

Izabela Kaczmarzyk

<http://orcid.org/0000-0001-7310-2209>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Izabela.kaczmarzyk@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430401.15

Od *darmopyszek* do *chopionek*, czyli o tożsamościowym znaczeniu odzieży na Górnym Śląsku w czasach uprzemysłowienia

STRESZCZENIE

Pod koniec XVIII wieku na Górnym Śląsku zaczął się proces dynamicznych zmian kulturowych związanych z rozwojem przemysłu. Kulturę dnia codziennego, której elementem była również odzież zarówno codzienna, jak i świąteczna, cechować zaczął wówczas styk agrarności i industrialności. Znaczącą cezurą czasową w ewolucji form i funkcji ubrań noszonych w górnośląskich środowiskach wiejskich i robotniczych była II połowa XIX w., kiedy coraz bardziej ekspansywny stał się wpływ mody miejskiej (określanej też jako „pańska”). Wtedy też różne rodzaje odzienia, a zwłaszcza ludowe stroje paradne, przestały stanowić wyłącznie regionalny artefakt, różnicujący mieszkańców poszczególnych wspólnot lokalnych, ale stały się istotnym komunikatem tożsamościowym, wykorzystywanym jako ważki argument w dyskursie narodowościowym. Mimo działań mających na celu ochronę i utrwalenie tradycji noszenia strojów ludowych na przełomie XIX i XX w. rozpoczął się jednak proces ich wyraźnego marginalizowania oraz zmiany funkcji: z powszechnego ubioru paradnego w rodzaj kostiumu zakładanego wyłącznie w określonych okolicznościach, zwłaszcza obrzędowych. Poza reliktowymi środowiskami wiejskimi proces ten miał różną dynamikę w odniesieniu do strojów męskich, które zaniknęły szybciej, i kobiecych, które przetrwały dłużej. Najbardziej wyrazistym przykładem (żywotnym co najmniej do lat 70. XX w., a endemicznie nawet później), który nie miał nic wspólnego z zakładaniem ludowego kostiumu ani jakimikolwiek próbami rekonstrukcyjnymi, była odzież noszona na co dzień i od święta przez tzw. *chopionki*, czyli kobiety, które nigdy nie zakładały ubrań zgodnych z aktualną modą, ale nosiły różne odmiany (w zależności od okoliczności) *kieceł*, *fortuchów*, *zopasek*, *chust* i *jakli*. *Chopionkom* nie towarzyszyło poczucie modowego anachronizmu, wręcz przeciwnie ich strój był świadectwem przywiązania do swojskości i rodzimości. Współcześnie stroje ludowe (zróżnicowane w formie i proveniencji) w kulturowej rzeczywistości dawnego górnośląskiego okręgu przemysłowego są obecne w kilku wariantach, wśród których niejako na dwóch biegunach znajduje się używanie zachowanych, odziedziczonych po przodkach oryginalnych strojów ludowych lub ich

wiernych replik, rekonstruowanych z ogromną pieczołowitością, oraz znacznie popularniejsze zakładanie okolicznościowych kostiumów ludowych inspirowanych zwłaszcza strojem rozbarskim. Nie stanowi to symbolu narodowościowych czy społecznych wyborów jak w czasach industrializacji, ale znak przywiązania do regionalnego dziedzictwa, a nawet rodzaj etnicznego markera wskazującego na żywotność lokalnych tradycji kulturowych i potrzebę kultuwowania materialnego i niematerialnego dziedzictwa Górnego Śląska.

SŁOWA KLUCZE: Górny Śląsk, strój ludowy, górnośląskie stroje regionalne, industrializacja, dziedzictwo kulturowe

ABSTRACT

From *Darmopyszka* to *Chopionka*, or the Identity Significance of Clothing in Upper Silesia in the Era of Industrialization

At the end of the 18th century, Upper Silesia began a process of dynamic cultural changes associated with the development of industry. Everyday culture, including every day and festive clothing, began to be impacted by the contact between agrarianism and industrialism. A significant time caesura in the evolution of the forms and functions of clothing worn in Upper Silesian rural and working-class communities was the second half of the 19th century, when the influence of urban fashion (also known as “lordly” fashion) became increasingly expansive. At that time, various types of clothing, especially festive folk costumes, ceased to be purely regional artifacts, differentiating the inhabitants of individual local communities, but became an important identity message, used as a weighty argument in the nationality discourse. However, despite efforts to preserve and perpetuate the tradition of wearing folk costumes at the turn of the 20th century, the process of their apparent marginalization and change of function began: from a common festive garment to a type of costume worn only in certain circumstances, especially ceremonial ones. Outside of relic rural communities, this process had different dynamics for male costumes, which disappeared faster, and female costumes, which survived longer. The most vivid example (vital at least until the 1970s, and endemically even later), which had nothing to do with the establishment of folk costume or any attempts at reconstruction, was the clothing worn on a daily basis and on holidays by the so-called *chopionki*, i.e. women who never donned clothes that conformed to current fashion, but wore different variations (depending on the circumstances) of skirts (*kiecka*), aprons (*fortuch*), apron skirts (*zopaska*), headscarves and *jakłas* (jackets). The *chopionski* did not have a sense of fashion anachronism; on the contrary, their attire was a testament to their attachment to what was familiar and indigenous.

Nowadays, folk costumes (diverse in form and provenance) in the cultural reality of the former Upper Silesian industrial district are present in several variants, among which, as it were, at two poles is the use of surviving ancestral folk costumes or their faithful replicas, reconstructed with great care, and the

much more popular donning of festive folk costumes inspired especially by the Rozbark costume. This is not a symbol of national or social choices as in the times of industrialization, but a sign of attachment to regional heritage, and even a kind of ethnic marker indicating the vitality of local cultural traditions and the need to cultivate the tangible and intangible heritage of Upper Silesia.

KEYWORDS: Upper Silesia, folk costume, Upper Silesian regional costumes, industrialization, cultural heritage

Od końca XVIII wieku na Górnym Śląsku zaczął się proces gwałtownych zmian kulturowych wynikających z dynamicznej industrializacji tego regionu. Demograficzne konsekwencje tego procesu stanowiły z jednej strony kolonizacja fryderycjańska, a z drugiej migracja wewnętrzna, ponieważ w okolice powstających cynkowni, walcowni, hut, kopalń i innych zakładów przemysłowych zaczęli przybywać ludzie, którzy porzucali swój dotychczasowy, zazwyczaj rolniczy tryb i rytm życia, by podjąć pracę zarobkową. Jednocześnie nieopodal rosnących kominów i hałd wciąż uprawiano ziemię i hodowano zwierzęta. Najważniejszym wyznacznikiem wzorców kulturowych charakterystycznych dla tej części Górnego Śląska, która w największym stopniu zmieniała się pod wpływem przemysłu, stał się tym samym styk agrarności i industrialności, a wiele dawnych wsi, przyzakładowych osad i kolonii stało się w XIX wieku załączkami miast współtworzących dzisiaj górnośląską metropolię. Na tym styku kształtowała się kultura dnia codziennego, której jednym z elementów była również odzież. Dlatego warto w tym kontekście zastanowić się, na ile ta górnośląska rzeczywistość kulturowa transformująca się pod wpływem industrializacji oddziaływała również na zawartość „śląskiej szafy”¹ i na ile to, co, kiedy i w jakich okolicznościach Górnoślązacy (a jeszcze wyraźniej Górnoślązaczki) na siebie zakładały, było odzwierciedleniem (a może również manifestacją) tożsamości kulturowej, przede wszystkim wobec wyzwań modernizującego się świata, ale też konieczności wyboru/odkrycia więzów z konkretnym uniwersum narodowym.

1 Metafora ta jest nawiązaniem do zorganizowanej w Muzeum Górnośląskim w Bytomiu retrospektywnej, unikatowej wystawy „Skarby śląskiej szafy”, która miała trwać od 23 września 2022 roku do 30 września 2023 roku (ze względu na ogromne zainteresowania została przedłużona do 31 grudnia 2023 roku). Muzeum to posiada największą w Polsce kolekcję śląskich strojów ludowych. Na wystawie pokazano eksponaty podzielone na cztery grupy tematyczne: Górny Śląsk (strój rozbarski, pszczyński, raciborski, rybnicko-wodzisławski, gliwicki), Śląsk Cieszyński (strój cieszyński, Górali Beskidu Śląskiego, wilamowski), Śląsk Opolski (strój opolski, olecki, kluczborski, kozielski, głubczycki), Dolny Śląsk (strój wrocławski, kłodzki, walbrzyski, jeleniogórski, karkonoski, nyski). (Informacje pozyskane w trakcie wizyty studyjnej, por. również *Skarby śląskiej szafy*, <https://muzeum.bytom.pl/?exhibition=skarby-slaskiej-szafy>).

W śląskim *sżranku*, czyli szafie, w chłopskich i robotniczych domach na terenie przemysłowego Górnego Śląska, stanowiącym przedmiot analiz podejmowanych w niniejszym artykule, znajdowały się zarówno stroje paradne, „na niedziela”, zakładane w momentach szczególnych, świątecznych, wynikających ze wspólnotowego kalendarza obrzędowego oraz zrytualizowanych obrzędów przejścia, jak i zwyczajne ubrania, prostsze w kroju i wykonane z tańszych materiałów, praktyczne i przeznaczone do funkcjonowania „na beztydzień”. Odzież „na beztydzień” z oczywistych względów szybciej się niszczyła, nie była też traktowana jako element domowego wyposażenia o szczególnej wartości, dlatego w miarę upływu czasu zmieniała swoje przeznaczenie, pełniąc coraz bardziej ostatnie funkcje w domowej przestrzeni. Proces degradacji nie obejmował natomiast odzieży świątecznej, traktowanej z ogromną pieczołowitością, ponieważ świadczyła ona o statusie materialnym, prestiżu rodziny i znaczeniu jej poszczególnych członków. Takiej odzieży przypisywano szereg znaczących funkcji – poza szczególnie istotną funkcją społeczną, również funkcje regionalne, magiczne, ale też estetyczne (Bazielich, 2009, s. 178–179). Nic więc dziwnego, że – podobnie jak w innych regionach – to właśnie stroje paradne są postrzegane współcześnie jako „modelowe” przykłady górnośląskich strojów ludowych², wśród których – dla części przemysłowej Górnego Śląska – najważniejszy jest strój rozbarski (bytomski, górzański), którego proveniencja jest ściśle związana z górnośląskimi

-
- 2 Terminologia związana z różnymi formami tradycyjnego odzienia była poddawana refleksji przez wielu badaczy zajmujących się tą problematyką. Por. m.in. Brzezińska i Tymochowicz, 2019, s. 93–120. Warto również zwrócić uwagę na założenia przyjęte przez autorów „Atlasu Polskich Strojów Ludowych”. Kiedy ponad dziesięć lat temu Polskie Towarzystwo Ludoznawcze otrzymało grant: „Atlas Polskich Strojów Ludowych – kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”, w pierwszym tomie publikacji wyjaśniano: „Nasze rozważania umieścimy w szerszym kontekście, dotyczącym strojów w ogóle. Używamy pojęcia tzw. stroje ludowe z premedytacją i z całym dobrodziejstwem (lub nie) inwentarza, nagromadzonych przez dziesiątki lat przekonań i wyobrażeń. Ma to na celu odróżnienie ich od strojów ludu, które mogą być ogromnie różnorodne. Wszystko zależy bowiem od tego, jak zdefiniujemy lud i jakie ramy czasowe zakreslimy. Stroje ludowe zawsze są fragmentem historii ubiorów w ogóle. We współczesnej antropologii często spychane są na margines zainteresowań jako zagadnienie etnografii tradycyjnej. Postulujemy, by odczytać ich sensy na nowo” (Czachowski i Słomska-Nowak, 2013, s. 9). W pełni podzielałam ten ostatni postulat, zwłaszcza że w odniesieniu do odzienia noszonego przez mieszkańców regionu podlegającego dynamicznej kulturowej transformacji, jakim był Górny Śląsk w czasach uprzemysłowienia, pewna migotliwość tego, kto, co i kiedy na siebie zakładał, wzajemne interferencje kulturowych wzorów obowiązujących w danej społeczności i wreszcie indywidualnych wyborów i decyzji sprawia, że to terminologiczne „dobrodziejstwo inwentarza” oraz jego kulturowy kontekst są w odniesieniu do dawnej odzieży z tego regionu – jeżeli nie chce się popaść w ujęcie stereotypowe – mocno skomplikowane.

tradycjami wiejskimi, a który z czasem funkcjonować zaczął na zasadzie *pars pro toto*, stroju górnośląskiego/śląskiego w ogóle³.

Znaczącą cezurą czasową, jeżeli chodzi o rozwój form i funkcji górnośląskiego stroju ludowego, jak zgodnie podkreślają badacze zajmujący się tą problematyką, jest wiek XIX, kiedy po pierwsze wiele tradycyjnych zestawów i elementów stroju wyszło z użycia (choć było to zjawisko o różnej dynamice w różnych rejonach Śląska), a po drugie, kiedy coraz silniej zaznaczał się również w środowisku chłopskim, ale przede wszystkim wśród robotników i ich rodzin zamieszkujących okręg przemysłowy wpływ mody miejskiej (określanej też jako „pańska”). Popularność tej ostatniej – poza uniwersalną funkcją naśladowczą – mogła mieć również bardziej pragmatyczny wymiar wynikający z faktu, że w ramach wspomnianej migracji wewnętrznej w przyzakładowych osadach „czarnego” Śląska (jak później go nazwano) osiedlały się również osoby, które związane były rodzinnie ze środowiskami, w których używano innych strojów paradnych aniżeli te dominujące we wsiach, które stały się później dzielnicami górnośląskich miast (m.in. Bytomia, Piekar, Chorzowa czy Katowic). Takich strojów nie przenoszono bowiem w nowy kontekst kulturowy, wybierając bardziej uniwersalną, „przezroczystą”, jeżeli chodzi o przynależność lokalną, odzież miejską, stanowiącą jednocześnie znak społecznego awansu, który na Górnym Śląsku był związany również z opowiedzeniem się po stronie niemieckich wzorców kulturowych, chociaż postawienie znaku równości pomiędzy ubraniami typu „pańskiego” a ubraniami „niemieckimi” byłoby wnioskiem idącym zbyt daleko. Tym niemniej ze względu na geopolityczne uwarunkowania związane z prusko-polskim współzawodnictwem o przejęcie „rządu dusz” nad rodzimą, chłopską i robotniczą ludnością górnośląską (Bahlcke, Gawrecki i Kaczmarek, red., 2011), którego szczególnie nasilenie nastąpiło w II połowie XIX wieku, odzież, przede wszystkim paradna, zakładana w czasie świąt i znaczących momentów obrzędowych, zwłaszcza obrzędów przejścia, zaczęła pełnić kolejną, istotną funkcję, stając się nie tylko znakiem statusu społecznego i przynależności do określonej wspólnoty lokalnej, ale także ważnym świadectwem identyfikacji narodowościowej.

Źródła wiedzy o tym, w jaki sposób ubierali mieszkańcy Górnego Śląska w czasach uprzemysłowienia, stanowią – poza zachowanymi w zbiorach muzealnych eksponatami – teksty kultury pochodzące z XIX i początków XX wieku. Pierwszą grupę takich tekstów tworzą deskrypcje, czasem

3 Do grupy strojów ludowych noszonych w granicach historycznego Górnego Śląska zalicza się – poza strojem rozbarskim – również stroje laski, cieszyński, pszczyński, raciborski, rybnicki, strój górali Beskidu Śląskiego oraz odrębny pod względem proveniencyjnym strój schönwaldzki.

wręcz o charakterze ekfraz, utrwalające określone odzieżowe tu i teraz. Są to deskrypcje o charakterze ściśle etnograficznym, które powstały ze względu na potrzebę gromadzenia w XIX i na początku XX wieku ludoznawczych, jak wówczas je określano, materiałów, w tym o charakterze „etnografii ratunkowej”, opracowywanych przez zbieraczy folkloru bądź „kolekcjonerów kultury” zarówno z polskiego, jak i niemieckiego punktu widzenia (zob. Kapeluś i Krzyżanowski, 1970; Kapeluś i Krzyżanowski, 1980; Simonides, 1989; Bönisch-Brednich, 1994; Pośpiech i Smolińska, 2002; Simonides, 2007; Pośpiech i Smolińska, 2002). Do tej grupy należą również wszelkie mniej lub bardziej szczegółowe informacje dotyczące odzienia znajdujące się w relacjach, notatkach, sprawozdaniach, listach z podróży etc. pozostawionych przez osoby, które obserwowały Górny Śląsk albo przelotnie, ponieważ stanowił on tranzytową trasę ich podróży, albo bardziej wnikliwie, jeżeli było to dla nich miejsce docelowego lub dłuższego pobytu. Drugą grupę źródeł stanowią teksty o charakterze perswazyjnym, koncentrujące uwagę nie na etnograficznych szczegółach stroju i ich estetycznych ocenach, ale ich wymowie ze względu na społeczny, a zwłaszcza narodowościowy kontekst. Należą do tej grupy wzmianki, komentarze, pouczenia czy opinie o moralizatorskim charakterze, które znaleźć można przede wszystkim w górnośląskiej prasie, ale też będące elementem przekazu kaznodziejskiego. Wskazują one, że w ostatnich dekadach XIX wieku różne rodzaje odzienia nie były już neutralne, nie stanowiły wyłącznie regionalnego artefaktu różnicującego mieszkańców poszczególnych kulturowych przestrzeni, a wręcz przeciwnie – były ważnym komunikatem tożsamościowym. Osobną podgrupę tekstów, w których funkcja perswazyjna (aczkolwiek w innym aspekcie) była dominująca, są reklamy namawiające do zakupu ubrań lub akcesoriów odzieżowych nie tylko w „magazynach” górnośląskich, ale również w miejscach będących dla Górnego Śląska kulturowym punktem odniesienia, tzn. w Berlinie i Wiedniu. Reklamy te świadczą przede wszystkim o tym, jak znaczące stały się również w tym regionie materiały i odzież fabryczna. Trzecią, niezwykle istotną poznawczo grupę tekstów kultury poświęconych problematyce ubiorów, stanowi ikonografia. Należą do niej ilustracje wykonane różną techniką, towarzyszące deskrypcjom strojów noszonych przez mieszkańców Górnego Śląska oraz pocztówki (karty korespondencyjne), a zwłaszcza fotografie, które za sprawą licznych atelier fotograficznych i przemierzających przemysłowe osady, wsie i miasteczka wędrownych fotografów integralnie wpisały się w górnośląską obyczajowość przelomu XIX i XX wieku⁴, stając się ważną częścią domowej kultury pamięci, również

4 Już w latach 50. XIX wieku w górnośląskiej prasie pojawiają się anonse zapraszające do wykonania rodzinnych fotografii, np. w 1854 roku fotograf R. Liebsz na łamach „Beuthener Kreisblatt” zawiadamiał, że zatrzymał się w Rynku, w domu nr 25 i „(...) poleca szanownej

w rodzinach chłopskich i robotniczych. Oczywiście pamiętać trzeba, że najczęściej nie były to zdjęcia „reportażowe”, rzadko chodziło w nich o uchwycenie przypadkowej chwili, raczej były to upozowane, fotograficzne portrety mające utrwalić najbardziej „odświętny” wygląd⁵.

Il. 1. Górnoślązaczka w stroju rozbarskim. Awers zdjęcia wykonanego w Atelier Steckel w Königshütte (dzisiaj: Chorzów)



Źródło: zbiory prywatne.

Il. 2. Rewers zdjęcia wykonanego w Atelier Steckel w Königshütte (dzisiaj: Chorzów)



Źródło: zbiory prywatne.

Wzrost znaczenia odzieży jako świadectwa pozycji zajmowanej w lokalnej społeczności był początkowo konsekwencją wzrostu zamożności warstwy chłopskiej, która została w Prusach na początku XIX wieku uwłaszczona, co pozwalało nie tylko na zapewnienie członkom poszczególnych rodzin dostępu do strojów paradnych, ale też do codziennej odzieży wykonanej z solidniejszych tkanin, zwłaszcza że były one produkowane na miejscu (Jerzy Samuel Bandtkie w 1821 roku odnotował: „Gdy Szląsk Pruski do 28000 postawów sukna wyrabia, to nie dziw, że zarzuciwszy płócienne suknie, wzięto się do wełnianych” (Bandtkie, 1934,

publiczności swe usługi i wykonuje codziennie bez względu na pogodę świetlno-papierowe obrazy po niskiej cenie” (cyt. za: R. Skoczek-Kulpa, 1998).

- 5 Fotografie tego typu są współcześnie częścią kolekcji muzealnych, wiele z nich jest też udostępnianych na różnorodnych stronach internetowych, blogach i portalach o regionalnej tematyce, jednak trzeba też podkreślić, że wciąż trudna do oszacowania jest liczba zdjęć znajdujących się w prywatnych materiałach archiwalnych, stanowiących swoiste rodzinne wizualne *silva rerum*.

s. 14). W bogatszych rodzinach chłopskich łatwiej było wygospodarować środki na coraz piękniejsze stroje, niedostępne dla ubogich. Uszycie ubiorów „na niedziela”, wykonywanych z tkanin samodziiałowych lub później fabrycznych, zdobionych aplikacjami, haftami, koronkami, ozdobnymi guzikami i innymi detalami dekoracyjnymi itp., wiązało się bowiem z pokaźnym wydatkiem. Strój paradny odzwierciedlał tym samym status ekonomiczny rodziny, był jego najbardziej widoczną oznaką, zauważaną już na pierwszy rzut oka (Lipok-Bierwiaczonok, 2022).

Zmiany czy różnicowanie się poszczególnych elementów miało dwie podstawowe przyczyny. Uchwycił je rosyjski etnograf Izmail Sriezniewski, który swój opis świątecznego stroju Ślązaczek zakończył uwagą, że mógłby on być „bardzo ładny, jeśli nie byłby tak skomplikowany” (cyt. za: Kucharska, Nasz i Rospond, 1973, s. 72), jednak – co istotniejsze – podsumowując swoją relację, wskazał, że w odniesieniu do mieszkanki śląskich wsi „(...) która ubiera się inaczej, na tę mieli wpływ mieszkańcy miast lub Niemcy” (cyt. za: Kucharska, Nasz i Rospond, 1973, s. 72). Pierwsza z przyczyn wynikała więc z faktu, że do odzieży zakładanej przez Górnoślązaków szybko zaczęły przenikać elementy mody miejskiej. Znawczynie problematyki śląskich strojów ludowych, Barbara Bazieli, podkreślała, że obejmowały one zdobnictwo (zwłaszcza w zakresie haftów) oraz nowe surowce i gotowe elementy produkcji rzemieślniczej i manufakturowej, obejmujące czepce, chustki nagłowne i naramienne, wstążki, koronki i hafty w stroju kobiecym oraz płaszcz, surduty czy cylindry w stroju męskim (Bazieli, 2009, s. 174). Ta wyraźna ekspansja mody miejskiej była skutkiem przede wszystkim silnych procesów industrializacyjnych, co sprawiło, że stroje o krojach i wzorach odziedziczonych po przodkach zaczęły się różnicować w kierunku ubiorów wskazujących na socjalny i ekonomiczny awans (co nie sprzyjało trwaniu przy odzieżowym tradycjonalizmie).

Te ostatnie uwarunkowania nie były specyfiką wyłącznie górnośląską. Wszędzie tam, gdzie dynamicznie rozwijała się cywilizacja techniczna i procesy urbanizacyjne zmieniał się kanon strojów, ponieważ robotnicy, aby symbolicznie zatrzeć przeszłość i otworzyć się na to, co miało pozwolić na wizualne wpisanie się w nowe otoczenie, zatarcie obcości, kupowali za pierwszy zarobek przede wszystkim nową odzież (Kossakowska-Jarosz, 2009, s. 230). Na Górnym Śląsku na te ogólnoeuropejskie tendencje kulturowe wyraźnie nałożył się dodatkowy czynnik, również przez Sriezniewskiego odnotowany – dyskurs narodowościowy, będący konsekwencją toczącej się walki o świadomość mieszkańców tego regionu.

W tym dyskursie (złożonym co do swojej istoty) rolę odegrały również regionalne stroje ludowe. Jak już bowiem zostało wyżej wspomniane, ich odzieżowa hegemonia zaczęła w naturalny sposób słabnąć. Jednak – podobnie jak wiele innych modernizujących się wówczas elementów

krajobrazu kulturowego – również one zostały wpisane w nowy znaczeniowy kontekst, stając się jednym z argumentów w zaostrej walce „o rząd dusz” rodzimej ludności Górnego Śląska. Jest przy tym znaczące, że w polskim dyskursie tożsamościowym (mocno tradycjonalistycznym, antyurbanizacyjnym) stroje miejskie, modne i ekspansywne zaczęto wówczas utożsamiać z negatywnym wpływem kultury niemieckiej. Początkowo to synonimiczne traktowanie odzieżowej miejskości/niemieckości nie było w odniesieniu do Górnego Śląska w jakiś szczególny sposób wartościowane. Jeszcze Bandtkie odnotowywał:

W dawnych nadaniach Piastów Szląskich widać na pieczęciach, np. Henryka I strój polski, ale teraz u mężczyzn wszędzie strój niemiecki: kaftani noszą w powszedni dzień, suknie i surduty we święta. Dawniej zaś chodził lud wiejski w sukniach płóciennych, ale teraz to po większe części ustalo. Granatowe płaszcze w Dolnym, błękitne i szare w górnym Szląsku są najwięcej w używaniu (Bandtkie, 1934, s. 16).

Te etnograficzne refleksje nie stanowiły bowiem jeszcze głosu w narodowościowej dyskusji⁶, ponieważ proces poszukiwania (a może też w jakimś stopniu projektowania) odpowiedzi na pytanie o zakres tego, czym jest Śląsk, jaki jest i jaki powinien być ten region, a także kim są (lub nie są) jego mieszkańcy i na ile ich strój może świadczyć nie tylko o ich przynależności lokalnej, ale też narodowej nie był bowiem jeszcze w pierwszych dekadach XIX wieku jakimś znaczącym punktem odniesienia. Ówczesne etnograficzne (ale też historiograficzne⁷) konstatacje nie należą do piśmiennictwa zaangażowanego (a czasem wręcz propagandowego), chociaż w różnych kontekstach porzmięwały w nich pytania, o – używając współczesnej terminologii – „śląską/górnośląską rzeczywistość wyobrażoną”⁸.

6 Ten znany bibliotekarz w swoich pracach nie był ani antyniemiecki, ani propolski w znaczeniu – jak określił to Boroń – „neofickiej gorliwości”. Interesowały go przede wszystkim naukowe fakty, które starał się odnotować (Boroń, 2010, s. 66).

7 Szczegółową analizę z punktu widzenia rozwoju myśli historiograficznej przeprowadziła Malczewska-Pawelec, 2012.

8 Do tego terminu, – odwołując się do koncepcji Benedicta Andersona – sięgnął Wojciech Kunicki, redagując tom „Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone”, będący antologią związanych z tą problematyką tekstów źródłowych. We wstępie Kunicki wyjaśniał, że nie chodzi o „klasyczne pytanie historiografii: *jak naprawdę było*, ale o rzeczywistości kreowane w ramach niegotowego projektu: narodowego, polsko-niemieckiego, polskiego, ponadnarodowego czy «europejskiego». W tym sensie – pisał dalej o przygotowanej przez siebie antologii – jest [ona] jakby demonstracją próbnego poletka tych wyobrażeń, które skupiają jak w soczewce konflikty i zblżenia, porozumienia i nieporozumienia środkowoeuropejskie w stopniu większym niż «narodowo homogeniczne» Bawaria lub Mazowsze” (Kunicki, 2009, s. 9).

Proces kształtowania się w szerszym stopniu świadomości, że Śląsk (szczególnie Górny Śląsk) to ziemia, której kulturę można odczytać zgodnie z regułami dyskursu wspólnotowego, stał się zauważalny z polskiego punktu widzenia w sposób zdecydowany dopiero w drugiej połowie XIX wieku (zwłaszcza po upadku powstania styczniowego), wtedy też zaczęto mocniej akcentować polsko-śląskie „braterstwo” kulturowe. Wcześniej nawet jeżeli to kulturowe pokrewieństwo dostrzegano, to nie wiązało się ono z głębszą, programową refleksją. Julian Ursyn Niemcewicz w swoim najślawniejszym dziele, wielokrotnie później wznawianych *Śpiewach historycznych*, wspomina o miejscach związanych ze Śląskiem jedynie incydentalnie (Pawelec, 2012, s. 111–133), chociaż zauważa zarazem, odwołując się do swoich zdobytych z podróżniczej autopsji doświadczeń, że „Wszystko po drugiej stronie, wszystko takie jak u nas, taż sama mowa, strój, obyczaje, położenie kraju, wszystko świadczy, że Polska i Śląsk jednym narodem, jedną były krainą” (Niemcewicz, 1872, s. 46). Aczkolwiek to „jak u nas” nie oznaczało pełnego, szczegółowego podobieństwa, zwłaszcza w zakresie strojów w naturalny sposób regionalnie i lokalnie zróżnicowanych. Odwiedzający w 1861 roku mieszkającego w Woźnikach Józefa Lompę Janusz Ferdynand Nowakowski pisał:

Wjeżdżając do Woźnik⁹ wśród pięknego dnia już można było spotykać tutejszy lud różny strojem od naszego, a więcej jeszcze kształtniejszymi rysami twarzy. Mężczyźni odziani w niebieskie, długie sukmany, a kobiety w kolorowe spódnice, czapeczki białe na głowie i z wielkim rondem kapelusze, a stąd białą, nieopaloną twarzą bardzo się wyróżniające od naszych wieśniaczek (Nowakowski, 1861).

Jednak w II połowie XIX wieku nie odnotowywanie tego typu odrębności, ale przede wszystkim możliwość wskazania kulturowych podobieństw stanowić zaczęło konstytutywną podstawę programu włączenia Ślązaków w odrodzoną w przyszłości polską wspólnotę narodową „(...) ci ludzie są Polakami istnymi jako i my, tylko że cokolwiek mówią dziwacznie” – tłumaczono pielgrzymom na łamach poznańskiego „Wiarusa” (cyt. za: Wrzesiński i Kulak, 1990). Również mieszkańcy Górnego Śląska, w tym wszyscy ci, którzy w swoim „rajdzie promienistym” porzucali wiejskie życie swoich przodków i ruszali w kierunku najbardziej uprzemysłowionej „ziemi obiecanej” pomiędzy Mysłowicami, Gliwicami

9 Woźniki to dawna osada targowa, położona w północnej części Górnego Śląska, na ziemi lublinieckiej. Woźniki w połowie XIX wieku odzyskały prawa miejskie. Józef Lompa spędził tam ostatnią dekadę swojego życia.

i Tarnowskimi Górami, stanowili główny punkt odniesienia w poszukiwaniu (ale też kreowaniu) wspólnego mianownika pomiędzy światem przedrozbiorowej Rzeczypospolitej a światem hiperbolizowanych śląskich „braci odłączonych”, „pobratymców”, jak pisano w publikacjach (zwłaszcza prasowych) o patriotycznym charakterze w II połowie XIX wieku. Aczkolwiek pamiętać trzeba, że kulturowe analogie, chociaż chętnie eksponowane, nie stanowiły obiektywnych przesłanek do wyciągania daleko idących wniosków związanych ze świadomością kulturową mieszkańców Śląska przed Wiosną Ludów, ponieważ to nie „obiektywne podobieństwo kulturowe (...) między Górnym Śląskiem a resztą ziem polskich świadczyło o polskości Górnoślązaków, lecz dopiero ich świadomość” (Gerlich, 1993, s. 9). Budowanie i wzmacnianie tej świadomości oparte na przekonaniu, że wspólnotowe więzi polsko-śląskie istnieją, ale wymagają, aby je „obudzić”, stało się ostatecznie paradygmatem, który polskie elity intelektualne i lokalni „budziciele polskości” przyjęli i starali się wprowadzić w życie.

Wśród sposobów zadziergnięcia owych wspólnotowych więzów i metod ich zinternalizowania zwracano uwagę na wszystkie te elementy materialnej, a zwłaszcza niematerialnej kultury, o których pisał cytowany na początku artykułu Niemcewicz. Idealizowano więc wyraźnie obrazy śląskich „wsi spokojnych” i „raje młodości” (Bonczyk, 1987, s. 37), których konserwatywni mieszkańcy żyją zgodnie z odwiecznymi wzorcami, i przestrzegano przed zagrożeniami, jakie niesie miasto i związany z nim kult nowości (Kossakowska, 2014). Z tego powodu jako moralny imperatyw traktowano m.in. konieczność odnajdywania, zachowywania i wykorzystywania do budowania poczucia wspólnoty wszystkiego, co świadczyło o podobieństwie czy jednolitości kulturowych korzeni¹⁰ i piętnowania wszystkiego, co owe wspólnotowe więzi mogło w jakikolwiek sposób nadszarpnąć. Obok obyczajów, wiary katolickiej i języka, również, jak już zostało zasygnalizowane, kwestia tradycyjnych strojów nabierała w tym kontekście nowej wagi.

10 W niemieckojęzycznych publikacjach tę część rodzimej ludności określano mianem *die Polen Oberschlesiens*, wyjaśniając, że „(...) określa się tym mianem Ślązaków, pochodzących w nieprzerwanej linii genealogicznej od przodków, którzy wraz z piastowskimi książętami przywędrowali jako Polacy na Śląsk lub tych, którzy jako polscy autochtoni pozostali polscy pośród miast i wiosek lokowanych na prawie niemieckim i zasiedlanych niemieckimi kolonistami. Chodzi tu więc naprawdę o Polaków wg języka, obyczajów i wyglądu twarzy. Jednakże w sensie politycznym owi Polacy nie chcą być Polakami, lecz są oni wszyscy bardzo wiernymi rojalistami pruskimi, a oprócz tego bardzo dobrymi żołnierzami. Wszystko, co chce się powiedzieć o narodowo-polskim duchu Górnoślązaków, jest albo urojone, albo sztucznie zaszczone, a przeciwko temu ostatniemu państwo zastrzega się słusznie wszelkimi sposobami” (Koelling, 1898, s. 407). Autorka dziękuje w tym miejscu p. Katarzynę Paruzel-Kutek za pomoc w odczytaniu i tłumaczeniu dziewiętnastowiecznych tekstów niemieckojęzycznych.

II. 3. Gospodarze z Chorzowa Starego w strojach rozbarskich, początek XX wieku



Źródło: zbiory prywatne.

Kierowano więc do depozytariuszy lokalnego dziedzictwa kulturowego – mieszkańców Górnego Śląska, a zwłaszcza jego mieszkank – pełne emocji apele o trwanie przy wzorcach odzieży stosownej do okoliczności i zgodnej ze słowiańską „tradycją ojców”¹¹, którą w ostatnich dekadach XIX wieku określano już wprost jako „narodową”. Odzwierciedla to płomienny niemalże manifest, jaki został zamieszczony na łamach „Gazety Górnos Śląskiej” w 1880 roku w dziale „Wiadomości miejscowe i potoczne”:

Kilka to miesięcy temu – pisał korespondent z Bobrka – kiedy wyczytałem z „Gazety” gorące słowa, zachęcające lud nasz do trzymania się i szanowania naszego ubioru narodowego. Prawda, święta prawda, że wszystko, co po ojcach naszych odziedziczamy, powinno nam być zawsze i wszędzie

11 Podstawowe etnograficzne kontrowersje związane ze strojami Górnos Ślązaków dotyczyły proveniencji. O ile bowiem warstwa opisowa nie budziła wątpliwości, to interpretacja już zdecydowanie tak. Kiedy tuż przed II wojną światową opublikowano (już po śmierci autorki) opracowanie Elizabeth Grabowski (*Die Volkstrachten in Oberschlesien*, Breslau 1935) Agnieszka Dobrowolska ustosunkowała się polemicznie do wniosków niemieckiej badaczki, podsumowując tę polemikę w następujący sposób: „W rezultacie należy stwierdzić, że praca Grabowskiej ma niewątpliwie wartość jako zbiór sumiennie zebranych i dobrze ilustrowanych materiałów do śląskiego stroju ludowego, natomiast zawodzi zupełnie w ustępach poświęconych zagadnieniom ogólnym i zasadniczym. Co więcej charakter tych ustępów upoważnia do stwierdzenia, że praca ta do pewnego stopnia ośmiesza naukę niemiecką” (Dobrowolska, 1934–1935, s. 4).

drogiem – a tą spuścizną jest nasza wiara św., jest nasz ukochany język polski, jest nasz ubiór narodowy (...) zasługą jest trzymać się ubioru narodowego – choćby nawet tylko na złość niektórym niemieckim kulturtregerom, którzyby nas gwałtem na niemieckie kopyto przerobić chcieli i którym ten piękny nasz ubiór solą w oku. Pamiętajcież tedy, wy ojcowie i matki, abyście dzieci wasze wychowały w miłości do naszej wiary świętej, języka i ubioru naszego. Wy zaś chłopcy nasi, bierzcie sobie za żonę tylko dziewoję, która do ołtarza przystępuje w swem pięknem ubraniu narodowem – wy zaś dziewoje gardźcie chłopcami, którzy gardząc zwyczajem ojców, przystrajają się w obce ubiory. Trzeba też podawać do wiadomości publicznej takie wypadki, by ludzie wiedzieli, kto gardzi zwyczajami swych ojców. Coś podobnego i u nas niedawno temu miało miejsce. Córka prostego, lecz bogatego chłopca poszła za mąż i zamiast przystąpić do ołtarza w pięknem swem ubraniu narodowem, poczęła się stroić w inne, obce nam suknie, wdziała białe rękawiczki itp. tak, że panna młoda w istocie «fajn» wyglądała, to jest niektórzy śmiali się z jej pustoty, drudzy oburzyli się jej postępowaniem, tak że nawet podczas wesela do bójkii przyszło (...) I powiedzcie tedy, kochani czytelnicy, czy to wesele prawdziwe, gdzie panna młoda staje się przyczyną zgorzenia, a goście weselni się pobijają (Gazeta Górnśląska, 1880, nr 86).

Pomijając warstwę retoryczną tego tekstu, warto zwrócić uwagę właśnie na ów kilkakrotnie użyty epitet „narodowy”, będący w tym kontekście synonimem paradnego stroju ludowego, jak można przyjąć, w wersji rozbarskiej¹². Taki strój winna była założyć owa mieszkająca w Bobrku

12 Nazwa tej odmiany stroju pochodziła od miejscowości Rozbark, dawnej wsi nieopodal Bytomia (dzisiaj dzielnicy tego miasta). Taki strój obejmował swoim zasięgiem historyczną ziemię bytomską. Na wschodzie, jak ustaliła Barbara Bazieli, granicę jego występowania wyznaczały rzeki Przemsza i Brynica, na zachodzie obszar ziemi raciborskiej, na południu miasta Mikołów i Mysłowice, a na północy – rzeka Mała Panew. Męski strój paradny składał się z koszuli z kołnierzykiem zdobionym mereżką i zawiązaną pod nim *jedbowką*, czyli jedwabną chustką, granatową długą kamizelą bez rękawów, którą nazywano *bruclek* (lub *westa*), oraz zakładaną na górę granatową *kamzola* (lub *kamuzola*) z rękawami. *Bruclek* i *kamzola* zaopatrzone były w błyszczące metalowe guziki, na których wygrawerowane były sceny z prac rolnych. Dolna część paradnego męskiego stroju to żółtawe spodnie irchowe, zwane *jelyniokami* albo *skórzokami*, wpuszczane w cholewy wysokich butów, tzw. *krópów*. Mężczyźni nosili także spodnie sukienne, granatowe, z czerwoną wypustką *bizą* wzdłuż zewnętrznego szwu (spodnie takie nazywano *bizokami*, uzupełnieniem były wiązane trzewiki). Jako nakrycie głowy służył czarny filcowy kapelus z prostym rondem zwany *kanig*, a zimą czarna lub granatowa czapka obszyta futrem tchórza, czyli *tchorzowka* (forma tego nakrycia głowy była też uzależniona od kwestii obrzędowych). Kobiety ubierały się w długą do kostek, szeroką *kieckę*, czyli szeroką plisowaną spódnicę z przyszytym do niej stanikiem (zwanym *lajbikiem*), pod którą zakładano mocno krochmalone halki oraz na którą nakładano barwne fartuch (w kwiaty lub paski), górną część stroju tworzyła zakrywająca *lajbik jakła*, czyli rodzaj wierzchniego kaftana z długimi rękawami oraz zakładaną na ramiona chustą. Nakrycie głowy było uzależnione od

panna młoda skrytykowana na łamach „Gazety Górnośląskiej” (korespondent pisma milczy, czy krytykowana „miejskość” ubioru dotyczyła też pana młodego). Wybór stroju ślubnego stawał się tym samym tożsamy z symbolicznym utrwalaniem lub łamaniem społecznych zasad, był symbolicznym kodem, który pod wpływem geopolitycznych uwarunkowań nabierał nowych, narodowych sensów (Bogatyriew, 1975). Górnośląska „dziewoja” nie powinna więc sięgać po białą suknię, która w kulturze europejskiej upowszechniła się za sprawą ślubu królowej Wiktorii w 1840 roku. Kolorystykę jej sukni naśladować zaczęły najpierw arystokratki, a później również panny z niższych kręgów społecznych, także na Śląsku. Jednak owa modna biała, „miejska” suknia ślubna oznaczała dla „budzieli polskości” na Górnym Śląsku symbol porzucenia tradycji oraz – co gorsza – wpisania się w niemieckie wzorce kulturowe. Dlatego Górnoślązaczka powinna była pozostać wierna dawnej, ślubnej kolorystyce, tzn. czerni i zieleni. Uznawano bowiem, że czarne, jedwabne *jakła* i *kiecka* dodają pannie młodej powagi, a zieleń chusty i fartucha (mógł być także kremowy) symbolizują nadzieję związaną z nową rolą społeczną. Dopełnieniem takiego stroju ślubnego winien być mirtowy (*mertowy*) wieniec stanowiący znak dziewictwa i niewinności. Mirt (*merta*) stanowił też atrybut stroju pana młodego, druhen i družbów (Lipok-Bierwiazzonek, 2022) oraz pełnił funkcję symbolu zaślubin (Malinowski, s. 92). Obrzędowa siła mirtu okazała się najbardziej uniwersalna, ponieważ mimo tego, że ostatecznie biała suknia i garnitur zwyciężyły w tym swoistym „pojedyнку” na ślubne stroje, to zwyczaj ich przystrajania *mertowymi gałązkami* okazał się wyjątkowo trwały¹³.

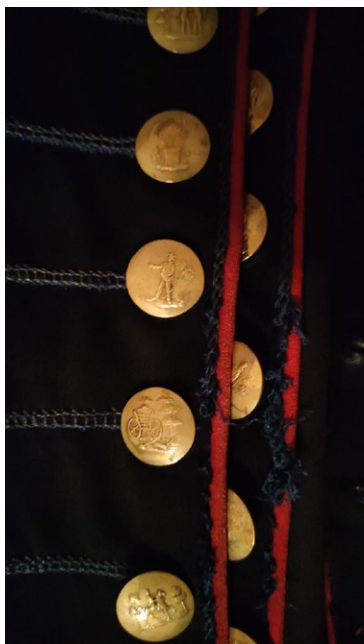
Ludowe stroje ślubne w zależności od miejsca i okresu różniły się niektórymi detalami, kolorem czy krojem, jednak zawsze miały na celu zaznaczenie poczucia wspólnoty z określonym lokalnym, ale też, jak zostało wyżej wspomniane, narodowym uniwersum. Barbara Bazielić podkreślała, że dowodziło to pełnienia przez stroje ludowe funkcji regionalnej i narodowej (Bazielić 2012, s. 179). Nie ma co prawda danych liczbowych wskazujących, jaki procent młodych par na przełomie XIX i XX wieku i w początkowych dekadach wieku XX wybierał taką w pełni tradycyjną formę ślubnych strojów. Liczne zachowane fotografie wykonane w zbliżonym czasie wskazują jednak, że również w środowisku

stanu oraz okoliczności. Jeżeli były to okoliczności świąteczne, obrzędowe (np. śluby czy uroczystości kościelne) panny nosiły założone na *klapy* mirtowe wianki, a w późniejszym okresie *galandy* – wieńce ze sztucznych kwiatów i koralików, natomiast męczatki *budy* (rodzaj koronkowego czepca) lub wiązane na karku czerwone chusty – *purpurki* (Bazielić, 1988; Bazielić 2002; Lipok-Bierwiazzonek, 2022).

13 Obrzędowa siła mirtu jako atrybutu ślubnego zaczęła zanikać dopiero w czasach współczesnych.

robotniczym zakładanie białej sukni, garnituru i cylindra nie były zjawiskiem odosobnionym. W każdym razie wzorce ślubnych strojów ewoluowały w kierunku trzech podstawowych wariantów: młoda para ubrana w stroje ludowe, młoda pani w stroju tradycyjnym, „chłopskim”, natomiast młody pan w garniturze, białych rękawiczkach i cylindrze lub para młoda w całości ubrana zgodnie z aktualnymi kanonami mody miejskiej. W przemysłowej części Górnego Śląska wybór tego ostatniego wariantu mógł też wynikać z pochodzenia nowożeńców, którzy niejednokrotnie wywodzili się spoza granicy występowania stroju rozbarskiego (czy pszczyńskiego) i nie przynosili do nowych, robotniczych środowisk dotychczasowych wzorców chłopskiego stroju ze swoich rodzinnych okolic. Równie istotna była jednak, jak się wydaje, po prostu siła mody¹⁴ i znaczenie indywidualnych wyborów, które w trakcie uroczystości ślubnych miały i mają znaczenie szczególne.

Il. 4. Ozdobne guziki z grawerem przedstawiającym prace polowe (oryginalny, rozbarski strój paradny)



Źródło: zbiory własne.

14 O roli mody pisał już na początku XX wieku Georg Simmel (Simmel, 1980).

II. 5. Górnoślązaczka w stroju rozbarskim z córkami ubranymi „po pańsku”, początek XX wieku



Źródło: zbiory prywatne.

Niezależnie jednak od przyczyn (które trudno dzisiaj wskazać jednoznacznie) faktem jest, że nigdy nie podejmuje się działań zaradczych czy naprawczych, jeżeli sytuacja tego wymaga. Tymczasem inicjatywy na rzecz dokumentowania i zachowania strojów ludowych, wynikające z różnych motywacji, podejmowane również w środowisku niemieckim¹⁵, świadczą o tym, że na przełomie XIX i XX wieku proces marginalizowania tradycyjnej, paradnej odzieży zaczął być powszechnie widoczny. Na początku XX wieku mieszkający w Kozłowej Górze (dzisiaj dzielnicy Piekar Śląskich) niemiecki arystokrata Guidotto Henckel von Donnermarck i jego żona Anna założyli nawet w Orzechu i Kozłowej Górze stowarzyszenie, którego celem było pielęgnowanie tradycji strojów ludowych:

15 Istotne były zwłaszcza inicjatywy podejmowane przez założone w 1894 roku we Wrocławiu Schlesische Gesellschaft für Volkskunde, jednak kwestia etnograficznych kontrowersji polsko-niemieckich oraz szczegółowa analiza motywacji, argumentacji i kierunków interpretacji śląskiej rzeczywistości kulturowej z polskiego i niemieckiego punktu widzenia to odrębne zagadnienie badawcze, które w niniejszym artykule nie jest przedmiotem analizy. Trzeba jednak podkreślić, że wspólnym mianownikiem wielu polsko- i niemieckojęzycznych tekstów jest przede wszystkim patriarchalny stosunek do śląskiego „ludu”, będącego przedmiotem rozmaitych pedagogicznych (a czasem także propagandowych) zabiegów.

Trachtenverein, ustanowili też nagrodę dla pracujących w ich dobrach chłopów i górników, który brali ślub w strojach ludowych (Rostropowicz, 2007) oraz organizowali folklorystyczne festyny: *Oberschlesien Trachtenfeste* (zob. Grabowski, 1935; Kuzio-Podrucki, 2003; Bazieliuch, 2002; Rostropowicz, 2007)¹⁶.

Dokumentowaniu, podkreślaniu wartości strojów ludowych i popularyzacji ich wzorów służyły również karty korespondencyjne portretujące mieszkańców Górnego Śląska w tradycyjnych strojach paradnych oraz przedstawiające tradycyjne „obrządki” ślubne. Serię dwunastu takich pocztówek przedstawiających na awersie barwne ilustracje „typów ludu górnośląskiego” z różnych miejscowości wydała na początku XX wieku mikołowska spółka wydawnicza, należąca do Karola Miarki (młodszeo)¹⁷. Pocztówki te są niezwykle cenne, ponieważ – w przeciwieństwie do czarno-białych zdjęć – utrwalają nie tylko krój i atrybuty stroju, ale także niezwykle istotną kolorystykę. Ich źródłem były oryginalne fotografie, których negatywy zostały ręcznie pokolorowane¹⁸. Wydawnictwo zaoferowało je do sprzedaży w 1911 roku, anonsując w katalogu:

Staraniem naszym było wydać rzeczywiście coś dobrego. Dlatego nie oszczędziliśmy kosztów ni zabiegów, ażeby wyobrażenia typów jak najdokładniej wypadły. Ponieważ zaś podobizny wykonane zostały ściśle według

16 Pierwszy kiermasz strojów ludowych urządzono w styczniu 1910 roku. Graf Donnersmarck również zakładał czasem strój rozbarski, strój ludowy nosiła również w szczególnych okolicznościach hrabina Joanna von Schaffgotsch, wywodząca się z robotniczej rodziny spadkobierczyni fortuny Karola Goduli. Ich działania bez wątpienia miały na celu zmanifestowanie przywiązania do lokalnej tradycji zgodnie z patriarchalnie rozumianą wspólnotą pałacu oraz otaczających go wiejskich chat, familoków i czynszowych kamienic. Strój pełnił w tym wypadku zdecydowanie rolę kostiumu. Takie kostiumowe traktowanie stroju przyjmowało czasem nawet bardziej spektakularny charakter. Bandtkie odnotował, że z okazji ślubu pana na Pszczynie, księcia Ludwiga von Anhalt-Köthen-Pleß, cały dwór ubrał się w „stroje włościańskie” i że „(...) ta uroczystość nie była mniej piękna, jak kiedy król Stanisław August w Kozienicach był od szlachty przyjmowany, która po krakowsku się przebrała (Bandtkie, 1934, s. 16).

17 Pocztówki portretowały: 1. Typy ludu śląskiego z okolicy Królewskiej Huty; 2. Typy ludu śląskiego z okolicy Bytomia; 3. Typy ludu śląskiego z okolicy Katowic; 4. Typy ludu śląskiego z okolicy Raciborza; 5. Starostę weselnego z pod [!] Bytomia; 6. Typy ludu śląskiego z okolicy Lipin; 7. Obządki weselne ludu śląskiego: „Czepiny”; 8. Obządki weselne ludu śląskiego: „Po czepinach”; 9. Grupę weselników z Bogucic; 10. Gospodarza z Lipin; 11. Dzieatki wiejskie z Chorzowa; 12. Typy ludu śląskiego z okolicy Katowic (*Katalog Wydawnictwa Dziel Ludowych*, 1911, s. 76).

18 Niektóre ze zdjęć będących pierwowzorami pocztówek zostały pokazane na wystawie „Skarby śląskiej szafy” w Muzeum Górnośląskim w Bytomiu, wśród eksponatów znalazły się również pojedyncze pocztówki, jednak w opisach eksponatów nie wskazywano na wzajemne związki pomiędzy zdjęciami a wizerunkami na kartach korespondencyjnych. Wystawa nie obejmowała bowiem kwestii związanych z dziejami folklorystyki na Śląsku.

fotografii z dobraniem barw strojów rzeczywiście używanych, przeto śmiało twierdzić możemy, iż zabiegi nasze uwieńczono zostały dobrym skutkiem. Drukowane na najlepszym kartonie ilustracyjnym, uwydatniają najdrobniejsze szczegóły z niezwykłą wiernością, dając poznać zanikające obecnie coraz bardziej dawne stroje górnośląskie. Polecamy je wszystkim miłośnikom ludu i odrębności jego narodowej tem usilniej, że licznym nabywaniem tych pocztówek przyczynią się do poparcia wyrobów swoich (*Katalog Wydawnictwa Dzieł Ludowych*, 1911, s. 76).

Działania popularyzacyjne i moralizatorskie nie były jednak w stanie zatrzymać modernizacyjnych zmian w dziedzinie odzieży (podobnie jak innych zmian obyczajowych). Dotyczyło to w pierwszej kolejności mężczyzn zatrudnionych w przemyśle, którzy szybciej aniżeli pracujący na roli *gospodarze* zmieniali tradycyjny strój na ubrania miejskie (spodnie, czyli *galoty*, koszule, *westy*, *szakęty* czy *ancugi*)¹⁹. W prasie górnośląskiej przeznaczonej dla lokalnego odbiorcy nieco paradoksalnie obok apeli o zachowanie narodowego (czyli ludowego) stroju regularnie publikowano więc również reklamy odzieży typu „miejskiego”, np. niejaki A. Lewandowski, właściciel „magazynu garderoby męskiej gotowej” w Katowicach, anonsował na łamach „Katolika”, że poleca ubiory na miarę, które zostaną przygotowane przez „(...) krojczego, który kroji podług wiedeńskiego kroju i posiada nadzwyczajne zdolności w swym zawodzie”, poza tym dzięki talentowi owego mistrza kroju A. Lewandowski ogłaszał, że

(...) nie tylko sam lud, ale i cała inteligencja może się obecnie [u niego] ubierać i to w przekonaniu, że zostanie co do kroju najlepiej, a co do ceny najtaniej obsłużoną („Katolik”, 1904, nr 12).

Gotowe ubrania można było nawet kupić na kredyt („Katolik”, 1910, nr 1). Tego typu reklamy najczęściej zamieszczali lokalni kupcy (z Bytomia, Katowic, Gliwic czy Zabrze), ale gotową odzież proponowały również sklepy z samego Wiednia, np. w 1883 roku właściciel tamtejszej „Wiener-Industrie” „sądownie zniewolony” oferował do sprzedaży 12.000 sztuk „wielkich zimowych chust do owijania”, były to „chusty z francuskimi deseniami we wszystkich możliwych kolorach” („Gazeta Górnośląska”, 1883, nr 14). Nie wiadomo, ile z tych chust udało się sprzedać (kosztowały 2 marki, a więc odpowiednik półrocznej prenumeraty „Gazety Górnośląskiej”), ale faktem jest, że fabrycznie wykonane chusty stanowiły istotny

19 Trzeba też zaznaczyć, że wyznacznikiem tej grupy społecznej stały się mundury galowe górników i hutników. Rola munduru górniczego (oraz mundurów innych grup zawodowych związanych ze śląskim przemysłem) nie jest jednak przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule.

element kobiecego ubioru Górnoślązaczek, więc być może wśród tych zachowanych w zbiorach muzealnych czy wśród domowych pamiątek po przodkach są również jakieś egzemplarze owych „Konkurenz Tücher”, jak nazwał je wiedeński sprzedawca.

Il. 6. Górnoślązacy z Bielszowic (dzisiaj: dzielnica Rudy Śląskiej). Zdjęcie ślubne wykonane w 1917 roku



Źródło: zbiory własne.

Co ciekawe, reklam damskiej odzieży było zdecydowanie mniej, natomiast wielokrotnie powtarzają się reklamy maszyn do szycia marki Singer pozwalające na samodzielne uszycie garderoby²⁰. Jeżeli jednak już odzież damską reklamowano, to dotyczyła ona przede wszystkim elementów ubiorów typu miejskiego. W prasie górnośląskiej z końca XIX wieku znaleźć bowiem można nawet reklamy damskiej bielizny: haftowanych „koszul, jacek negliżowych i majtek wysoce eleganckich, suto garnizowanych” („Katolik”, 1893, nr 6) – takie *dessous* mogły mieszkanki Śląska, zapewne zamożniejsze, sprowadzić np. z Berlina. Znaczący jest jednak przede wszystkim sam fakt zamieszczania tego typu reklam,

20 Na łamach prasy zamieszczano reklamy typu: „Zwracamy uwagę na powtórne ogłoszenie p. G. Neidlinger dotyczące się maszyn do szycia. Maszyna podobna nie tylko dla przemysłowców potrzebna, winna się ona znajdować w każdym kółku familijnym, tym bardziej, iż p. Neidlinger ułatwił nabycie jej sposobem zasługującym pod każdym względem na uznanie” („Gazeta Górnośląska”, 1880, nr 30).

ponieważ wskazywały one na ulegające modernizacji trendy w zakresie damskiego ubioru, które szybko docierały na Górną Śląsk. Małgorzata Kłych z Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu podkreślała w jednym z wywiadów prasowych, że już od lat 80. XIX wieku Ślązaczki zaczęły nosić – poza ciasnochą, czyli skrzętnie otulającą ciało halką – również majtki (których nieliczne zachowane egzemplarze znajdują się w zbiorach wspomnianego Muzeum (Nowacka-Goik, 2015)). Zazwyczaj te części garderoby szyto samodzielnie, ale – skoro pojawiały się tego typu reklamy – to być może część kobiet zaopatrywała się również w fabrycznie wykonaną bieliznę. Chociaż nie można wykluczyć, że na tego typu „zbytki w strojach” pozwalały sobie jedynie mocno piętnowane przez moralistów „robotniczki” naśladujące stroje z „najświeższych żurnali”. Na łamach prasy pisano o takich dziewczynach:

(...) gdybyś widział taką robotniczkę ubraną, powiedziałbyś: to paryska dama pociągiem przyjechała. Szaty piękne, kapelusze jak stary grzyb, krzywy, rękawiczki owczej skórki, a pierścienie mosiężne aż się oko odwraca (...). Wstyd i hańba takim ojcom i matkom, którzy się wstydzą, aby córka w sukni i spencerku chodziła i ojcowskim językiem gardzić pozwalają (cyt. za: Kossakowska, 2009, s. 229).

Tego typu narzekanie na kobiecą próżność, rozrzutność, zbytne hołdowanie modzie miało długą, moralizatorską tradycję, nie tylko o śląskiej proveniencji, warto jednak podkreślić, że już Adam Gdaczusz, siedemnastowieczny kaznodzieja ewangelicki, który był baczny obserwator otaczającego go świata, utyskiwał na hołdujących modzie francuskiej „alamodów i mounsierów” oraz „darmopyszków i darmopyszki”²¹. Po dwóch stuleciach od opublikowania jego *dyszkursów* (Gdaczusz, 1679; Gdaczusz, 1680) niewiele chyba się zmieniło i kolejne, tym razem robotnicze „darmopyszki” dalej stanowiły przedmiot moralizatorskich napomnień. Na łamach „Górnoślązaka” nawoływano więc:

Pokochajcie po Bogu i w wierze św. język polski, zamiłujcie oszczędność korzystając z powyższych uwag, a osiągniecie cnoty zdołające więcej polską dziewczynę, aniżeli najmodniejsze i najkosztowniejsze ubiory (cyt. za: Kossakowska, 2009, s. 230).

Niewątpliwie to „siłowanie się kontekstów kulturowych”, jak określiła ten proces Krystyna Kossakowska-Jarosz, wpłynęło na odzieżową

21 Gdaczusz pisał m.in.: „(...) jeden błazen wiele błaznów czyni (...), gdy bowiem teraz bądź mężczyzny, bądź białe głowy jaki nowy stroj albo ubior wymyślą, zaraz się takich głupich dudków moc znajduje, co ich w tym naśladują” (Gdaczusz, 1680).

codziennosc przemysłowej części Górnego Śląska. Na zdjęciach z tamtego okresu wykonywanych w górnośląskich atelier fotograficznych licznie uwieczniani są mieszkańcy ubrani „po pańsku” nie tylko z okazji ślubu, co wskazywałyby, że jednak ani pedagogizujące apele, ani nawet możliwość zyskania finansowego bonusu (jeżeli np. mieszkało się w dobrach grafa Donnersmarcka) nie było w stanie powstrzymać, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, ekspansji modowych trendów.

Il. 7. Różne rodzaje chust rozbarskich, fragment wystawy: Skarby śląskiej szafy, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu



Źródło: zbiory własne.

Il. 8. Górnoślązaczka w stroju „pańskim”, ok. 1905



Źródło: zbiory własne.

Poza bezpośrednim oddziaływaniem mody pozostawali jedynie ludzie dotknięci ubóstwem (a takich również w przemysłowej części Górnego Śląska nie brakowało), którzy nie mieli żadnej możliwości wyboru odzieży i byli zdani na działania filantropijne. Zajmowały się tym kobiece towarzystwa dobroczynne, które poza utrzymywaniem kuchni dla ubogich, gdzie można było otrzymać darmową zupę, rozdawały również węgiel na opał i ubrania wierzchnie, „(...) koszule, skarpetki, trepy (drewniane pantofle), wełniane kaftaniki dla kobiet (*jakle*), a także gacie (*spodnioki*)” („Gazeta Górnos Śląska”, 1880, nr 21). Odzież rozdawano również dzieciom z biednych rodzin w szkołach jako bezpośrednie wsparcie, zwłaszcza w okresie Bożego Narodzenia. Taką działalność filantropijną prowadzono w śląskich szkołach jeszcze w latach 30. XX wieku. Nie sposób dzisiaj określić, jaką formę miały owe *jakle* czy koszule, czy dziecięce „majtki kombinowane”, zapewne była to odzież fabryczna, zunifikowana (w anonsach podkreślano, że są to ubrania nowe), ale próbując zrekonstruować zawartość śląskich szaf, o tej grupie odzieży też warto pamiętać, zwłaszcza jeżeli spojrzeć się z punktu widzenia zjawiska, które cechuje diachroniczne ujęcie rozwoju strojów/odzieży o ludowej proveniencji nie tylko w górnos Śląskim uniwersum kulturowym.

Il. 9. Górnos Ślązacy z Bielszowic (dzisiaj: dzielnica Rudy Śląskiej) w strojach „pańskich”, ok. 1917/1918



Źródło: zbiory własne.

Niewątpliwie kolejną cezurą, jeżeli chodzi o kwestie odzieżowe na Górnym Śląsku, podobnie jak w całej Europie, był czas I wojny światowej.

Po jej zakończeniu i po plebiscycie w polskiej części Górnego Śląska rola tradycyjnych strojów została przewartościowana, nie musiały już bowiem pełnić symbolicznych funkcji narodowych²², wyraźnie utrzymała się jednak dwoistość formy: odzieży „chłopskiej” i „pańskiej/miejskiej”. Na śląskich ulicach spotykało się więc zarówno wszystkie aktualne modne ubiory miejskie, jak i w wielu miejscach nadal kultywowano tradycję zakładania w momentach szczególnych tradycyjnych strojów paradnych.

W okresie międzywojennym (a w pewnym stopniu również później) stroje ludowe zachowały wyraźne obrzędowe funkcje przede wszystkim w górnośląskim środowisku wiejskim, gdzie wciąż były częścią rytuału. Nie miały charakteru kostiumu, formy przebrania, wręcz przeciwnie – należały do żywego materialnego i niematerialnego dziedzictwa. Choć trzeba też zaznaczyć, że „kostiumowy” sztafaż również się zdarzał, podobnie jak wcześniej ubieranie się w strój ludowy przez górnośląskich arystokratów, był obecny w okresie międzywojennym np. w działaniach polskiej administracji województwa śląskiego, czego przykładem są fotografie zamieszczone w kronice urzędnika konsularnego, dyplomaty, a od 1935 roku wicewojewody śląskiego Leona Malhomme (Malhomme, 1931).

Il. 12. Górnoślązaczka z Bielszowic (dziś: dzielnica Rudy Śląskiej), ok. 1936



Źródło: zbiory własne.

Il. 11. Górnoślązacy z Bielszowic (dziś: dzielnica Rudy Śląskiej), ok. 1938



Źródło: zbiory własne.

22 Podobieństwa i różnice w odzieży noszonej w polskiej i niemieckiej części Górnego Śląska w okresie międzywojennym to zagadnienie, które wymagałoby odrębnej analizy.

Il. 12. Urzędniczki: Helena Kurcz i Maria Kurcz w strojach rozbarskich, fotografia z *Kroniki działalności dyplomatycznej Leona Malhomme* (Malhomme, 1931, s. 167)



Źródło: domena publiczna.

Il. 13. Gospodarze ze Starego Chorzowa w strojach rozbarskich w czasie pogrzebu w 1962



Źródło: zbiory prywatne.

Il. 14. Dziewczęta w strojach rozbarskich, Chorzów Stary, okres powojenny (?)



Źródło: zbiory prywatne.

Niewątpliwie długie trwanie podstawowych form stroju ludowego dotyczyło – poza owymi reliktowymi środowiskami wiejskimi – co wydaje się symptomatyczne – przede wszystkim strojów kobiecych. Najbardziej wyrazistym przykładem (żywotnym, co trzeba podkreślić, co najmniej do lat 70. XX wieku, a endemicznie nawet później), który nie miał nic wspólnego z zakładaniem ludowego kostiumu ani jakimikolwiek próbami rekonstrukcyjnymi, była odzież noszona na co dzień i od święta przez tzw. *chopionki* (*chłopionki*, *chopiony*), czyli kobiety, które nigdy nie zakładały ubrań zgodnych z aktualną modą, ale nosiły różne odmiany (w zależności od okoliczności) *kieceek*, *fortuchów*, *zopasek*, *chust* i *jakli*. *Chopionkom* nie towarzyszyło poczucie modowego anachronizmu, wręcz przeciwnie: zapewne ubrane „po miejsku” – jak często ich córki, wnuczki czy synowe – miałyby wrażenie przebrania, nieadekwatnego do ich pozycji i życiowych wyborów. Strój *chopionek* nie był bowiem, jak jeszcze w II połowie XX wieku, kulturowym przeżytkiem, ale autentyczną potrzebą zachowania kobiecej godności nesterek górnośląskich rodów, których korzenie często sięgały wiejskich obszarów na obrzeżach okręgu przemysłowego (również tego poza bezpośrednim zasięgiem stroju rozbarskiego) i które były odzwierciedleniem spotkania owej charakterystycznej cechy kulturowej, jaką było przenikanie (i do pewnego stopnia współlistnienie) agrarności i industrialności.

Il. 15. *Chopionka* w stroju codziennym, Ruda Śląska, 1969



Źródło: zbiory własne.

Il. 16. *Chopionka* w stroju odświętnym w Wojewódzkim Parku Kultury i Wypoczynku w Chorzowie, początek lat 70. XX w.



Źródło: zbiory własne.

Oczywiście nie sposób wiarygodnie określić, czy wśród tego ostatniego pokolenia prawdziwych *chopionek* były ironicznie portretowane przez prasowych moralistów dawne „robotniczki”, które porzuciły młodzieńcze

gonienie za modą, kiedy ustabilizowała się ich rodzinna pozycja, czy też przyszłe *chopionki* należały już w czasach swojej młodości do grupy dziewcząt określanych jako „skromne”, które nigdy nie miały „(...) kapelusza jak koło od wozu wielkiego” droższego aniżeli kapelusz sąsiadki (Kossakowska, 2009, s. 232). Na pewno autentyczne *chopionki* należały do pokolenia urodzonego jeszcze w ostatnich dekadach XIX wieku lub na początku wieku XX, z pewnością też nigdy nie wybrały albo świadomie odrzuciły modernizacyjne, „pańskie” wzorce ubioru i do końca życia „nosiły się po chłopsku”. I w takim kontekście również ich strój nosił znamiona tożsamościowej deklaracji, zwłaszcza że nie był to kulturowy wymóg, a wybór. Jak powiedziała jedna z respondentek badań terenowych przeprowadzonych w Radzionkowie przez Małgorzatę Laburdę-Lis:

Dawniej byli bardziej bogaci rolnicy i mieli swoje stroje. Mówiliśmy na nich „obleczony jak rolnik”, a górnik był inaczej. Ale kobiety w stroju chłopskim chodziły z upodobania, a nie z przymusu (Laburda-Lis, 2018, s. 155).

Co istotne, takiego stroju nie można było modyfikować czy traktować wybiórczo jego elementów. Nie oznaczał on też – co również trzeba zaznaczyć, zgodnie z dawnym XIX-wiecznym programem „budzenia narodowej świadomości” – manifestowania przynależności do narodowej domeny symbolicznej, ale świadectwo przywiązania do tradycji lokalnej, swojskości i rodzimoci (a czasem także zwyczajnego, osobistego konserwatywności i braku życiowej mobilności).

Il. 17. Elementy damskiego stroju rozbarskiego: jakle i fartuchy, fragment wystawy: Skarby śląskiej szafy, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu



Źródło: zbiory własne.

Współcześnie prawdziwych *chopionek* stale noszących się „po chłopsku” już nie ma, chociaż górnośląskie stroje ludowe reliktovo pozostały jako element regionalnej obrzędowości. Magdalena Toboła-Feliks we wnioskach z przeprowadzonych badań terenowych w latach 2018–2019 napisała:

Analizując rozmowy z osobami uczestniczącymi w przedsięwzięciach zainicjowanych przez animatorki, dostrzegam budowanie przez nie poczucia odpowiedzialności za zachowanie tradycji. Stanowi to praktyczne odzwierciedlenie Singerowskiej teorii żywych przekaźników. Dokonująca się poprzez retrospekcję transmisja treści usankcjonowanych kulturowo stanowi współcześnie również wzbogacanie owej przekazywanej tradycji. Otwiera nowy rozdział w myśleniu o stroju ludowym (Toboła-Feliks, 2021, s. 111).

Stroje ludowe (zróznicowane w formie i proveniencji) w kulturowej rzeczywistości dawnego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego są bowiem obecne współcześnie w kilku wariantach, wśród których niejako na dwóch biegunach znajduje się używanie zachowanych, odziedziczonych po przodkach dawnych oryginalnych strojów lub ich wiernych replik, rekonstruowanych z ogromną pieczołowitością i dbałością o szczegól (takie stroje można zobaczyć np. w czasie kościelnych uroczystości oraz dożynek/żniwnego w Lipinach, Dąbrówce Wielkiej, Radzionkowie czy Chorzowie Starym) oraz znacznie popularniejsze zakładanie okolicznościowych kostiumów ludowych inspirowanych zwłaszcza strojem rozbarskim²³ (oraz często mundurem górniczym).

Większość z takich kostiumów za Barbarą Bazieliach określić można jako „różne stylizacje strojów, najczęściej nieadekwatne do pierwowzorów” (Bazieliach 2012, s. 182), których symboliczna, tożsamościowa funkcja została zdekontekstualizowana. Ryszard Kantor w klasycznej już dzisiaj pracy *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski* wskazywał, że tradycyjny, prawdziwy strój ludowy jest rodzajem medium w kulturowej komunikacji, precyzując dalej, że komunikacja ta wymaga istnienia pomiędzy adresatem a nadawcą komunikatu więzi zrozumienia, znajomości kodu (Kantor, 1982, s. 114). W górnośląskiej przestrzeni oznaczało to, że poprzez strój komunikowane były – w zależności od historycznego kontekstu – treści narodowe, regionalne, społeczne, informacje o stanie

23 Takie działania nie odbiegają w swojej istocie od zakładania strojów ludowych w XIX i na początku XX wieku przez wszelkich „możnych tego świata”, biorących udział w ówczesnych folklorystycznych performansach (jeżeli użyć współczesnej terminologii) realizujących społeczne, polityczne czy propagandowe cele.

cywilnym, poziomie zamożności i miejscu pochodzenia, a także przywiązanie do tradycji lub jej odrzucenie. W czasach dynamicznej industrializacji Górnego Śląska poszczególne elementy kodu pozwalające na deszyfrację takich konkretnych treści były dla wszystkich czytelne. Współcześnie ten etnograficzny kod uległ już całkowitemu i bezpowrotnemu zatarciu, co jednak nie oznacza, że tożsamościowa funkcja stroju/kostiumu należy wyłącznie do przeszłości. Wręcz przeciwnie, nie jest on już co prawda symbolem narodowościowych czy społecznych wyborów jak w czasach industrializacji, ale – mimo transformacji ograniczających go do najbardziej charakterystycznych elementów, które zatraciły już swoją symboliczną funkcję (np. *galand* zakładanych niezależnie od stanu cywilnego), ów strój/kostium pozostał mimo wszystko znakiem przywiązania do regionalnego dziedzictwa, „elementem trwania” (Czerwińska, 2018, s. 101–108), a nawet rodzajem etnicznego markera wskazującego na żywotność lokalnych tradycji kulturowych i potrzebę kultywowania (czasem w zupełnie nowatorskich formach) materialnego i niematerialnego dziedzictwa Górnego Śląska.

Il. 18. Młodzież z II Liceum Ogólnokształcącego im. Gustawa Morcinka w Rudzie Śląskiej w strojach regionalnych pełniących funkcję kostiumów scenicznych w czasie uroczystości Zjazdu Absolwentów z okazji 90-lecia Szkoły w 2023 r.



Źródło: zbiory własne.

Il. 19. Młodzież z II Liceum Ogólnokształcącego im. Gustawa Morcinka w Rudzie Śląskiej w strojach regionalnych pełniących funkcję kostiumów scenicznych w czasie uroczystości Zjazdu Absolwentów z okazji 90-lecia Szkoły w 2023 r.



Źródło: zbiory własne.

BIBLIOGRAFIA

- Bahlcke, J., Gawrecki, D. i Kaczmarek, R. (red.) (2011). *Historia Górnego Śląska: polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*. Opole: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej.
- Bandtkie, J.S. (1934). *Wiadomości o języku polskim w Szląsku i o polskich Szlązakach (przepisano z „Mrówki Poznańskiej” 1821 nr 3 i 4), b.m., b.w (przed 1934)*, mps. Biblioteka Śląska w Katowicach, sygn. 23391 III.
- Bazielich, B. (1988). *Śląskie stroje ludowe*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Bazielich, B. (2002). *Strój rozbarski*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich, B. (2009). Ubiór i jego formy zdobnicze – zróżnicowanie i przemiany. W: B. Bazielich (red.), *Ludowe tradycje. Dziedzictwo kulturowe ludności rodzimej w granicach województwa śląskiego*. Wrocław–Katowice: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Muzeum Śląskie.
- Bogatyriew, P. (1975). *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bonczyk, N. (1987). *Stary kościół miechowski*, oprac. W. Szewczyk. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Bönisch-Brednich, B. (1994). *Völkskundliche Forschung in Schlesien. Eine Wissenschaftsgeschichte*. Marburg: N.G. Elwert Verlag.
- Boroń, P. (2010). Jerzy Samuel Bandtkie a Śląsk i Ślązacy. W: A. Barciak (red.), *Ślązacy w oczach własnych i obcych*, Katowice–Zabrze: Polska Akademia Nauk. Oddział w Katowicach.
- Brzezińska, A.W. i Tymochowicz, M. (2019). Atlas polskich strojów ludowych 1949–2019. Kierunki badań nad strojami ludowymi w Polsce po 1945 roku, *Nauka Polska*, 1/2019. Pozyskano z: <https://journals.pan.pl/dlibra/publication/126182/edition/110098/> (dostęp: 10.07.2023).
- Czachowski, H. i Słomska-Nowak, J. (2013). O strojach ludowych inaczej... Między estetycznym a filozoficznym wymiarem wiejskiej odzieży. W: A.W. Brzezińska i M. Tymochowicz (red.), *Atlas polskich strojów ludowych. Zeszyt specjalny. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dobrowolska, A. (1934–1935), Niemiecka publikacja o stroju śląskim. W: *Instytut Śląski w Katowicach. Komunikat nr 43*. Katowice: Instytut Śląski. Pozyskano z: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/162478/edition/152754/content> (dostęp: 18.06.2023).
- „Gazeta Górnośląska” 1880, R. 7, nr 86; 1882, R. 9, nr 96; 1883, R.10, nr 14. Pozyskano z: www.sbc.org.pl (dostęp: 11.07.2023).

- Gerlich, M.G. (1993). Od świadomości etnicznej do polskiej świadomości narodowej (schyłek XVIII w. – do Kulturkampf). *Etnografia Polska*, t. 37, z. 1.
- Grabowski, E. (1935). *Die Volkstrachten in Oberschlesien*, red. H. Grabowski. Breslau: Verlag Priebatsch's Buchhandlung.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór, strój, kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kapełuś, H. i Krzyżanowski, J. (red.) (1970). *Dzieje folklorystyki polskiej. 1800–1863. Epoka przedkolbergowska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kapełuś, H. i Krzyżanowski, J. (red.) (1982). *Dzieje folklorystyki polskiej. 1864–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Katalog Wydawnictwa Dzieł Ludowych Karola Miarki Spółka z ograniczoną poręką w Miłotowie/(Nicolai O/S)* (1911). Pozyskano z: <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/344671/edition/325639/content> (dostęp: 12.09.2023).
- „Katolik” 1893, R. 26, nr 6; 1904, R. 34, nr 12; 1910, R. 43, nr 1. Pozyskano z: www.sbc.org.pl (dostęp: 10.07.2023).
- Koelling, H. (1898 |). *Die Polen Oberschlesiens*. W: *Bunte Bilder aus dem Schlesierlande*, t. 1, Breslau: Verlag von Max Woywod.
- Kossakowska-Jarosz, K. (2009). *Anioł czy piekielnica? Obraz kobiety w piśmiennictwie śląskim XIX wieku*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kossakowska-Jarosz, K. (2014). *Skryby z charyzmą. Estetyka biedermeieru a tożsamość górnośląska*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kucharska, E., Nasz, A. i Rospond, S. (1973). *Wież śląska w 1840 r. Relacje z podróży naukowej I.I. Srieziewskiego po Śląsku*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kunicki, W. (2009). Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone. W: W. Kunicki, współpraca N.Ż. Żarscy (red.), *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kuzio-Podrucki, A. (2003). *Henckel von Donnersmarckowie. Kariera i fortuna rodu*, Bytom: Rococo.
- Laburda-Lis, M. (2018). Strój ludowy kobiet z Radzionkowa i jego aktualne formy – rekonesans. W: K. Gęsikowska i K. Kozakowski (red.), *Etnografie, kulturografie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Pozyskano z: https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/21044/1/LaburdaLis_Strój_ludowy_kobiet_z_Radzionkowa_i_jego.pdf (dostęp: 27.09.2023).
- Lipok-Bierwiaczonek, M. (2022). Stroje ludowe w województwie śląskim. W: *Encyklopedia województwa śląskiego*, t. 9. Pozyskano z: <http://ibrbs.pl/mediawiki> (dostęp: 24.06.2023).

- Malczewska-Pawelec, D. (2012). *Dialog o Śląsku. O (nie)zmienności obrazu krainy i jej mieszkańców w polskich syntezach dziejów narodowych epoki zaborów (studium historiograficzne)*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Malhomme, L. (1931). *Kronika działalności dyplomatycznej Leona Malhomme*, t. 5, rkps (Biblioteka Śląska w Katowicach, sygn. R. 828 IV/5). Pożyczono z: https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/63958/edition/60191/content?format_id=2 (dostęp: 27.09.2023).
- Malinowski, L. (1976). Listy z podróży etnograficznej po Szląsku. W: J. Pośpiech i S. Sochacka, *Lucjan Malinowski a Śląsk. Działalność śląkoznauczca, teksty ludoznawcze*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Muzeum Górnośląskie (b.d.). *Skarby śląskiej szafy*. Pożyczono z: <https://muzeum.bytom.pl/?exhibition=skarby-slaskiej-szafy> (dostęp: 30.09.2023).
- Niemcewicz, J.U. (1872). *Podróż do Wielkopolski i Śląska w roku 1821. Z niewydanych dotąd rękopisów*. Poznań: Ludwik Merzbach.
- Nowacka-Goik, M. (2015, 24 lipca). Czy ciasnocha była wygodna? O stroju codziennym Ślązaczek, *Dziennik Zachodni*. Pożyczono z: <https://plus.dziennikzachodni.pl/czy-ciasnocha-byla-wygodna-o-stroju-codziennym-slazaczek/ar/4575143> (dostęp: 20.06.2023).
- Nowakowski, J.F. (1861). *Odwiedziny u Józefa Lompy mieszczanina szląskiego, członka Towarzystwa Literackiego w Gostyniu, w W.K. Poznańskiem, członka Towarzystwa Naukowego w Poznaniu, Towarzystwa Rolniczego w Krakowie i w Warszawie. I słówko o nowem jego dziele «Przewodnik dokładny dla zwiedzających Częstochowę»*. Wilno [odbitka z „Kuriera Wileńskiego”]. Pożyczono z: <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/91203/edition/87434/content> (dostęp: 29.06.2023).
- O braciach naszych na Śląsku*, „Wiarus” 1850, z. 7 (1990). W: W. Wrzesiński (red.), T. Kulak (wybór i oprac.), *W stronę Odry i Bałtyku. Wybór źródeł (1795–1950)*, t. 1: *O ziemię polską i polski lud (1795–1918)*. Wrocław–Warszawa: Uniwersytet Wrocławski, „Volumen”.
- Pośpiech, J. i Smolińska, T. (red.) (2002). *Z dziejów i dorobku folklorystyki śląskiej (do 1939 roku)*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Rostropowicz, J. (2007). Elizabeth Grabowski. *Zeszyty Eichendorffa*, 18.
- Simmel, G. (1980). *Filozofia mody*. W: S. Magala, *Simmel*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Simonides, D. (2007). *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*, Wrocław–Opole: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. E. Smółki w Opolu.
- Simonides, D. (red.) (1989). *Folklor Górnego Śląska*. Katowice: Śląsk
- Skoczek-Kulpa, R. (1998). Atelier fotograficzne rodziny Tschentscher w Królewskiej Hucie. *Zeszyty Chorzowskie*, nr 3.

Toboła-Feliks, M. (2021). Dąbrówka Wielka – wieś w mieście. Animacja zaangażowana w zachowaniu miejscowego stroju ludowego (mediacja na styku etnologii i performatyki). *Journal of Urban Ethnology. Etnologia. Antropologia miasta*, 19. Pozyskano z: <https://journals.iaepan.pl/jue/article/view/2957>.

Izabela Kacmarzyk – dr hab., prof. UIK, ukończyła filologię polską na Uniwersytecie Śląskim, również na Uniwersytecie Śląskim uzyskała doktorat z nauk humanistycznych z zakresu literaturoznawstwa oraz stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o kulturze i religii. Od 2008 r. jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Obecnie zajmuje stanowisko profesora uczelnianego. Pracuje na Wydziale Filozoficznym, w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa, w Katedrze Dziedzictwa Kulturowego. Zajmuje się dziedzictwem kulturowym Śląska. Jej pierwsze prace poświęcone były dawnemu kaznodziejstwu ewangelickiemu, późniejsze zainteresowania naukowe skoncentrowane zostały wokół górnośląskiego dziedzictwa industrialnego od końca XVIII w. do przełomu XIX i XX w. oraz szkolnej kultury pamięci. Jest autorką takich prac jak: *Adam Gdajusz. Z dziejów kaznodziejstwa śląskiego* (Katowice, 2003), *W cieniu mitu. Rzecz o Karolu Goduli* (Ruda Śląska 2007) oraz *Krajobraz, portret, maska. Studia o górnośląskim imaginariu przemysłowym* (Kraków 2019), a także kilkadziesiąt artykułów opublikowanych w monografiach zbiorowych i czasopismach naukowych.