


Tymoteusz Król

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk

Centrum regionálních studií, Ostravská univerzita

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



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2025.25.01.01>

## Folklorystyczne narzędzia analizy narracji grupowej a badania nad ubiorami Rozważania metodologiczne\*

.....  
Folkloric tools for analysing group narratives and research on clothing:  
Methodological considerations

Abstract: Research into the clothing worn by rural inhabitants in various regions of Poland has long been an important branch of national ethnography. Over the years, interviews have been used to collect numerous statements about how people dressed and when. This information was often treated as an objective description of the past. This article aims to propose an alternative method of analysis based on tools developed by folklorists. It should be remembered that stories about the past are a communal good constructed in the present, and are therefore adapted to the context and current needs. When we examine only what clothing looked like in the past, such statements may seem useless or even misleading. However, they are valuable from the perspective of folkloristic narrative analysis, as they testify to how our interlocutors perceived the world and how they categorised the phenomena they encountered. The presented analysis is based on many years of field research in Wilamowice and on the border between Silesia and Lesser Poland.

Keywords: folk costume, fabularisation, folklorisation, oral history, folklore studies, Wilamowice

Słowa kluczowe: strój ludowy, fabularyzacja, folkloryzacja, historia mówiona, folklorystyka, Wilamowice

.....

Badania nad tym, jak ubierali się mieszkańcy wsi w różnych regionach Polski<sup>1</sup>, od dawna stanowią ważną gałąź krajowej etnografii. Po wojnie

---

\* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego „Z Flandrii przez Niemcy do Polski. Analiza teorii etnogenezy Wilamowian”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr projektu: 021/41/N/H53/01679).

<sup>1</sup> W licznych publikacjach do dziś stosuje się (często synonimicznie) różne określenia, takie jak „strój”, „ubiór”, „odzież”, a także przymiotniki: „ludowy”, „chłopski”, „wiejski”, „regionalny” itd. (zob. Kantor, 1982). Ponieważ dywagacje na temat ich znaczeń nie są celem niniejszego tekstu, będę używał określeń „strój” i „ubiór” zamiennie.

zainteresowanie to wykorzystano podczas opracowywania kolejnych tomów Atlasu Polskich Strojów Ludowych. Owa seria, wydawana do dziś, pozostaje istotnym (a niekiedy jedynym) źródłem wiedzy o ubiorach ludności wiejskiej w niektórych regionach kraju. Oprócz prac dokumentacyjnych powstawały również teksty traktujące o metodologii (Bazielich, 1995; Brzezińska, Paprot, Tymochowicz, 2018; Gajek, 1954; Hermanowicz-Nowak, 1977; Kantor, 1982; Reinfuss, 1954). Podstawowym narzędziem badawczym stosowanym przez etnografów był wywiad kwestionariuszowy, w trakcie którego zadawano pytania dotyczące sposobów ubierania się w przeszłości.

W niniejszym artykule spróbuję pokazać, że wypowiedzi na temat strojów można analizować nie tylko jako opowieści zawierające fakty, lecz także jako przekazy folklorystyczne – specyficzne opowieści o przeszłości (zob. Krawczyk-Wasilewska, 1986: 26). Bliskie jest mi podejście Jana Kajfosa, który pisał:

Jeżeli we wszystkich swych szczegółach, w swojej wielowymiarowości, zmienności – a nawet sprzeczności – nie sposób odtworzyć te-  
raźniejszości, jakże można by we wszystkich szczegółach odtworzyć  
przeszość? Zwłaszcza przeszłość odległą, która dociera do człowieka  
za pośrednictwem narracji historycznej czy opowieści o zamierz-  
chłych zdarzeniach (Kajfosz, 2009: 137).

Analizie poddałem materiał zebrany podczas moich wieloletnich obserwacji, głównie w Wilamowicach i innych miejscowościach pogranicza śląsko-małopolskiego. Są to zarówno wywiady kwestionariuszowe ukierunkowane na badanie strojów, jak i wywiady narracyjne, a także notatki z obserwacji uczestniczącej oraz fotografie archiwalne uzyskane w terenie. Do analizy wykorzystałem narzędzia wypracowane przez polską folklorystykę (szczególnie reprezentowaną przez śląskie naukowczynie i naukowców: Dorotę Simonides, Janinę Hajduk-Nijakowską i Jana Kajfosa) oraz siostrzaną dyscyplinę, czyli niemieckie *Erzählforschung* (badania nad narracją). Celem tego artykułu nie jest jedynie analiza przypadku, który sam badałem, ale również ukazanie alternatywnych interpretacji materiałów zebranych w innych regionach.

## Opowieści o jupkach

Prowadząc badania terenowe, często zadawałem pytania o to, jaki element stroju (z okresu przedwojennego) noszono na jaką okazję i z jakimi elementami mógł być łączony. Moje rozmówczynie urodzone w latach 20. zazwyczaj odpowiadały jednoznacznie – na przykład, że dana

chustka nie pasowała do danego fartucha, lecz do innego. Natomiast kiedy oglądałem zdjęcia, okazało się, że Wilamowianki – czasami nawet te same osoby, z którymi rozmawiałem – chodziły ubrane w sposób niezgodny z owymi wypowiedziami. Dwa najwyrazistsze przykłady takich sytuacji, które tutaj zaprezentuję, dotyczą opowieści o jupkach – rodzaju kaftana noszonym przez wilamowskie kobiety od przełomu XIX i XX wieku.

Kiedy podczas wywiadu zapytałem pewną starszą Wilamowiankę, w jakim stroju została pochowana jej matka, w odpowiedzi usłyszałem rozbudowaną opowieść o opiece nad chorą i jej śmierci. W narracji padło zdanie: „Dałam mamusi najpiękniejszą jupkę, z najdroższymi bortami, fartuch, tak ją ubrałam w najodświętniejszy strój” (K/1920–1924/2009)<sup>2</sup>. Było to zachowanie nietypowe, gdyż zmarłe Wilamowianki ubierano przeważnie skromniej, a odświętne elementy miały służyć młodszym kobietom w rodzinie. Jednak przy okazji innego wywiadu ta sama rozmówczyni pokazała mi album z fotografiami, w którym znalazło się zdjęcie jej matki w trumnie. Widoczny na nim strój był dość skromny – typowy dla ubiorów trumiennych – nie odpowiadał więc temu, jak kobieta opisała go wcześniej.

Drugą interesującą wypowiedź stanowi opowieść o jupce, którą według jednej z moich rozmówczyń jej matka otrzymała od krewnych z Wiednia:

Ta jupka, to ci powiem jako. To nikt ni miał taką z Wilamowic. To mama nie dostała od matki tu. Ino jo byłam we Wiedniu i tam byli krewni od Frešlików, i jo to dostałam z Wiednia, bo Wiedeń to jest... powiązane Wilamowice [tzn. Wiedeń ma związki z Wilamowicami – T.K.] [...]. Róż była ta jupka, to, to, to całe, tu były ząbki takie, tu czerwone, piękne guziki jak korale i tu szło to takie podwójne. A tu tako borta, to ci mówię, to by móгло na wystawie iść (K/1925–1929/2010; zob. też Król, 2020a: 58).

W trakcie kolejnego spotkania kobieta odnalazła jupkę i podarowała ją do kolekcji strojów Stowarzyszenia „Wilamowianie”. Jak się okazało, zdobnictwem i tkaninami nie odbiegała ona wcale od innych jupek odświętnych, a od tych najbardziej uroczystych była nawet skromniejsza. W obu opisanych sytuacjach zdjęcie lub artefakt wykazały znaczące rozbieżności z opowieściami zarejestrowanymi w terenie. Dzięki ich istnieniu mogłem owe opowieści zweryfikować pod względem faktograficznym. Jednak w przypadku wielu innych wypowiedzi o tym, jak ktoś

---

2 Materiały z archiwum własnego oznaczone są metryczkami według wzoru: płeć / zakres lat, w którym urodziła się dana osoba / rok zarejestrowania wypowiedzi.

dawniej się ubierał, nie ma zdjęć ani artefaktów, które by je potwierdziły lub podważyły.

Kiedy badamy wyłącznie wygląd strojów w przeszłości, takie wypowiedzi mogą wydawać się bezużyteczne, lub nawet wprowadzające w błąd. Są natomiast cenne z perspektywy folklorystycznej, bo świadczą o tym, w jaki sposób Wilamowianki postrzegały świat i jak kategoryzowały zjawiska, z którymi się spotykały. Podczas przekazu folklorystycznego „indywidualny akt twórczy [...] łączy się z poglądami i emocjami zbiorowości, wyrażając jej kolektywną ideologię” (Krawczyk-Wasilewska, 1986: 27). Dzieje się tak też w opowieści świadka: choć jej źródłem są indywidualne przeżycia, narrator wykorzystuje do jej tworzenia własną (lokalną, środowiskową) tradycję narratorską oraz sięga do zakorzenionego w społeczności sposobu opowiadania o przeszłości i kategoryzowania świata (Hajduk-Nijakowska, 2016: 64). Jan Kajfosz pisał, że za przykład kategoryzacji

uważać można nie tylko postrzeganie czy doświadczanie świata, lecz również zapamiętywanie i przypominanie sobie własnych przeżyć (doświadczeń) oraz przekazywanie ich innym ludziom w drodze transmisji potocznej narracji, w której to, co mniej lub bardziej uniwersalne (archetypowe) i systemowe, może pochłaniać to, co indywidualne i przygodne (Kajfosz, 2009: 135).

Istotne dla analizy przytoczonych historii jest to, że opowieści o przeszłości są konstruowane w teraźniejszości:

Tekst folkloru, który odnosi się do przeszłości, ma aktualny charakter, dlatego że jest wyrazem określonej sytuacji historycznej, związanej z aktualnymi potrzebami człowieka, z systemem wyznawanych przezeń aktualnie wartości, z jego aktualnymi poznawczymi przyzwyczajeniami, ze sposobami widzenia i z wszystkim, co dominuje w danej chwili (Kajfosz, 2009: 138).

A więc wypowiedzi moich rozmówczyń, choć traktowały o strojach sprzed kilkudziesięciu lat, świadczyły o obrazie świata konkretnej wspólnoty w momencie ich zarejestrowania, czyli w XXI wieku.

Ważnymi czynnikami są również kontekst wypowiedzi, sytuacja, w której opowieść o przeszłości była przekazywana, oraz osoba słuchacza (Lehmann, 2007: 32–33; Simonides, 1981: 29). W przypadku pierwszej opowieści istotny kontekst stanowiła relacja między matką a córką:

Moje siostry się kłóciły, chciały od mamy majątek, ale mamusia mnie miała, byłam z nią do końca. Opiekowałam się. Bo matka może mieć

i ośmioro dzieci, jak u nas było, a potem matkę nie ma kto chować. A ja nie mam córki, tylko synowe. To już jest całkiem co innego (K/1920–1924/2009).

Historia o odświętnym stroju, który – wbrew tradycji – moja rozmówczyni poświęciła, by oddać cześć matce w momencie jej pogrzebu, została mi opowiedziana wtedy, kiedy już starsza kobieta martwiła się, kto zajmie się nią w razie choroby. Podkreślała, że jest jej ciężiej niż matce, gdyż ma jedynie synowe, na które nie można liczyć tak jak na własną córkę. Ponieważ odświętny strój oprócz pełnienia funkcji reprezentacyjnej czy funkcji wyróżnika kultury Wilamowian służył również tezauryzacji (Bittner-Szewczykowa, 1976), oddanie go matce stanowiło wyrzeczenie oraz dowód przywiązania i szacunku.

W drugiej opowieści widoczny jest obraz Wiednia jako miasta cechującego się prestiżem, a jednocześnie bliskiego Wilamowicom, nazywanym „małym Wiedniem” (zob. Bittner-Szewczykowa, 1999; Król, 2020c). Dlatego choć jupka (czy materiały, z których ją uszyto) została przywieziona ze stolicy Austrii, to zdaniem mojej rozmówczyni powinna być pokazywana jako eksponat w wilamowskim muzeum. Dzięki wiedeńskiej proveniencji kaftana kobieta przypisywała mu nawet pewną ekskluzywność.

## Opowieści o zdjęciach

W przywołanych dwóch przypadkach narracje funkcjonowały niezależnie od zdjęcia czy artefaktu – te zostały odnalezione później i śmiem twierdzić, że obie Wilamowianki w momencie przekazywania mi swoich opowieści nie widziały ich od wielu lat. Zdarza się jednak, że właśnie pamięć o zdjęciu jest pretekstem do konstruowania opowieści. Pewna kobieta opowiadała mi o tym, jak matka ubrała ją w strój wilamowski z okazji wizyty u fotografa:

I ja mam to zdjęcie, mama mnie wzięła, ona stoi po wilamowsku, a ja obok, taka mała jestem i stoję na takim stoliku, też w stroju wilamowskim, jak taka lalczka. To my byli u fotografa w Kętach, to było za okupacji. To mam takie zdjęcie i mogę ci go dać do książki (K/1940–1944/2008).

Kiedy moja rozmówczyni wyciągnęła fotografię z albumu, okazało się, że dziecko jest ubrane w jasną sukienkę niemającą żadnych cech szczególnych. Kobieta sama to dostrzegła i skomentowała: „A mnie się wydawało, że ja byłam po wilamowsku”. Ponadto powiedziała mi: „Ja od

dziecka ubierałam się po wilamowsku, mama mnie ubierała, i jak umrę, to chcę mieć na pomniku zdjęcie po wilamowsku”. W tym wypadku głównym przesłaniem opowieści była więź ze strojem trwająca całe życie. Kiedy później kobieta snuła tę samą historię, zaczynała narrację od pierwszego wyjazdu z Zespołem Regionalnym „Wilamowice”: „Ze strojem jestem związana od trzynastu lat [właśc.: od trzynastego roku życia – T.K.], jak pierwszy raz my pojechali na zjazd młodzieży do Warszawy. Oni wszyscy już byli starsi, a ja byłam taka dziewczuszka z warkoczykiem. Takie dzieciątko” (K/1940–1944/2023).

Przedstawione do tej pory wypowiedzi miały charakter zakorzenionych w lokalnej tradycji narratorskiej, ale indywidualnych opowieści świadków. Tymczasem kolejna historia miała w momencie jej zarejestrowania charakter wspólnotowy. W 2009 roku zmarła wilamowska działaczka Rozalia Hanusz fum Linküś. Jej pogrzeb był pierwszym od kilku dekad, na którym pojawili się członkowie zespołu „Wilamowice” w strojach żałobnych. Przez długi czas nosili oni na pogrzebach stroje odświętne lub stworzone na ich podstawie kostiumy sceniczne. Założenie strojów żałobnych stanowiło świadomą decyzję związaną z rewitalizacją języka i renesansem stroju wilamowskiego w XXI wieku. Ta sytuacja wywołała duże zainteresowanie mieszkańców i była często komentowana. Kilka miesięcy później rodzina umieściła na grobie zdjęcie Rozalii Hanusz w stroju wilamowskim. Kiedy pytałem różnych Wilamowian, czy pamiętają, która kobieta jako ostatnia została pochowana w tym stroju, niemal wszyscy mówili właśnie o niej.



Fot. 1. Zdjęcie na nagrobku Rozalii Hanusz (Linküś) (fot. T. Król)

Gdy opowieść zaspokaja potrzeby grupy, staje się dla niej atrakcyjna i ulega fabularyzacji i folkloryzacji. Grupa „dopracowuje” relację świadka, której ostateczna forma jest ściśle związana z potrzebami wspólnoty i reprezentuje kolektywną, akceptowalną powszechnie interpretację wydarzeń. W efekcie powstaje „nowa jakościowo, sfabularyzowana już narracja, którą nazywamy fabulatem”, będąca wspólnotową wersją opowieści (Hajduk-Nijakowska, 2016: 65). Tak też stało się w przypadku przekazu o Rozalii Hanusz. Choć nie została złożona do trumny w stroju wilamowskim, z racji jej wieloletniego zaangażowania w ochronę tego stroju członkom wspólnoty wydało się to prawdopodobne. Ubranie się kobiet w stroje żałobne na jej pogrzeb oraz zdjęcie na nagrobku sprawiły, że taka narracja zyskała wiarygodność. Istotne dla analizy procesu fabularyzacji i folkloryzacji przywołanej historii jest występowanie w tamtejszej społeczności opowieści o Wilamowiankach, które mają przygotowane stroje wilamowskie do trumny<sup>3</sup>. Nowe teksty folkloru opierają się przecież na tradycji narratorskiej grupy.

## „Swoi” i „obcy” w opowieściach o ubiorach

Teksty folkloru cechuje obecność kategoryzacji. Polega ona w szczególności na „eliminowaniu określonych aspektów rzeczywistości i wypuklaniu albo wręcz wynajdywaniu innych”, folklor jest więc „formą pamiętania, a jednocześnie formą zapominania przeszłości” (Kajfosz, 2009: 147). Zawarte w nim obrazy „swoich” i „obcych” mają charakter niezmienny, właściwie ahistoryczny. Przykładem mogą być opowieści sugerujące, że stroje wilamowskie przywiezione zostały w XIII wieku przez osadników flamandzkich i nie zmieniły się do tej pory. Jedną z nich dotyczyła Wilamowiana<sup>4</sup>, który podczas I wojny światowej znalazł się w belgijskiej wiosce, gdzie używano języka zbliżonego do wilamowskiego. Jej analizę w kontekście legendy o flamandzkim pochodzeniu omawianej tu grupy przedstawiłem w innym artykule (Król, 2023a). W tym miejscu chciałbym się przyjrzeć drugiej historii: o młodym żołnierzu Wehrmachtu, który w trakcie służby w Amsterdamie spotkał pewną kobietę i pomylił ją ze swoją matką, ponieważ ubrana była w strój wilamowski:

---

3 Z moich badań wynika, że po 2002 roku, kiedy zmarła Aniela Fox (Biba-Anjelka) – ostatnia Wilamowianka chodząca w stroju wilamowskim na co dzień – żadna osoba nie została pochowana w tym stroju.

4 W artykule intencjonalnie stosuję odmianę podkreślającą, że chodzi o członka grupy etnicznej, a nie o mieszkańca miasta.

Ale coś ci opowiem, mówię tylko to, co mi napisał Bożniok Jasiu z Holandii, z Amsterdamu. To szedł do kościoła, była niedziela, no i idzie i widzi, że idzie Wilamowianka. Podchodzi do niej i mówi: „Moja mama przyjechała do Holandii”. Bo pisał [do niej – T.K.] list. I leci, on też idzie do kościoła, i leci szybko, i jak jest parę metrów od niej, widzi – ona ma buty z drewna. Łódki. „O, to nie jest moja mama”. Ale on przechodzi, a ona jest ubrana po wilamowsku. No, „Ona jest ubrana po wilamowsku, ja myślałem, że to moja mama przyjechała”, niby Bożnioczka, bo on już nie miał swojej mamy, ale on do niej mówił „mama”. No. I to jest... to mi napisał w liście. No. To znaczy, że nasi rodzice musieli skądś stamtąd przyjść, skoro tam zobaczył Wilamowiankę [...] [w stroju – T.K.] (Król, 2023b: 52–53).

W przytoczonej historii istotny jest kontekst: opowiadała ją kobieta, która знаła jej głównego bohatera. Był on nieślubnym dzieckiem, a jego matka zmarła. Chłopak jako osiemnastolatek został przymusowo wcielony do Wehrmachtu. Narratorka podkreślała uczucie samotności młodego człowieka, który został osierocony, a potem wywieziony daleko od domu. Jak mówiła, niedługo po otrzymaniu wspomnianego listu dostała wiadomość, że jego autor zginął na froncie. Strój był więc elementem opowieści o tęsknocie za Wilamowicami i miłości do przybranej matki.

Kolejna narracja, której ważną składową jest strój wilamowski, dotyczy postaci pochodzącego z Wilamowic arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860–1923). W wyniku trwającego wiele lat procesu beatyfikacyjnego został on ogłoszony w 2001 roku błogosławionym, a w 2005 roku – świętym Kościoła katolickiego. Jego kult nasilił się w rodzinnym mieście pod koniec lat 90. Wtedy też wśród mieszkańców pojawiły się opowieści na temat jego świętości, zaczerpnięte z kazań przybywających tam licznie duchownych. Niektóre miały wcześniejszy rodowód i odnosiły się do związków Bilczewskiego z Wilamowicami. W trakcie badań zarejestrowałem przekaz mężczyzny (urodzonego w czasie I wojny światowej) o tym, jak w pałacu arcybiskupim we Lwowie odwiedziła hierarchę matka. Jednak zanim została dopuszczona do syna, „przebrali ją na polskie ubranie” (M/1915–1919/2009). Arcybiskup, zobaczywszy ją w innym ubiorze, niż się spodziewał, powiedział zdziwiony: „Kogo wy mi tu prowadzicie? To nie jest moja matka. Moja matka chodzi po wilamowsku ubrana”. Kobieta przywdziała więc strój wilamowski i dopiero wtedy przywitała się z synem.

Historia ta nie mogła się wydarzyć, gdyż Bilczewski został arcybiskupem w 1901 roku, a jego matka zmarła w 1896 roku. Wszakże z perspektywy analizy narracji nie liczą się fakty, lecz to, co ludzie o faktach mówią (Tokarska-Bakir, 2004: 17). Kult niektórych świętych był szczególnie silny właśnie dlatego, że ludność wiejska dostrzegła w ich życiorysach wspólne cechy ze swoimi doświadczeniami: „Święci byli ludźmi, żyli

kiedyś na ziemi, rozumieli więc dobrze doczesne kłopoty i zmartwienia” (Tazbir, 1959: 135). Jak pisał Kajfosz:

Idealizacja bohatera w folklorze, polegająca na uogólnieniu, możliwa jest tylko za cenę zapomnienia o szczegółach. Tylko dzięki temu rzeczywistość folkloru może być jasna (klarowna), przejrzysta (przewidywalna), prosta i nieruchoma, słowem – może reprezentować kosmos w porównaniu z chaotyczną rzeczywistością, w której przychodzi żyć człowiekowi (Kajfosz, 2009: 147).

Przytoczona opowieść pokazuje, że w narracji wilamowskiej wspólnoty komunikacyjnej Bilczewski był Wilamowianem oraz że owa tożsamość i związane z nią tradycje były dla niego ważne. Strój jest jedynie przykładem, który ma to obrazować (Król, 2020b: 216; Król, 2022: 477).



Fot. 2. Portret Anny Biby z domu Fajkisiz (Biöetuł-Moc), matki arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (fot. ze zbiorów Stowarzyszenia „Wilamowianie”)

W narracji potocznej uproszczeniu ulega obraz nie tylko swoich, lecz także obcych. Na temat ubioru Wilamowianek słyszałem w pobliskich miejscowościach wiele sprzecznych opinii. Wśród mieszkańców najbliższej okolicy panowało przekonanie o niezwyklej jaskrawości strojów wilamowskich: „Jak ktoś się ubrał tak kolorowo, że nic do niczego nie pasuje, to mówimy, że ubrała się jak Wilamowianka” (K/1955–1959/2024, wypowiedź z Zasola Bielańskiego). Z kolei w Hałcnowie powtarzano, że Wilamowianie kupują wszystko, co jest czerwone (Bathelt, 1955: 126). O przesadzonej jaskrawości ich strojów opowiadały też mieszkanki Dankowic (Majerska-Sznajder, 2020: 318).

Tymczasem w miejscowościach położonych nieco dalej słyszałem twierdzenia, że Wilamowianki wyróżniało ubieranie się na czarno: „Pamiętam zawsze, jak przyjeżdżały ciotki z Wilamowic na targ – w takich długich płentach” (M/1975–1979/2016, wypowiedź z Porąbki); „Ja mieszkałam w Kętach przy głównej drodze, to babcia zawsze mówiła: »Patrz, bo Wilamowianki jadą«, a one na rowerach, całe na czarno, w takich długich czarnych spódnicach” (K/1950–1954/2024, wypowiedź z Kęt). Te na pierwszy rzut oka sprzeczne ze sobą narracje – o Wilamowiankach ubierających się we wzorzyste stroje w krzykliwych kolorach oraz o czerni dominującej w ich ubiorach – łączy sposób kategoryzacji świata, mianowicie przedstawianie członkiń owej grupy jako „obcych” i podkreślanie stroju jako ich wyróżnika.

## Wnioski

Wypowiedzi rozmówców i rozmówczyń zarejestrowane w transkrypcjach wywiadów czy notatkach z obserwacji uczestniczącej stanowiły podstawowy materiał dla badaczy strojów. Tworzyli i tworzą oni teksty zarówno o ich obecnym stanie, jak i o ich wyglądzie w przeszłości. Doświadczeni badacze strojów mogą jednak dostrzec, że deklaracje rozmówców na temat sposobu, w jaki się ubierają, nieraz odbiegają od tego, co można zaobserwować w terenie. Owe rozbieżności wynikają często ze względów praktycznych (na przykład z braku czasu na przygotowanie odpowiedniego elementu stroju). Pokazują też, że jako badacze, którzy przeprowadzają wywiady współcześnie, tak naprawdę nie mamy dostępu do „obiektywnej” wiedzy o przeszłości. Skoro rozbieżności występują między wypowiedziami a ubiorami noszonymi w dzisiejszych czasach, uzasadniona wydaje się hipoteza, że podobne, albo nawet znacznie większe, różnice występują między obecnie konstruowanymi narracjami a wyglądem strojów dziesiątki lat temu.

Wypowiedzi na temat tego, jak dawniej się ubierano, spełniają kryteria przekazów folklorystycznych (Krawczyk-Wasilewska, 1986: 26). Kajfosz pisał:

W motywacji działań i postaw bohaterów folkloru ujawniają się wszak nie tylko prawa rządzące światem przedstawionym narracji, lecz również bardzo często prawa rządzące obrazem świata nadawcy, co dotyczy zwłaszcza memoratu, czyli tekstu uchodzącego za bezpośrednie zrelacjonowanie rzeczywistości (Kajfosz, 2009: 140).

Do tych działań zaliczyć można także sposób ubierania się. W przytoczonych opowieściach opis stroju zasadniczo nie ma na celu oddania szczegółów jego wyglądu, lecz podkreślenie miłości do matki, tęsknoty za Wilamowicami, przywiązania do miejscowej kultury czy „swojskości” bohatera, jakim dla Wilamowian jest ich kanonizowany rodak. Opowieści te nie mówią nam, jak wyglądały stroje przodków naszych rozmówców, ale raczej – jak oni w momencie konstruowania wypowiedzi i w konkretnym kontekście chcieliby je widzieć. Nie uważam tego za powód, by przekreślać dotychczasowe osiągnięcia polskich badaczy strojów. Wręcz przeciwnie – myślę, że do zebranych przez nich materiałów warto wrócić i analizować je również z innych perspektyw niż te tradycyjne. Perspektywa folklorystyczna, stawiająca w centrum punkt widzenia małych społeczności, mogłaby być jedną z nich.

## Bibliografia

- Bathelt H., 1955, *Beskidenheimat*, Esslingen, Bielitz-Bialaer Beskidenbriefe.
- Bazielich B., 1995, *Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce*, „Lud”, t. 78, s. 193–210.
- Bittner-Szewczykowa H., 1976, *Odzież chłopska jako dobro majątkowe („tezauryzacja” ubiorów ludowych)*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 30, nr 1, s. 5–18.
- Bittner-Szewczykowa H., 1999, *Wilamowice – „mały Wiedeń”*, w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss, red., *Przed 100 laty i dzisiaj. Ludoznawstwo i etnografia między Wiedniem, Lwowem, Krakowem a Pragą*, Kraków, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 154–158.
- Brzezińska A.W., Paprot A., Tymochowicz M., red., 2018, *Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze (Atlas Polskich Strojów Ludowych, t. 48).
- Gajek J., 1954, *Metodyka monograficznego opracowywania strojów ludowych*, „Lud”, nr 41, s. 797–805.
- Hajduk-Nijkowska J., 2016, *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Opole, Uniwersytet Opolski.

- Hermanowicz-Nowak K., 1977, *Stan badań nad strojem ludowym w Polsce (próba oceny dotychczasowych osiągnięć)*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 31, nr 1, s. 3–8.
- Kajfosz J., 2009, *Magia w potocznej narracji*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- 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 (Rozprawy Habilitacyjne UJ, nr 67).
- Krawczyk-Wasilewska V., 1986, *Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Król T., 2020a, *Historia kobiecego stroju wilamowskiego do roku 1945*, w: B. Chromik, T. Król, M. Małanicz-Przybylska, red., *Wilamowianie i ich stroje*, Warszawa, Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, s. 29–142.
- Król T., 2020b, *Strój wilamowski nieznan. Próba zarysowania niezbadanych aspektów stroju noszonego przez Wilamowianki*, w: A.W. Brzezińska, A. Paprot-Wielopolska, M. Tymochowicz, red., *(Re)konstruowane stroje ludowe jako znak manifestowania tożsamości lokalnej*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 213–228.
- Król T., 2020c, *Die Wilmes-Wiener*, „Bielitz-Bialaer Rundbrief aus Hannover”, Nr. 58, s. 31–45.
- Król T., 2022, *Św. abp Józef Bilczewski: biografia językowa i jego wpływ na sytuację językową w Wilamowicach*, „Biografistyka Pedagogiczna”, t. 7, nr 1, s. 463–485, <https://doi.org/10.36578/BP.2022.07.21>.
- Król T., 2023a, *The image of the first Vilamovians in the narrative of the Wymysorys-centric communication community*, „Sprawy Narodowościowe: Seria nowa”, nr 55, article 3083, s. 1–15, <https://doi.org/10.11649/sn.3083>.
- Król T., 2023b, *Wymysiöej ä šejny, kliny štot. Gyšihtu fu Wymysiöejyn yr wymysiöeryša špröh / Wilamowice to piękne, małe miasto. Wilamowskojęzyczne opowieści Wilamowian*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Lehmann A., 2007, *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Berlin, Dietrich Reimar Verlag.
- Majerska-Sznajder J., 2020, *Strój ludowy w Dankowicach*, w: A. Barciak, K. Kamiński, red., *Dankowice. Przeszłość i teraźniejszość. Przyczynki do monografii Dankowic jako typowej wsi pogranicza*, Dankowice, Towarzystwo Miłośników Dankowic, s. 315–326.
- Reinfuss R., 1954, *Instrukcja w sprawie materiału ilustracyjnego do Atlasu Polskich Strojów Ludowych*, „Lud”, t. 41, s. 806–807.
- Simonides D., 1981, *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, w: W. Nawrocki, M. Waliński, red., *Literatura popularna – folklor – język*, t. 2, Katowice, Uniwersytet Śląski.
- Tazbir J., 1959, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Tokarska-Bakir J., 2004, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny, Fundacja Pogranicza.

.....

Tymoteusz Król (w języku wilamowskim: Tiöma fum Dökter) – dr, adiunkt w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk oraz postdoc w Centrum regionalnych studiów Uniwersytetu Ostrawskiego. Socjolingwista, folklorysta i etnolog. Wilamowianin, aktywista na rzecz rewitalizacji języka wilamowskiego, badacz kultury Wilamowian i pogranicza śląsko-małopolskiego. Członek Stowarzyszenia „Wilamowianie” oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Autor licznych artykułów i książek dotyczących Wilamowian. Współpracuje z Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego.

.....