

URSZULA LEHR
Instytut Archeologii i Etnologii PAN,
Kraków

CZY KATOLIK I EWANGELIK MOGĄ BYĆ „BRAĆMI”?¹

„Umiejętność współżycia z różnicami, nie mówiąc już o czerpaniu z nich radości i korzyści, nie jest łatwa i nie przychodzi sama z siebie. Umiejętność taka jest sztuką, która podobnie jak inne sztuki wymaga nauki i ćwiczeń”

(Baumann 2006, s. 164).

Komunikacja², w założeniu Johna Fiske (2008, s. 16) jest „centralną działalnością” kultury. Stanowi ona społeczno-kulturową formę współżycia międzyludzkiego niezbędną do zaistnienia i trwania więzi interpersonalnych, wyrażaną w różnorodnej postaci i podlegającą nieustannym przeobrażeniom. Komunikacja (werbalna i niewerbalna), jako proces polegający na wymianie informacji (ujmowanych często symbolicznie), odgrywa istotną rolę w kształtowaniu interakcji, których wyrazem jest dialog. Niezależnie od jej podstawowego zadania (przekazu i odbioru) pełni funkcję motywacyjną, kontrolną i emotywną (Sobkowiak 1998, s. 12). Po przełomie ustrojowym roku 1989 komunikacja i dialog zaczęły ulegać modyfikacjom, przyjmując oblicza i role spełniające zadania dostosowane do nowej rzeczywistości. Wpłynęła na to demokratyzacja systemu politycznego w krajach postkomunistycznych wymuszająca zmianę sposobu myślenia, przewartościowanie dotychczasowych norm i związaną z tym ewolucję postaw i zachowań (Dobek-Ostrowska 1995, s. 6). Proces przemian świadomościowych uzewnętrznianych w relacjach międzyludzkich, jak i międzykulturowych, stał się w ostatnich latach przedmiotem intensywnych zainteresowań naukowych i dociekań badawczych różnych dyscyplin. Ich cel poznawczy sprowadza się do wypracowania, poprzez analizę istniejących systemów komunikacji (indywidualnej, masowej, społecznej),

¹ Artykuł jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego na konferencji *Komunikacja i dialog kultur* (Będlewo k. Poznania, 13–15 czerwiec 2008). Inspiracją do jego napisania były materiały uzyskane na marginesie badań różnych zagadnień z zakresu kultury społeczności lokalnych, zawierające informacje dotyczące relacji wzajemnych mieszkańców wsi Beskidu Śląskiego.

² Zjawisko to we współczesnej kulturze charakteryzuje wytwarzanie coraz to bardziej nowoczesnych, szybszych i dokładniejszych środków porozumienia wykorzystujących najnowocześniejsze technologie (Kolek 2002, s. 73–77). W artykule koncentruję się na tradycyjnych jego formach czyli, jak to określa Bożena Kolek, „środkach twórczych” (tamże, s. 75) takich jak słowo, znak, stanowiących w społecznościach lokalnych podstawę wyrażanych emocji. Uwzględniam także tradycję i zwyczaje będące kulturowymi desygnatami komunikacji.

uniwersalnych podstaw współdzystowania³ (Dobek-Ostrowska 1995, s. 15–16). Dotyczy, zatem w pewnym stopniu ukierunkowanego, a nawet sterowanego przez mass media przekazu treści, docierających do różnych odbiorców.

Moje rozważania dotyczą stosunków społeczno-kulturowych zachodzących na poziomie społeczności lokalnych pomiędzy przedstawicielami dwu odłamów religii chrześcijańskiej (katolickiego i ewangelicko-augsburskiego). Nie są one systematycznym wykładem ilustrującym długofalowy proces dochodzenia do *consensusu*, ale prezentacją mechanizmów kulturowych rzutujących na obecny wizerunek społeczności lokalnej.

UWARUNKOWANIA RELIGIJNO-HISTORYCZNE KOMUNIKACJI INTERPERSONALNEJ

Przestrzenią przedstawianych interakcji jest region Beskidu Śląskiego, obszar pogranicza kulturowego, zamieszkały przez katolików i ewangelików. Jest on dla wyznawców obu religii miejscem nie tylko geograficznym, ale i symbolicznym, z którym identyfikują się, ponieważ tutaj urodzili się, na „ziemi” należącej od pokoleń do ich przodków. Śląsk Cieszyński, podobnie jak badane wsie⁴ usytuowane w jego części południowej, znajdował się w przeszłości pod wpływem oddziaływań politycznych i religijnych, władców tego regionu, o różnej w ciągu tysiąclecia przynależności państwowej (polskiej, czeskiej, austriackiej) oraz konfesyjnej rządzących (katolicyzm, protestantyzm) (Popiołek 1976; Gastpary 1977, s. 181–182). Zmienność wyznania (katolickiego lub protestanckiego) panujących⁵ zgodnie z zasadą *cuius regio eius religio* była przyczyną, dla której presje i szykany religijne dotyczyły zarówno katolików, jak i ewangelików; w większym stopniu tych drugich⁶. Wsie tego regionu miały nadania w czasie reformacji (Istebna i Jaworzynka w 1621 roku) oraz kontrreformacji (Koniaków w 1712 roku) (Popiołek 1939, s. 140, 158, 171). Swoboda religijna wprowadzona po Wiośnie Ludów oraz wydany rok

³ Przykładem jest ogłoszenie roku 2008 Europejskim Rokiem Dialogu Międzynarodowego. W Polsce w ramach jego obchodów, instytucja koordynująca, czyli Narodowe Centrum Kultury, realizuje m. in. projekty skupiające się na edukacji w zakresie kultur i tradycji narodów oraz na ukazaniu lokalnych kontekstów wielokulturowości, a także przedstawieniu współistnienia religii chrześcijańskiej z tradycjami innych religii i światopoglądów. Znajdują one wyraz w organizowanych konferencjach, szkoleniach, warsztatach, debatach, badaniach naukowych, wystawach, panelach dyskusyjnych i festiwalach (*Europejski... 2008*).

⁴ Są to Istebna, Jaworzynka, Koniaków. Sołectwa tych wsi weszły (1 stycznia 1973 roku) w skład gminy z siedzibą w Istebnej, tworząc jednostkę administracyjną określaną wspólną nazwą Beskidzka Trójwieś lub krócej Trójwieś.

⁵ Po okresie reformacji władający Śląskiem Cieszyńskim byli wyznania protestanckiego, a nawet, jak to uczynił Wacław III Adam, podnieśli rangę luteranizmu do wyznania państwowego. W okresie kontrreformacji jego syn i następca Adam Wacław, prawdopodobnie pod presją Habsburgów, przeszedł w 1610 roku na katolicyzm (*Protestantyzm...2010*).

⁶ Był to np. zakaz udzielania ślubów niekatolikom i ich pochówku na cmentarzu gminnym. Bez tzw. „kartki licencyjnej spowiedniej” wystawionej przez miejscowego proboszcza katolickiego, pastory ewangelicy nie mogli świadczyć usług duszpasterskich (Josiek 1995a, s. 38–39; 1995b, s. 30).

później (w 1849 roku) patent cesarski pozwolił ostatecznie na oficjalne, równoległe z katolicyzmem wyznawanie protestantyzmu (Uglorz 2004, s. 68). Jednakże w ostatnich dwóch stuleciach, charakteryzujących się umacnianiem katolicyzmu na tych terenach, mimo odzyskanej przez ewangelików swobody religijnej pozostali oni, w badanych wsiach, niewielką grupą wyznaniową. W okresie międzywojennym stanowili w ogólnej liczbie mieszkańców zaledwie kilka procent wyznawców. Stan ten utrzymał się niemal do czasów współczesnych, wykazując tendencję zmniejszania się liczby ewangelików wobec katolików⁷.

Badania prowadzone przez Annę Szyfer nad zagadnieniem kulturowych warunkowań osobowości m. in. we wsiach przygranicznych Śląska Cieszyńskiego wykazują, iż społeczności lokalne zamieszkujące ten niejednolity wyznaniowo obszar charakteryzowało, z wyjątkiem okresu kontrreformacji, „niezwykle zgodne i bezkonfliktowe współżycie” (2005, s. 69). Wynikało ono, jak stwierdza autorka na podstawie analizy narracji autobiograficznych, z ważniejszego dla mieszkańców tych terenów określenia tożsamości narodowej, niż przynależności konfesyjnej (tamże, s. 105–107). Brak źródeł pisanych na temat form i rodzajów komunikacji w sferze życia społeczno-kulturowego górali z Beskidu Śląskiego zawężyła, w znacznym stopniu, możliwość rekonstrukcji interakcji zachodzących pomiędzy nimi w przeszłości. Materiały, jakimi dysponowałam, potwierdzają jedynie wnioski Szyfer dotyczące czasu kontrreformacji, jako niesprzyjającego „pokojowemu” współistnieniu i nawiązywaniu poprawnych stosunków. Odwołując się w tym miejscu do pamięci zbiorowej, a więc pamięci społecznej, oddziaływującej również na proces tworzenia religijnej tożsamości grupowej, należy przywołać żywy nadal przekaz jednoznacznie wskazujący na nietolerancję religijną. Jednym z przejawów szykan wobec ewangelików było odbieranie im świątyn i przekazywanie ich katolikom oraz zakaz budowania nowych⁸. Poświadcza to informacja o istniejących w okresie prześladowań religijnych tzw. „kościółkach leśnych”. Tę nazwę – zachowaną do dzisiaj – nadano niektórym polanom śródleśnym np. na Bukowej, pod Równicą. Były one miejscem potajemnych spotkań wyznawców protestantyzmu ze swoimi duchownymi, przybywającymi nielegalnie ze Słowacji i Niemiec (Lehr 2007, s. 188; Kubica 2004, s. 107). Odbływały się tam nabożeństwa oraz ceremonie: chrztów, konfirmacji i ślubów. Przekaz powyższy nie zawiera jednoznacznej aprobaty przez społeczność lokalną tego rodzaju działań. Sugeruje natomiast przejawy empatii ze strony katolików zawarte w ocenie sytuacji wyznaniowej sąsiadów ewangelików. Określano ją jako utrudniającą wypełnianie praktyk religijnych, a tym samym ograniczającą swobodę wyznaniową.

⁷ Dla porównania podaję, iż np. w XIX wieku wieś Istebną zamieszkiwało 1325 katolików i 150 ewangelików; w latach 1930. 2482 osoby były wyznania rzymskokatolickiego, 134 reprezentowały wyznanie protestanckie, w pierwszej dekadzie XXI wieku 3220 to katolicy, 108 jest ewangelikami (Lehr 2007, s. 182).

⁸ W uzupełnieniu dodam, iż pierwszą świątynią, powstałą po okresie kontrreformacji, do której uczęszczali ewangelicy ze wsi beskidzkich był dom modlitwy poświęcony w 1791 roku w Nawsiu (koło Jabłonkowa). Utracony w 1920 roku, po przeprowadzeniu granicy między Polską a Czechosłowacją, „odciął” wyznawców od zboru. Dopiero w 1930 roku wybudowano kościół w Istebnej, który w 1967 roku uzyskał status samodzielnej parafii ewangelickiej (Oczkowski 1994, s. 99–102).

Przetrwale w tradycji ustnej wzmianki dostarczają danych na temat relacji przedstawicieli obu odłamów religii. Wskazują one zarówno na symptomy niechęci i nietolerancji, jak i zmierzanie w kierunku wzajemnej akceptacji. Uważam, że postawy wyrażające aprobatę zrodziły się w wyniku długotrwałego, wspólnego egzystowania poprzez oswojenie się z „innością” sąsiadów, dostrzeganie tego, co łączy a nie dzieli. Wykształcenie tego rodzaju zachowań poprzedzały z pewnością różnicowane ich formy od nieprzyjaznych do braku wyraźnych interakcji. Te ostatnie można nazwać, odwołując się do określenia Zygmunta Baumana, postawami strategicznymi (2006, s. 163). Nie mogły one być niezmiennie, ponieważ wsie zamieszkiwane od pokoleń przez katolików i ewangelików uważane były przez jednych i drugich za „małą ojczyznę”. Współbycie zaś w grupie uznanej za „swoją” wymusiło, z czasem, na jej członkach włączenie się w nurt życia zespołowego. Sądzę, iż punktem zwrotnym w relacjach wzajemnych oraz w postrzeganiu sąsiadów protestantów było powstanie stowarzyszenia oświatowego Macierz Szkolna Księstwa Cieszyńskiego⁹. Jego filia mieściła się w gospodzie „U ujca Gazurka” w Istebnej. W wydzielonym pomieszczeniu, pełniącym funkcję biblioteki publicznej, odbywały się spotkania mieszkańców (katolików i ewangelików) należących do miejscowego koła. Ich efektywna działalność w zakresie edukacji, kultury oraz spraw narodowościowych, polegająca również na łagodzeniu antagonizmów wyznaniowych, przyczyniła się do odnalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia i nawiązania bliższej więzi pomiędzy wyznawcami obu religii.

Przeszłość, jako czas miniony, pozostawiła jednak w pamięci zbiorowej ślady animozji o podłożu religijnym. Uzewnętrznieniem – w przekonaniu protestantów – negatywnego do nich stosunku katolików była i jest, między innymi, zachowana do dzisiaj nazwa jednego z „placów”¹⁰ Istebnej – Haratyki, pierwotnie Heretyki, będąca określeniem patronimicznym¹¹ (Popiołek 1939, s. 142). Zmiana literowa, polegająca na zastąpieniu liter „e” w wyrazie Heretyki na „a”, jakiej dokonano przed kilkudziesięciu laty jest świadectwem próby pojednania i unormowania wzajemnych stosunków. Ilustracją braku akceptacji dla innego, niż katolickie, wyznania były zwroty, które już nie funkcjonują w rodzaju: „dzierży się jak luterska wiara kole Cieszyna”, „twardy jak luter spod Cieszyna” (Łątka 1983, s. 30). Uważane dawniej za dyskredytujące, i w takiej intencji wypowiedane, dla współczesnych

⁹ Współzałożycielem powstałego w 1885 roku stowarzyszenia był Paweł Stalmach (ewangelik), któremu mieszkańcy Istebnej wystawili pomnik. Celem Macierzy Szkolnej Księstwa Cieszyńskiego była organizacja i utrzymanie na Śląsku wielu polskich szkół elementarnych, średnich i zawodowych, efektem zaś spadek liczby analfabetów, a ponadto krzewienie kultury i utrzymanie polskości (Żebrok 2002, s. 39–40).

¹⁰ Jednostka osadnicza występująca w Beskidzie Śląskim, składająca się kiedyś z kilku – obecnie z kilkunastu – domów o nazwie najczęściej wywodzącej się od nazwiska protoplasty.

¹¹ Franciszek Popiołek podaje, iż osadnikiem przybyłym do Istebnej był Heretyk z Jasnowic (1939, s. 142). Mógł on być, więc też pierwszym założycielem „placu” o tej nazwie. Jednoznacznie nie można jednak stwierdzić czy było to nazwisko, czy też przezwisko wynikające z faktu, iż przybył on z osady Jasnowice (na terenie dzisiejszej Istebnej) zamieszkiwanej przez bliżej nieokreśloną sektę zwaną jasnowidzami, która na tym terenie schroniła się przed prześladowaniami religijnymi. Prawdopodobnie nie był, więc wyznania ewangelickiego. Być może jednak w okresie późniejszym „plac” ten został zasiedlony przez protestantów.

mieszkańców obu wyznań stały się synonimem niezłomnej postawy w dochowaniu wiary czy przykładem, jak pisze Władysław Josiek: „trwałego zrośnięcia Kościoła ewangelickiego z Ziemią Cieszyńską” (1995c, s. 38). Do rzadko spotykanych należą natomiast określenia takie jak „luter”¹², „heretyk” odbierane niezmiennie jako epitety. Znane zaś, wśród miejscowej ludności, powiedzenie *ewangelika poznać po pieluchach* oznaczające odmienność wyznaniową, interpretowane bywa dwójako. Odnoszone do duchownych protestanckich podkreśla, niezgodny z katolickim kanonem wyznaniowym, brak celibatu w Kościele ewangelickim. W obyczajowości katolickiej jest natomiast nawiązaniem do zachowań przesądnych, dotyczących zakazu wywieszania na zewnątrz domu pieluch nieochrzczonego dziecka z obawy przed ingerencją złego ducha.

„Inność” ewangelików, jaką dostrzegano na co dzień, wynikała nie tylko z różnych norm i zasad religijnych, ale i ich odmiennego etosu. Uzewnętrzniał się on w pozytywnym stosunku do działań gospodarczych, wykonywanych bez przymusu ekonomicznego, jako powołania i spełnienia woli Bożej. Praca była zespolona z głęboką wiarą wpajaną i praktykowaną w codziennym wychowaniu (np. nabożeństwa domowe). Charakteryzujący ich pragmatyzm życiowy, przede wszystkim zaś zasobność protestantów była powodem zazdrości i nietolerancji. Drażniła „ewangelicka pycha”, której doszukiwano się w wykształceniu i samodoskonaleniu się, jak podkreśla Grażyna Kubica (2004, s. 110–112). Obyczajowość znamiłowała skromność, a nawet surowość, potępienie przesady i nałogów.

Zawijazywanie więzi rodzinnych między katolikami i protestantami nie było dawniej możliwe ze względu na rygorystyczne normy zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Nie dopuszczały one zawierania związków małżeńskich katolików z osobami nie należącymi do tej samej wspólnoty¹³. Ich złagodzenie po roku 1970 umożliwiło poślubienie osoby innego wyznania. Jednak ze względu na konieczność składania pisemnej deklaracji zobowiązującej m.in. do wychowywania dzieci w wierze katolickiej, co w konsekwencji wiąże się z utratą wyznawców, związki takie nie należą wśród ewangelików do licznych (Motyka 1970, s. 105)¹⁴. Poświadczają to informacje mieszkańców wsi mówiące wręcz o niedopuszczaniu, przez niektóre rodziny protestanckie, do ślubu nawet wówczas, gdy dziewczyna (katoliczka), spodziewała się dziecka ich syna: *on był ewangelikiem i jego rodzina*

¹² Dla wyjaśnienia dodam, iż określenie to zawiera się w utrwalonym stereotypie: „Niemiec-luteranin-kacercz-mieszkaniec miasta”, ktoś obcy i podejrzany (Maliszewski 2001, s. 114). Ewangelicy w Beskidzie Śląskim i na Ziemi Cieszyńskiej byli autochtoniczną ludnością polską. Nazywanie ich „lutrami” było poczytywane za wyjątkowo obraźliwe, ponieważ godziło nie tylko w ich wyznanie, ale przypisywało im także niemieckie pochodzenie.

¹³ Kościół rzymskokatolicki przez wiele stuleci przeciwstawiał się zawieraniu związków mieszanych, czyli katolików z osobami nie należącymi do tej samej wspólnoty wyznaniowej. Złagodzenie tych zasad nastąpiło po II Soborze Watykańskim, po wydaniu przez kongregację Doktryny Wiary instrukcji *Matrimonii sacramentum* (w 1966 roku) i ogłoszeniu przez papieża Pawła VI *Matrimonia Mixta* (w 1970 roku). Przepisy zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku normują całościowo sprawę małżeństw mieszanych (Góralski 2005, s. 20).

¹⁴ Zawarte w Instrukcji Episkopatu Polskiego przepisy regulują w sposób jednoznaczny kwestię wyznaniową dzieci w małżeństwach mieszanych określając, iż winny być wychowywane w wierze katolickiej (*Instrukcja...* 1987, s. 3–5).

mu zabraniała kontaktów ze mną (ur. 1970, A2. K/2), ponieważ wiara stała na przeszkodzie (ur. 1942, A. J/5).

Katolicy, zwłaszcza ludzie starsi uważają, że młodzi powinni szukać partnerów życiowych wśród „swoich”. Nie protestują jednak w sposób ostentacyjny, gdy dochodzi do zawarcia małżeństwa mieszanego, chociaż go nie popierają. Niektórzy z nich starają się, przy każdej nadarzającej się okazji, zapoznawać wnuki z zasadami wiary katolickiej, uświadamiając im „wyższość wiary ojców” nad innym wyznaniem. Te incydentalne przypadki nie stoją jednak na przeszkodzie w nawiązywaniu poprawnych stosunków koleżeńskich i trwałych przyjaźni (wśród dzieci, młodzieży i dorosłych). Rozwody¹⁵ w związkach mieszanych nie wynikały, na badanym obszarze, z praktykowania odmiennej konfesji, ale z przyczyn charakterologicznych i większej, niż dopuszczalna w etosie ewangelików, swobody obyczajowej (między innymi np. nadużywania alkoholu).

Z przekazów oraz oceny współczesnych mieszkańców wsi wynika, iż zachowania codzienne ewangelików zmierzały do zjednania sobie katolickich sąsiadów przez działalność społeczną na rzecz całej wsi. Tego rodzaju przedsięwzięcia przyczyniły się z czasem nie tylko do obdarzenia ich autorytetem, ale także do przełamania niechęci w stosunku do nich¹⁶. Przykłady zachowań tego rodzaju znane z przeszłości, jak i współczesności poświadczają, że przedstawiciele odmiennego wyznania mogą być traktowani na równych prawach w życiu społecznym grupy. Argumentem, wynikającym z zasad moralno-obyczajowych etosu protestanckiego, motywującym ich do wzmożonej aktywności społecznej był również podkreślany przez nich fakt, iż, będąc mniejszością, winni dokładać starań w zaznaczeniu swojej obecności w działaniach efektywnych i wzorcowych dla innych. Charakteryzująca ich „spolegliwość”, a więc tradycjonalizm i konformizm w stosunkach społeczno-politycznych, czyli akceptacja *status quo* i przystosowywanie się do zaistniałej sytuacji, mimo odmiennych, wskazanych wcześniej elementów etyczno-moralnych, ulegających z czasem złagodzeniu, ułatwiła w konsekwencji zbliżenie i nawiązanie dialogu między omawianymi wyznaniem na wielu płaszczyznach egzystencji.

WARTOŚCI KULTUROWE JAKO DESYGNATY INTEGRACJI SPOŁECZNEJ

Badania etnograficzne prowadzone przeze mnie od wielu lat nad różnymi zagadnieniami kultury wsi Beskidu Śląskiego wskazują na zwiększone, zwłaszcza w ostatnich dwóch dekadach, tempo jej przemian. Mimo przeobrażeń, jakie dokonały się w światopoglądzie i życiu mieszkańców społeczności lokalnych, postawy

¹⁵ Wzrost rozpadu współczesnych, mieszanych związków małżeńskich wynika, jak podkreśla Tadeusz Jelinek, z osłabienia więzi ze wspólnotą wyznaniową, a także więzi rodzinnych (1996, s. 6).

¹⁶ Jedną z takich postaci był wspomniany do dzisiaj inżynier Jan Szmek z Istebnej wielki społecznik i aktywista, zmarły po II wojnie światowej; w okresie międzywojennym zaś Jerzy Śliwka (rolnik i prezbiter z Koniakowa), którego „określano jako wzór pod względem światłości umysłu, umiejętnej uprawy roli, sadownictwa, obywatelskiej czynności w gminie i powiecie, w pracy kościelnej w zborze i komitecie budowy kościoła w Istebnej” (Oczkowski 1994, s. 101).

tradycyjne przetrwały wśród starszego i średniego pokolenia. Należą do nich, wynikające z etosu ludowego, normy i wzory współżycia w grupie. Uzewewnętrzniają się one w zachowaniach zwyczajowych takich jak np. współdziałanie, pomoc wzajemna, więź sąsiedzka. Podkreślenie tych faktów jest o tyle istotne, że rzutowały one na modelowanie i ukształtowanie się zastanych współcześnie relacji wzajemnych.

Mniejszość ewangelicka, postrzegana obecnie jako zintegrowana z większością katolicką, jest częścią społeczności, którą można określić mianem wspólnoty społeczno-kulturowej. Na taki jej obraz złożyło się szereg czynników. Podstawowymi, które ułatwiły porozumienie, mimo różnic wyznaniowych, były niewątpliwie w omawianym przypadku, poczucie tożsamości kulturowej, identyfikacja terytorialna oraz wynikające z niej specyficzne formy życia w grupie.

Mieszkańcy wsi beskidzkich są spadkobiercami dziedzictwa (materialnego, społecznego i duchowego), charakteryzującego się występowaniem składników wielokulturowych. Uchwytyny jeszcze synkretyzm, widoczny w stroju, terminologii, zwyczajach, folklorze, jest spuścizną po pasterzach wołoskich, obecnych na tych terenach w XVI i XVII wieku, wśród których był duży procent ludności słowackiej, ruskiej i pochodzenia bałkańsko-rumuńskiego (Dobrowolski 1931, s. 87)¹⁷. Elementy ich kultury przenikały do życia codziennego i świątecznego mieszkańców tych terenów bez względu na obowiązujące w danym okresie historycznym wyznanie. Długotrwała izolacja zdeterminowana usytuowaniem geograficznym sprzyjała konserwatyzmowi i zachowaniu do czasów współczesnych pierwiastków tradycyjnych. Uformowaną ostatecznie wspólnotę charakteryzuje jednolitość pod względem kulturowym, przynależność i identyfikacja regionalna z grupą pierwotną górali śląskich. Znajduje to wyraz, między innymi, w twierdzeniu ewangelików dotyczącym konwenansu wiejskiego, podkreślającym jednoznacznie tego rodzaju więź *no witóm vos, to takie nasze powiedzenie góralskie* (ur. 1941, I. 7/58). Poświadczeniem odczuwanej wspólnoty jest również, obok samookreślania się, utrwalone w pamięci, uchwytne w przekazach utożsamianie z Polską przybyszów spoza Beskidu Śląskiego, nazywanie ich Polakami. Jako przykład może służyć przezwisko „polka” nadane dziecku nieślubnemu, którego ojciec biologiczny pochodził z okolic Żywca *przezywali mnie polkóm, bo mój tata był łód Żywca* (ur. 1927, A2. K/9). Wiąże się to z utrwaloną w pamięci starszego pokolenia granicą historyczną. Dowodzi także, iż mieszkańcy, w tym ewangelicy, uważali tożsamość miejsca zamieszkania i identyfikację z grupą terytorialną

¹⁷ O obecności elementu bałkańsko-rumuńskiego świadczą zachowane do dzisiaj w słownictwie mieszkańców wsi Beskidu Śląskiego nazwy miejscowe związane z gospodarką pasterską, np. *gielata, żentyca*; takie przykłady znaleźć można w onomastyce: np. Beskidek, Czantoria (Dobrowolski 1931, s. 88), Grapa, Groń (Dobrowolski 1930, s. 5–6). Terminologię związaną z elementami ubioru damskiego (np. *żywotek, lemieczek*) charakteryzują z kolei zapożyczenia z języka czeskiego. Strój górali śląskich, pochodzący prawdopodobnie z Bałkanów wykazuje, jak sugeruje Tadeusz Dobrowolski, wiele analogii ze strojem podhalańskim, słowackim, wałasko-morawskim i rumuńskim. Podobieństwa form gospodarki pasterskiej uwidaczniają się natomiast w przedmiotach kultury materialnej (np. śląskie i słowackie skrzynie malowane, stoły śląskie i morawskie, ukraińskie, siedmiogrodzkie czy podhalańskie) (1931, s. 88, 107, 111).

(regionalną) za ważniejszą od przynależności wyznaniowej. Dla porównania protestanci zasiedlający na początku XX wieku usytuowaną za Kubalonką wieś góralską Wisłę¹⁸ (największe skupisko wyznawców, stanowiących dzisiaj przeszło połowę zamieszkałej tam ludności)¹⁹ nazywali siebie ślązakami polskimi. Rzadko jednak, jak zaznacza Władysław Umiński, określali swoją narodowość jako polską (Umiński 1911a, s. 417). Polskość kojarzona była dawniej bardziej z językiem, niż z w pełni uświadomioną tożsamością narodową. W okresie reformacji²⁰, język polski będący równocześnie językiem liturgicznym protestantów, stał się, na Śląsku Cieszyńskim, ich znakiem identyfikacyjnym. Mieszkańców wsi beskidzkich łączył nadto, charakteryzujący górali śląskich, strój (góralski, później też cieszyński) noszony przez przedstawicieli obu wyznań jeszcze powszechnie w latach 1970., widoczny okazjonalnie do dzisiaj²¹, język (gwara śląska zaliczana do gwar dialektu jabłonkowskiego) (*Góraliska...* 2004) oraz lokalne zwyczaje i obrzędy.

Strój, głównie świąteczny, był (między innymi) nie tylko wskaźnikiem statusu społecznego, ale i wyznania (Bogatyriew 1979, s. 188). Materiały z terenu badanych wsi nie dostarczają tego rodzaju informacji. Noszony przez wyznawców obu religii strój góralski nie wykazywał odrębności wyznaniowej, co potwierdza taka oto wypowiedź ewangeliczki *babcia pamiętam na codzień chodziła w tym stroju, ten czepiec na głowie (...), w strojach chowani* (ur. 1941, I. 7/58). Odmienność widoczna była natomiast w dawnym ubiorze codziennym, który u ewangelików charakteryzowała większa prostota i podkreślana przez nich niechęć wobec nowych trendów w modzie, jakie pojawiły się na wsi po II wojnie światowej. Brak wyraźnego zróżnicowania ubioru ze względu na religię, nie jest równoznaczny z wykluczeniem jego znakowej funkcji. Wskazują na to opinie mieszkańców badanych wsi dotyczące stroju cieszyńskiego (zwanego wałaskim) noszonego przez protestantów z miejscowości Wisła i Brenna, położonych na północ od wsi beskidzkich. Tamtejsze kobiety wyznania katolickiego wiązały jedną chustkę na czepcu, ewangeliczki zakładały dwie, na wesela zaś ubierały się w suknie z aksamitnymi, bogato haftowanymi *żywotkami*, uzupełniając je drogą srebrną biżuterią. Stąd też utrzymujący się w pamięci zbiorowej stereotyp identyfikujący bogactwo z wyznaniem protestanckim (Hermanowicz-Nowak 1997, s. 74–75).

¹⁸ Prawa miejskie otrzymała w 1962 roku.

¹⁹ W pierwszych latach XX wieku wśród 4600 mieszkańców gminy zaledwie 260 osób było katolikami (Umiński 1911b, s. 431).

²⁰ Jak zauważa ks. Oskar Michejda „prawdopodobnie po raz pierwszy doszły tu pod strzechy chłopskie polskie książki” (1939, s. 122). Na Śląsku Cieszyńskim większość wyznawców protestanckich była polską ludnością autochtoniczną. Tak, więc jak pisze Renata Czyż, w okresie przesładowań ewangelicyzm „stał się ostoją polskości (...) wierni korzystali z polskiej Biblii i literatury religijnej” (2002, s. 15), a w prywatnych szkołach ewangelickich uczono dzieci w języku polskim, „języku miejscowego ludu” (Josiek 1995b, s. 34) w przeciwieństwie do państwowych katolickich z obowiązującym językiem niemieckim.

²¹ Są to przede wszystkim uroczystości kościelne związane z rokiem liturgicznym (Boże Ciało, Boże Narodzenie), prymiejami, rokiem obrzędowym (dożynki) czy ceremoniami rodzinnymi (wesela), ze śladowo obecnym strojem. Stanowi on jednak nadal niewerbalny znak patriotyzmu i odrębności regionalnej.

Wyznanie protestanckie opierające się przede wszystkim na piśmie Świętym²² odrzuca tradycję, która odgrywa dużą rolę w obrzędowości katolickiej. Ewangelicy są bowiem zdecydowanymi przeciwnikami wszelkich zachowań nadających pobożności znamiona magiczne²³. Obchodzone przez nich obrzędy doroczne pozbawione są rekwizytów i zabiegów sięgających swymi korzeniami do czasów przedchrześcijańskich. Podczas celebracji roku liturgicznego ewangelicy²⁴ nie święcą owsa w dzień świętego Szczepana (26 XII), soli i chleba w dniu świętej Agaty (5 II)²⁵, ognia w Wielką Sobotę, wody w Wielki Piątek, palm wielkanocnych oraz pokarmów wielkanocnych, (choć dzieli się jajkiem) a także ziół w oktawę Bożego Ciała czy w dniu Matki Boskiej Zielnej (15 VIII).

Niektóre jednak zwyczaje związane z obrzędowością doroczną o charakterze religijnym i świeckim równocześnie, praktykowano wspólnie. Należały do nich obchody wiosenne łączące katolickie i ewangelickie święto Zesłania Ducha Świętego z dawnym świętem pasterzy (Zielone Świątki)²⁶; podobnie jak obrzędowe mycie się o świcie w wodzie rzecznej w Wielki Piątek czy śmigus wielkanocny (Kwaśniewicz 1984, s. 163).

Większość obrzędów dorocznych cechuje ponadwyznaniowy charakter uzewnietrzający się w przyjmowaniu przez wszystkich mieszkańców wsi (katolików i ewangelików) grup obrzędowych (*mikołajów*, kolędników, *połaźników*, dziewcząt z *gaikiem*), odwiedzających zwyczajowo domy w okresach świątecznych. Podkreślić należy w tym miejscu, iż protestanci uczestniczący w pewnych formach obrzędowych modyfikują lub eliminują ich treści niezgodne z kanonem wyznaniowym. Teksty zawierające np. powinszowania *połaźników* ewangelickich nie zawierają akcentów nawiązujących do magii słowa (życzenia pomnożenia dobytku)

²² Kościół luterński odrzuca kult Marii, świętych, relikwii oraz odpusty. Nie uznaje zakonów i celibatu. Są tylko dwa sakramenty: chrzest i eucharystia, traktowane jako znaki a nie źródła łaski, spowiedź nie jest obowiązkowa i tak częsta, jak w kościele rzymsko-katolickim, wykluczona jest rola kapłana jako pośrednika. Konfirmacja odbywa się po długich przygotowaniach w 14 roku życia. Językiem kościelnym był zawsze język ojczysty, a wyznacznikiem pobożności czytanie Biblii, modlitwa i uczestnictwo w mszy odbywającej się tylko w niedzielę (Ringgren, Ström 1975, s. 174; Czyż 2004, s. 16).

²³ W opracowanym na zlecenie księcia cieszyńskiego Wacława III Adama i ogłoszonym w 1568 roku *Porządku kościelnym...* „zabrania się święcenia różnych przedmiotów, jak – krzyżma, świec, wody, ziół, soli” wyjaśniając, iż tego rodzaju czynności nie potwierdza Pismo Święte, a nadto przy okazji święcenia „nadużywało się imienia Marii oraz uprawiało czary”. Zwyczaje te zdaniem wyznawców protestanckich byłyby „nieszkodliwe, gdyby z nimi nie kojarzył się zabobon” (Wantuła 1974, s. 8, 15).

²⁴ Ewangelicki rok kościelny zaczynający się od Adwentu ma kilka świąt: Boże Narodzenie, Wielki Piątek (największe święto), kościelne święto młodzieży (przypadające na katolicką Niedzielę Palmową), „Pamiętka poświęcenia kamienia” (celebrowana w okresie katolickiego święta Bożego Ciała) (Kwaśniewicz 1984, s. 162; Lehr 2007, s. 207), Zesłanie Ducha Świętego (wśród katolików zwane potocznie Zielonymi Świątkami), Dzień Reformacji (31 października), Dzień Zmarłych (Kopczyńska-Jaworska 1999, s. 169–174). Obchodzone jest ponadto kościelne święto dziękczynienia (pierwsza niedziela października) będące odpowiednikiem katolickich obchodów dożynekowych.

²⁵ Zwyczaje te nie są już praktykowane.

²⁶ Spożywano wówczas w gromadzie wspólnie usmażoną jajecznicę, co przetrwało do dzisiaj (Kiereś 2007, s. 210–211).

(Kiereś 2007, s. 120–121), nie dzielą się opłatkiem z bydłem, a Mikołaj odwiedzający dzieci nie uosabia postaci świętego.

Różnice dogmatyczne stanowiące o ascetycznym charakterze wyznania, preferującym surową moralność, ograniczające ewangelikom czynny udział w życiu obrzędowym i zwyczajach społeczności lokalnej, nie miały jednak zasadniczego wpływu na jakość kontaktów. Przykładu przeobrażeń w postrzeganiu wzajemnym katolików i ewangelików dostarcza m. in. komunikacja niewerbalna, wskazująca na zrozumienie i poszanowanie obustronnych różnic w praktykach religijnych. Wiąże się ona z zauważalnymi w okresie po II wojnie światowej zmianami, np. w obrzędowości rodzinnej (narodzinowej i pogrzebowej). Dotyczą one eliminacji przez miejscową akuszerkę (katoliczkę) pewnych rekwizytów (wody święconej) i ograniczenia procedur magicznych stosowanych zwyczajowo podczas porodu (Lehr 2007, s. 106). W obrzędowości pogrzebowej uwidoczniły się, w zapoczątkowanym w latach 1960., oznajmianiu śmierci katolika dźwiękiem dzwonu, uruchamianym również w kościele ewangelicko-augsburskim, na znak solidarności z pogrążonymi w żałobie sąsiadami innego wyznania.

Silne więzi wspólnotowe ukształtowane przez tradycyjne formy współżycia, charakterystyczne dla wsi beskidzkich, rzutowały na stopień integracji normatywnej i funkcjonalnej stanowiąc o etosie całej społeczności lokalnej. Wynikały one z osadniczej organizacji wsi tworzącej tzw. „dwory” (zwane obecnie „placami”, usytuowanymi w obrębie centralnej części wsi – „dziedziny”) oraz przysiółki. Podstawą formowania ścisłych związków krewniaczych, sąsiedzkich i towarzyskich były ustalone zwyczajem zasady pomocy wzajemnej wyraźne przy tzw. *pobabie*. Tego rodzaju praca zespołowa, świadczona bezinteresownie²⁷ pozostała żywa do dzisiaj, chociaż w ograniczonym wymiarze. Wykonuje się ją w wielu sytuacjach gospodarczych: w pracach rolnych (przy sianokosach, sprzęcie zbóż, młocce, okopywaniu i wykopywaniu ziemniaków), innych pracach sezonowych (skubaniu pierza, dawniej obróbce lnu), także inwestycyjnych (związanych np. z budową domu). Ma ona charakter gospodarczy, ale też towarzyski i ludyczny. Względy praktyczne łączą się ściśle z powinnością sąsiedzką, wynikającą ze świadomości przynależności do wspólnego „dworu” czy przysiółka tworząc tym samym kolejną, ważną płaszczyznę identyfikacji. To z kolei determinowało i determinuje nadal postawy mieszkańców wsi, którzy wobec przypadków losowych spieszyli z pomocą pogorzelncom bez względu na ich wyznanie. Ilustracją jest wypowiedź ewangeliczki: *spaliła nam się stodoła i wszystko się spaliło. Cały dobytek życia (...) ale tu som tacy ludzie dobrzy. Tak szli z pomocą (...) bezpłatnie i to czy ewangelicy czy katolicy (...). Tu się utrzymuje więź i w kościołach zbiórki i w Koniakowie w katolickim kościele była zbiórka dla nas, no i w naszym kościele też* (ur. 1941, I. 7/58). Podobnie w sytuacjach wymagających zapewnienia opieki nad osobami starymi, niedołężnymi czy kalekimi, poczucie więzi sąsiedzkiej nie pozwala na pozostawienie takich ludzi bez wsparcia: *mamy tu w sąsiedztwie takie małżeństwo stare,*

²⁷ Obszerny artykuł Teresy Dobrowolskiej i Elżbiety Duszeńko wyjaśnia okoliczności organizowania *pobaby*, jej znaczenie dla mieszkańców wsi i zasady funkcjonowania (1984).

mamy ich pod opieką. Ale nie tylko my, bo tam inni też pomagają jak trzeba, ale my się tutaj nimi opiekujemy. Sąsiedzi, jedni z najbliższych, katolicy. Nie prosili [o pomoc]. Myśmy tak związani byli już od dawien dawna. Oni nam też dużo pomagali jeszcze dawniej (ur. 1941, I. 7/58).

Znamiennym przykładem odzwierciedlającym współczesny stosunek katolików do ewangelików jest dokonany kilkanaście lat temu wybór na wójta gminy kobiecy wyznania ewangelickiego. Po upływie kadencji ponownie wygrała ona wybory, mimo konkurencji młodych kandydatów wyznania katolickiego oraz wbrew staraniom proboszcza jednej ze wsi beskidzkich, agitującego przeciwko jej kandydaturze. Nieskuteczność argumentacji duchownego katolickiego, sprowadzająca się do stwierdzenia, iż urząd ten winien znajdować się w rękach przedstawiciela większości wyznaniowej, nie znalazła zwolenników. Zlekceważenie jej świadczy o rozsądku i lojalności w stosunku do mniejszości, która jak dowodzi podjęta decyzja, nie jest w ich świadomości postrzegana jako grupa obca, „inna” tylko dlatego, że reprezentuje odmienne wyznanie. Poza tym zadecydowała tu wysoko oceniona i doceniona wieloletnia i wielokierunkowa aktywna działalność wójta ewangelickiego na rzecz wsi i wszystkich jej mieszkańców. Wystarczy podać kilka przykładów: wyposażenie szkół w sprzęt komputerowy, podniesienie poziomu życia poprzez rozbudowę infrastruktury ruchu turystycznego, sprowadzenie z zagranicy – za pieniądze pochodzące ze składek ewangelików – sprzętu rehabilitacyjnego udostępnianego każdemu potrzebującemu, a także przewidziana budowa Domu Pomocy Społecznej. Społeczna aktywność mieszkańców obu wyznań widoczna jest również we współpracy, której celem jest podtrzymywanie i prezentacja kultury własnego regionu poprzez zintensyfikowaną aktywność kulturalno-oświatową, imprezy folklorystyczne, szkolenie młodego pokolenia w zespołach, udział w konkursach, gromadzenie rekwizytów będących spuścizną pokoleń, które ten obszar zamieszkiwały.

* * *

Konkluzja wynikająca z przedstawionych faktów sprowadza się do stwierdzenia, że wartości, które zostały uznane przez mieszkańców za nadrzędne (w tym przypadku tożsamość kulturowa, regionalna, identyfikacja przestrzenna, tradycyjne formy współżycia społecznego), determinując wspólnotowy charakter grupy lokalnej, zadecydowały o charakterze relacji katolik-ewangelik i współczesnym wizerunku badanych wsi. Czynnikiem, które przyczyniły się do zniesienia oznak zewnętrznego zróżnicowania była stopniowa eliminacja stroju, zanikanie rozbudowanej niegdyś katolickiej obrzędowości dorocznej, wyrównywanie statusu społecznego. Następujące sukcesywnie przeobrażenia świadomościowe, zawarte w etosie katolików i ewangelików, wpłynęły również w pewnym stopniu na przewartościowanie zachowań wobec „inności”. Nie wykluczając poczucia odrębności wyznaniowej, umożliwiły obustronne zbliżenie, a przedstawicielom mniejszości, przy ich równoczesnym aktywnym uczestnictwie w życiu grupy, zajęcie równorzędnego miejsca w społeczności lokalnej. Kształtowanie zatem wzajemnych relacji,

współegzystowanie grup o odmiennych kanonach wyznaniowych, jak w omawianym przypadku, czy kulturach i światopoglądach staje się możliwe tylko wówczas, gdy jak zauważa Ruth Benedict osiągnie się „stopień dojrzałości, który nie pozwala już przeciwstawiać naszych przekonań przesądom naszych bliźnich” (2002, s. 80–81). Owa dojrzałość umożliwia sprowadzenie cech i właściwości „obcości” i „swojskości” do *logocentryzmu* bardziej ogólniej; jednej z form przyswojenia, która sprzyja rozwojowi poprawnej komunikacji i dialogu na różnych płaszczyznach społeczno-kulturowego współżycia (Waldenfels 2002, s. 49).

LITERATURA

- Baumann Zygmunt 2006, *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Benedict Ruth 2002, *Wzory kultury*, MUZA, Warszawa.
- Bogatyrz Piotr 1979, *Semiotyka kultury ludowej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Czyż Renata 2004, *Strzegąc ojców wiary. Przewodnik po wiślańskich wspólnotach religijnych*, Interfon, Cieszyn.
- Dobek-Ostrowska Bogusława 1995, *Wprowadzenie do zagadnień komunikacji społecznej*, Wrocławska Oficyna Nauczycielska, Wrocław.
- Dobrowolska Teresa, Duszeńko Elżbieta 1984, Pobaba – forma pomocy wzajemnej, *Etnografia Polska*, t. 28, z. 1, s. 133–156.
- Dobrowolski Kazimierz 1930, Studia nad nazwami miejscowymi Karpat polskich. Posiedzenie zwyczajne z dnia 26 marca 1923 roku, *Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU*, t. 28, nr 3, s. 6–7.
- Dobrowolski Tadeusz 1931, Tradycje wołoskie w kulturze artystycznej górali śląskich, *Zaranie Śląskie*, r. 7, z. 2, s. 86–114.
- Europejski ...* 2008, *Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego*, <http://dialog2008.pl>.
- Fiske John 2008, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, Wydawnictwo ASTRUM, Wrocław.
- Gaspary Woldemar 1977, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII wieku do pierwszej wojny światowej*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- Góral ska ...* 2002, *Góral ska gwara z regionu istebniańskiego*, opr. Rafał Wałach, ug.istebna.pl.
- Góralski Wojciech 2005, Zawieranie małżeństw mieszanych i im podobnych w świetle Prawa Kanonicznego, *Wiadomości katolickie*, 3 lipca 2005, s. 21–22.
- Hermanowicz-Nowak Krystyna 1997, *Strój górali Beskidu Śląskiego. Funkcje społeczno-kulturowe*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Instrukcja ...* 1987, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej – (14 III 1987)*, <http://www.kkbids.episkopat.pl/dokumenty/lep/malzenstwo.htm>
- Jelinek Tadeusz A. D. 1996, *Ewangelicyzm i katolicyzm – szanse czy zagrożenia. Problematyka małżeństw mieszanych*, <http://www.ptew.org.pl/malzenstwa.htm>.
- Josiek Władysław 1995a, Dzieje ewangelicyzmu na Śląsku Cieszyńskim, *Zwrot. Miesięcznik społeczno-kulturalny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Republice Czeskiej*, r. 46, nr 550, s. 38–42;
- 1995b, Dzieje ewangelicyzmu na Śląsku Cieszyńskim, *Zwrot. Miesięcznik społeczno-kulturalny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Republice Czeskiej*, r. 46, nr 551, s. 30–34
- 1995c, Dzieje ewangelicyzmu na Śląsku Cieszyńskim, *Zwrot. Miesięcznik społeczno-kulturalny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Republice Czeskiej*, r. 46, nr 552, s. 34–39.

- Kiereś Małgorzata 2007, *Doroczna obrzędowość w społecznościach zróżnicowanych religijnie na pograniczu polsko-czesko-słowackim*, Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie, Cieszyn.
- Kołek Bożena 2002, Technologia porozumienia dziedzictwem współczesnej kultury. Metody transmisji i sens przekazu, [w:] *Dawne i współczesne oblicza kultury europejskiej – jedność w różnorodności*, red. H. Rusek, *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, t. 6, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, s. 73–78.
- Kopczyńska-Jaworska Bronisława 1999, Zwyczaje doroczne środowiska ewangelików łódzkich, [w:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana profesor Dorocie Simonides*, red. T. Smolińska, Uniwersytet Opolski, Opole, s. 167–174.
- Kubica Grażyna 2004, Etos śląskiego luterstwa. Analiza antropologiczna, *Limites Patriae*, z. 1, s. 103–117.
- Kwaśniewicz Krystyna 1984, Zwyczaje i obrzędy doroczne, *Etnografia Polska*, t. 28, z. 1, s. 133–199.
- Lehr Urszula 2007, *U schyłku życia. Starość mieszkańców wsi Beskidu Śląskiego i Podhala*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Łątka Jerzy S. 1983, Twardy jak „luter” spod Cieszyna, *Zdanie*, nr 5 (14), s. 29–33.
- Maliszewski Kazimierz 2001, *Komunikacja społeczna w kulturze staropolskiej. Studia z dziejów kształtowania się form i treści społecznego przekazu w Rzeczypospolitej szlacheckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Michejda Oskar 1939, Polski kościół ewangelicki na odzyskanych ziemiach Śląska Cieszyńskiego w ostatnim dwudziestolecu, *Zaranie Śląskie*, r. 15, z. 2–4, s. 122–134.
- Motyka Jan 1970, Rodzina Ewangelicka w otoczeniu katolickim, *Kalendarz Ewangelicki*, r. 83, s. 102–110.
- Oczkowski Maciej 1994, Dzieje kościoła ewangelicko-augsburskiego na terenie Istebnej, [w:] *Beskidzka Trójwieś. 200 lat parafii pod wezwaniem Dobrego Pasterza w Istebnej. Studia i Materiały do dziejów historii i kultury Beskidu Śląskiego*, red. M. Kiereś, Urząd Gminy, Istebna, s. 99–102.
- Popiołek Franciszek 1939, *Historia osadnictwa w Beskidzie Śląskim*, Nasza Księgarnia, Warszawa.
- Popiołek Kazimierz 1976, *Śląskie dzieje*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Kraków.
- Protestantyzm...* 2010, *Protestantyzm na Śląsku Cieszyńskim* (<http://pl.wikipedia.org/wiki/Protestantyzm>).
- Ringgren Helmer, Ström Åke 1975, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Sobkowiak Barbara 1998, Komunikowanie społeczne, [w:] *Współczesne systemy komunikowania*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 11–21.
- Szyfer Anna 2005, *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań.
- Uglorz Manfred 2004, Ewangelicy na Śląsku Cieszyńskim, *Limites Patriae*, z. 1, s. 60–74.
- Umiński Władysław 1911a, U źródeł Wisły, *Ziemia*, r. 2, nr 25, s. 415–417;
– 1911b, U źródeł Wisły, *Ziemia*, r. 2, nr 26, s. 431–433.
- Wantuła Andrzej 1974, Początki ewangelickiej organizacji kościoła na Śląsku Cieszyńskim, [w:] *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, Zwiastun, Warszawa, s. 7–25.
- Waldenfels Bernhard 2002, *Topografia obcego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Żebrok Jan 2002, *Pamiętnik śląskiego nauczyciela, Macierz Ziemi Cieszyńskiej*, Cieszyn.

MATERIAŁY ARCHIWALNE

- A2. K/2 – Koniaków, nr inw. 1842/07, APE IAE PAN, Kraków
 A2. K/9 – Koniaków, nr inw. 1842/07, APE IAE PAN, Kraków
 A. J/5 – Jaworzynka, nr inw. 1841/06, APE IAE PAN, Kraków
 I. 7/58 – Istebna, nr inw. 1831/04, APE IAE PAN, Kraków

URSZULA LEHR

CAN A CATHOLIC AND AN EVANGELICAL BE “BROTHERS”?

Key words: social interaction, communication, local community, Catholics, Evangelicals, socio-cultural and religious determinants, Silesian Beskid

This article focuses on the problem of social interaction occurring in the process of communication among believers of two Christian religions: Catholicism and Evangelical Church. Both confessions are represented by the highlanders of Silesian Beskid, Southern part of Cieszyn Silesia.

Historical and socio-cultural circumstances of this community with two religions were shaping regional identity, cultural identification and traditional norms of coexistence for several centuries. These values were treated by the whole local community as more important than local disagreements. This way idea of cultural community was supported. It is visible in the attitudes and behaviors in which tolerance and acceptance finally overcame local animosities based on religious divisions.

J.D.

Adres Autorki:

Doc. dr hab. Urszula Lehr

Pracownia Etnologii IAE PAN

ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków

e-mail: ulehr@gazeta.pl