

## CZĘŚĆ I

MARIAN GRZEGORZ GERLICH  
(Katowice)

„ŚLĄSKA KRZYWDA” – PRZEJAW ZBIOROWEGO POCZUCIA  
PONIŻENIA WŚRÓD GÓRNOŚLĄSKIEJ LUDNOŚCI RODZIMEJ  
(OKRES MIĘDZYWOJNIA)

W tradycji językowej Górnoszlązaków tkwi szczególnego rodzaju kategoria określeń, która wprawdzie charakteryzuje się swoistym wewnętrznym zróżnicowaniem, ale zarazem precyzyjnie odzwierciedla pewien konkretny zakres treściowy. Chodzi tu przede wszystkim o takie pojęcia, jak: „śląska krzywda”, „śląski los”, „ślonsko biyda”, czy „naszo ślonsko historia”. Są one przejawem znamiennej sposobu postrzegania przez Górnoszlązaków własnej grupy i „ślonskiej ziemi”, czyli w zasadzie wschodniej części Górnego Śląska. Tadeusz Kijonka, miejscowy poeta i – co ważne z punktu widzenia naszych zainteresowań – działacz zaangażowany w obronę śląskich tradycji kulturowych, w odniesieniu do zasygnalizowanego zagadnienia stwierdzał przed kilku laty: „tzw. «śląska krzywda» [...], o długo by mówić o zadawnionych urazach, kompleksach i zawiłościach tej niestety coraz bardziej skomplikowanej kwestii. To nie są sprawy nowe, a tym bardziej problemy proste, warto więc czasem wrócić do jakże trafnych, przenikliwych i ostrzegawczych diagnoz [...] jeszcze z lat przedwojennych [...]. Potem do starych uprzedzeń i posądzeń o separatyzm, partykularyzm oraz indyferentyzm narodowościowy znacznej części tubylców dopisała swoje okrutne rozdziały wojna, stwarzając nowe dramatyczne bariery, urazy i podziały, z całą perfidią eksploatowane przez różnych manipulatorów i spryciarzy [...]. Towarzyszył temu [...] długo lekceważący stosunek do miejscowych tradycji kulturalnych, eksponowany przez różnej maści kulturtregerów” (Kijonka 1988, s. 12). Tak więc Kijonka przedstawił znaczący aspekt sposobu pojmowania „śląskiej krzywdy”. I dodać tu należy, że jest on zbieżny z potocznym rozumieniem tego pojęcia, które w lokalnej tradycji górnośląskiej, różnorodnie odzwierciedlone, funkcjonuje mniej więcej od zarania II Rzeczypospolitej. Wyrasta z silnego wśród Górnoszlązaków przekonania o doznawanych

przez nich szkodach, a także wieloaspektowej – co w naszych rozważaniach pominiemy – eksploatacji ich ziemi. Nie wchodząc w szczegóły stawiamy tezę, że interesująca nas kategoria pojęciowa to rezultat funkcjonowania znamiennego „ludowego aksjomatu”, który narzuca zdecydowanie jednostronne postrzeganie własnej grupy. Zgodnie z nim „produktem” myślenia potocznego, a konkretnie myślenia dalece zmistyfikowanego, jest dostarczanie dowodów potwierdzających proces spychania Górnoszlązaków na pozycje peryferyjne, dążenie do ich upośledzenia.

Według lokalnego rozumienia „ślaska krzywda” przejawia się w wielu sferach życia. Jest to więc zarówno – zwłaszcza w perspektywie socjologicznej – określenie pewnego stanu społecznego, jak i (w perspektywie etnologicznej) – pewnego sposobu pojmowania rzeczywistości. Przeprowadzone badania empiryczne<sup>1</sup> stanowiące podstawę tego studium wykazały, że omawiane zjawisko jest niezwykle żywotne. Przywołane zaś terminy można widzieć jako przejaw znamiennej „dyktatury języka”. Narzucają bowiem konkretny sposób widzenia własnej grupy, zgodnie z którym wiadomo: „Ślązoki zawsze mieli źle. Tak było, jest i będzie”.

Skonkretyzujmy. Przedmiotem naszych zainteresowań jest prezentacja różnych aspektów „ślaskiej krzywdy” w perspektywie międzywojennego dwudziestolecia. W historii Górnego Śląska, i to zarówno jego części wschodniej, włączonej do Polski, jak i zachodniej, był to okres skomplikowanych przeobrażeń, które winny być obiektem naukowej analizy etnologicznej. Szczególnie interesującym obiektem penetracji zdaje się być potoczna, dalece zmistyfikowana świadomość historyczna, „pamięć zbiorowa”, a także pewne konkretne kategorie pojęciowe, będące – co tu ukrywać – efektem długotrwałych procesów mityzacji rzeczywistości (patrz np.: Robotycki 1992, s. 43), utrwalonego wizerunku własnego (autostereotypu), usankcjonowanego tradycją sposobu widzenia miejsca, roli i pozycji własnej grupy w historii i terażniejszości. Dlatego też trudno zrezygnować z analizy interesującego nas zagadnienia „ślaskiej krzywdy”.

\*       \*  
\*

W czerwcu 1922 roku wschodnia część Górnego Śląska, czyli województwo śląskie, została formalnie włączona do Polski (patrz np.: Długajczyk 1972, s. 330–349). Nastąpiło to po sześciu wiekach funkcjonowania w obrębie obcych etnicznie organizmów państwowych. Rozpoczął się złożony proces integracyjny (patrz np.: Kopeć 1981; Zieliński 1985), który jak dotąd nie jest obiektem badań etnologicznych. Ma to swoje konsekwencje w sposobie

<sup>1</sup> Badania na temat tożsamości górnośląskiej zbiorowości regionalnej zostały przeprowadzone na początku lat dziewięćdziesiątych. W artykule prezentujemy tę ich część, która dotyczyła problemu tzw. „ślaskiej krzywdy”.

analizowania tradycyjnej kultury tego regionu. Tak więc niezbędne jest odwołanie się do badań historycznych, zwłaszcza tych, które dotyczą szeroko pojętej świadomości społecznej. Uwzględniając zatem w interesującej nas perspektywie proces krystalizacji polskiej postawy narodowej wśród ludności rodzimej (patrz np.: Chlebowczyk 1983; Gerlich 1993, s. 7–38; Pater b.r.w.) warto przywołać twierdzenie, iż u progu II Rzeczypospolitej, a nawet wcześniej „przyszła rzeczywistość polska jawiła się Ślązakom w różowych barwach. Swą drogę do związku państwowego z Polską widzieli jako tułaczkę, która po licznych trudach zakończyła się pomyślnie [...]. Tych, którzy wytrwali, czekać miała nagroda za wiarę w słuszność obranej drogi. Zgodnie z ludowym symbolicznym oglądem życia, obraz przebytego szlaku chętnie widziano w metaforycznych wyobrażeniach znanego tekstu Marii Konopnickiej: „Idziem do Ciebie, Polsko, Matko nasza”. W mit ten wierzyła inteligencja polska na Śląsku i z przekonaniem go upowszechniała (Kopeć 1981, s. 26). Ten sen o wręcz baśniowej Polsce rzeczywiście był znamieny dla części ludności rodzimej. Arka Bożek po latach tak napisał o ówczesnych nastrojach: „Śniliśmy o idealnej Polsce, o Polsce sprawiedliwej, o Polsce bez panów i parobków. Miała to być ojczyzna ludzi naprawdę wolnych, równych” (Bożek 1957, s. 86). Jeszcze dziś odnotować można takie wypowiedzi: „Myślało się wtedy, że przyjdzie prawdziwo Polska. Tako Polska, co jak ojciec padło to ludzie czekali. Ło niej sie czytało w roztomajtych pismach (lokalnych czasopismach adresowanych do ludu – przyp. MGG), co ludzie mieli w domach. Z nich sie człowiek dowiadywoł, jako ta Polska kiedyś była wielko. To ludzie chcieli, żeby juzaś tak było. Myśleli – przyjdzie i bydzie lepi, dobrze. Bydzie po Bożymu”<sup>2</sup>. Było to wyobrażenie o sprawiedliwości rozumianej w kategoriach typowych dla kultury ludowej. Była to wizja utopijna, wizja „ziemi obiecanej”, w której żyją ludzie wręcz idealni, a równość i braterstwo są głównymi wyznacznikami stosunków społecznych. Idąc zatem ku Polsce szli Górnoszlązacy ku pięknej wizji, wizji nierealistycznej i nieosiągalnej. To był świat zbiorowej ułudy stanowiący rekompensatę wobec tego, co rzeczywiste. Polska jawiła się jako obiekt godny zaufania i pożądanego, a tendencję tę wzmacniała propaganda plebiscytowa (patrz np.: Zieliński 1972) oraz określone gesty młodego państwa polskiego – w tym zwłaszcza statut organiczny województwa śląskiego uchwalony przez Sejm już 15 lipca 1920 r. Ulotki zapewniały bowiem: „Widać już te czasy błogosławione, kiedy na tej ziemi śląskiej chodzić będzie wolny lud polski [...] cieszący się opieką własnego narodu, wydobywający dla siebie tylko nieocenione skarby z tej ziemi wydobyte, mający własne szkoły, własne duchowieństwo i własnych urzędników. A synowie tego ludu dzielnego będą mieli dostęp do wszelkich stanowisk i dostojenstw nie tylko w tej dzielnicy, ale w całej Rzeczypospolitej” (H. Zieliński 1957, s. 219). To była konkretna oferta polityczna. Oferta

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty zamieszczone w tym tekście, nie posiadające szczegółowych odnośników do źródeł, pochodzą z badań własnych autora.

kierowana do zróżnicowanej etnicznie górnośląskiej zbiorowości regionalnej. Jej etnicznie polska część w większości, mimo zatrudnienia w przemyśle, zanurzona była w realiach kultury typu ludowego, której szczególnym wariantem była kultura plebejsko-miejska, zwłaszcza subkultura górnośląskiej grupy górniczej (patrz np.: Ligęza, Żywirska 1964). Jej bazą społeczną były osady i osiedla przyzakładowe, jeszcze do dziś zachowujące niektóre tradycyjne cechy. Potwierdzają to współczesne rozpoznania etnograficzne (patrz np.: H. Gerlich 1989, s. 521–523) oraz socjologiczne.

Wizja Polski, bardziej baśniowa niż rzeczywista, była jednak po I wojnie światowej, głównie wskutek akcji politycznych, elementem dynamizującym proces krystalizacji polskiej świadomości narodowej. Lecz ów czynnik mityczny funkcjonował już wcześniej. Wykazuje, użyjmy terminu, który wprowadził do nauki Fernand Paul Braudel, „długie trwanie” (Braudel 1976). Zdecydowało o tym wiele czynników, w tym także wieloaspektowy izolacjonizm (patrz np.: Gerlich 1981, s. 359–378). Autorka jednej z prac wręcz stwierdza: „Wielowiekowy izolacjonizm polityczny i społeczny, sporadyczne zrazu kontakty kulturowe jednostek, nie podlegające jednak procesowi obiektywizacji, późniejsze selektywne asymilowanie przez zbiorowość śląską ogólnopolskiej kultury jako przejmowanie określonych treści i adoptowanie ich do własnych wzorów kulturowych i etosu – wszystko to sprawiło, że idea Polski zawierała wiele mitycznych treści” (Błaszczak-Wacławik 1990, s. 20). Być może za wiele.

Ten mit wspaniałej Polski zapewniającej szczęście, sprawiedliwość i dostatek był budowany po 1918 r. nie tylko przy pomocy nowych środków wynikających z ówczesnej sytuacji politycznej. Odwoływał się również, co ważne dla rozpoznania etnologicznych, do treści mitycznych znanych od dawna. Lansowane były zwłaszcza w lokalnej prasie, tzw. literaturze dla ludu (patrz np.: Mierzwa 1989, s. 305–332), ale także działalności programowej lokalnych towarzystw, wreszcie do propagandy patriotycznej. Mit sprawiedliwej i dostatniej Polski odwoływał się również do lokalnego folkloru, do treści zawartych w międzygeneracyjnym przekazie kulturowym. Chodzi tu zwłaszcza o różnego rodzaju opowieści i podania historyczne. Dorota Simonides wskazuje, iż rodzimi folklorysty, i nie tylko oni, „rozumiejąc wagę i potrzebę utrzymania w obiegu tych właśnie treści, podjęli się pracy nad ich reinterpretacją. W ten sposób [...] J. Ligoń, opracował 30 tekstów podań historycznych, które ułożył w zwarty cykl gawęd [...] zatytułowany: «O dawnych czasach Górnego Śląska czyli pogadanki wieczorne pomiędzy nauczycielem, obywatelem i górnikiem [...]» (Simonides 1989, s. 72). Do rangi symbolicznej urósł zaś tekst ludowej opowieści o „wojsku św. Jadwigi” (patrz np.: Gładysz 1965), który specjaliści uważają za szczególny wyznacznik śląskiego folkloru (Simonides 1990, s. 24). Opowiada on o zbrojnych hufcach księcia Henryka Pobożnego, które 15 kwietnia 1241 r. zostały pokonane przez Tatarów. Odtąd jednak dzięki interwencji Matki Boskiej zasnęli i czekali na sygnał do nowej walki. I stało się,

bo przecież po zakończeniu I wojny światowej zostali wezwani. I co charakterystyczne, to właśnie śląscy powstańcy byli kojarzeni z „wojskiem św. Jadwigi”. Dlatego też na łamach pism walczących o polskość ukazywały się następującego rodzaju teksty:

„Legendy śląskiej stał się cud  
Śpiący rycerze, Piasta lud  
Powstał, by Śląsk złączyć wraz  
Z Polską krwią na wieczny czas”  
(patrz np.: Jacek z Wygiełzowa, 1922).

Istotne znaczenie w kreacji mitu Polski miała też działalność twórcza „Wernyhory Śląskiego” Wawrzyńca Hajdy (1844–1923), który wieścił Zmartwychwstanie Polski i złączenie Śląska z Macierzą. Jeden z przekazów utrzymany w konwencji przepowiedni wyraziście rysuje obraz Niepodległej i losy Górnoszlązaków: „I... będzie taki czas. Wtedy przyjdzie w chwale Polska. Będzie wielka, wielka i bogata. Niemcy takie nie będą. To już niedługo się stanie. Ślązacy zostaną z tą Polską połączeni. Będą żyli razem wszyscy Polacy. Ślązacy będą szanowani. Wszyscy razem będą żyć, Polacy z wszystkich dzielnic. Tak będzie. Czekać pomóż Boże i Panienko”<sup>3</sup>.

Ważne znaczenie dla owej wizji i fundamentalne dla sprawy narodowej na Górnym Śląsku miał Kościół (patrz np.: Myszor 1991; Pater 1994, s. 45–54). W rezultacie też różne regionalne ośrodki wiązały wartości chrześcijańskie z kwestią narodowościową, a także narodową. W jednym ze znamienitych artykułów wręcz stwierdzano: „Po wierze św. najważniejszą dla nas rzeczą jest obrona naszej narodowości. Ludzkość składa się z przeróżnych narodów [...]. Tak Panu Bogu się podobało, gdy pomieszał języki i tak być powinno” (Pater 1994, s. 52). Kwestia ta jest jednak niezwykle złożona. Nie można np. w tym kontekście pomijać też wyrastających w kręgu niemieckiej partii „Centrum” czy lokalnych ugrupowań separatystycznych. Przykładowo, elementem szczególnej interpretacji związków wiary i narodowości było twierdzenie, iż „katolicka wiara w zupełności zastępuje Górnoszlązakowi narodowość” (Nieborowski b.r.w., s. 53).

Mityzacja obrazu Polski, zwłaszcza po 1918 r., spotykała się z agresywną reakcją propagandy niemieckiej. Lansowała ona wizerunek Polski jako „państwa sezonowego”. Popularny Rabenmutter-Motiv natomiast kreował obraz Polski jako macochy, która niegdyś Śląsk porzuciła, kiedy zaś rozwinął się gospodarczo chce go ponownie pozyskać. Miało to niewątpliwie charakter destrukcyjny, podobnie jak pewne elementy szeroko rozumianej konfrontacji polsko-niemieckiej. Niemniej jednak dwa kolejne powstania śląskie, wyniki plebiscytu, a wreszcie rozmiary trzeciego powstania są dowodem intensyfikacji procesu krystalizacji narodowej wśród ludności rodzimej.

<sup>3</sup> Przekaz otrzymany od Marii Kawalec, której ojciec chrzestny był najbliższym przyjacielem „Wernyhory Śląskiego”.

W rezultacie więc Górnoszlązacy wkraczali do II Rzeczypospolitej z konkretnym balastem doświadczeń, wkraczali też z określoną wizją. Wszystko zaś to, co zdarzyło się w owych burzliwych latach po I wojnie światowej znalazło swoje odzwierciedlenie w lokalnym folklorze, m.in. w pieśni (patrz np.: Dygacz 1958), opowieściach wspomnieniowych (Simonides 1972; Hajduk-Nijakowska, Smolińska 1989), a wreszcie – w anegdotach.

Mityzacja obrazu Polski dokonywana przez Górnoszlązaków i dla Górnoszlązaków to jeden aspekt zagadnienia. Drugi – to mityzacja Górnego Śląska, a zwłaszcza Górnoszlązaków, ich kultury i świadomości narodowej. Zaznaczmy wyraźnie: dokonywana była nie tylko przez stronę polską, ale także niemiecką. Koncentrując się na naszych realiach trzeba podkreślić różne przyczyny owej tendencji, różne źródła. Interesujący pogląd formułuje Czesław Robotycki. Analizując „najnowsze dzieje Śląska” wyróżnia trzy postawy, tzn.: „ideologiczną”, „heroiczną” i „nostalgiczną”. „Każda z nich – jak słusznie pisze – ma tendencję mityzującą i każda czyni to wykorzystując inny fragment przeszłości rozumianej jako historia lub tradycja” (Robotycki 1990, s. 31–33). I dodać tu trzeba, nie przywołując jakichkolwiek przykładów, bo to tendencja nader wyraźna, iż wiele „grzechów” na tym polu popełniła etnografia.

Co było treścią owej mityzacji Śląska? W interesującym nas zakresie przede wszystkim jednostronna prezentacja śląskiej zbiorowości, tzn. prezentacja ograniczona tylko do etnicznej polskości górnoszląskiej grupy regionalnej, polskości heroicznie zachowywanej, mimo germanizacji. W efekcie prowadziło to do wizji „polskiego Śląska” i „polskiego ludu”. Problem zaś wieloetniczności praktycznie był nieobecny, podobnie jak i wyjaśnienie złożoności „etnicznej polskości grupy etnograficznej śląskiej”, która, jak to przedstawia Krzysztof Kwaśniewski „rysuje się wyraźnie na gruncie językowym, kulturowym i terytorialnym” (Kwaśniewski 1987, s. 52). To istotne stwierdzenie, nie w pełni rozumiane przez wielu badaczy, przez innych było nadużywane. Szczególnie zaś swoistej mityzacji służyły twierdzenia, formułowane już z początkiem 2 poł. XIX w., wskazujące na rozwiniętą świadomość historyczną Górnoszlązaków, także polską świadomość narodową. I tak, przykładowo, często przywoływany przez etnografów Adolf Hytrek pisał w 1879 roku: „Lud górnoszląski pamięta o historycznej polskości swego kraju i kocha ją, szczeni się potęgą i świetnością dawnej Polski, dziejów jej słucha ze łzami wzruszenia, marzy o jej przyszłości i pragnie jej tak żywo jak inni Polacy” (Hytrek 1879, s. 316). Oczywiście trudno się zgodzić z tą opinią. Mitologizowała obraz Śląska (patrz np.: Robotycki 1992, s. 61).

Gdy w 1992 r. Górnoszlązacy wkraczali do Polski z jej dalece zmitologizowanym obrazem, podobnie i Polacy z innych dzielnic wkraczali na Górny Śląsk ze zmitologizowanym obrazem tej ziemi. Interesująca nas śląska ludność rodzima wkraczała jednak dodatkowo z konkretnymi oczekiwaniami. Przede wszystkim więc liczyła na: a) zabezpieczenie swej egzystencji na poziomie co najmniej takim jak za czasów pruskich i austriackich; b) obale-

nie niekorzystnych rozwarstwień społecznych i majątkowych; c) otwarcie nieograniczonych możliwości awansu społecznego” (Kopeć 1981, s. 43). Oczekiwała też poszanowania własnych tradycji, a konkretnie – użyjmy typowych sformułowań: „tego wszystkiego, co jest nasze, echt śląskie”, „śląskich zwyczajów”, „naszaj mowy”, „naszaj roboty” (tzn. ethosu pracy – przyp. MGG), „prowdy ło życiu i zasad postępowania” (tzn. wartości i norm moralnych – przyp. MGG), „poszanowaniu dlo ślonskich łobrządków (tzn. zwyczajowości i obrzędowości cyklu rodzinnego i dorocznego – przyp. MGG), a także wielu innych konkretnych treści i wytworów kulturowych. Brak jednak poważniejszej refleksji nad własnym dziedzictwem, a zarazem silne poczucie odrębności, znajdujące co najwyżej odzwierciedlenie w nieostrych próbach definicyjnych powodowało sporo różnych konfliktów między Górnioślązakami i ludnością napływową. Choć obraz Polski miał cechy zdecydowanie pozytywne, co wynikało z rozbudzonych wyobrażeń, to jednak postępujące kontakty społeczne powodowały, iż konfrontacja obrazu własnej grupy (autostereotyp) z wizerunkiem przybyszów (stereotyp) zaczęła skłaniać do gwałtownej refleksji. Jej następstwem był proces weryfikacji istniejących sposobów widzenia świata społecznego. Dodać też należy, że od początku Górnioślązacy byli przekonani o swojej wyższości cywilizacyjnej, praworządności, a także swoich wysokich kwalifikacjach zawodowych i wysokich walorach etycznych, wynikających z przestrzegania wartości chrześcijańskich. W tym zakresie Górnioślązacy odczuwali nawet potrzebę pewnej misji, którą chcieli realizować wobec przybyszów, aby wspólnie z nimi budować program rozwoju Polski. Zresztą śląska chadecja lansowała m.in. właśnie koncepcję rozpowszechniania śląskich wartości regionalnych, konkretnie zaś „egalitaryzmu społecznego, aktywności społecznej i organizacyjnej zbiorowości, chrześcijańskich zasad w życiu społecznym, rodzinnym [...]” (Błaszczak-Waślawik 1990, s. 33) na całą II Rzeczpospolitą. Ważne jest i to, że głoszono potrzebę asymilowania ludności napływowej do śląskiej kultury regionalnej, co również i dziś lansują niektóre górniośląskie ugrupowania regionalne (Nawrocki 1993, s. 157).

Poczucie wyższości, w zasygnalizowanym zakresie, wiązało się jednak u Górnioślązaków z pewnego rodzaju kompleksem wynikającym z niezności języka literackiego. Poza tym jednak – z całą pewnością autoportret był autoportretem bez skazy. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają słowa ks. prałata Jana Kapicy, dodajmy – pierwszego administratora apostolskiego w polskiej części Górnego Śląska (ks. Rak 1994, s. 31) skierowane do generała Stanisława Szeptyckiego stojącego na czele Wojska Polskiego wkraczającego na Śląsk w czerwcu 1922 roku: „My Ślązacy nauczymy się od Was, braci Polaków z innych dzielnic, ładnie mówić, a wy nauczycie się od nas ładnie pracować” (ks. Szramek 1931, s. 74).

\* \* \*

Nie dokonując prezentacji przedstawionej w pracach historyków skomplikowanej rzeczywistości śląskiego międzywojnia (patrz np.: Kopeć 1981; Wanatowicz 1982; Zieliński 1985), trzeba stwierdzić, że początkowy kilkutygodniowy okres wkraczania Polski na Górny Śląsk przyjął charakter wielkiego patriotycznego uniesienia, wielkiego święta (patrz np.: Piernikarczyk 1923). Potwierdzał się mityczny obraz Polski. Okres świętowania zakończył się 16 lipca 1922 r. wraz z podpisaniem „Pamiętkowego Aktu Połączenia Górnego Śląska z Macierzą”. Zaczął się wieloaspektowy proces integracji. Powoli jednak narastać zaczęło wśród ludności rodzimej poczucie krzywdy, z czasem swoisty pogląd o różnorodnych szkodach doznawanych przez całą śląską zbiorowość regionalną. Śląski „syndrom krzywdy” stał się faktem. „Wiedzom Ślonzoki wszystkie, że durch nos cosik ciśnie. Taki my już momy tyn ciężki ślonski los [...]. A zaczęło się za stary Polski. Było wtedy wiele rzeczy, co Ślonzoków bolały i zostało to do dzisiaj. A wtedy to się zaczęło, że nawet naszego bydnego Korfantego wyciepli”.

Dziś w życiu publicznym, w publicystyce i polityce omawiane zjawisko określane jest terminem „śląska krzywda” (patrz np.: Kijonka 1988; Szeja 1993, s. 10). W życiu codziennym natomiast w bezpośrednich kontaktach społecznych i – szerzej – w międzygeneracyjnym przekazie Górnoszlązacy preferują, podobnie jak w okresie międzywojnia, inne pojęcia. Są to pojęcia nieostre, a jednak precyzyjnie zrozumiałe przez ich nosicieli, bo są wypowiedane w konkretnym metajęzyku, tzn. gwarze śląskiej. Najbardziej popularne to: „nasz los”, „nasza śląsko byda”, „nasza marno historia”, „nasze piyrońskie życie ślonskie”. Zgodnie z lokalnym rozumieniem zawierają nie tyle ogólną, a wręcz konkretną informację o zbiorowym niekorzystnym „losie” Górnoszlązaków. Wyrazem tego jest następująca reprezentatywna opinia: „Bo to jest tak, że życie człowieka i ludzi łód czegoś zależy, i choćby nie wiem co, jak mo być dobrze to tak bydzie. A jak mo być nienajlepi to bydzie źle. I taki jest tyn nasz los. Z niego się bierze to, co nos durch spotyko. Za nic nos mieli i majom, ino śmiech i poniewierka [...]”. Stosując pojęcie „śląski los” Górnoszlązacy odwołują się do nieokreślonej, tajemniczej i trudnej do zdefiniowania siły, która jednak zawsze, i to jednoznacznie, determinuje ludzką egzystencję. Zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. W takim przypadku człowiek musiał się pogodzić z losem. „I tu dochodzimy (zwłaszcza w perspektywie kultury typu ludowego, co było nader znamienne dla realiów początku II Rzeczypospolitej – przyp. MGG) do centralnej kategorii potocznej metafizyki – do kategorii obejmującej to wszystko, nad czym nie mamy władzy, co czyni nas bezsilnymi, co urąga naszym zdolnościom predykcyjnym [...], naszemu poczuciu sprawiedliwości [...] naszej wierze w suwerenność i możliwość panowania nad życiem” (Hołówka 1986, s. 133). Nie będziemy się tu zastanawiać nad uwarunkowaniami szczególnego pojmowania przez Górnoszlązaków swego losu. Interesować nas będzie natomiast zawartość omawianego pojęcia, czy raczej pojęć, które określają poczucie i pogląd o doznawanej krzywdzie. Chodzi tu

więc o pewnego rodzaju określenia nasycone ładunkiem merytorycznym i emocjonalnym, które w pełni rozumieją tylko ich nosiciele – „swojacy”. Badaczowi trudno przekroczyć ową barierę, bo przecież „swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł [...]” (Obrębski 1936, s. 3).

Wraz z upływem czasu poczucie doznawanych krzywd zaczęło się wśród ludności rodzimej coraz bardziej odzwierciedlać w sferze werbalnej, w różnego rodzaju obiegowych sformułowaniach w rodzaju: „Tyla godali, a za nic nos majom”, „Tak miało być dobrze, a dzieje się tak, że lepi nie godać”, „Biyda naszo jeszcze większo, bo to z nami Ślonzokami tak już jest”. Stopniowo pryskać zaczęła, co wyraźnie podkreśla historyk „mit Polski sprawiedliwej” (Kopeć 1981, s. 52–56). Rodziła się refleksja. „Tak pomału zaczęli my się łogładać. Było już wiadomo za co nos majom. Pomału, a już my byli na boku. Rządzili inksi, lepsi. My byli do czorny roboty”. Wizerunek obcego, czyli tzw. gorola, nasycały był coraz bardziej negatywnymi cechami. W skrajnej postaci przybysz z innych dzielnic Polski jawił się jako ktoś gorszy, nawet od niemieckiego urzędnika, a więc skonkretyzujemy, jako „bezbożnik” (co w realiach śląskich jest poważnym oskarżeniem), a w pewnym okresie jako tzw. „sanator” (Wanatowicz 1982, s. 297), a więc typowy reprezentant ówczesnej elity rządzącej. To już nie był ów stereotypowy dawny „gorol”, a więc prymitywny, niewykwalifikowany robotnik, a ktoś, kto działał na szkodę Górnoszlązaków. „To pieroństwo sie tu pchało – godoł mój fater – po to ino, coby nos mieć za niewolników, a ta ziemia mieć, nie przymierzając za jakoś afrykańsko kolonia”.

Z całą pewnością pierwsza w ujęciu chronologicznym krzywda, jaką odczuwali Górnoszlązacy po złączeniu z Polską wynikała z przekonania, i to nader intensywnego, o negatywnym stosunku do nich ludności napływowej. Była ona przede wszystkim kojarzona z kadrą kierowniczą w państwowym aparacie administracyjnym oraz w przemyśle. Rodził się opór wobec obsadzania przez przybyszów stanowisk kierowniczych. Odzwierciedlenie tego odnajdujemy w lokalnym folklorze:

„Kaj spojrzysz na urzędzie  
Tam gorol siedzi wszędzie  
Regenmantel mo nowy  
Gupielok pieronowy”<sup>4</sup>

Najbardziej drażnili przybysze z Małopolski zwani „Galileuszami”, co odzwierciedla wierszyk:

„Łakome, tuste kąski  
Te posadki górnośląskie.  
Dalej na łów!

<sup>4</sup> Odnutowano kilka wariantów tego tekstu.

Precz Ociepka, Malik, Śmieja  
 Bo tu jedzie Galilea –  
 Austriacki huf'  
 (ks. Szramek 1934, s. 44).

Przytaczamy go, mimo iż z całą pewnością nie ma „ludowej” proveniencji, wskazuje natomiast na wykorzystywanie nastrojów społecznych do konkretnych działań politycznych. W konsekwencji wpływało to na podziały górnośląskiej zbiorowości regionalnej, być może również na petryfikowanie postaw indyferentnych narodowo, bądź separatystycznych. Pomijając jednak te uwarunkowania trzeba zaznaczyć, że przekonanie o szczególnej inwazji inteligencji było rzeczywiście silne. Funkcjonowało nawet przeświadczenie o jej negatywnym wpływie na lokalne stosunki. Jej awans wiązano z polityką Michała Grażyńskiego, wojewody śląskiego w latach 1926–1939. O sile tego poglądu lub realnej ocenie ówczesnej rzeczywistości może świadczyć wypowiedź Wilhelma Szewczyka, górnośląskiego pisarza i publicyisty, który w 1988 r. twierdził, iż Grażyński „nie mógł odślęszczyć tego regionu, choć jego polityka personalna, zjadliwie w roku 1931 nazwana przez katowickie czasopismo «Trybuna Śląska» Tajną Lożą Gospodarczą Małopolan, coraz częściej rezerwowała intratne posady przybyszom, nie zaś przedstawicielom młodej, wykształconej już w Polsce inteligencji rodzimej” (Szewczyk 1988, s. 49).

Drażniła „wielkopańskość” stylu życia przybyszów. Uznawano to za przejaw chęci dominacji i pogardy w stosunku do ludności rodzimej. „Łoni pokazywali, że som lepsi. Bo richtig my byli przeca bez wykształcynio, ale my umieli robić, my wiedzieli co to porządek. A łoni ino piyknie godali i mieli dwie lewe ręce do roboty [...]. Ale za to wiedzieli jak brać pieniądze”. Owa „wielkopańskość” drażniła, ale była też w lokalnym rozumieniu swoistym znakiem rozpoznawczym przybysza. Lokalny folklor tak to komentował:

„To tych panów, znaczy z Polski, jedyn znak  
 Piykno godka, biały kragiel, czorny frak  
 I durch ino: do nóg padam, pięknie witam, kłaniam sie  
 A w nos wszystko burzy sie”.<sup>5</sup>

Drażniła „wielkopańskość” i natrętne pozerstwo, zwłaszcza biednej, napływowej inteligencji. Z jej wizerunkiem najwyraźniej zrosł się następujący dwuwiersz:

„Regenmantel blank nowy  
 Beamter już gotowy”.

Kpina była formą rekompensaty za odczuwaną ze strony inteligencji pogardę. Ale też coraz bardziej jej wizerunek był nasycany krytycznymi

<sup>5</sup> Jest to tekst kilkuzwrotkowej ballady podwórzowej.

uwagami. Eugeniusz Kłosek pisze: „Napływowej inteligencji Ślązacy zarzucali mało wydajną pracę, brak liczenia się z czasem i niewspółmierne przy tym ambicje [...]. Raziło ich «sknerstwo» Galicjaków i «rozrzutność» oraz «przekupstwo» Kongresowiaków” (Kłosek 1993, s. 27). I dodać należy do słów etnografa, że zasygnalizowane odczucia znalazły też swój wyraźny oddźwięk w lokalnym folklorze, zwłaszcza w różnych mikroformach.

Do szczególnej rangi urosła w latach II Rzeczypospolitej krzywda związana ze sposobem pojmowania tzw. misji kulturowej, którą kojarzono z działalnością niektórych odłamów inteligencji napływowej. Twierdzono, że jest podejmowana bez jakiegokolwiek uzasadnienia, gdyż „Ślonzoki majom swoja kultura, i to na wysokim poziomie”. W rezultacie więc funkcjonował pogląd, iż celem tej akcji, zwanej z niemiecka „kulturtregerstwem” jest manifestacyjne podkreślanie zacofania kulturowego Górnos Ślązaków, co ma służyć uzasadnieniu tezy o obiektywnym braku podstaw do awansu społecznego Górnos Ślązaków. Ale to, co było w sensie manipulacji społecznych zrozumiałe w odniesieniu do realiów państwa niemieckiego, które odrzucono, boleśnie odczuwano w nowej sytuacji. „Za Niemca nos mieli za nic i za gupków nos mieli. Przyszło Polok – robił to samo. Taki tyn nasz los. Bo nikt nie uwierzy, że my musieli mieć tu kulturtregrów. Szło ino o jedno, coby światu pokazać, że my som gupie i nos trzeba kultury uczyć. Tak sie dło nos ta Polska napoczła”.

Niezależnie od przedstawionego sposobu widzenia pewnych zjawisk społecznych czy też akcji młodego państwa polskiego trzeba podkreślić, iż rzeczywiście realnie narastała wśród śląskiej ludności rodzimej potrzeba awansu, zwłaszcza obsadzania stanowisk kierowniczych. Teodor Tyc wręcz pisał, że Górnos Ślązak nie chciał już być tym, czym dawniej, a zatem „robotnikiem, szleprem, proletariuszem, pariasem, chacharem” (Tyc 1931, s. 279). Chciał natomiast awansować, co mu obiecano. Stało się inaczej. Pomijając względy obiektywne, a więc na ogół brak odpowiedniego wykształcenia, coraz wyraźniej Górnos Ślązacy artykułowali swoje pokrzywdzenie. Pojawiły się znamienne, obiegowe sformułowania w rodzaju: „Ślonzok jest ino do czorny roboty”, „Ślonzok jest do harówy, a gorol do brania pieniędzy”, „Ślonzok mo ino stać na boku”. Hasło zaś, które miało ilustrować stosunek przybyszów wobec Górnos Ślązaków brzmiało: „Hanys (tu: Górnos Ślązak) bier hercówna (rodzaj łopaty używanej w kopalni) i na gruba” (i idź do pracy w kopalni). Poczucie krzywdy rekompensowały coraz częstsze dowcipy analizujące panujące stosunki społeczne. Stanowiły też próbę lapidarnego, komicznego skomentowania położenia własnej grupy: „Dło goroli to najlepi by było, coby Ślonzok robił, jak wół, lotoł koło swego pana jak pies, dowoł z siebie co najlepsze jak krowa, był potulny jak gołabek i jodł jak koza”.

Silne poczucie krzywdy wynikało nie tylko z braku możliwości obejmowania stanowisk, ale także konieczności rywalizacji z przybyszami o jakiegokolwiek miejsce zatrudnienia. Tendencja ta pojawiła się w okresie bezrobocia. Reprezentatywny dla niej jest następujący pogląd: „To było najgorsze. My u siebie

musieli się starać o robota. Musieli my uważać na inkszych, co nie byli łod nos [...]”. W tej reakcji ujawniła się cała złożoność tradycyjnego pojmowania własnej przestrzeni, tzn. przestrzeni zasiedlonej tylko przez „swojaków”. Rodzi ona też jej tylko właściwe możliwości „wytwarzania znaczeń społecznych, tych, które z kolei pozwalają na wzajemne rozumienie się ludzi «swoich» poprzez ich odnoszenie się do tych właśnie im tylko wspólnych znaczeń” (Wódcz 1991, s. 82). Tymczasem przybysz, który wkraczał do tej przestrzeni nie tylko, że był rywalem w czasach bezrobocia, ale zarazem tym, który destabilizował komunikację społeczną i destruktywnie wpływał na panującą wspólnotę znaczeń symbolicznych. Był po prostu „obcym”, którego postrzegano w sposób zbliżony do wyobrażeń ludowych. Negatywie oceniano jego wygląd, język, pochodzenie regionalne, a także zdolności umysłowe i walory etyczne. O ile w odniesieniu do napływowej elity ów wizerunek był nasycony kilkoma cechami negatywnymi, to w odniesieniu do przybysza-robotnika cechy negatywne dominowały. Poglębiał on poczucie krzywdy, bo był niczym w klasycznej „ludowej” charakterologii „obcych bazującej przede wszystkim na prostych opozycjach: głupi – mądry (sprytny), leniwy – pracowity ...” (Stomma 1986, s. 38) kimś, kto „godoł gupio”, „wyglądał jak elwer”, „nic nie robił”, „krodił”, „był mściwy”, itd. W konsekwencji zaś wykorzystywał i spychał Górnoszlazaka na pozycję peryferyjną. Na nic też okazał się czyn zbrojny ludności rodzimej, jej uczciwa praca dla Polski, którą się chlubiono. Stąd typowe były reakcje w rodzaju: „Ojciec pracował – mówi z żalem w 1937 roku bezrobotny młody Szlajak – dla Polski, a co my terazki mamy” (Sala 1988, s. 34).

Jako krzywdę odczuwano niedocenywanie rodzimego ethosu pracy, a przecież stanowił on przedmiot samoidentyfikacji. Górnoszlazacy podkreślali jej funkcję autoteliczną. Praca była wartością, którą szanowano. Miała wysoką rangę społeczną. Stąd też „strach” przed jej utratą był dodatkowo wzmacniany „wstydem” przed środowiskiem. Potwierdzenie wyników badań etnografa odnajdujemy też w socjologicznych analizach autobiografii Górnoszlazaków. Wojciech Błasiak pisze: „Taka identyfikacja rzetelności pracy z równoległą podległością wykonawczą tejże pracy, tworzy dialektykę z jednej strony wysokiej samooceny, a z drugiej wprowadza element poczucia upośledzenia, i społecznego i kulturowego. Ten element identyfikacji wykazywał swoiście obronny charakter” (Błasiak 1993, s. 191).

Szczególnym przejawem „ślaskiej krzywdy” było bolesne poczucie upokorzenia wywołane podważaniem przez ludność napływową polskości Górnoszlazaków. Samą tendencję swoistej weryfikacji postawy narodowej postrzegano jako proces. Bo przecież rzeczywiście dla Niemców „polskojęzyczni Szlaziacy” byli „polskojęzycznymi Prusakami” poddanymi króla, grupą zanurzoną w „regionalnej świadomości”. Gdy natomiast rozpoczął się proces krystalizacji świadomości narodowej wśród Górnoszlazaków, przylgnęło do nich określenie „Wasserpolaeken”. I oto, w nowych realiach, już w Polsce, ludność rodzima znów była poddawana swoistej weryfikacji naro-

dowościowej. Sędziami byli jednak teraz Polacy. „Dłó Poloków byli my gorsi, niepewni. Prowda godając bardzi Niemcy niż Poloki. Abo w najlepszym wypadku trocha Niemcy, trocha Poloki. A dło Poloka to wiadomo, tyn jest Polok co jest blank czystej krwi polskiej”. Z przeprowadzonych badań wynika, że istniała jednak świadomość przyczyn tego rodzaju reakcji przybyszów.<sup>6</sup> Nie łagodziła jednak poczucia pokrzywdzenia. Nawet wręcz przeciwnie – ulegało ono wzmocnieniu. „Poloki przyszli tu do nos za stary Polski i zacзли nos mierzyć. Chcieli wiedzieć kim my som. No bo przeca w doma widzieli, że momy polsko książeczka do nabożeństwa. Dejmy na to «Droga do nieba» i tyż drugo niemiecko «Weg zu Himmel». I jak gupieloki mogli to pojąć czymu tak jest [...]. I widzieli tyż, że godomy jakoś dziwnie po polsku, a w robocie tyż do niekierych po niemiecku. No i bez to nie widzieli jakie my som Poloki”. Sytuacja ta prowadzić zaczęła, przy wyraźnym utrzymującym się śląskocentryzmie, do powstrzymania procesu otwarcia „na zewnątrz” i wzmocniła tendencję „do wewnątrz”, tendencję, która znamionuje społeczności lokalne. A właśnie one, konkretne osady i osiedla przyzakładowe, były bazą społeczną ówczesnej plebejskiej kultury miejskiej. Obiektywne zagrożenie ich homogeniczności zostało zmniejszone potrzebą jej ochrony, która nastąpiła jako reakcja na potęgującą się krytykę zewnętrzną. Tym bardziej, że dotyczyła ona postaw narodowych. W skomplikowanych realiach górnośląskich przejawiało się to, w rozumieniu, czy raczej odczuciu ludności rodzimej, w podważaniu rdzenia ich tożsamości. Etnolog może więc powiedzieć, że dochodziło wówczas do podważania zarówno „więzi ideologicznej” (patrz: Ossowski 1966), jak i „nawykowej”, która była nieświadomioną namiastką tej pierwszej. Krytyce poddawany był patriotyzm „ojczyzny prywatnej”, a w efekcie rodzące się związki kulturowe z „ojczyzną ideologiczną”. Z całą pewnością ma rację socjolog, iż „świadomość narodowa jest funkcją konfrontacji” (Kwaśniewski 1987, s. 52). Tak było również wśród Górnoślązaków. Lecz w okresie gdy pojawiły się nowe elementy kreacji „więzi ideologicznej” następować zaczął proces podważania ich postawy narodowej przez „braci Polaków z innych dzielnic”. I nie jest tu ważne czy tendencja ta realnie zachodziła – choć powinno to być ze względu na rozmiary obiektem odrębnych studiów – lecz to, że Górnoślązacy byli przekonani, iż tak właśnie jest. W latach trzydziestych lokalny działacz ubolewał do Józefa Chałasińskiego prowadzącego badania socjologiczne na terenie Murcek, dziś dzielnicy Katowic: „Ci, co tu przyjadą, uważają nas za pół-Polaków” (Chałasiński 1935, s. 277). Sytuacja ta prowadziła w konsekwencji do pogłębiania się dystansu między ludnością rodzimą i przybyszami, pogłębiał się podział, i to uzasadniony wieloma czynnikami, na

<sup>6</sup> Pogląd ten odzwierciedla następująca wypowiedź: „Łoni (tzn. Polacy – przyp. MGG) wiedzieli kaj przyjechali. Wiedzieli, że na Śląsku nie jest wszystko echt polskie. Przez to wielu z nich nie wiedziało, co majom robić i drażniła ich ta nasza łodmienność. Ale to łoni do nos przyszli. To był ich problem, a nie nasz”.

„swoich” i „obcych”. Uwzględniając realia górnośląskie nie można jednak demonizować czynnika etnicznej niechęci do Polaków z innych dzielnic. Trzeba natomiast uwzględnić ówczesny etap rozwoju polskiej świadomości narodowej, swoisty śląskocentryzm, stosunkowo „małą gotowość do kontaktowania się z ludźmi obcej grupy i przyjmowania treści obcego pochodzenia [...]” (Nowicka 1990, s. 44) i wreszcie plebejskość lokalnej kultury.

Nowa sytuacja, nowy rodzaj kontaktów, nieumiejętność czy też niechęć do budowania struktur mediacyjnych pogłębiła – przynajmniej w niektórych płaszczyznach – wzajemne niechęci. „Na gruncie zderzenia się odmiennych ethosów, spotęgowanego wielkim rozczarowaniem Ślązaków w stosunku do wcześniejszych wizji (dodajmy wizji zmytizowanych – przyp. MGG) doszło do wzajemnych ocen, postaw i animozji [...]” (Kłosek 1993, s. 107). Okazało się, że nieomal od pierwszych dni Górnoślązacy zaczęli odczuwać niechęć wobec swojej mowy, jaką okazywali przybysze, i to nie tylko ówczesne elity. Tak jak dla Niemców gwara śląska postrzegana była jako „Bastardsprache” czy osławiona „Wasserpölnisch” tak i dla Polaków była mową, w której dostrzegano wiele germanizmów. A przecież mowa była dla Górnoślązaków jednym z głównych elementów identyfikacji. Tymczasem drażniła ona przybyszów. Zapominano jak ludność rodzima potrafiła bronić swego języka w okresie Kulturkampf i jakie były tego konsekwencje. Teresa Kulak pisze: „Wiarę i język stanowiące wówczas istotę polskości, powszechnie traktowano jako nadrzędne w stosunku do Państwa, przeto atak na te wartości Polakom najbliższe, szczególnie na Górnym Śląsku, stał się przyczyną zerwania ze specyficzną lojalnością wobec Prus i okazał się wstępem do długiego procesu nabywania narodowej świadomości” (Kulak 1990, s. 30). I oto w międzywojniu właśnie ów język, czyli jak to mówiono „naszo ślonsko mowa”, stał się obiektem krytyki, a nawet obiektywnego procesu rugowania z urzędów, bo górnośląscy urzędnicy nie chcieli go porzucić. A poza tym nie znali języka literackiego. Stąd też bywało i tak, że „w kontaktach z często drwiącą z ich mowy napływową inteligencją chcąc niejako uniknąć poczucia własnej śmieszności przechodzili w sytuacjach oficjalnych na język niemiecki” (Kłosek 1992, s. 49).

Negatywny stosunek do gwary, jej pojmowanie przez przybyszów jako szczególnego dowodu swoistej obcości, lub inności etnicznej Górnoślązaków wywołało bardzo silne poczucie pokrzywdzenia. „To jako to jest mowa, jak nie polsko. W szkole nom godali, żeby godać po polsku. A naszo mowa to niby jako jest. Przeca śpiewali my w kościele i modlili sie po polsku. I to czysto. A że trocha ta godka jest inkszo, to co z tego [...]. I trzeba pedzieć, że jak zaczi z tym za tamtyj Polski to trwo to jeszcze dziś”.

Silne poczucie krzywdy wynikało w analizowanym okresie również z przekonania o negacji różnych innych, pojedynczych elementów „ślaskości”. Najczęściej wskazywano, iż deprecjonowane były zwłaszcza, użyjmy lokalnych określeń: „śląskie zwyczaje”, „śląskie pieśniczki”, „nasze święta” (tzn. lokalne formy świętowania roku kościelnego – przyp. MGG), „chodzy-

nie po chłopsku” (czyli noszenie przez kobiety ubioru ludowego – przyp. MGG), „wielko pobożność” (co rozumieć należy jako wartość życia religijnego – przyp. MGG), „życie w tym, co downe” (tzn. kultywowanie konkretnych, nie wymienionych tu elementów tradycji – przyp. MGG), „łogładanie się na rodzina” (tzn. pojmowanie rodziny w kategoriach wartości – przyp. MGG). Ponieważ wspomniane przedmioty negacji były zarazem podstawowymi, obok wcześniej wymienionych, elementami samoidentyfikacji Górnoszlązaków, analizowane pojęcie „śląskiej krzywdy” zostało wzbogacone o te właśnie treści. Działo się tak, gdyż było to podważenie lokalnej tożsamości. Krytyce poddana została też emocjonalnie pozytywna, i – dodajmy – niezwykle silna identyfikacja z tymi treściami, które jednocześnie decydowały o poczuciu własnej odrębności. Choć jej zakres merytoryczny nie był definiowany, bo nie istniała poważniejsza refleksja na ten temat, to jednak sam fakt negacji pojedynczych elementów „śląskości” był pojmowany jako globalne jej odrzucenie, czyli w efekcie odrzucenie, lub co najmniej odrzucanie górnoszląskiej grupy regionalnej. Artykulacja odzwierciedlająca reguły myślenia potocznego była nader prosta: „Im sie nie podobało roz to roz tamto. Roz naszo godka, roz nasze łobleczyne [...]. Bo było tak, że my im sie nie podobali. Tako jest prawda”.

Wyraźnym wzmocnieniem przekonania o niekorzystnym dla Górnoszlązaków losie była walka sanacji z najwybitniejszym górnoszląskim politykiem, niekwestionowanym przywódcą ludności rodzimej, Wojciechem Korfantym. Pomijając realne przyczyny tej walki, zakończone uwięzieniem tego polityka, a później wyjazdem na emigrację, jego los w II Rzeczypospolitej uosabiał według panujących przekonań los wszystkich Górnoszlązaków, także stosunek do nich reszty Polaków i szerzej całego państwa. „To był prawdziwy Ślonzok, ale tyż prawdziwy Polok, bo szedł do Polski. I pokazali Poloki kaj go majom i każdego z nos [...]. I na koniec go jeszcze łotruli. I to wszystko za to, że tak wielo dlo Polski zrobił [...]”. Korfanty uosabiał „śląskosc”. W sposób jednoznaczny zaciążył bowiem nad historią tej ziemi. Ale jego biografia w latach II Rzeczypospolitej była dla ludności rodzimej widomym potwierdzeniem „śląskiej krzywdy”, potwierdzeniem słuszności panującego sposobu rozumienia sensu historii, historii własnej grupy. Potwierdzała, i to wyraźnie, że nawet w Polsce los jest dla Górnoszlązaków nader nielaskawy, a nawet wrogi. Bo tak właśnie pojmowano fakt odmowy przez Piłsudskiego mianowania Korfanteo premierem Rzeczypospolitej, co 14 lipca 1922 r. wniosła Komisja Główna Sejmu RP. Swoistym zaś odzwierciedleniem przekonania o stosunku władz polskich do tego polityka była popularność plotki mówiącej o jego otruciu (patrz np.: Marek 1991 s. 26). W konsekwencji tragiczny los Korfanteo, jego heroiczna droga ku Polsce, mozolna praca, a wreszcie śmierć w latach II Rzeczypospolitej, stanowił symboliczne potwierdzenie identycznego losu Górnoszlązaków. „Nie wiadomo czy łon zostol łotruty, może nawet nie. Ale umarł na kilka dni przed wojnom. I to był znak losu. Niedługo potym Śląsk zaczoł umierać przez swoich łopuszczony, przez

cudzych wzgardzony”. To wszystko, co działo się po śmierci Korfantego, a raczej sposób interpretowania tych zdarzeń, wskazywało, że „śląska krzywda” musi się ostatecznie wypełnić. W ostatnich dniach sierpnia 1939 r., niezależnie od całej złożonej sytuacji, Górnoślązacy dostrzegali przede wszystkim, iż następuje masowy odpływ przybyszów. Rodziło się zwątpienie, refleksja i pytania. Stasiu Jadwiszczok, bohater powieści Kazimierza Gołby *Wieża spadochronowa*, reprezentujący pokolenie „śląskich orląt”, z rozpaczą pyta przyjaciela, przybysza z innej dzielnicy: „Czy Śląsk należy do całej Polski, czy nie?” (Gołba 1973, s. 9). Próbuje uzyskać odpowiedź, dlaczego Wojsko Polskie odchodzi ze Śląska. To dramatyczne pytanie zadają bohaterowie wielu śląskich powieści. Stary powstaniec Gruszczyk z *Domu czterech Karlików* też pyta: „Gdzie jest wojsko, które miało bronić naszych granic?” (Michalik 1988, s. 139). Znalazło ono też swoje wyraźne odbicie w lokalnym folklorze, a odpowiedź potwierdza „śląską krzywdę”; w tym konkretnym przypadku przekonanie o porzuceniu Śląska przez Polskę. Kwestia ta dotyczy też odpływu przybyszów. Ocena była jednoznaczna: „My szli do Polski, a łona po 20 latach poszła stąd, jakby nigdy nic [...]”, „Tak jak sie ta staro Polska pomału u nos rodziła, tak naroz umarła, bo chciała umrzeć. A nos zostawiła”, „Polska we wrześniu stąd uciekła. Przyszła i był to nasz dom, a potym uciekła, a jak to być może żeby dom pociępnać? Może to nie był dło niej dom?”. To był dla Górnoślązaków dramat. Przywołany już bohater powieści Gołby z rozpaczą pyta sąsiadów – przybyszów pośpiesznie pakujących dobytek: „Dlaczego państwu tak śpieszno?” W odpowiedzi radca wojewódzki Żarnowski (dodajmy, dla młodego Górnoślązaka symbol polskiej władzy – przyp. MGG) mówi: „Wy jesteście tutejsi, z ojca i dziada dawni obywatele Rzeszy. Ale nas – w razie czego – potraktują jak intruzów i niepożądanych przybyszów. Los nasz byłby znacznie gorszy niż wasz” (Gołba 1973, s. 7). W tej odpowiedzi, i szerzej w tym co się wówczas działo Górnoślązacy dostrzegali potwierdzenie podziału na: „my” – „oni”. „My”, czyli „swojacy” o określonej wspólnej historii, konkretnej tożsamości. I „oni”, którzy niezależnie od dotychczasowych sposobów ich widzenia sami siebie definiowali. Pomijając skomplikowane uwarunkowania decydujące o wyjeździe części przybyszów, Górnoślązacy nazwali ten exodus jednoznacznie: „Gorole uciekają”. Rodziło się poczucie krzywdy: „Tego ludzie mieli już richtig dosyć. Poloki zaczi uciekać. Jeszcze nie tak downo przeca uczyli nos, rachowali czy my som Polokami. Godali, że my źle godomy po polsku. A jak przyszło co do czego, to uciekli. Przyszło Niemiec i zaczął nom wystawiać rachunek za Polska. A w 1945 roku przyszoł nazod Polok i dowej wystawiać rachunek za czasy niemieckie. I tak w koło, durch to samo. My robimy swoje, żyjemy u siebie, a nos ino ciągle sądzom [...]” To pogląd osadzony w konkretnej tradycji, pogląd wciąż żywotny do dziś.

\* \*  
\*

„Śląska krzywda” trwa, trudno zatem o podsumowanie. Faktem niezaprzecalnym jest jednak to, że zrodziła się ona w latach II Rzeczypospolitej. Wtedy też uformowały się główne jej elementy, które należy pojmować w kontekście całej ówczesnej rzeczywistości społecznej, ekonomicznej i politycznej. Oczywiście nie rozstrzygając, na ile były one obiektywnie niekorzystne dla Górnoszlązaków. Przedmiotem naszego zainteresowania było bowiem jedynie funkcjonujące przekonanie o wieloaspektowym poczuciu pokrzywdzenia.

Wprawdzie omawialiśmy specyfikę „śląskiej krzywdy” w okresie międzywojnia, to jednak trzeba tu podkreślić, że sposób jej widzenia rejestrowany był współcześnie. Tak więc stykaliśmy się, poza pewnym utrwalonym sposobem rozumienia tego pojęcia, z pewną znamionną postawą wobec przeszłości, także ze szczególną formą potocznej świadomości historycznej, jak się wydaje zmieniającej się po 1989 r., która jest specyficznym zbiorem wyobrażeń, sądów, opinii. I to stwierdzenie jest nader ważne.

## LITERATURA

Błasiak W.

- 1993 *Spoleczne źródła mobilizacji oraz demobilizacji regionalnej i lokalnej zbiorowości Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego*, [w:] *Czy Polska będzie państwem regionalnym?*, G. Gorzelak, B. Jałowiecki (red.), Warszawa, s. 181–204.

Błaszczak-Waławik M.

- 1990 *Miejsce i rola regionalnej kultury w procesach życia społecznego zbiorowości Górnego Śląska do roku 1945*, [w:], M. Błaszczak-Waławik, W. Błasiak, T. Nawrocki, *Górny Śląsk. Szczególny przypadek kulturowy*, Kielce, s. 7–66.

Bożek A.

- 1957 *Pamiętniki*, Katowice.

Braudel F.P.

- 1976 *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, Gdańsk, t. II.

Chałasiński J.

- 1935 *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, Warszawa.

Chlebowczyk J.

- 1983 *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII wieku do początków XX w.)*, Kraków.

Długajczyk E.

- 1972 *Zmiana suwerenności na Górnym Śląsku w 1922 roku*, „Zaranie Śląskie”, z. 4, s. 330–349.

Dygacz A.

- 1958 *Śląskie pieśni powstańcze 1919–1921. Zebrał i opracował ...*, Katowice.

Gerlich H.

- 1989 *Materiały do bibliografii etnografii miasta wybranych ośrodków robotniczych w Polsce za lata 1980–1989. Ośrodek katowicki*, „Zaranie Śląskie”, z. 3–4, s. 521–523.

Gerlich M.G.

- 1981 *Problem tradycji i zmiany kulturowej na Śląsku a zagadnienie odrębności regionalnej*, „Zaranie Śląskie”, z. 3–4, s. 359–378.

- 1993 *Górnoślązacy. Od świadomości etnicznej ku polskiej świadomości narodowej (schyłek XVIII w. – do Kulturkampfu)*, „Etnografia Polska”, t. 37, z. 1, s. 7–38.
- Gładysz A.  
1965 *Na tropach wątku „śpiącego wojska”*, „Zaranie Śląskie”, z. 4, s. 795–810.
- Gołba K.  
1973 *Wieża spadochronowa. Harcerze śpiący we wrześniu 1939*, Katowice.
- Hajduk-Nijakowska J., Smolińska T.  
1989 *Jak starka Zeflika na powstanie wysłała. Ludowe opowieści powstańcze. Opracowały...*, Katowice.
- Hołówka T.  
1986 *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa.
- Hytrek A.  
1879 *Górny Śląsk pod względem obyczajów, języka i usposobienia ludności*, „Przegląd Polski”, t. 14, z. 3, s. 177–203.
- Jacek z Wygiełzowa  
1922 *Wojsko św. Jadwigi, czyli legendy o wojsku św. Jadwigi w Sroczej Górze pod Rozbarkiem pod Bytomiem*, Bytom.
- Kijonka T.  
1988 *Śląska krzywda?*, „Tak i Nie. Śląsk. Kwartalnik Społeczno-Artystyczny”, nr 11, s. 11–16.
- Kłosek E.  
1992 *Mowa jako wskaźnik przynależności regionalnej i społecznej na Górnym Śląsku*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku*, B. Bazieli (red.), Wrocław, s. 47–57.  
1993 *„Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku od 1945 roku. Środowisko miejskie*, Wrocław.
- Kopeć E.  
1981 *Południowo-zachodnie kresy Rzeczypospolitej 1918–1939. Społeczne warunki integracji*, Katowice.
- Kulak T.  
1990 *W stronę Odry i Bałtyku. Wybór źródeł (1795–1950)*, t. 1, *O ziemię Piastów i polski lud (1795–1918)*, Wybór i opracowanie ..., Wrocław, s. 25–38.
- Kwaśniewski K.  
1987 *Integracja społeczności regionalnej. Śląsk Opolski*, Opole.
- Ligęza J., Żywirska M.  
1964 *Zarys kultury grupy górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*, Katowice.
- Marek F. A.  
1991 *Głos Śląska zniewolonego*, Opole.
- Michalik I.  
1988 *Dom czterech Karlików*, Katowice.
- Mierzwa I.  
1989 *Literatura dla ludu*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, D. Simonides (red.), Katowice, s. 303–332.
- Myszor J.  
1991 *Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku w latach 1821–1914*, Katowice.
- Nawrocki T.  
1993 *Spór o regionalizm i regionalizację na Górnym Śląsku*, [w:] *Czy Polska będzie...*, s. 137–179.
- Nieborowski P.  
b.r.w. *Dobra rada księdza katolickiego o głosowaniu*, Wrocław.
- Nowicka E.  
1990 *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] *Swoi i obcy. Studia nad postawami wobec innych narodów, ras i grup etnicznych*, t. 1, E. Nowicka (red.), Warszawa.

- Obreński J.  
1936 *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe”, t. 10, nr 1–2, s. 1–21.
- Ossowski S.  
1966 *Dziela*, t. III, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa.
- Pater M.  
1994 *Polska i katolicka tożsamość Górnego Śląska w perspektywie historycznej XIX w.*, [w:] *Metropolia katowicko-górnośląska. Dziedzictwo historii. Wyzwania wobec przyszłości*, ks. J. Wycisło (red.), Katowice, s. 45–54.  
b.r.w. *Polskie postawy narodowe na Śląsku w XIX wieku (do 1870)*, cz. 1, Warszawa.
- Piernikarczyk J.  
1923 *Ilustrowana Księga Pamiątkowa Górnego Śląska*, Katowice.
- Rak R.  
1994 *Charakterystyczne rysy duszpasterstwa biskupów katowickich (1922–1992)*, [w:] *Metropolia...*, s. 30–44.
- Robotycki C.  
1990 *Śląska historia i śląska tradycja*, Śląskie Prace Etnograficzne, t. 1, Katowice, s. 19–34.  
1992 *Etnografia wobec kultury współczesnej*. Kraków.
- Sala W.  
1988 *Młodzież robotnicza na Górnym Śląsku. Rok 1937 – próba raportu*, Katowice.
- Simonides D.  
1972 *Powstania śląskie we współczesnych opowiadaniach ludowych*, Opole.  
1989 *Rozwój i znaczenie folkloru na Górnym Śląsku*, [w:] *Folklor ...*, s. 49–94.  
1990 *Folklor a tożsamość*, „Rozprawy i Studia Muzeum Śląskiego”, t. 1, s. 21–28.
- Stomma L.  
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Szeja T.  
1993 *Śląska krzywda*, „Hoffnung – Die Deutsche Zeitschrift in Oberschlesien”, nr 2, s. 10.
- Szewczyk W.  
1985 *Syndrom śląski. Szkice o ludziach i dziełach*, Katowice.  
1988 *Być Ślązakiem*, „Tak i Nie. Śląsk. Kwartalnik Społeczno-Artystyczny”, nr 11, s. 49–51.
- Szramek E.  
1931 *Ks. Jan Kapica. Życiorys a zarazem fragment z historii Górnego Śląska*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, t. III, s. 1–86.  
1934 *Śląsk jako problem socjologiczny*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, t. IV, s. 1–79.
- Tyc T.  
1931 *Pamiętniki*, Poznań.
- Wanatowicz M.  
1982 *Ludność napływowa na Górnym Śląsku w latach 1922–1939*, Katowice.
- Wódz J.  
1991 *„Swojskość i obcość” jako wymiar tożsamości lokalnej*, [w:] *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, J. Wódz (red.), Wrocław–Warszawa, s. 33–53.
- Zieliński H.  
1957 *Położenie i walka górnośląskiego proletariatu w latach 1918–1922*, Warszawa.
- Zieliński W.  
1972 *Polska i niemiecka propaganda plebiscytowa na Górnym Śląsku*, Wrocław.  
1985 *Górnoślązacy w procesie kształtowania się nowoczesnego narodu polskiego*, [w:] *Ziemia śląskie w granicach II Rzeczypospolitej. Procesy integracyjne*, F. Serafin (red.), Katowice.

MARIAN GRZEGORZ GERLICH

“SILESIAN INJUSTICE” – A SIGN OF COMMON SENCE  
OF ABASEMENT AMONG UPPER SILESIA'S NATIVE POPULATION  
IN THE YEARS 1922–1939

Summary

The study is based on field research (interviews) carried out in Upper Silesia in the nineties and on historical and sociological data. It presents the anthropological interpretation of the concept of “Silesian injustice”. The term refers to the sense of wrong felt and declared by local population of the province which had been incorporated into Polish state in 1922 after six centuries of German rule and then undergoing the process of reintegration with Polish nationality.

Due to various social, economic and political circumstances sense of underprivilege and injustice appeared among the native Silesians, hence the notion “Silesian injustice”. This attitude was manifested on the level of basic social relations and distinctions between “our people” and “strangers”. By “strangers” people coming from all other areas of Poland were meant.

The author's thesis is that the notion of “Silesian injustice” belongs to stereotypes resulting from mythical perception of reality and from perceiving one's own group in terms of clichés.

*Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek*