER L., SZYMIK J., red., 2005: *Sałasznictwo w Beskidach*. Czeski Cieszyn.
- RILL H., STOJČIĆ M., 2017: *On the Trail of the Danube Swabians in Vojvodina*. Beograd.
- ROSNER K., 2003: *Pojęcie narracji a proces formowania się konstruktywistycznego rozumienia tożsamości jednostki ludzkiej*. „Kultura i Społeczeństwo” nr 3, s. 17—24.
- RUTYNA Z., 1982: *Jugosławia na arenie międzynarodowej 1943—1948*. Warszawa.
- RUSEK H., 1997: *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*. Katowice.
- RZETELSKA-FELESZKO E., 2003: *Rola nazw własnych dla samoidentyfikacji mniejszości narodowych i etnicznych (na przykładzie Kaszub i Łużyc)*. W: *Języki mniejszości i języki regionalne*. Red. E. WROCŁAWSKA, J. ZIENIUKOWA. Warszawa.
- SAPIR E., 1978: *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Tłum. B. STANOSZ, Z. ZIMAND. Warszawa.

- SARYUSZ-WOLSKA M., TRABA R., red., 2014: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa.
- SAWICKI L., 1919: *Wędrowniki pasterskie w Karpatach*. Cz. 3: *Szalaństwo na Śląsku Cieszyńskim*. Kraków, s. 57—103.
- SCHUETZ A., 1944: *The Stranger. An Essay in Social Psychology*. „American Journal of Sociology” vol. 49, s. 499—507.
- SILVERMAN D., 2012: *Interpretacja danych jakościowych. Metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji*. Tłum. M. GŁOWACKA-GRAJPER, J. OSTROWSKA. Warszawa.
- SIMONIDES D., 1981: *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*. W: *Literatura popularna, folklor, język*. T. 2. Red. W. NAWROCKI, M. WALIŃSKI. Katowice.
- SKLABINSKÁ M., MOSNÁKOVÁ K., 2012: *Slováci v Srbsku z aspektu kultury*. Nový Sad.
- SMUŁKOWA E., 2002: *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*. Warszawa.
- SMUŁKOWA E., ENGELKING A., red., 2007: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Warszawa.
- SOKOLOVIĆ D., 2017: *Poljaci u Srbiji. Poles in Serbia. Polacy w Serbii*. Belgrad.
- SOKOŁOWSKI P., 2018: *Ku utworzeniu polskiej mniejszości narodowej w Serbii*. „Słowo Yu-Polonii” nr 57, s. 2.
- SPRATEK D., 2002: *Pozegnanie kancjonału ks. Jerzego Heczki*. „Gazeta Ewangelicka” nr 11/12, s. 31.
- SPYRA J., 2001: *Główne kierunki rozwoju szkolnictwa na Śląsku Cieszyńskim w XIX w. i na początku XX w. w świetle ustawodawstwa i statystyk*. W: *Książka — biblioteka — szkoła w kulturze Śląska Cieszyńskiego*. Red. J. SPYRA. Cieszyn.
- SPYRA J., 2006: *Wprowadzenie*. W: *Jura Gaydzica. Dło pamięci Narodu Ludzkiego*. Cieszyn—Cisownica.
- SPYRA J., 2007: *Wiśła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku. Monografia Wiśły*. T. 2. Wiśła.
- SPYRA J., 2010: *Monarchia Habsburgów — przestrzeń życia ludzi i narodów*. W: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.
- SPYRA J., 2012: *Śląsk Cieszyński w okresie 1653—1848*. W: *Dzieje Śląska Cieszyńskiego od zarania do czasów współczesnych*. T. 4. Red. I. PANIC. Cieszyn.
- SPYRA J., 2013: *Żydzi*. W: *Dzieje Śląska Cieszyńskiego od zarania do czasów współczesnych*. T. 5: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1848—1918)*. Red. K. NOWAK, I. PANIC. Cieszyn.

- SPYRA J., 2015: *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*. Częstochowa.
- STRACZUK J., 1999: *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie*. Warszawa.
- STUDNICKI G., 2015: *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Katowice.
- SULIMA R., 2005: *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*. „Literatura Ludowa” nr 4—5, s. 81—92.
- SZACKA B., 1995: *O pamięci społecznej*. „Znak” nr 5, s. 68—76.
- SZACKA B., 2006: *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa.
- SZAJTHAUER W., 2010: *Wprowadzenie*. W: *Wiślanie we wsi Ostojicevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.
- SZCZYPKA D., 2007a: *Ostojiczewo — wieś zapomnianych wiślan?*. „Echo Wiśły” nr 101, s. 5—6.
- SZCZYPKA D., 2007b: *Wizyta gości z Serbii*. „Echo Wiśły” nr 103, s. 1.
- SZCZYPKA D., 2007c: *Wizyta przedstawicieli Wiśły w Ostojiciewie*. „Słowo Yu-Polonii” nr 32, s. 5—6.
- SZCZYPKA D., 2007d: *Wśród wiślan w Ostojiciewie. (Wizyta duszpasterska ks. Waldemara Szajthauera, proboszcza parafii wiślańskiej)*. „Słowo Yu-Polonii” nr 34, s. 5.
- SZCZYPKA D., 2008: *Paweł Poljak*. „Luteranin” nr 4, s. 12—13.
- SZCZYPKA D., 2009: *Czcigodni sanetrarscy majstrowie...* W: „Rocznik Wiślański”. T. 1. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA, M. SZLAUR-BUJOK. Wiśła, s. 98—101.
- SZCZYPKA D., 2010a: *Emigracja wiślan i ich dzieje w Tisza Szent Miklós (Ostojicevo) do 1918 roku*. W: *Wiślanie we wsi Ostojicevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.
- SZCZYPKA D., 2010b: *Konferencja „Wiślanie we wsi Ostojicevo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura”*. „Luteranin” nr 4, s. 22—23.
- SZCZYPKA D., 2010c: *Saletrarz Paweł Bujok z Wiśły w Tisza Szent Miklós (Ostojicevo)*. W: „Rocznik Wiślański”. T. 2. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA, M. SZLAUR-BUJOK. Wiśła, s. 49—52.
- SZCZYPKA D., 2014: *Emil Poljaček (1940—2014), przyjaciel Ostojiceva i Wiśły*. „Luteranin” nr 4, s. 21—22.
- SZCZYPKA D., 2015: *Bibliografia wsi Ostojicevo (Banat, Serbia)*. Wiśła.
- SZPOCIŃSKI A., 2008: *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*. „Teksty Drukie” z. 4, s. 11—20.
- SZPOCIŃSKI A., 2011: *Antoniny Kłostkowskiej koncepcja kultury narodowej jako źródło inspiracji*. „Kultura i Społeczeństwo” t. 55, nr 2—3, s. 73—83.

- SZPOCIŃSKI A., 2014: *Nośniki pamięci, miejsca pamięci*. „Sensus Historiae” z. 4, s. 17—26.
- SZYNDLER M., 2010: *Elementy repertuaru pieśniowego Polaków w Ostojiciewie w kontekście życia społecznego*. W: *Wiślanie we wsi Ostojiciewo (Banat, Serbia). Historia — język — kultura*. Red. R. CZYŻ, D. SZCZYPKA. Wiśła.
- SZYNDLER M., 2012: *Polacy w Ostojiciewie. Zagadnienia wstępne — przegląd źródeł*. „Literatura Ludowa” nr 6, s. 49—66.
- ŚLIWKA J., 1874: *Historia naturalna zawierająca ważniejsze wiadomości z królestwa zwierząt, roślin i kopalin: dla młodzieży w naukach postępującej*. Cieszyn.
- Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*. Bielsko-Biała 2019.
- TANTY M., 2003: *Bałkany w XX wieku. Dzieje polityczne*. Warszawa.
- TAYLOR Ch., 2001: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. GRUSZCZYŃSKI i inni. Warszawa.
- TAYLOR Ch., 2009: *Teorie znaczenia*. W: *Język, dyskurs, społeczeństwo*. Red. L. RASIŃSKI. Tłum. A. ORZECHOWSKI, W. JACH. Warszawa.
- TRABA R., 2016: *Pamięć kulturowa — pamięć komunikatywna. Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna. Wstęp do wydania polskiego*. W: ASSMANN J.: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Tłum. A. KRYCZYŃSKA-PHAM. Warszawa.
- TRZEBIŃSKI J., 2002: *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*. W: *Narracja jako sposób rozumienia świata*. Red. J. TRZEBIŃSKI. Gdańsk.
- TRZESZCZYŃSKA P., 2013: *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*. Kraków.
- USPIENSKI B., 1998: *Historia i semiotyka*. Tłum. B. ŻYŁKO. Gdańsk.
- WALASZEK A., 2007: *Migracje Europejczyków: 1650—1914*. Kraków.
- WANTUŁA A., 1966: *Wśród Wiślan w Jugosławii*. „Zwiastun” nr 17, s. 250—257.
- WANTUŁA J., 1952: *Sanetrorze*. „Zwrot” nr 5, s. 15—16.
- WANTUŁA J., 1956: *Książki i ludzie. Szkice o wydawnictwach i piśmiennictwie na Śląsku Cieszyńskim*. Kraków.
- БЕСЕЛИНОВИЋ Р., 1970: *Историја Остојићева од најстаријих времена до краја 1964. Године са 22 табеле и 21 сликом у тексту*. Нови Сад.
- ВЕЛИЧКОВСКИ И., 2016: *Банат од 18. до почетка 21. века: од стратешки важне области до периферије у Европи*. „Социјална Политика” бр. 2, s. 79—94.
- WICHNIEWICZ P., 2014: *Polskie miejsca pamięci w północnej Bośni*. „Aderpus” nr 4, s. 35—51.

- WICHNIEWICZ P., 2015: *Zapomniani koloniści w północnej Bośni*. W: *Przestrzenie, których już nie ma. Pamięć w południowej i zachodniej Słowiańszczyźnie*. Red. R. SENDEK, K. POPEK, M. MASZKIEWICZ. Kraków, s. 167—180.
- WILCZYŃSKA W., MACKIEWICZ M., KRAJKA J., 2019: *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*. Poznań.
- WÓJCICKA M., 2010: *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*. Lublin.
- WÓJCICKA M., 2012: *Pamięć jako wartość ludowego stylu artystycznego*. W: *Tradycja dla Współczesności*. T. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*. Red. J. ADAMOWSKI, M. WÓJCICKA. Lublin.
- WÓJCICKA M., 2014: *Pamięć zbiorowa a tekst ustny*. Lublin.
- WÓJCICKA M., 2018: *Język pamięci zbiorowej (w kontekście kultury oralności, piśmienności i elektralności)*. *Prolegomena*. W: *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*. Red. W. CZACHUR. Warszawa.
- WRONICZ J., 1975: *Język rękopisu pamiętnika Gajdzicy*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Językoznawcze” z. 47, s. 65—94.
- WRONICZ J., red., 1995: *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*. Wiśła—Ustroń.
- ZAŁĘSKA M., 2009: *Retoryka a językoznawstwo*. W: *Retoryka*. Red. M. BARŁOWSKA, A. BUDZYŃSKA-DACA, P. WILCZEK. Warszawa.
- ZATORA A., 2017: *Saga rodzinna — próba uporządkowania i konceptualizacji gatunku*. „Zagadnienia Rodzajów Literackich” nr 60 (2), s. 25—41.
- ZAWISTOWSKA R., 2013: *Ustalenie granicy Węgier z Chorwacją i Serbią po I wojnie światowej*. „Studia z dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” t. 48, s. 157—181.
- ZENDEROWSKI R., 2007: *Nad Tatrami błyska się... Słowacka tożsamość narodowa w dyskursie politycznym w Republice Słowackiej (1989—2004)*. Warszawa.
- ZIELIŃSKA A., 2008: *Zmiana, zachowanie i utrata języka w rodzinach na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*. W: *Tożsamość — język — rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*. Red. A. ENGELKING, E. GOLACHOWSKA, A. ZIELIŃSKA. Warszawa.
- ZIELIŃSKA K., 2018: *Pamięć w wymiarze multimodalnym — strategię upamiętniania na przykładzie polskich i niemieckich zapowiedzi internetowych*. W: *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*. Red. W. CZACHUR. Warszawa.
- ZNANIECKI F., 1990: *Współczesne narody*. Tłum. Z. DULCZEWSKI. Warszawa.
- ŻARNA K., 2012: *Determinanty historyczne stosunków słowacko-węgierskich. Od konfliktów do normalizacji*. W: *Sąsiedztwo i pogranicze — między*

konfliktem a współpracą. T. 1. Red. R. ŁOŚ, J. REGINIA-ZACHARSKI. Łódź.

ŻYŁKO B., 2009: *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*. Gdańsk.

Źródła internetowe

Ambasada Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie [online]. <https://www.gov.pl/web/serbia> (dostęp: 30.03.2020).

Bratnia Pomoc im. Gustawa Adolfa w Polsce [online]. <https://bpga.luteranie.pl/> (dostęp: 14.05.2019).

„*Ciągle tu jesteśmy*” [online]. Zapowiedź premiery filmu *Ciągle tu jesteśmy* na portalu ox.pl. <https://wiadomosci.ox.pl/ciagle-tu-jestesmy,59420> (dostęp: 3.01.2020).

Dziennikarz DZ wyreżyserował film o potomkach wiślańskich osadników w Serbii. Premiera już w piątek [online]. Zapowiedź premiery filmu *Ciągle tu jesteśmy* na portalu dziennikzachodni.pl. <https://dziennikzachodni.pl/dziennikarz-dz-wyrezyserowal-film-o-potomkach-wislanskich-osadnikow-w-serbii-premiera-juz-w-piatek-zdjecia-wideo/ar/c1-14381791> (dostęp: 2.01.2019).

Gmina Čoka [online]. <http://www.coka.rs/sr/oselima/ostojicevo.php> (dostęp: luty 2017).

Građanin 20. mart 2019 [online]. Dostępny w internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=djzkDwuXeuw> (dostęp: 7.01.2020).

Građanin, 27. novembar 2019 [online]. Dostępny w internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=Tx-2yWVXpEM> (dostęp: 7.01.2020).

ILIĆ D.: *Ostojicevo — „prestonica” vojvođanskih Poljaka* [online]. Artykuł na stronie internetowej Radio Televizija Srbije. <https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/57/srbija-danas/3464527/ostojicevo---prestonica-vojvodjanskih-poljaka.html> (dostęp: 29.03.2019).

JANJETOVIĆ Z.: *Položaj Mađara u Vojvodini na kraju drugog svetskog rata i njegovu uzroci* [online]. Dostępny w internecie: http://adattar.vmmi.org/fejzetek/1342/07_polozaj_madara_u_vojvodini_na_kraju_drugog_svet_skog_rata_i_njegovi_uzroci.pdf (dostęp: 8.07.2019).

Ostojicevo, selo Poljaka staro osam vekova [online]. Artykuł na stronie internetowej Radio Televizija Srbije. <https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/57/srbija-danas/1423763/ostojicevo-selo-poljaka-staro-osam-vekova.html> (dostęp: 29.03.2019).

Otwarcie pracowni do nauki języka polskiego w Ostojicévie [online]. Dostępny w internecie na stronie Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie.

- https://belgrad.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/otwarcie_pracowni_do_na_uki_jezyka_polskiego_w_ostojicevie?channel=www (dostęp: 15.04.2017).
- PIĄTCZAK E., 2014: *Tysiącznik zwyczajny — nie taki zwyczajny* [online]. Dostępny w internecie: <https://panacea.pl/articles.php?id=4804> (dostęp: 30.04.2019).
- Podręczniki do nauki języka polskiego dla obcokrajowców wydawnictwa Glossa. <http://kursyjezykapolskiego.pl/podrecznik-polski-krok-po-kroku> (dostęp: 29.06.2019).
- Poklon poljske ambasade* [online]. Informacja z uroczystości otwarcia pracowni do nauki języka polskiego w Ostojicévie dostępna na stronie Szkoły Podstawowej im. dr. Tihomira Ostojicia. <https://osdrthomirostojic.wordpress.com/2015/03/03/ostojicevo-poljska/> (dostęp: 10.07.2019).
- Poklon poljske ambasade Osnovnoj školi „Dr Tihomir Ostojic” u Ostojicévu* [online]. Reportaż Radio-Televizija Srbije z uroczystego otwarcia pracowni do nauki języka polskiego w Ostojicévie. https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=4Bzb5MB8nX0&feature=emb_title (dostęp: 10.07.2019).
- Polacy w Serbii* [online]. Informacja o Polakach w Serbii na stronach Ambasady RP w Belgradzie. http://www.msz.gov.pl/pl/p/belgrad_rs_a_pl/polonia_w_serbii/polacy_w_serbii/ (dostęp: 27.05.2019).
- Poljaci u Srbiji* [online]. Program publicystyczny z serii *Da nam nije... Autobiografija o mom narodu*, poświęcony mniejszościom narodowym w Serbii. <https://mreza.rs/da-nam-nije/poljaci-u-srbiji/> (dostęp: 7.01.2020).
- Przyjęcie z okazji rocznicy stulecia odzyskania niepodległości Rzeczypospolitej Polskiej* [online]. Informacja na stronie Ambasady RP w Belgradzie. https://belgrad.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/przyjecie_z_okazji_rocznicy_stulecia_odzyskania_niepodleglosci_rzeczypospolitej_polskiej (dostęp: 12.02.2019).
- Rada Narodowościowa Polskiej Mniejszości Narodowej / Nacionalni savet poljske nacionalne manjine [online]. <http://poljaci.org.rs/> (dostęp: 7.01.2020).
- Serbski Urząd Statystyczny, wyniki spisu powszechnego w Serbii z 2011 roku [online]. <http://popis2011.stat.rs/> (dostęp: 30.05.2018).
- Situation and Needs of Refugee Population in the Republic Of Serbia* [online]. <http://www.kirs.gov.rs/media/uploads/Dokumenti-i-publikacije/Izvesta-jj/RefugeeNeedsAssessmentReportSerbia.pdf> (dostęp: 27.12.2019).
- SOKOLOVIĆ D.: 2017: *Poljaci u Srbiji. Poles in Serbia. Polacy w Serbii* [online]. https://issuu.com/msz.gov.pl/docs/poljaci_u_srbiji_150_dpi (dostęp: 3.06.2019).
- Statut Autonome pokrajine Vojvodine* [online]. <http://www.skupstinavojvodine.gov.rs/Strana.aspx?s=statut&j=SRL> (dostęp: 19.02.2017).

- Statystyka uchodźców i osób wewnętrznie przesiedlonych według podziału na gminy na stronach Komisariatu do spraw Uchodźców i Migracji Republiki Serbii [online]. <http://www.kirs.gov.rs/media/uploads/Dokumenty-i-publikacje/Statistike/izbirl2018.pdf> (dostęp: 27.12.2019).
- Szkoła Podstawowa im. dr. Tihomira Ostojicia w Ostojicévie [online]. <https://osdrtihomirostojic.wordpress.com/> (dostęp: 10.07.2019).
- UGRINOV B.: *Festival dečjeg folklora* [online]. Artykuł na stronie internetowej Radio Televizija Vojvodine. http://www.rtv.rs/sr_ci/zivot/kultura/festival-decjeg-folklora-u-kikindi_764154.html (dostęp: 5.11.2017).
- Wyniki wyborów do Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej [online]. <https://izbori2018.minoritynews.rs/nacionalni-savet-poljske-nacionalne-manjine> (dostęp: 7.01.2020).
- Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina* („Sl.list SRJ”, br. 11/2002, „Sl.list SCG”, br.1/2003-Ustavna povelja i „Sl. glasnik RS”, br. 72/2009-dr. zakon, 97/2013-odluka US i 47/2018), Član 17. [online]. https://www.bnv.org.rs/dokumenta/03._ZAKON-O-ZASTITI-PRAVA-I-SLOBODA-NACIONALNIH-MANJINA.pdf (dostęp: 20.12.2019).

Inne źródła

- DROBIK A., 2019: *Ciągle tu jesteśmy*. Wiśła. [Film dokumentalny].
- KWIATKOWSKI A., 1988: *Przyszli od Wisły*. Warszawa. [Reportaż Telewizji Polskiej].
- POLJAK G., 1988: *Uroczystość 150-lecia przybycia pierwszych Polaków do Ostojicéva*. [Kopia na płycie CD w posiadaniu autorki].

Wykaz map i fotografii

- Mapa 1.** *Mapa Cesarstwa Austrii z 1860 roku.* Autor: K. Marcol.
Wykorzystano fragment mapy: Mitchell, S.A.: *Map Of The Austrian Empire, Italian States. Turkey In Europe, And Greece.*
In: Idem: *Mitchell's New General Atlas, Containing Maps Of The Various Countries Of The World, Plans Of Cities, Etc. Embraced In Forty-Seven Quarto Maps, Forming A Series Of Seventy-Six Maps And Plans, Together With Valuable Statistical Tables.* Philadelphia 1860 **73**
- Mapa 2.** *Mapa polityczna współczesnej Europy.* Autor: K. Marcol
(na podstawie OpenStreetMap, © autorzy OpenStreetMap, CC BY-SA 2.0), mapa dostępna na licencji CC BY-SA 2.0 **75**
- Fotografia 1.** Pracownicy młyna w Ostojićevie (lata sześćdziesiąte dwudziestego wieku). Archiwum prywatne I. Krak **89**
- Fotografia 2.** Zespół muzyczny Vilmoš Poljok, Jozef Poljok, Emil Šarec, bracia Pilchowie (Potisský Sv. Mikuláš, lata trzydzieste dwudziestego wieku). Archiwum prywatne G. Poljaka **90**
- Fotografia 3.** Robotnicy na dachu budynku kościoła ewangelicko-augsburskiego podczas budowy (Potisský Sv. Mikuláš, lata dwudzieste dwudziestego wieku). Archiwum prywatne G. Poljaka **98**
- Fotografia 4.** Ołtarz w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Ostojićevie (2012 rok). Nad ołtarzem widoczny napis w języku czeskim: *Hrad přepevný jest Pán Bůh náš (Warounym grodem jest nasz Bóg)*, incipit pieśni autorstwa Marcina Lutra.
Fot. K. Marcol **106**

- Fotografia 5.** Biskup Andrzej Wantuła wygłasza kazanie w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Ostojićevie (1966 rok). Archiwum prywatne G. Poljaka **111**
- Fotografia 6.** Wizyta księdza Karola Samca w Ostojićevie (1979 rok). Archiwum prywatne G. Poljaka **114**
- Fotografia 7.** Młodzież z Ostojićeva na kolonii letniej w Wiśle wraz z księdzem Karolem Samcem (1976 rok). Archiwum prywatne G. Poljaka **116**
- Fotografia 8.** Panorama Ostojićeva (2019 rok). Fot. K. Marcol **120**
- Fotografia 9.** Ostojićevo, ulica Oslobodjenja (2016 rok). Fot. K. Marcol **120**
- Fotografia 10.** Fotografia weselna: Gustaw Šalbot i Hana Poljak wraz z całą rodziną Poljaków (Potisský Sv. Mikuláš, lata trzydzieste dwudziestego wieku). Archiwum prywatne G. Poljaka **143**
- Fotografia 11.** Družba Pavel Kšak i družka Luiza Šalbot (Potisský Sv. Mikuláš, 1922 rok). Archiwum prywatne I. Krak **145**
- Fotografia 12.** Zdjęcie ślubne: Joško Češljar i Luiza Bujok (Ostojićevo, 1954 rok). Archiwum prywatne G. Češljara **146**
- Fotografia 13.** Druźbowie i weselnicy w drodze po pannę młodą w dzień wesela (Ostojićevo, lata siedemdziesiąte dwudziestego wieku). Archiwum prywatne G. Češljara **150**
- Fotografia 14.** Ślub słowacko-toucki: Ana Hriješiková z Kovačice i Jano Urbanek (Ostojićevo, 1965). Archiwum prywatne J. Urbanka **152**
- Fotografia 15.** Druźbowie weselni Josip Češljar i Andrija Bujak (Ostojićevo, 2007 rok). Archiwum prywatne J. Češljara **154**
- Fotografia 16.** Taniec z panną młodą ubraną w czerwoną sukienkę w dzień wesela, po północy (Ostojićevo, 2007 rok). Archiwum prywatne J. Češljara **157**
- Fotografia 17.** Wspólne czyszczenie cebuli w ramach *pobaby* (Ostojićevo, lata osiemdziesiąte dwudziestego wieku). Archiwum prywatne A. i M. Češljarów **161**
- Fotografia 18.** Ewa Šturc (z d. Pilch) z wnuczkami Katicą Češljar (z d. Kmeć) i Pauliną Poljak (z d. Šturc) (Ostojićevo, ok. 1960 roku). Archiwum prywatne G. Češljara **175**
- Fotografia 19.** *Stare baby kiejsi siedziały na ulicy* (Ostojićevo, 1972 rok). Archiwum prywatne L. Bujok **178**

- Fotografia 20.** Zdjęcie rodziny Šturców: Peter Šturc, Kendjur Eva, Andriš Šturc, Peter Šturc, Gusti Šturc (Ostojićevo, 1949). Archiwum prywatne I. Šturc **187**
- Fotografia 21.** Zapiski na wewnętrznej stronie okładki Biblii (brak pierwszych stron). Fot. K. Marcol **192**
- Fotografia 22.** Zapiski w kancjonale Jerzego Trzanowskiego *Citbara Sanctorum* (wyd. Senica 1905). Fot. K. Marcol **193**
- Fotografia 23.** *Pamětní knižička křestanské demácnosti*, czyli pamiętnik zdarzeń rodzinnych. Fot. K. Marcol **195**
- Fotografia 24.** Informacje o pochodzeniu małżonków w pamiątkowej książeczce z okazji ślubu Zuzanny Szturc i Andrzeja Cieślara. Fot. K. Marcol **196**
- Fotografia 25.** Kościół Ewangelicko-Augsburski w Ostojićevie (2016 rok). Fot. K. Marcol **221**
- Fotografia 26.** Tablica pamiątkowa w budynku kościoła ewangelickiego na cześć Pawła Cieślara (1845—1898), nauczyciela i kuratora zboru w Tisza Szent Miklós. Fot. K. Marcol **221**
- Fotografia 27.** Dziecięcy Zespół Pieśni i Tańca Wisła z Renatą Pilch, prezeską KUD Wisła (Senta, 2014 rok). Archiwum KUD Wisła **251**
- Fotografia 28.** Członkowie KUD Višljani iz Ostojićeva z ówczesną kierowniczką Moniką Krak (Ostojićevo, 2016). Archiwum KUD Višljani iz Ostojićeva **252**
- Fotografia 29.** Zaproszenie na *Wieczór polskich tradycji*, zorganizowany w 2015 roku przez KUD Višljani iz Ostojićeva. Fot. K. Marcol **255**
- Fotografia 30.** Członkowie zespołu Višljani iz Ostojićeva z Anitą Šalbot, prezeską KUD Višljani iz Ostojićeva oraz przewodniczącą Rady Narodowościowej Polskiej Mniejszości Narodowej, podczas pobytu w Wiśle (2019 rok). Archiwum KUD Višljani iz Ostojićeva **271**

Indeks osobowy

- A**bernethy Francis Edward 184, 303, 305
Adamowski Jan 306, 312, 314, 317, 322
Agar Michael 32, 303
Agneš Đarmat 100
Albin Janusz 212, 303
Amsterdamski Stefan 303
Anderson Benedict 285, 303
Anusiewicz Janusz 32, 35, 58, 303
Assmann Aleida 34, 55, 56, 171, 174, 215, 228, 255, 260, 262, 297, 298, 303
Assmann Jan 34, 54, 55, 58, 63, 171, 248, 249, 303, 321
Atkinson Paul 25, 26, 311
- B**abbie Earl 25, 303
Бабиак Јан 93, 303
Babiński Grzegorz 45, 303
Bachtin Michaił 290, 303
Balazs Ferenc 273
Balowski Mieczysław 315
Banasiewicz-Ossowska Ewa 203, 304
Barłowska Maria 322
Barth Fredrik 36, 47, 49, 262, 263, 268, 304
Barthes Roland 282, 293, 304
Bartmiński Jerzy 33, 35, 51, 60, 62, 304, 306, 310, 315
Basara Jan 130, 304
Bauer Zbigniew 318
Bauman Zygmunt 260, 304
Bąk Stanisław 12
Веселиновић Рајко 11, 84, 86, 88—90, 93, 94, 97—99, 206, 321
Below Jerzy 114, 304
Benedict Ruth 50, 304
Benedyktowicz Zbigniew 204, 304
Bereza Aleksander 305
Berger Peter L. 35, 46, 47, 236, 237, 272, 273, 304
Bešlin Branko (Бешлин Бранко) 92, 304
Betkiewicz Witold 303
Bicok Andrea Beata 301
Bicok Paulina 301
Bilewicz Anna 250, 311, 313, 317
Bilewicz Michał 47, 261, 262, 304

- Billig Michael 235, 286—288, 300, 304
 Bloch Marc 176, 304
 Boatright Mody C. 184, 305
 Bogatyriew Piotr 62, 182, 305
 Bogocz Irena 131, 133, 305
 Bojda Stefania 82, 88, 310
 Bokszański Zbigniew 43, 44, 46, 269, 303, 305
 Bolecki Włodzimierz 231, 305
 Boložo Eva 301
 Borek Henryk 304
 Bošelová Miriama 103, 305
 Boski Paweł 125, 305
 Botík Ján 93, 305
 Bourdieu Pierre 50, 305
 Brandmaier 92
 Broda Jan 16, 81, 88, 196, 305
 Brożek Ludwik 189, 305
 Brunvand Jan Harold 307
 Brzezińska Anna Weronika 318
 Buchowski Michał 35, 305
 Budzyńska-Daca Agnieszka 322
 Bugaj Tadeusz 214, 305
 Бугарски Драгољуб 11, 93, 102, 206, 305
 Бугарски Пера 11, 93, 102, 206, 305
 Bujak Andrija 154
 Bujak Edi 100
 Bujak Geza 88
 Bujak Maria 100
 Bujkovski Gustáv 94, 97
 Bujok (Buják) Emil 94, 98, 218
 Bujok Henryk 237
 Bujok Luiza 146, 178
 Bujok Maria 237
 Bujok Paweł (Buják Pavel) 20, 85, 88, 90, 95
 Bujok Tomasz 237, 254, 289
 Burszta Wojciech J. 35, 305
 Carr David 174, 305
 Cavar Julius młodszy 93
 Cavar Julius starszy 93
 Cešliar Gustáv 88
 Češljár Andrija 161, 301
 Češljár Gustaw 9, 121, 146, 150, 175, 286, 292, 294, 301
 Češljár Josip 154, 157, 254, 301
 Češljár Jovan (Joško) 146, 301
 Češljár Katica 175, 301
 Češljár Kristina 301
 Češljár Luiza 100, 301
 Češljár Marija (Mara) 161, 301
 Češljár Nataša 301
 Češljár Pavel (Ciešlar Paweł, Stoż-
 czan) 21, 22, 86, 87, 90, 95, 97, 99, 221, 307
 Čobanov Hanjica 301
 Chečko Aleksander 273
 Chetstowski Bogdan 318
 Chimiak Łukasz 214, 305
 Chlebdá Wojciech 33, 58 59, 63, 64, 197, 280, 291, 306
 Chlebowczyk Józef 71, 77—79, 306
 Chmiel Peter 317
 Chudziński Edward 318
 Chybidziurowa Anna 312
 Cichy Jan 188
 Cicmil Antonije 273
 Cienciąła Jan 88
 Cienciąła Paweł 87
 Ciešlar (Teršlár) Maria 84
 Ciešlar Jerzy 88
 Ciešlarowa 95
 Cińciąła Andrzej 189
 Connerton Paul 64, 65, 175—177, 228, 232, 253, 306
 Cseslar (Cselar) Andriš 194, 196
 Czachur Waldemar 33, 39, 58—60, 67, 69, 258, 306, 312, 322

- Czermińska Małgorzata 304
 Czerwiński Maciej 66, 177, 256,
 257, 259, 285, 286, 306
 Czistow Kiryłł W. 180
 Czubik Paweł 314
 czyrena 144
 Czyż Renata 20—22, 83, 84, 86,
 87, 91—97, 99—101, 104,
 107, 114, 161, 191, 218, 242,
 243, 306, 307, 312, 313, 315,
 319, 320, 321
- D**
 Dambrowski Samuel 95, 113
 Danielak Wiesław 17, 18, 307
 Danielson Larry 185, 307
 Dejna Karol 129, 307
 Dijk Teun A. van 35, 67, 68, 181,
 307, 310
 Dłuski Wiktor 317
 Dobrzyńska Teresa 67, 68, 307
 Dołowy-Rybińska Nicole 37, 296,
 297, 307
 Drabina Jan 317
 Drljača Dušan (Дрљача Душан)
 11—14, 18, 21—24, 36, 80,
 84, 85, 88, 94, 100, 105,
 108—110, 119, 132, 142, 143,
 144, 147, 157, 158, 214, 263,
 307, 308
 Drobik Andrzej 24, 288, 289,
 298, 325
 Dulczewski Zygmunt 322
 Duszak Anna 35, 67, 309
 Dymczyk Sławomir 311
 Dyras Magdalena 92, 309
 Dziadek Adam 304
 Dziekanowska Magdalena 312
 Đukić Dragan 244
- E**
 Echterhoff Gerald 296, 311
 Edensor Tim 235, 270, 286, 309
- Eliade Mircea 232, 309
 Eller Jack David 34, 309
 Elżbieta Lukrecja 200
 Enfield Nick J. 34, 309
 Engelking Anna 45, 52, 244, 309,
 317, 319, 322
 Eriksen Thomas Hylland 36, 48,
 49, 51, 242, 253, 266, 287,
 288, 309
- F**
 Fairclough Norman 35, 67, 309
 Falski Maciej 305
 Fedewicz Maria Bożenna 307
 Feleszko Kazimierz 36, 268, 299,
 300, 307, 309, 313
 Fiedler Milenia 290, 309
 Filipović Marko 102, 313
 Foucault Michel 35, 281, 309
- G**
 Gaal Ján 93
 Gajda Stanisław 35, 59, 310,
 315
 Gajdzica Jura 189, 190, 196, 310,
 312, 319
 Galacz Jakub 196
 Galicz Jan 210, 310
 Gąsior-Niemiec Anna 309
 Гавриловић Владан 314
 Gažo Ján 10, 11, 85, 87, 89, 93,
 94, 96—99, 107, 108, 113,
 206, 310
 Gažo Ján senior 89
 Gažo Sámuel 93
 Gehler 92
 Gellner Ernest 235, 310
 Giddens Anthony 35, 57, 269,
 270, 310
 Gill Ann M. 281, 310
 Głowacka-Grajper Małgorzata 319
 Głowiński Michał 307
 Gojniczek Waclaw 306

- Golachowska Ewa 52, 309, 314, 322
 Golec Józef 82, 88, 310
 Golka Marian 64—66, 244, 254, 310
 Goszczyńska Joanna 227, 310
 Gräber 92
 Grabowski Grzegorz 200, 310
 Grajewski Wincenty 316
 Grbin Dunja 301
 Greń Zbigniew 130, 310
 Grochowski Grzegorz 307, 310
 Gronowska Anna 315
 Gruszczyński Marcin 321
 Grzegorzczuk Anna 312
 Grzegorzczukowa Renata 33, 60, 310
 Gutowska-Nowak Barbara 309
- H**
 Habsburg Ferdynand III 71
 Habsburg Ferdynand IV 71
 Habsburg Franciszek Józef I 82, 97, 189
 Habsburg Józef II 72, 91, 114, 192, 200, 203
 Habsburg Karol VI 72
 Habsburg Maria Teresa 72, 78, 101, 203
 Hahn Hans Henning 56, 310, 314
 Hajduk-Nijakowska Janina 35, 174, 179—181, 183, 184, 239, 311, 312, 316
 Halbwachs Maurice 34, 53, 56, 57, 253, 311
 Hammersley Martyn 25, 26, 311
 Heczko Jerzy 81, 107
 Helman Alicja 311
 Hernas Czesław 62, 183, 311
 Hirsch Marianne 238, 239, 311
 Hirst Wiliam 296, 311
- Hlubek Judyta 21, 22, 313
 Hoff Bogumił 147, 148, 150, 151, 311
 Hołówka Teresa 310
 Hriešiková Ana 152
- I**
 Ilić Dane 323
 Ingarden Roman 290, 311
- J**
 Jach Wojciech 321
 Jagiełło Anna 74, 91, 311
 Jakobson Roman 62, 182, 305
 Janet Pierre 57
 Janjetović Zoran 92, 227, 311, 323
 Jankulov Borislav 72, 311
 Japola Józef 317
 Jároši Pavel 93
 Jawłowski Albert 242, 250, 311
 Jedlicka Wanda 304
 Jedlicki Jerzy 234, 311
 Jenkins Richard 272, 273, 311
 Jerković Ivan 11, 30, 128, 311
 Jeszeszk Ignac 194
 Jezernik Božidar 316
 Jeżowicz Józef 311
 Јовић Видојко 303
- K**
 Kaczmarek Agnieszka 312
 Kałtubiec Karol Daniel 15, 35, 127—131, 134, 179, 182, 183, 188—190, 196, 203, 304, 311, 312
 Kajfosz Jan 8, 9, 21—23, 25, 33, 35, 39, 44, 46, 47, 61, 62, 67, 68, 103, 104, 107, 114, 115, 180—182, 185, 186, 198, 201, 219, 220, 231, 242, 243, 257, 265, 266, 281, 282, 293, 304, 312
 Kąkol Aleksandra 237, 313

- Kaniowska Katarzyna 238, 239, 313
 Kapralski Sławomir 310, 315
 Karnaukh Alla 37, 242, 250, 313
 Karpińska Grażyna Ewa 316
 Keller 92
 Kempny Marian 304
 Kendiur Jan 88
 Kendjur Andrija 301
 Kendjur Ilona 301
 Kendjur Eva 187
 Kendjur Maria 301
 Kieres Małgorzata 77, 78, 95,
 264, 313
 Klemm 92
 Kłosek Eugeniusz 21, 22, 36, 313,
 314
 Kłoskowska Antonina 117, 237,
 276, 304, 313
 Kockelman Paul 34, 309
 Kokotović Vlasta 102, 313
 Kończal Kornelia 217, 313, 314
 Konecki Krzysztof Tomasz 26, 27,
 313
 Kopczyńska-Jaworska Bronisława
 77, 314
 Kopyś Tadeusz 91, 314
 Korzeniewski Bartosz 282, 314
 Kosowska Ewa 55, 314
 Kossuth Lajos 88
 Kowalski Piotr 35, 62, 181, 183,
 314
 Kowalski Zbigniew 36, 314
 Krajka Jarosław 50, 52, 123—
 125, 169, 322
 Krak Anna (Ana, Anica) 13, 301
 Krak Ema 301
 Krak Ema Luiza 301
 Krak Emil 13, 301
 Krak Ilka 89, 145, 301
 Krak Monika 252, 301
 Krak Ondrej 96
 Krak Paja 301
 Krak Zlatko 301
 Krämer 92
 Krasowska Helena 36, 314
 Krawczyk-Wasilewska Violetta
 181, 314
 Krčmar Filip (Крчмар Филип) 92,
 314, 315
 Król Marcin 311
 Kryczyńska-Pham Anna 303, 321
 Krzyżanowski Julian 153, 315
 Kšak Pavel 145
 Kubiak Hieronim 317
 Kubica Grażyna 65, 128, 223,
 224, 229, 315
 Kubisz Jan 247
 Kubok Beata 189, 315
 Kulczycki Emanuel 311
 Kupferschmid Michał 82
 Kwiatkowski Andrzej 18, 117,
 325
 Kwoka Tomasz 72, 73, 315
Labocha Janina 35, 133, 315
 Le Goff Jacques 34, 56, 57, 177,
 198, 315
 Legendź Magdalena 114
 Levi-Strauss Claude 57
 Lincecum Jerry Bryan 184, 303,
 305
 Lokaiček Bonifácus 93
 Lotaryński Franciszek I 77
 Lovas Vladimir 24
 Lubaś Marcin 232, 315
 Luckmann Thomas 35, 46, 47,
 236, 237, 272, 273, 304
 Luković Mira 140, 315
 Luter Marcin 106, 194
Łoś Robert 322
 Ługowska Jolanta 183, 315

- M**achtyl Katarzyna 312
 Maciejewska-Pavković Joanna 19
 Maćkiewicz Jolanta 67, 315
 Mackiewicz Maciej 50, 52, 123—
 125, 169, 322
 Malewska-Szałygin Anna 61, 315
 Malinowski Lucjan 12
 Maluckov Paulina 301
 Małycka Agata 317
 Marcol Katarzyna 21—24, 37,
 44, 106, 119, 120, 137, 155,
 192, 193, 195, 196, 221, 241,
 255, 263, 265, 304, 315,
 316
 Margański Janusz 318
 Margit Ana 301
 Марков Бранко 11, 93, 102, 206,
 305
 Maszkiewicz Magdalena 321
 Матицки Миодрагb 303
 Mazur Jan 317
 Metikoš Wiola 140
 Mesaroš Pal 302
 Mianecki Adrian 316
 Miarka Karol 11
 Michałek Józef 313
 Michalik Jan 196
 Michalska Małgorzata 21, 22,
 250, 308, 313, 316
 Michejda Karol 95, 316
 Milerski Władysław 35, 131, 134,
 190, 312
 Milošević Žikica 14, 15, 201,
 316
 Mitosek Zofia 176, 316
 Mitrovič Mirko 84, 91, 316
 Moćnik Albin 100
 Molas Jerzy 36, 307, 309, 313
 Molin Andrzej 237
 Morcinek Gustaw 11
 Mościcki Paweł 317
 Mosnáková Katarina 93, 319
 Most Władysław 18, 316
 Moszyński Kazimierz 44, 316
 Mucha Janusz 48, 316
 Müller 92
 Müller Karel 306
Napiórkowski Marcin 306
 Nawrocki Witold 319
 Nemčák Štefan 93
 Niebrzegowska-Bartmińska Stani-
 sława 35, 178, 181, 316
 Niedźwiedzki Dariusz 239—240,
 316
 Niegodzisz Tomasz 15
 Nijakowski Lech Michał 69, 280,
 316
 Nita Anna 309
 Nitsch Kazimierz 12
 Niżnik Józef 304
 Nora Pierre 34, 217, 222, 223,
 233, 234, 254, 317
 Nowak Jacek 300, 317
 Nowak Krzysztof 319
 Nowicka Ewa 169, 211, 250, 311,
 313, 317
 Nowinowski Sławomir M. 313
Obrębski Józef 44, 45, 50, 51,
 244, 309, 317
 Ong Walter Jackson 179, 317
 Orzechowski Andrzej 321
 Ostojic Tihomir 74
 Ostojin Ljuba 302
 Ostojin Tatiana 302
 Ostrowska Joanna 319
 Otto Leopold 218
 Owczarek Bogdan 316
Pajdzińska Anna 33, 310, 317
 Palić Milenko 316

- Paluch Andrzej K. 168—170, 317
 Panic Idzi 319
 Patzelt Herbert 97, 317
 Pavlásek Michal 72, 317
 Pejanović Radovan 72, 317
 Piątczak Ewelina 210, 323
 Pieńkowski Witold 312
 Pilch (bracia) 90
 Pilch (Krajewska) Renata 8, 18, 19,
 119, 137, 142, 251, 302, 317
 Pilch (Pilh) Emil 89
 Pilch Jan 19, 137, 142
 Pilch Jiri 88
 Pilch Katica 302
 Pilch Maria 150—152, 317
 Pilch Paweł 82
 Pisarek Walery 280, 282, 293,
 318
 Pletz 92
 Pokrzyńska Magdalena 36, 314
 Poliak Vilmoš 88, 90
 Poljaček Emil 20, 117
 Poljaček Emil senior 117
 Poljaček Kristina 117
 Poljaček Palo 18
 Poljak Emil 19
 Poljak Eva 302
 Poljak Geza 31, 88, 90, 98, 111,
 112, 114, 116, 117, 121, 143,
 254, 284, 288, 302, 325
 Poljak Hana 143
 Poljak Jozef 19, 28, 144, 302
 Poljak Jurek 18
 Poljak Maria 117, 191
 Poljak Paulina 116, 175, 302
 Poljak Pavel (Paweł) 18, 19, 20,
 96, 115—117, 160, 191, 320
 Poljak Zuzana 302
 Poljok Jozef 90
 Poljok Vilmoš 90
 Poloczek Michał 88
 Polyak Geza 191
 Polyak Kristina 191
 Polyok Emil 191
 Polyok Pavel 191
 Pomian Krzysztof 59, 318
 Pomorski Jan 313
 Popek Krzysztof 321
 Popiołek Franciszek 130, 318
 Popiołek Kazimierz 130, 318
 Поповић Душан Ј. 91, 318
 Posern-Zieliński Aleksander 44,
 51, 109, 244, 318
 Prokopiuk Jerzy 304
 Pruska Grażyna 119, 318
 Przybyła Piotr 303
 Przyłipiak Mirosław 290, 318
 Puzynina Jadwiga 60, 258, 318

R
 Raclavská Jana 130, 318
 Rasiński Lotar 321
 Raszka Jan 95, 313
 Raszka Jerzy 196
 Regina-Zacharski Jacek 322
 Richter Leszek 77, 318
 Ricoeur Paul 34, 65, 66, 173,
 174, 318
 Rill Helena 92, 318
 Rodak Magda 309
 Rodak Paweł 309
 Rosner Katarzyna 173, 318
 Roth Józef 203
 Roth Maurycy 203
 Rusek Halina 141, 318
 Rutyna Zofia 212, 318
 Rzetelska-Feleszko Ewa 257, 309,
 318

S
 Sabo Andrija 287
 Sabó Paweł 93
 Sabo Svetlana 302
 Sabo Zlatko 96, 245, 287, 302

- Sadza Agata 309
 Šalbot Anita 121, 254, 271, 286,
 302
 Šalbot Gustaw 143
 Šalbot Jan 96
 Šalbot Kristina 302
 Šalbot Luiza 145
 Šalbot Zlatko 302
 Šalbot Žofia 302
 Самарцић Момир 315
 Samec Emil 96, 109, 302
 Samec Eva 302
 Samiec Karol 31, 112—118, 136,
 218
 Sapir Edward 35, 59, 319
 Šarec Emil 90
 Saryusz-Wolska Magdalena 33,
 303, 314, 316, 319
 Sasko-Cieszyński Albert 78
 Sawicki Ludomir 77, 319
 Schneider 92
 Schnepf 92
 Schuetz (Schütz) Alfred 35, 162,
 248, 319
 Sekerdej Maciek 304
 Sendek Robert 321
 Shakespear William 307
 Sidnell Jack 34, 309
 Siemek Andrzej 309
 Silverman David 26, 29, 319
 Simonides Dorota 180, 304, 312,
 319
 Sklabinská Milina 93, 319
 Smolińska Teresa 311, 312
 Smułkowa Elżbieta 52, 309, 319
 Sobstyl Katarzyna 317
 Sokolović Dalibor 15, 16, 136,
 319
 Sokołowski Paweł 24, 121, 254,
 273, 319
 Spratek Daniel 107, 306, 319
 Spyra Janusz 21, 71, 77—81, 83,
 114, 188—192, 196, 200, 203,
 306, 310, 319, 320
 Staff Leopold 117
 Stalmach Paweł 11, 189
 Stanosz Barbara 319
 Staszczak Zofia 318
 Stobiecki Rafał 313
 Stocker 92
 Stoffle 92
 Stojčić Marijana 92, 318
 Straczuk Justyna 52, 126, 320
 Stryczyk Joanna 315
 Studnicki Grzegorz 37, 320
 Šturc Andriš 187
 Šturc Ewa 175
 Šturc Gusti 187
 Šturc Ilka 187, 302
 Šturc Paja (Szturc Paweł) 89
 Šturc Paulina 302
 Sturc Pavel młodszy 88
 Šturc Peter młodszy 187
 Šturc Peter starszy 187
 Sturcz (Sturc) Zuzanna 194, 196
 Sulima Roch 183, 320
 Šuster Štefan 94
 Szacka Barbara 53, 54, 170, 320
 Szajthauer Waldemar 19, 21, 118,
 237, 254, 278, 279, 320
 Szalbot Andrzej (Saletrarz) 86
 Szalbot Jerzy 86
 Szarzec Magdalena 144
 Szczepaniak-Kroll Agnieszka 318
 Szczypka Danuta 8, 16, 19—21,
 76, 79, 81—85, 88—90, 94—
 96, 98, 99, 110, 112, 116—
 119, 143, 161, 237, 242, 263,
 290, 306, 307, 312, 313, 315,
 319—321
 Szlaur-Bujok Maria 306, 307,
 320

- Szpociński Andrzej 218—220, 222, 237, 299, 313, 320
 Szulżycka Alina 310
 Szurman Paweł 196
 Szwat-Gylybowa Grażyna 310
 Szymik Jan 77, 318
 Szymoszyn Anna 318
 Szyndler Magdalena 8, 21—23, 25, 148, 152, 263, 321

Śliwka Jan 210, 321
 Śliż Adam 237
 Śliż Maria 237

Tanty Mieczysław 74, 321
 Tarnowski Zenon 116
 Taylor Charles 173, 174, 258, 321
 Tihi Mara 302
 Tompler Ernest 92, 96
 Traba Robert 33, 54—56, 249, 303, 310, 314, 316, 319, 321
 Trzanowski Jerzy 106, 107, 113, 114, 191, 193, 218
 Trzebiński Jerzy 172, 173, 321
 Trzeszczyńska Patrycja 37, 321
 Tugendhat Maurycy 203
 Turda Marius 314
 Tuwim Julian 251

Ugrinov Branislav 325
 Ulicka Danuta 303
 Urbanek Janko 152
 Urbanek Jano 152
 Uspienski Boris 198, 321

Vereš Adam 10, 310
 Vick Frances B. 184, 303, 305
 Vilovski Ermina 302
 Vilovski Ida 302

Wagner 92
 Walaszek Adam 74, 93, 321
 Waliński Michał 319
 Wantuła Andrzej 16, 17, 110—111, 321
 Wantuła Jan 16, 80—82, 87, 189, 321
 Wasilewski Jacek 309
 Waszakowa Krystyna 310
 Величковски Ивана 72—74, 321
 Wendland Michał 311
 Whedbee Karen 281, 310
 Wichniewicz Paulina 36, 321
 Wilczek Piotr 322
 Wilczyńska Weronika 50, 52, 123—125, 169, 322
 Winkler 92
 Wiselka Paweł 84
 Wójcicka Marta 33, 59, 69, 178, 294, 306, 312, 314, 317, 322
 Wróblewska Violetta 316
 Wrocławska Elżbieta 314, 318
 Wronicz Jadwiga 128, 190, 322
 Wyderka Bogusław 305

Załęska Maria 280, 322
 Zatora Anna 184, 322
 Zawistowska Renata 74, 322
 Zbrzeźniak Urszula 318
 Zenderowski Radosław 227, 234—236, 322
 Zielińska Anna 52, 135, 136, 309, 314, 322
 Zielińska Kinga 282, 322
 Zieniukowa Jadwiga 318
 Zimand Roman 319
 Zimmermann 92
 Znaniecki Florian 204, 322

Żarna Krzysztof 227, 322
 Żor Andrzej 309
 Żyłko Bogusław 296, 321, 322

Katarzyna Marcol

**The Touts
Language and memory
in the process of building the Vistulan community in Banat**

S u m m a r y

The monograph is devoted to the issue of collective memory of an ethnic minority living in the Ostojićevo village in the Serbian Banat, whose roots trace back to the town of Wisła, located in the Cieszyn County. The members of this community are the descendants of 19th-century labor migrants who mined and brewed saltpeter for the purposes of the Austrian army, moving within the borders of one country from the Austrian Silesia to the southern reaches of the Habsburg dominion. With time, Evangelical saltpeter brewers started to settle in Banat, where the local Hungarian community named the newcomers the Touts, a moniker which comes from the word Tõth, used to denote settlers from Slovakia. It is estimated that currently, the size of this community oscillates between 120 and 150 people.

The publication aligns itself with research on the relationship between language, culture and society, underscoring the determining role of language in one's perception of the world, interpretation of social and cultural phenomena as well as its function in consolidating communities. Linguistics of memory, adopted as the research perspective, aims to showcase the interdependence between language as a medium of memory as well as a means of its preservation, and between the culture of a particular language community and its discourses (including the discourses of memory) that shape collective identification. The monograph shows — in the context of the transformations in the Tout collective memory — the way in which the language code influences the shape of that memory, as well as the way in which language, as a memory-shaping tool, can also serve as a tool of shedding inherited trauma, which, in turn, results in a transformation of the group's identity. Due to the numerous factors that influence language as a tool in the process of shaping the collective memory of the community, which, as a result, influences the way

the members of that community identify, the analysis has been conducted within a very precisely defined social context, taking into account historical determinants that constitute the foundation of the current social and political situation of the Tout community, as well as the inter-ethnic relationships in the local community.

To provide a background for the analysis of the social memory of the Touts, the monograph describes the linguistic and cultural conditions of the multiethnic community of Ostojićevo. It discusses the linguistic competence of the minority group, taking into account their social arrangement, which includes different spheres of life: the Vistula dialect is characteristic of the sphere of family life; Slovak is the domain of the religious sphere; Hungarian is used in contact with neighbors and colleagues; Serbian is the official language of education and media, while Polish is used when interacting with the citizens of Poland as well as the officials at the Polish Embassy in Belgrade. The description of cultural practices (on the example of wedding customs) as well as inter-ethnic relationships in the rural society, on the other hand, unveils the dynamics of the transformation of objective markers of identity and the functioning of cultural patterns in specific instances of contact with *others*, which result in partial assimilation of the Tout community with the majority groups.

The description of the communicative memory of the Touts, passed down in narratives of the past from generation to generation constitutes a major part of the monograph. It discusses stories of the ancestors, recorded during ethnographic field research, which — next to denomination and language — shape the Tout community. Intergenerational transfer, which solidifies the ethos of the Tout Evangelicals, allows them to participate in the collective knowledge and memory, which constitute the foundation of constructing the awareness of collective belonging. Moreover, the monograph describes the process of folklorization of remembrance stories, which has emerged as a result of conventionalization and objectivization of intergenerational transfer.

The current transformations of communicative memory into cultural memory result in changes in the ethnic identity of the Ostojićevo Vistulans from local to national—Polish. The internalization of a new collective memory based on the Polish national symbolic universe is the result of actions on the part of various institutions of power, understood as various institutions of public life. As a result, new ways of affirming the Polish national identity appear, including linguistic tools (poems and songs in Polish) and creating new places of memory (Polish House) or introducing ways to differentiate between *us* and *them* (costumes for Polish folk music groups). The monograph is supplemented by an analysis of the rhetoric of memory in media messages, including Serbian television and documentaries, which, as multimedia texts of culture, emerge as carriers of memory, playing a large role in the shaping of collective identity.

Memory, which reveals itself in narratives and discourses about the past as one of the ways to categorize the world (owing to the collectively sanctioned selection of what should be remembered and what should be forgotten), constitutes the basis of inculturation and identity creation among the members of a community. It should be noted, moreover, that the further we reach with our memory, the more difficult it becomes to verify the memories against reality, and the easier it becomes to notice

the influence of language and culture on the picture it paints. The observation of the transitional stage between communicative memory and cultural memory, which can be currently witnessed in the Ostojickévo Vistulan community allows us to witness the role of language (understood in the broader communicative and cultural context) in transformation of memory and the following changes in identification.

Катажина Марцол

Тотови
Језик и сећање
у оснивању заједнице Вишљана у Банату

Резиме

Књига је посвећена колективном сећању етничке мањине настањене у селу Остојиће-ву у српском Банату. Њено порекло потиче из Висле у Ђешинској Шлезији. Чланови заједнице су потомци економских миграната, који су за потребе аустријске војске копали и кували шалитру, крећући се унутар једног државног организма, из Аустријске Шлезије према јужним периферијама Хабзбуршке монархије. С временом су породице евангелистичких произвођача шалитре почеле насељавати подручје Баната, а мађарска локална заједница је придошлицама дала име Тотови, које потиче од речи „Tóth”, а односила се на досељенике из Словачке. Процењује се да тренутни број чланова ове заједнице износи од сто двадесет до сто педесет лица.

Публикација припада истраживачкој струји, која илуструје однос између језика, културе и друштва, приказујући улогу језика као одлучујућу у перципирању света, интерпретацији друштвених и културних појава, као и његову функцију у консолидацији заједнице. Перспектива лингвистике сећања има за циљ да покаже однос између језика као медија сећања, то јест као носиоца и учвршћивача сећања и културе неке језичке заједнице и њених дискурса (укључујући и дискурсе сећања), који образују осећај колективне идентификације. У контексту трансформација у колективном сећању Тотова у раду се приказује начин на који језички код утиче на облик сећања и како језик, који обликује сећање, може постати средство у процесу опорављања од наследне трауме, што резултира делимичном променом идентитета групе. С обзиром на бројне околности које условавају функционисање језика као фактора који обликује колективно сећање, што за резултат има утицање на идентификацију чланова заједнице, анализа феномена је спроведена у односу на строго дефинисан социјални контекст, узимајући у обзир историјске услове који су у основи тренутних социокултурних прилика Тотова и међуетничких односа у локалној заједници.

Оквир анализе друштвеног сећања Тотова јесте опис језичких и културних услова у мултиетничкој заједници Остојићева. Расправља се о језичким компетенцијама припадника мањинске групе, узимајући у обзир и њихово социјално организовање, које покрива различита подручја живота: вислански говор је својствен сфери породичног живота, словачки језик — верском животу, мађарски језик — комишијским и професионалним контактима, српски језик — користи се у образовању, медијима и односима на званичном нивоу, а пољски стандардни језик — пожељан је у односима са становницима Пољске и званичницима Амбасаде Републике Пољске у Београду.

Опис културних обреда (на примеру свадбених ритуала) и међуетничких односа у руралној заједници открива пак динамику промена објективних показатеља идентитета и функционисање културних образаца у одређеним ситуацијама контакта са *другима*, које резултирају деломичном културном асимилацијом Тотова са већинским групама.

Опис комуникативног сећања Тотова, које се у породичним контактима преноси с генерације на генерацију путем наратива о прошлости, представља значајан део рада. Овде се примећују приче о судбини предака, записане током етнографског теренског рада које су, поред вероисповести и језика, један од фактора који обликује заједницу Тотова. Међугенерациска предања која конзервира етос Тотова евангелиста, омогућава учешће у колективном знању и сећању, што је основа за конструисање свести о колективној припадности. Овде је приказан и процес фолклоризације сећања, који је извршен као резултат конвенционализације и објективизације међугенерациских сведочанстава.

Тренутне промене комуникативног сећања у културно сећање узрокују преобликовање етничке идентификације осточићевских Вишљана из локалне идентификације у националну — пољску идентификацију. Усвајање новог колективног сећања, заснованог на пољском националном симболичком универзуму, резултат је деловања различитих центара „власти” схваћених као разнородне установе јавног живота. Као резултат појављују се нови начини афирмације пољске националне идентификације уз помоћ језичких средстава (песме на пољском језику) и отварање нових места сећања (Пољски дом) или увођење емблема који разликују *своје* од страних (сценске ношње за пољске фолклорне ансамбле). Рад допуњује анализа реторике сећања у медијским преносима, укључујући српске телевизијске програме и документарни филм, који су као мултимедијски текстови специфични носиоци сећања и имају значајну улогу у обликовању колективног сећања.

Сећање видљиво у наративима и дискурсима о прошлости као један од начина категоризације света (захваљујући селекцији онога што је заједница одобрила да треба да буде запамћено и онога што треба да буде заборављено) чини основу инкултурације и конструисања идентитета чланова заједнице. Битно је приметити да што сећање сеже даље у прошлост, то је мања могућност његове верификације у стварности и тиме се више открива утицај језика и културе на његову слику. Посматрање прелазне фазе између комуникативног сећања и културног сећања, у којој тренутно учествују Вишљани у Остојићеву, омогућава посматрање улоге језика (схваћеног у широком комуникацијском и културном контексту) у трансформацији сећања и променама идентификације које из тога произлазе.

Redaktor inicjujący
Paulina Janota

Opracowanie redakcyjne
Małgorzata Pogłódek

Korekta
Lidia Szumigała

Projekt okładki
Łukasz Kliś

Projekt układu typograficznego oraz łamanie
Paulina Dubiel

Copyright © 2020 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISBN **978-83-226-3922-1**
(wersja drukowana)

ISBN **978-83-226-3923-8**
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. PN **3945**. Liczba arkuszy drukarskich **21,75**.
Liczba arkuszy wydawniczych **20,5**. Cena **84,90 zł** (w tym VAT).
Publikację wydrukowano na papierze **Munken Polar** 100 g/m², vol. 1.13.
Do składu użyto kroju pisma **Junicode** (autorstwa Petera S. Baker'a)
& **Karmina Sans** (autorstwa Veroniki Burian & José Scaglione/TypeTogether).
Druk i oprawę wykonano w drukarni
Volumina.pl Daniel Krzanowski (ul. Księcia Witolda 7—9, 71-063 Szczecin)

[...] To bardzo cenne dla nauki i samych Toutów, że procesy te mogła monitorować doświadczona badaczka, która z dużą antropologiczną wrażliwością dostrzegła ich skomplikowany kontekst kulturowy. Warta podkreślenia jest ciekawa konceptualizacja jej badań, ujmująca kulturową specyfikę Toutów w kategoriach języka i pamięci społecznej. Wartość projektu polega także na tym, że nie ulegając metodologicznemu nacjonalizmowi, badaczka trafnie zdiagnozowała zachodzące tam procesy i potrafiła przedstawić bardzo zniuansowany obraz zmieniającej się społeczności.

dr hab. Grażyna Kubica-Heller, prof. UJ

(fragment recenzji wydawniczej)



Katarzyna Marcol – antropolożka kultury i folklorystka, adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego. Jej zainteresowania naukowe oscylują wokół zależności między językiem, kulturą i identyfikacją. Prowadzi prace badawcze nad wpływem języka na konstruowanie obrazu świata, a także nad transmisją tekstów kultury w środowiskach wieloetnicznych. Autorka tekstów poświęconych zjawiskom językowo-kulturowym na Śląsku Cieszyńskim, w tym monografii o folklorze dziecięcym *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim* (Wrocław 2008). Aktualnie realizuje studia terenowe w serbskim Banacie, w społeczności Toutów – potomków migrantów przybyłych tam ze Śląska Cieszyńskiego w XIX wieku.

Patronat

PTL
1895

Cena 84,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-3922-1



Więcej o książce



i skonc
tacy m
ten jeji
sie ze s
chcóm
je na p
woł. I z
bo już
wili go
haw, u
nost ro
Umrzi
chylić,
do rod
szu sa
tyn ga
trów, p
potym
przich
uczyła
mieli p
chyży
zapam
mieli.
bioły c
mógli
wydaka
ljubaw
wiedzi
sie, i ta
jóm? A
kapker
trowe
wiece
już roz
zechce
stre. T
sztern
w roka