

GRAŻYNA KUBICA

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

MOJA ŚLÓŃSKO RZECZ. SZKIC AUTOETNOGRAFICZNY

Słowa kluczowe: autoetnografia, antropologia języka, język śląski, cieszyńska wersja języka śląskiego.

STRESZCZENIE

Jest to tekst osobisty, relacjonujący moje własne doświadczenia związane ze śląszczyzną w jej wersji cieszyńskiej – moim językiem ojczystym, z późniejszym wypieraniem jej z mojego życia przez hegemonię polszczyzny, a następnie świadomym wracaniem do śląskiej mowy, co jest nie tylko gestem lingwistycznym, lecz także tożsamościowym i politycznym. Autoetnografię rozumiem za Carolyn Ellis jako praktykę badawczą i pisarską „łączącą to, co autobiograficzne i osobiste, z tym, co kulturowe, społeczne i polityczne” (Ellis 2004: xix), opierającą się na emocjach, introspekcji, ucieleśnieniu i wyrażającą się w różnych konwencjach literackich. W drugiej części artykułu przedstawiam także regularną analizę problematyki związanej ze śląszczyzną, odwołując się do literatury przedmiotu i współczesnych koncepcji teoretycznych. Skupiam się na kwestii performatywności języka, teorii grup wyciszonych, problemie odróżniania języków i gwar jako kwestii politycznej; proponuję ujmowanie cieszyńskiej *rzeczy* jako modalnej wersji śląszczyzny. Mój projekt traktuję jako „krytyczną interwencję w życie społeczne, polityczne i kulturowe” (Holman Jones 2009: 175).

MOJA ŚLÓŃSKO RZECZ

Staram się zagłębić w przeszłość, odwołać do głębokich pokładów pamięci i wyciągnąć to, co zazwyczaj nie jest przedmiotem refleksji, czyli językowe opakowanie wspomnień, a może raczej to, jak doświadczenia były przeze mnie „rozmyślane”, opowiadane, ujmowane w kategorii językowe wtedy i teraz. Jakie było „językowe powietrze”, którym oddychałam swobodnie, ale którym z czasem zaczęłam się dusić i jak teraz staram się tę atmosferę odtworzyć.

Pytaniem, pojawiającym się w tej opowieści jak refren, jest: *Po jakimu?* Po śląsku może to znaczyć: po jakimu (w jakim języku)?, ale także – dlaczego? Zadaję je sobie ustawicznie i staram się na nie odpowiadać.

Zacznę od opowieści o tym, jak i kiedy uświadomiłam sobie, że sposób, w jaki mówię, jest problematyczny. Moja rodzinna miejscowość Ustroń koło Cieszyna (taka była oficjalna nazwa pocztowa) we wczesnych latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku uzyskała już co prawda prawa miejskie, ale nie zmieniło to jej wiejskiego

charakteru urbanistycznego ani socjologicznych cech społeczności lokalnej, w której wszyscy się znają. Murowane domy w zwartej zabudowie występowały jedynie przy rynku i w kilku innych miejscach wzdłuż głównej drogi. Ja jednak mieszkałam z rodzicami w piętrowym bloku na nowoczesnym osiedlu, zwanym potocznie ustrońskim Mariensztatem, i nie miałam nigdy później, żyjąc w Krakowie, żadnych kompleksów, które obserwowałam u swoich, mniej pewnych siebie koleżanek, zdających się wstydić wiejskiego pochodzenia, analizujących bez ustanku swoje zachowanie i starających się je modyfikować tak, by odpowiadało owej pożądanej „miejskości”, czyli stylowi życia, do którego aspirowały. Nigdy nie miałam takich problemów, niczego się nie wstydziałam ani nie usiłowałam ukryć. Ale teraz widzę, że było tak dlatego, iż pochodziłam z rodziny, która została „zurbanizowana” już wcześniej, więc pozbyła się „wiejskości”, a ja sama zatarłam dodatkowo ślad śląskiego pochodzenia w sposobie mówienia.

Wracam jednak do czasów ustrońskich we wczesnych latach sześćdziesiątych. Nie wiem, jak to możliwe, ale bardzo dokładnie pamiętam pewien moment, którego wagę odkrywam dopiero teraz. Jest pochmurny, ale dość ciepły dzień. Stoję na chodniku przed sklepem Chmurki. *Chmurka* to śląska żeńska forma nazwiska *Chmura*, a nie „Chmurka” – „mała chmura”, jak nazywano wtedy popularną telewizyjną prezenterkę pogody. Pamiętam pewną konfuzję związaną z fonetyczną identyfikacją określeń tych dwóch kobiet: ustrońskiej sklepikarki i warszawskiej pogodnyńki. Ojciec przyniósł skądś wiadomość, że Chmurka zginęła w wypadku samochodowym, co mnie bardzo zmartwiło. Dlatego ucieszyłam się, gdy po dzienniku telewizyjnym zobaczyłam ją jak co dzień na ekranie. Okazało się, że ojciec mówił nie o niej, ale o naszej ustrońskiej Chmurce. Jej sklep dalej jednak nazywano „u Chmurki”. Było to miejsce ważne dla dzieci, pełne drobiazgów produkowanych przez „prywaciarzy”, różnych skarbów za parę złotych.

Nie pamiętam, czy w czasie opisywanego tu zdarzenia sklepikarka jeszcze żyła, czy interes prowadził już samotnie jej mąż. W każdym razie stałam na chodniku przed tym sklepem i rozmawiałam ze spotkanym tam kolegą z podwórka, Markiem, synem małżeństwa lekarzy pracujących w ośrodku zdrowia miejscowej fabryki, głównego ustrońskiego pracodawcy i właściciela naszego osiedla. Właściwie nie wiem, skąd przybyli. W każdym razie w ich domu mówiło się *czysto po polsku*, jak wtedy określaliśmy używanie standardowej polszczyzny, a ich nazwisko nie brzmiało po cieszyńsku. Wtedy mnie to za bardzo nie zaprzętało. Po prostu ludzie dzielili się na tych, którzy w domu mówią *po naszymu*, i takich, którzy w domu mówią tak jak w telewizji. W szkole był podobny podział: na przerwach mówiliśmy tak jak w domu, a na lekcjach mieliśmy mówić tak jak w telewizji. Rozróżnienie to było chyba wtedy przyjmowaną bezrefleksyjnie oczywistością [To przecież anachronizm: we wczesnych latach sześćdziesiątych bardzo niewiele rodzin w Ustroniu miało telewizor! Należało zatem napisać: jak w radiu].

Ile mogliśmy mieć wtedy lat? Chyba chodziliśmy do pierwszych klas szkoły podstawowej. Ja uczęszczałam do „dwójki” mieszczącej się w budynku dawnej szkoły ewan-

gelickiej. Marka posłali rodzice (wbrew rejonizacji) do „jedynki”, która wtedy przeniosła się ze starej siedziby szkoły katolickiej do nowoczesnego gmachu „tysiąclatki”.

Nie pamiętam, o czym rozmawialiśmy, ale utkwiło w mojej pamięci uczucie nagłego skrępowania językowego (fonetycznego?), którego doświadczyłam. Rozmawiając z nim bowiem, starałam się omijać wskaźniki „po-naszymu-tości”, by brzmieć bardziej jak on, a nie mówić jednak całkiem „czysto-po-polsku”, co było zarezerwowane dla okazji oficjalnych (czyli na lekcjach w szkole). I zamiast powiedzieć na przykład: „byłach tam a tam” lub „żech tam a tam była”, co było formą czasu przeszłego w pierwszej osobie liczby pojedynczej w mojej mowie ojczystej, stosowałam pewien lingwistyczny wybieg, zasłyszany chyba u ojca, i mówiłam: „żem była tam a tam”, bo powiedzenie po polsku „byłam” brzmiałoby dla mnie w tej sytuacji zbyt sztucznie. Po prostu nie chciało mi przejść przez usta, uwięzło tam. Owo „żem była”, też sztuczne i dziwne, najwyraźniej stanowiło etap pośredni. Dobrze pamiętam to uczucie speszzenia, gdy moje usta nie wypowiadały zwykłych fraz, jak czyniły to dotychczas, ale nagle starały się je wymówić jakoś inaczej. Wstydziłam się swojej zwykłej mowy, ale jednocześnie nie chciałam też mówić mową nieswoją. W moich ustach toczyła się walka *mojej ślónski rzeczy* z hegemonią polszczyzny. I to właśnie smak tej walki w ustach został w mojej pamięci.

Po jakimu?

To wspomnienie zdaje się świadczyć o tym, że na podwórku i w szkole mówiliśmy między sobą *po naszymu*, ale nie zastanawialiśmy się nad tym. Mowa była narzędziem komunikacji, zabawy, naszego dziecięcego życia. A szkoła miała nas nauczyć, jak się mówi „poprawnie”, „czysto po polsku”. Konotacja tego określenia sugeruje, że nasza mowa była „brudna” i wymagała oczyszczenia. Czyli nie uczyliśmy się po prostu w szkole innego języka, ale czyściliśmy swój dotychczasowy.

Jak się to odbywało? Zapamiętałam pewną anegdotę ukazującą ten proces. Otóż jedna z uczennic dostała od naszej nauczycielki polecenie, by liczyła setkami. Więc zaczęła: „sto, dwiesta...”, „dwieście” poprawiła nauczycielka, a Jadzia dalej: „sto, dwieście, trzyście...”. Gruchnęliśmy śmiechem, a nauczycielka, tłumiąc rozbawienie, znów poprawiła: „trzysta”. Jadzia miała zakłopotaną minę i najwyraźniej nie wiedziała, z czego się śmialiśmy. Przecież rozumowała logicznie i starała się konsekwentnie stosować formę, którą za pierwszym razem podała jej nauczycielka jako poprawną. Pewnie do tej pory liczyła tylko „po naszymu: sto, dwiesta, trzysta, czterysta...” Efekt komiczny jej wypowiedzi był oczywisty tylko dla zadowolonych już w polszczyźnie. Dla innych nie był śmieszny, lecz upokarzający.

Po jakimu?

Jak mówiliśmy w domu? Też tego dobrze nie pamiętam. Ojciec chyba raczej *po naszymu*. Pracował w fabryce, miał głównie kontakty z robotnikami, którzy tylko tak mówili. Studiował zaocznie na Politechnice Śląskiej i pewnie tam starał się mówić po polsku. Później używał też tego języka w rozmowach z kolegami i koleżankami w nowym miejscu pracy, bo pochodzili spoza regionu. Z kolei moja mama pracowała na poczcie, była zatem urzędniczką państwową i pewnie chciała się wyrażać, jak przystało komuś sprawującemu taką funkcję i reprezentującemu polskie państwo. W domu także starała się mówić do mnie *czysto po polsku*.

Po jakimu?

Właściwie nie wiem, dlaczego. Nie pamiętam, by tę decyzję jakoś uzasadniała. Mogę się jedynie domyślać, że miało to budować we mnie aspiracje (i możliwości) pełnego uczestnictwa w kulturze polskiej. Czy miałam wtedy kontakt z innymi językami? Rodzice (ale także babcia i inni krewni), gdy chcieli o czymś porozmawiać, co nie było przewidziane dla moich uszu, używali niemieckiego, którego nauczyli się w szkole lub w innych instytucjach. Bardzo mnie irytowało, gdy to robili. Ta lekcja uświadamiała mi istnienie języków zupełnie innych od naszej mowy („czystej” czy „brudnej”). Podczas wyjazdów do krewnych na Zaolzie miałam też kontakt z czeskim tylko w urzędzie na samej granicy, bo w domach gospodarzy mówiono *po naszymu*. Później w szkole poznawałam rosyjski, a także zaczęłam chodzić na prywatne lekcje angielskiego. Miałam zatem doświadczenie funkcjonowania w różnych lingwistycznych światach.

We wspomnieniach cieszyńianki Bronisławy Uher *Wokół Placu Kościelnego i Kościoła Jezusowego* znalazłam znamienne zdanie dotyczące jej pobytów u babci jeszcze przed wojną: „Tam też w Kostkowicach u starki nauczyłaś się naszej pięknej (gwary) rzeczy, co też starka pilnowała, bych tam mówiła po naszymu” (Uher 2014: 91) [Pojawiające się tu słowo „gwara” zostało zapewne dopisane przez redakcję, by wyjaśnić słowo „rzecz”, które znaczy mowę, język, a nie gwara]. Co znaczył ten gest podcieszynskiej starki? Nie chciała, by wnuczka stała się *paniczką* z miasta, co mówi *czysto po polsku* i odcina się od swojej kultury. Zapewne wcześniej, *za Austryje*, dystansowała się w ten sam sposób od miejskiej niemczyzny. Jej nacisk na mówienie *po naszymu* był sprawczym gestem dumnej chłopki, a może także deklaracją etniczności.

Niestety mnie nikt nie powiedział, że *nasza rzecz* jest ważna i ma swoją wartość. A wystarczyłoby pewnie jedno zdanie. Tak jak wystarczyła jedna uwaga mojej babci, gdy jej powtórzyłam wyliczankę usłyszaną od okolicznych dzieci, która kończyła się słowem „Żyd”, wskazującym tego, kto miał opuścić grupę. Babcia nie wdawała się w moralne dyskusje, tylko powiedziała: „Tak nie mów!”. Nie rozumiałam, dlaczego mam nie używać słowa, które tak dobrze brzmiało jako wykluczające zawołanie, choć jego znaczenia nie znałam. Ale lekcja została w pamięci. Lekcja o tym, że słowa niosą coś więcej niż tylko swój dźwięk. A przy okazji zakwestionowana została bezrefleksyjna

antysemicka kalka. Gdyby babcia powiedziała mi kiedy: „Mów sy mnóm po naszymu”, to może *nasza rzecz* stałaby się dla mnie cennym dobrem, które trzeba pielęgnować i chronić już wtedy, w dzieciństwie, a nie dopiero wiele lat później, gdy dojrzały we mnie projekty tożsamościowe podważające kulturową hegemonię. A może babcia tak mówiła, ale ja tego nie zapamiętałam?

Po jakimu?

Jak mówiłam później? W szkole średniej już wyłącznie po polsku: nie tylko na lekcjach, ale też z kolegami i koleżankami. Było to małe i prowincjonalne Liceum Ogólnokształcące im. Pawła Stalmacha w Wiśle. Mieściło się na drugim piętrze wielkiego budynku szkoły podstawowej. Większość uczniów stanowili autochtoni, głównie z Wisły, Ustronia, Istebnej, Koniakowa i Jaworzynki, ale też z dalszych miejscowości Śląska Cieszyńskiego. Dlaczego mówiliśmy między sobą po polsku? Tylko kilkoro naszych koleżanek i kolegów pochodziło z dalszych stron: córka lekarki, syn kierowniczkii domu wczasowego, córka dyrektora wyciągu krzeselkowego. Dlaczego nie różnicowaliśmy języka? Mogliśmy przecież mówić między sobą *po naszymu*, a do obcych – po polsku. Dlaczego przyjęliśmy język hegemoniczny? Żeby pokazać, że jesteśmy „kulturalni” i wykształceni, że przyswoiliśmy ten język, tak jak nabyliśmy wiedzy z biologii, matematyki i historii. Ale też dlatego, że nasi nauczyciele dużą wagę przykładali do poprawnego wysławiania się w języku polskim. Na przykład nasz polonista, którego bardzo ceniliśmy, powiedział kiedyś do jednej z naszych koleżanek: „Haniu, ty jeszcze po kolana stoisz w gwarze!”. Pamiętam to tak dokładnie jak ów moment pod sklepem Chmurki. Ale tym razem chodziło o publiczne upokorzenie. Nie mnie osobiście, lecz mojej koleżanki. Właściwie mogło równie dobrze trafić na mnie, choć ja chyba wtedy uważałam, że mówię wystarczająco *czysto po polsku*, więc mnie taka uwaga nie dotyczyła. Co jeszcze bardziej znamienne, ów nauczyciel pochodził spod Cieszyna. Kształcił się w Krakowie u Kazimierza Wyki, był nawet przez jakiś czas dyrektorem naszego liceum, ale wskutek trudnych stosunków z władzami zrezygnował z funkcji, a potem także z pracy w szkolnictwie. Kierował wiślańskim muzeum etnograficznym, czyli stanął na straży owej „gwarowej kultury”, a później współtworzył *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*.

Po jakimu?

Jak wtedy rozmawiałam z babcią? Z moimi rozlicznymi ciotkami i wujkami? Jak mówiliśmy na rodzinnych „spędach”, czyli uroczystościach, na które schodzili się i zjeżdżali członkowie całej rodziny? Ta subwersywna i prześmiewcza nazwa sugerowała, że uczestnicy nie czynili tego dobrowolnie, ale byli spędzani przez „matronkę” rodu. W sposobie używania tego określenia była także duża doza akceptacji tej rodzinnej spójności. Jak mogę tego nie pamiętać? Mówiliśmy chyba różnie: babcia *po naszymu*, a młodsze pokolenia w spolszczonej wersji *naszej rzeczy* (a raczej w różnym stopniu spolszczenia).

Na studia wyjechałam do Krakowa, czyli tego świętego miejsca wysokiej polskości, do której aspirowałam, na legendarny uniwersytet. W Katowicach też wtedy otwarto socjologię, ale nie chciałam tam studiować. Nie widziałam Katowic jako stolicy śląkości (takiej kategorii kulturowej wtedy jeszcze nie rozpoznawałam), ale jako przemysłowe miasto z bardzo prowincjonalnym uniwersytetem. Wakacyjny miesiąc poprzedzający studia spędziłam jak reszta przyszłych studentów i studentek na praktykach robotniczych. Zakwaterowano nas w Domu Studenckim „Nawojka”. Gdy weszłam do przydzielonego mi pokoju, przy oknie siedziała już jakaś dziewczyna. Po krótkiej rozmowie okazało się, że jest moją krajanką i pochodzi z Goleiszowa, czyli miejscowości oddalonej od Ustronia o 5 kilometrów. Roześmialiśmy się, ale nie przeszliśmy na *naszóm rzecz*, nie zaczęłyśmy mówić w swoim języku, ale komunikowałyśmy się dalej po polsku. Nie przyszło nam wtedy do głowy, że mogłybyśmy zacząć *rzóndzić po naszymu*, że byłoby nam rażniej w tej nowej sytuacji, w obcym miejscu. Miałybyśmy ze sobą kawałek naszej śląsko-cieszyńskiej ojczyzny. Ale my wtedy już byłyśmy najwyraźniej dobrze zdomowione w polszczyźnie i przecież – czyż nie po to przyjechałyśmy do Krakowa, by tę biegłość ugruntowywać? Później czasami, gdy rozmawiałyśmy ze znajomymi o kraju naszego pochodzenia (choć nie nazywałyśmy go krajem) i o naszym tamtejszym języku (na pewno tak też go nie nazywałyśmy), proszono nas, abyśmy coś w tej mowie powiedziały. Nawet starałyśmy się to zrobić, ale nie potrafiłyśmy. Nasze usta i struny głosowe – nasz aparat mowy ułożony już był tak, by wymawiać samogłoski i inne dźwięki w sposób nieujawniający naszego śląskiego pochodzenia, które może nie było hańbiące, ale nie było też specjalnie chwalebne. Ani Ala, ani ja nie byłyśmy w stanie wydukać najprostszego zdania. Miałyśmy pustkę w głowie i nic nie chciało nam (a przynajmniej mnie) przejść przez gardło.

Może przy takiej właśnie okazji, albo kiedy indziej, komplementowano mnie, że nie mam żadnego akcentu, gdy mówię po polsku. Byłam bardzo z tego dumna: z braku śląskiego akcentu!

Po jakimu?

Czy zawsze mówiłyśmy z Alą po polsku? Chyba tak. Co najwyżej od czasu do czasu wtrącałyśmy jakieś śląskie słowo. Po studiach wyjechała z rodziną do Niemiec, gdzie ich ściągnęła osiadła tam wcześniej teściowa pochodząca z Górnego Śląska. Co roku Ala przyjeżdża w rodzinne strony. Teraz mówimy ze sobą zawsze *po naszymu*, delektując się starymi słowami jak smakiem *buchtliczek od stareczki*.

Ciągle nie potrafię odszukać w pamięci okoliczności mojego powrotu do śląszczyzny: świadomego i intencjonalnego używania tego języka. Musiało to mieć związek z ugruntowaniem się mojej śląskiej tożsamości i rozegrać w latach dziewięćdziesiątych. Gdy wróciliśmy z dwuletniego pobytu we Włoszech (gdzie mąż był na kontrakcie) i rzuciliśmy się z entuzjazmem w pracę w demokratycznym kraju, to chyba z drugiej strony postępował we mnie proces dystansowania się od tej formy polskości, która wła-

ściwie cały czas za mojego życia dominowała, choć w różnym stopniu nasilenia i przy różnym rozłożeniu akcentów: polskości homogenicznej etnicznie i kulturowo, patriarchalnej i katolickiej w różnych formach, bo w Polsce nawet ludzie niereligijni i antykle-rykalni są katolikami. Tak mają ukształtowane kategorie poznawcze.

Ta polskość jest jak walec, który swoim ciężarem przygniata wszelkie odmienności. Choć może nie jest to dobra metafora, bo jednak te odmienności, a raczej ich przedstawiciele, w zderzeniu z walcem stają się bardziej samoświadomi (choć niektórzy poddają się tej dominacji bez walki). Ten polski walec wcale nie jest politycznie związany z rządzącą teraz partią. W polskich szkołach cały czas był i jest wpajany polski nacjonalizm, a kultura masowa go ugruntowuje.

W każdym razie w latach dziewięćdziesiątych budowała się we mnie śląskość i feminizm, a ewangelickość (choć nie jestem osobą szczególnie religijną) nabierała znaczenia jako ważny element mojego wyposażenia kulturowego.

W tym procesie konstruowania tożsamości ważną rolę odgrywała moja działalność badawcza związana z krajem rodzinnym: poznawanie jego historii i kulturowej specyfiki (tak różnej od polskiej), o której nic wcześniej nie wiedziałam, bo przecież w szkole jej nie uczą. Ta wiedza pomagała mi umieścić rodzinne opowieści w szerszym kontekście i zrozumieć ich dramatyzm: w czasie drugiej wojny światowej obaj dziadkowie zginęli w obozach koncentracyjnych jako Polacy, ale ich synowie musieli służyć w niemieckim wojsku. *Moja ślůnsko rzecz* stała się w tym kontekście ważnym elementem budującym tożsamość, jej emblematem; głęboko wcześniej schowanym zasobem; niechcianym i niedocenianym dziedzictwem, o którego znaczeniu i wartości dopiero się przekonywałam; kulturowym kapitałem, który z ujemnego stawał się dodatnim.

Musiał to być długi i skomplikowany proces. Nie pamiętam momentu, gdy wróciłam do śląszczyzny, tak jak pamiętam moment odchodzenia od niej. Ale chyba to jednak było inaczej: ta *moja rzecz* istniała we mnie cały czas, była językiem codzienności w rodzinnych stronach, językiem konkretnych spraw, pracy w polu, mową ludzi prostych i robotnych. Pamiętam, że gdy wykończaliśmy nasze krakowskie mieszkanie na początku lat dziewięćdziesiątych, to w rozmowach z fachowcami, którzy wykonywali tam roboty, automatycznie uruchamiał się we mnie śląski.

Bardzo ważnym czynnikiem w procesie odzyskiwania i ugruntowywania ojczystego języka stały się rozmowy z moim krajanem pochodzącym z Jaworza i kolegą uniwersyteckim, Jerzym Krzyszpieniem. Poznałam go jeszcze w latach osiemdziesiątych na seminarium, które przez jakiś czas organizował ks. Roman Mikler, proboszcz krakowskiego zboru ewangelickiego. Po latach spotkaliśmy się z Jurkiem na promocji książki Roberta Biedronia *Tęczowy elementarz*, gdzie byłam zaproszona do panelu dyskusyjnego, a Jurek uczestniczył w tym wydarzeniu jako pionier emancypacyjnego ruchu LGBT

w Polsce. Od tego czasu zacieśniła się nasza przyjaźń. Dzielimy wiele wspólnych zainteresowań, a przede wszystkim praktykowanie i celebrowanie *naszej ślónski rzeczy* podbudowane jego wiedzą językoznawczą, znajomością problemów języków mniejszościowych (szczególnie łużyckiego), procesów językowej zmienności itd. Dzielimy także zainteresowania dziedzictwem naszej śląskiej ojczyzny: regionalnymi strojami i ich zróżnicowaniem, ich estetyką i próbami upowszechnienia. Nasze rozmowy, które zawsze prowadzimy po śląsku, pomagają mi w budowaniu samoświadomości językowej i sprzyjają refleksyjności. Omawiamy różne formy językowe, zastanawiamy się nad tworzeniem nowych słów, w literaturze wyszukujemy takie, o których istnieniu nie wiedzieliśmy lub zapomnieliśmy. Porównujemy słownictwo i wymowę, rodzinne powiedzenia. Pozwala nam to zauważyć, że nasza *ślónsko-cieszyńsko rzecz* była (i może jednak jeszcze ciągle jest) spójnym systemem językowym. Czy uniknie ona losu języka dolnołużyckiego, który niemal wymarł i tylko dzięki państwowemu szkolnictwu się odradza? Oboje utyskujemy na naszych cieszyńskich rodaków, którzy podchodzą do kwestii języka, którym mówią, w sposób lekceważący. Nie zdają sobie sprawy z tego, jak to jest ważne, by tę *rzecz* pielęgnować, cyzelować, rozwijać i jak wielka może to być radość.

Kilka lat temu w moich badaniach historycznych nad żydowską etnografią i kulturą natknęłam się na postać Maxa Weinreicha, językoznawcy, współtwórcy Żydowskiego Instytutu Naukowego w Wilnie, który jest autorem pewnej definicji języka (obecnie często przywoływanej), powstałej z jego doświadczeń związanych z emancypacją języka jidysz. Twierdził on mianowicie, że język to taki dialekt, który ma armię i flotę wojenną. Często cytuję tę frazę, bo w najprostszy z możliwych sposób dekonstruuje naiwny podział na języki i gwary oraz pokazuje polityczne uwikłanie tych rozróżnień. Opowiadam o Weinreihu, gdy ktoś się dziwi lub protestuje, gdy używam określenia „język śląski”.

Irytuje mnie współcześnie powszechne używanie w moim cieszyńskim kraju określenia „gwara” w odniesieniu do *naszej rzeczy*. Przodkowie i przodkinie *rzóndzili po naszymu*. To określenie podkreślało wartość autochtoniczności i własności: *po naszymu rzóndzóm nasi. To je nasza rzecz i żodnego inszego*. Była w tym określeniu duma tubylców i pewien dystans do świata nakazującego mówić inaczej. W szkole, urzędzie, kościele panował inny język, do którego się trzeba było dostosować, gdy chciało się w tym świecie funkcjonować. Określenie „gwara” paradoksalnie likwiduje tę tubylczą „naszość”, choć miało ją tylko opisywać, bo jest elementem słownictwa i konceptualizacji hegemonia i określa zjawisko mowy grupy mniejszościowej z punktu widzenia centrum jako bytu niesamodzielnego, gorszego, podporządkowanego. Używanie słowa „gwara” przez użytkowników tej mowy do jej określenia jest zaprzeczeniem własnej autonomii kulturowej i sprawczości jako grupy mniejszościowej. Jest najpełniejszym ucieleśnieniem hegemonii kulturowej, jest praktyką, która sprawia, że przedstawiciele mniejszości sami siebie deprecjonują, określając swoją mowę jako podległą, podrzędną,

niesamodzielną, niewykształconą. W dodatku czynią tak przekonani, że tę swoją mowę cenią i chronią, ale przecież nazywają ją i postrzegają tak, jak każe im hegemon.

Oprócz Jurka nie znam nikogo ze Śląska Cieszyńskiego, kto by był zdania, że *nasza rzecz* jest językiem *par excellence*. Ale gdy przytaczam „definicję” Weinreicha, wydają się ze mną zgadzać, że to, czy coś nazwiemy językiem czy gwarą, jest decyzją polityczną.

Dyskutowałam z pewną młodą badaczką, która ma duże osiągnięcia w popularyzacji *naszej rzeczy*. Sama napisała wspaniały poemat w tym języku (Szkaradnik 2008), ale nazywa go „gwarą”. Sugerowałam jej, by w opracowywanym przez siebie zbiorze korespondencji miejscowego chłopo-robotniko-intelektualisty przy licznych wtrąceniach pisanych *po naszymu* zamiast oznaczenia „gwar.”, czyli gwarowe, umieszczała „śl.”, czyli śląskie, tak jak jest „niem.” czy „czes.”. Chodziło mi o to, by ten zabieg redakcyjny wprowadził śląszczyznę do instrumentarium konceptualnego, żeby *nasza rzecz* została nazwana, żeby uzyskała podmiotowość, status uprawnionego kodu komunikacyjnego. Wydawało mi się, że ją przekonałam. Niestety w publikacji zamiast „gwar.” pojawiło się „reg.”, czyli – jak wyjaśnia redaktorka – „wyrażenie regionalne (jeśli brak dodatkowego określenia to cieszyńskie bądź śląskie)” (Szkaradnik 2017: XLIII). Czyli cieszyńskie to nie śląskie?

Po jakimu?

Samo określenie „mówię po śląsku” na Śląsku Cieszyńskim nie jest już żadną oczywistością. Nieraz wymaga wyjaśnienia, bo dla rosnącej liczby ludzi stamtąd (zarówno autochtonów, jak i napływowych) po śląsku mówią Ślązacy ze „Śląska”, przez co rozumieją Górny Śląsk poza Śląskiem Cieszyńskim. Przejęli dyskurs mediów z okresu PRL, w którym „Śląsk” ograniczał się tylko do Katowic i sąsiednich miast przemysłowych. Czyli w kategoriach tak ukształtowanej terminologii po śląsku mówią Górnoślązacy, a Cieszyniacy (Ślązacy Cieszyńscy) mówią „gwarą”. Przytłumiona została szeroka śląska tożsamość, która by łączyła Ślązaków spod Cieszyna, Bytomia i Opola. Historycznie i etnograficznie Śląsk Cieszyński jest przecież częścią Górnego Śląska, ale mało kto to obecnie wie, bo tego nie uczą w szkole ani nigdzie indziej, i trzeba się tego dowiedzieć samemu. Zatem śląskość posiadli na wyłączność autochtoniczni mieszkańcy czarnego Śląska i bardzo się dziwią, że są jeszcze jacyś inni Ślązacy.

Pore roków tymu spotkałach pod wieżóm piastowskóm na cieszyńskim zómku jakómsi starszóm babe kansi od Bytómio i dały my sie do godki. Opowiadała mi, że każdego roku tu przyjżdzó, bo jeji tatulek je pochowany tukej na kierchowie, ale już se nie spómnyim czymu. Doś dlógo my rzóndziły, a na kóńcu sie spytała skónd zech je, że sie tak poradzimy dogodać. „Tu stela, z Ustrónio”. „Ja? Tu też godocie po ślónsku?”. „Tóż toć!”.

Po jakimu?

Od kilku lat realizujemy na Śląsku Cieszyńskim z koleżankami z krakowskiej Fundacji Dobra Wola swoje projekty badawcze. Później z tego materiału tworzymy filmy historii mówionej, jak nazwałyśmy ten nowy gatunek twórczości dokumentalnej. Są one wzbogacone o podstawowe informacje historyczne zilustrowane animacjami, by łatwiej dotrzeć do młodych widzów. Najważniejsza, a jednocześnie najtrudniejsza w tym przedsięwzięciu okazała się realizacja idei, by śląszczyzna była językiem filmu. Staraliśmy się, by nasze rozmówczynie mówiły *po naszymu*, ale nie było to łatwe. Jedynie Góralki *poradźm pięknie różndzić*, a kobiety z miast w sytuacji wywiadu „automatycznie mówią po polsku”, jak wyraziła się jedna z nich. Moje wprowadzenie do filmu, w którym opowiadałam o naszym projekcie, a także o historii tego kraju i przecinającej go granicy państwowej, jest prowadzone po śląsku. Przygotowanie tekstu tej narracji okazało się bardzo trudne, bo należało skomponować wypowiedź w rejestrze oficjalno-publicznym: poważną i konkretną, a nie prywatnym: codziennie-żartobliwym, jak zazwyczaj śląszczyzna jest używana. Nie byłam też pewna, jak ten subwersywny wobec dominującego systemu językowego gest, czyli mówienie w dyskursie publicznym po śląsku, zostanie przyjęty przez lokalną i pozalokalną publiczność. W ostatnich latach, gdy tylko miałam okazję publicznie przemawiać w swoich rodzinnych stronach, a nie był to naukowy wykład, starałam się mówić *po naszymu* i zachęcałam do tego innych. Ale nie byłam pewna, jak zachowają się rodacy – widzowie naszego filmu. Okazało się, że przyjęli to nadspodziewanie dobrze. Przy okazji dowiadywałam się o innych inicjatywach mających na celu pielęgnowanie *naszej mowy*, a dyskusja po filmie często zamieniała się w wydarzenie ugruntowujące nas w przekonaniu o ważności *naszej rzeczy*. Żona mojego kuzyna powiedziała mi później, że przestanie już strofować swoją teściową za mówienie „gwarą”. Uważam jej skruchę za jedno z ważniejszych moich osiągnięć.

Straci sie to – mówi z rezygnacją o *naszy rzeczy* w filmie jedna z rozmówczyń.

Przy okazji tych projektów zaczęły się moje bliskie kontakty z Zaolziem. Od początku chciałam, by nie ograniczały się one tylko do polskiej części Śląska Cieszyńskiego, ale by obejmowały cały kraj po obu stronach Olzy. Współpracowałyśmy z młodymi zaolziańskimi działaczkami organizacji pozarządowych, z którymi mogłam mówić *po naszymu*, co było wspaniałym doświadczeniem, bo po polskiej stronie jest to już prawie niemożliwe. Młodzi jeszcze rozumieją tę mowę, ale nie potrafią jej aktywnie używać (może poza tymi, którzy pochodzą z górskich miejscowości). Robiłam też na Zaolziu serię wywiadów biograficznych do własnego projektu. Były one prowadzone *po naszymu* (tam się raczej też nie używa nazwy śląszczyzna). Zauważyłam, że ludzie rozumują w tej kwestii następująco: mówimy *po naszymu*, to znaczy po polsku, w szkołach ten język jeszcze bardziej kształcimy (stajemy się jeszcze bardziej Polakami). Mowa jest na Zaolziu wskaźnikiem przynależności narodowej: im więcej

polskich czy czeskich słów w lokalnej śląszczyźnie, tym bardziej się jest Polakiem czy Czechem.

Na wystawie „Nowy region świata” w krakowskim Bunkrze Sztuki (w listopadzie 2017), którą zwiedzałam w gronie uczestników towarzyszącej jej konferencji, było też video Brendana Fernandesa, kanadyjskiego artysty indyjsko-kenijskiego pochodzenia, który nagrał własne usiłowania nabycia akcentu indyjskiego i afrykańskiego w angielszczyźnie. Czynił to pod kierunkiem profesjonalistki, która uczy aktorów wymowy odpowiedniej do ich ról. Fernandes w tym video czyta tekst o Piętaszku J.M. Coetzeeo. Usiłuje robić to tak jak Hindus czy Kenijczyk, instruowany przez nauczycielkę, ale próby te kończą się niepowodzeniem, o co chodziło artyście. Gdy go zapytałam, jakim akcentem sam mówi, odpowiedział, że nasiąka różnymi wpływami, a więc i akcentami, i nie ma jakiejś jednej tożsamości.

Po jakimu?

Jak mogłabym opanować śląsko-cieszyński akcent? Jak można by to zrobić? Jaki miałby on być? Gdyby mi się udało, wtedy każda wypowiedź świadczyłaby o mojej tożsamości. Nie kryłabym się za „czysto-polskością”, łamałabym hegemonię polszczyzny w sposób naturalny. Czy dałoby się to zrobić? Czy są jacyś fachowcy, którzy mogliby mi pomóc? Czy ta próba – jak Fernandesa – też byłaby skazana na niepowodzenie?

Śląszczyzna – z perspektywy antropologicznej

Część analityczną rozpocznę od krótkiego omówienia kwestii metodologicznych. Moje przedsięwzięcie łączy w sobie dawne rozumienie **autoetnografii** jako pewnego typu badań antropologicznych, polegających na tym, że badacz czy badaczka analizuje kulturę własnej grupy, z którą łączą go/ją więzy zażyłości i dzielenie wspólnych sekretów (Kacperczyk 2017), ale jest w moim podejściu także obecne współczesne rozumienie autoetnografii jako wyraźnego akcentowania „ja” badacza czy badaczki we wszelkich projektach (Anderson, Glass-Coffin 2013)¹. Co więcej, chodziło mi także o „pielęgnowanie żywego doświadczenia” wyrażonego w impresjonistycznej i literackiej formie (Ellis, Bochner 2006). Ten rodzaj autoetnografii jest określany jako ewokatywny w odróżnieniu od analitycznego. Zgadzam się z Leonem Andersonem i Bonnie Glass-Coffin, że cechami charakteryzującymi wszelkie projekty autoetnograficzne są: obecność „ja” badacza czy badaczki zarówno w procesie badawczym, jak i w tekście; silna refleksyjność; zaangażowanie; podatność na zranienie; metodologiczna otwartość (Anderson, Glass-Coffin 2013). Autoetnografia umożliwia zatem „poznanie tego, co ogólne – społeczne, kulturowe i polityczne – przez badanie tego, co osobiste”

¹ W innym miejscu ujmowałam swoje ogólne podejście badawcze jako „antropologię tubylczą”, czyli etnografię własnej grupy mniejszościowej, z charakterystycznym dla niej politycznym zaangażowaniem (Kubica 2016).

(Douglass, Carless 2013: 84–85). A także jak to ujmuje Stacy Holman Jones: „Opis autoetnograficzny ukazuje świat w stanie ciągłej zmiany i ustawicznego ruchu – między opowieścią i kontekstem, między pisarzem i czytelnikiem, między kryzysem i jego rozwiązaniem. Kumuluje się w momentach wypełnionych zrozumieniem, w przebłyskach zjednoczenia i przeobrażeń” (2009: 177).

W swoim projekcie starałam się zawrzeć oba „gatunki” autoetnografii: zarówno ewokatywny, jak i analityczny. Ponadto w moim przedsięwzięciu autoetnografia² jest użyta zarówno na poziomie wytwarzania danych, jak i częściowo – rozwiązywania problemów badawczych, by użyć rozróżnienia Anny Kacperczyk (2014), bo pewne kwestie poddaję analizie już w tekście literackim. Tekst naukowy stanowi ich rozwinięcie i jest wzbogacony o tradycyjną analizę.

Drugą ważną kwestią jest kontekst teoretyczny problematyki **języka w antropologii** społeczno-kulturowej (który jest współcześnie podejmowany również przez socjolingwistykę). Dyscyplina ta interesuje się językiem od początku swego istnienia i podchodzi do sprawy holistycznie, odnosząc go do innych aspektów społeczeństwa i kultury.

Za pośrednictwem języka, podobnie jak – ogólniej – za pośrednictwem kultury, ludzie wynajdują swoje światy i zamieszkują je. Ludzie potrafią – i muszą – wytwarzać swoje własne, ‘pełne znaczeń’ światy mentalne

– jak pisze w swym podręczniku *Antropologii kulturowej* Jack David Eller (Eller 2009: 108).

Z antropologicznego punktu widzenia szczególnie interesujące są kwestie związane z performatywnością języka. W kontekście mojego projektu przejawia się ona w szczególności sposób: znaczenie używania śląskiego w przestrzeni publicznej. Norweski antropolog Tomas Hyland Eriksen w swoim artykule dotyczącym języków mniejszościowych zwracał uwagę na ważność ich pojawiania się w sferze publicznej jako „pełnoprawnej alternatywy dla języka hegemonicznego” (Eriksen 1992: 329). Mój nacisk na mówienie publicznie po śląsku idzie właśnie w tym kierunku.

Innym ciekawym problemem analizowanym przez antropologów jest wielojęzyczność i sposób używania języka jako deklaracji politycznej i symbolicznej (Leach 1954), co niejednokrotnie ujawniałam w swoim tekście; a także zjawiska dyglosji, czyli podziału na język „niższy” (nieformalny) i „wyższy” (oficjalny), czy związany z podziałem klasowym i hierarchią prestiżu. Na Śląsku ma miejsce taka dyglosja, znajdująca swoje odbicie w określeniu „czysto-po-polsku” i (w domyśle: „brudno”) „po-naszemu”/„gwarrowo”. Dla namysłu antropologicznego nie ma raczej znaczenia, jaki status sposobowi porozumiewania się danej grupy nadają lingwiści: czy jest to według nich „język”, czy „gwara”. Niewykluczone, że to moja antropologiczna wrażliwość pozwoliła mi wyjść poza ujmowanie *moji rzeczy* jako gwary i zobaczenia w niej nie ułomnego, ale osobne-

² Jest to podejście badawcze zyskujące popularność także w Polsce, o czym świadczą poświęcone mu numery pism: „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. X, nr 4 oraz „Kultura i Społeczeństwo” 2017, nr 4.

go i całościowego systemu językowego, tak jak czyni to współczesna socjolingwistyka w odniesieniu do języków emancypujących się.

Antropologów interesują także procesy utraty języka, do której może dojść w wyniku kontaktów społecznych, kiedy to członkowie jednej wspólnoty przyjmują – dobrowolnie lub pod przymusem – język obcy i przestają używać dotychczasowego, a wtedy „młodzi przestają się go uczyć, więc starzy ludzie są jego ostatnimi użytkownikami” (Eller 2009: 130). Właśnie taka jest sytuacja w większości miejscowości polskiej części Śląska Cieszyńskiego, na co też zwróciłam uwagę w swoim tekście. Inaczej jest na Zaolziu, gdzie polskość stanowi parasol ochronny dla śląszczyzny, która ciągle pozostaje głównym kodem językowym autochtonicznej ludności. Ale sama „śląskość” (czy „tustelanizm³”) jest problematyczna, bo uważana przez polskich aktywistów zaolziańskich za demobilizującą narodowo autochtoniczną ludność (dla nich „obiektywnie” polską).

Język może też być medium, za pomocą którego artykułowane są odrębne wobec dominującego społeczeństwa tożsamości. Termin „antyjęzyk” określa najbardziej radykalne formy takiego zachowania i ujawniające się w stylu mówienia (Halliday 1976). Na pewno w ten sposób można interpretować śląszczyznę Górnoszlązaków. Mój pomysł „nauczenia” się śląskiego akcentu w polszczyźnie też idzie w tym kierunku.

Ciekawym projektem antropologicznym byłoby zbadanie trafności hipotezy Sapira-Whorfa (patrz Burszta 1986: 42–58) na materiale śląskim: czy ludzie, których pierwszym językiem jest śląszczyzna, tworzą inny świat niż ci, którzy urodzili się w tym kraju, ale tworzyli go przez polszczyznę? A może ktoś już podjął to wyzwanie? W pewnym sensie badania nad językowym obrazem świata powinny właśnie realizować ten postulat, ale raczej tego nie czynią (por. np. Kajfosz 2001, Greń 2004).

Inną ważną w tym kontekście teorią antropologiczną jest zaproponowana już w latach siedemdziesiątych przez Edwina Ardenera koncepcja tzw. grup wyciszonych (*muted groups*). Sugeruje ona, że w danym społeczeństwie wiodącą rolę odgrywają modele świata generowane przez grupę dominującą. Ten dominujący model może utrudniać wolność wyrażania alternatywnych modeli przez grupy mniejszościowe lub nawet blokować ich tworzenie. Grupy zdominowane uważają za konieczne strukturyzowanie swojego świata poprzez modele grupy dominującej, zmieniając swe własne i dostosowując do tamtych. Poszczególne członkowie grupy dominującej będą się oczywiście różnić co do swej kompetencji wyrażania owych modeli, ale można zakładać, że model dominujący będzie „pasował” do ich strukturalnych pozycji w społeczeństwie. Daje im to wielką przewagę nad członkami grup mniejszościowych, dla których to „pasowanie” jest raczej niedoskonałe. W rezultacie ci drudzy mogą być relatywnie bardziej „nieartykułowani”, gdy będą się wyrażać w idiomie grupy dominującej, a przemilczać sprawy dla siebie ważne, dla których nie ma w nim miejsca (patrz S. Ardener 1975: xii). A zatem grupa jest „wyciszona”, ponieważ nie stanowi „części dominującego systemu komunikacyjnego społeczeństwa, wyrażanego przez dominującą ideologię” (E. Ardener 1975: 22). W koncepcji Ardenera to niewartykułowanie grup mniejszościowych dotyczy zarówno kwestii językowych, jak i ideologicznych.

³ Określenie deklaracji tożsamościowej opartej na byciu *tu stela*, czyli stąd.

Na gruncie socjologii w podobny sposób co Ardener problematykę dominacji ujmował Pierre Bourdieu. Szczególnym jej przypadkiem jest według niego przemoc symboliczna, czyli „forma przemocy, która oddziałuje na podmiot społeczny przy jego współdziałaniu” i bywa najczęściej nierozpoznana, ponieważ

dokonuje się dokładnie tam, gdzie się jej za przemoc nie uważa. Opiera się ona na fakcie akceptowania przez ludzi zespołu podstawowych, przedrefleksyjnych założeń. Podmioty społeczne przyjmują świat jako zrozumiały sam przez się [...]. Uznają go za naturalny, ponieważ przykładają do niego miary poznawcze, same pochodzące ze struktury tego świata. Rodzimy się w świecie społecznym, a więc bezboleśnie przyjmujemy za własną pewną liczbę nie wypowiedzianych na głos postulatów i aksjomatów (Bourdieu, Wacquant 2001: 162).

Przemoc symboliczna to narzucanie znaczeń jako uprawomocnionych przy jednoczesnym ukrywaniu sił leżących u podstaw tego uprawomocnienia i narzucania. Nie mają tu miejsca (raczej) intencjonalne działania propagandowe, lecz – obiektywna struktura ekonomiczna i polityczna. Podstawowymi mechanizmami dominacji kulturowej są system prawny i edukacyjny. Narzucają one kulturę prawomocną wszystkim klasom (obywatelom), ale przyjmują ją jako swoją tylko dominanci, zaś przedstawiciele mniejszości dowiadują się w szkole, która kultura jest uprawomocniona przez państwo. Uznanie prawomocności dominacji przez zdominowanych wzmacnia utrwalony układ sił, gdyż utrudnia rozpoznanie sytuacji, odbiera grupom zdominowanym zdolność do uświadomienia sobie swej potencjalnej siły (patrz Mucha 2005: 58–59).

Przemoc symboliczna – pisze Bourdieu – istnieje więc dzięki szczególnemu typowi posłuszeństwa, którego zdominowany nie może wypowiedzieć dominującemu (i dominacji), gdyż myśląc o nim i o sobie oraz o łączących ich relacjach, dysponuje narzędziem poznawania, które jest im wspólne, a które – pośrednicząc w procesie wcielania dominacji – zarazem wprowadza tę relację jako naturalną (Bourdieu 2004: 47).

Jednym z mechanizmów, przez które się to dokonuje, jest język: w szkole śląskie dzieci dowiadywały się, że prawomocna jest tylko polszczyzna, a ich własna mowa jest jedynie „gwarą”. Przyjęcie przez nie tej nazwy i perspektywy ugruntowuje dominującą kulturę.

Jeśli zaś chodzi o literaturę językoznawczą i socjolingwistyczną dotyczącą śląszczyzny, to zauważam wspólnotę podejścia z tymi koncepcjami, które są poznawczo otwarte i dyskutują tę problematykę, a nie podchodzą do niej dogmatycznie. Szczególnie ważne jest wskazywanie na procesualny i konstruktywistyczny charakter zjawisk językowych oraz kształtowanie się ich opisu w związku z modernizacją. Dobrze ten problem ujął Tomasz Kamusella w swoim publicystycznym artykule *Języki i polityka w globalnej Europie* (Kamusella 2013). Najbardziej znacząca jest w tym kontekście ewolucja poglądów wybitnego socjolingwisty Władysława Lubasia, który od

tradycyjnego ujęcia dialektologicznego doszedł do stanowiska popierającego dążenia emancypacyjne śląszczyzny. W 2008 roku tak diagnozował sytuację:

zainteresowanie społeczne samych Ślązaków swoją mową i próbą uznania jej funkcji za przekraczającą rolę tradycyjnych dialektów ludowych zostało wywołane procesami demokratyzacji życia publicznego i pojawieniem się dyskursu o lokalności, samorządności, kulturowych odrębności etnicznych, emancypacji politycznej i językowej oraz wpływem polityki europejskiej [...] wspierającej regionalność i wielojęzyczność oraz równość językową, co wyraźnie wyostrzyło językową samoświadomość Ślązaków. Uważam to zjawisko za społecznie pozytywne (Lubaś 2013: 333).

Wskazywał, że odróżnianie języków od gwar nie jest problemem lingwistycznym, ale socjologicznym i politycznym (Lubaś 2013: 320), podkreślał rolę języka w tworzeniu tożsamości regionalnej (Lubaś 2013: 321–332), krytykował kolegów i koleżanki wypowiadających się przeciwko emancypacji śląszczyzny za ignorancję socjolingwistyczną (np. wysuwanie argumentu, że śląszczyzna nie spełnia warunku pełnej poliwalencji, a przecież istnieją języki o ograniczonej poliwalencji) i „poprawność «patriotyczną»” (Lubaś 2013: 342). Właśnie w „demagogii polityczno-patriotycznej” utożsamiającej śląskie ruchy kulturowe z separatyzmem upatrywał główną przeszkodę w procesach emancypacyjnych i źródła narastania „śląskiego problemu językowego” (Lubaś 2013: 342). Pisał: „przykład Śląska pokazuje, jak silna może być rola standardowego języka nawet w warunkach niepełnej poliwalencji i braku kodyfikacji, jeszcze jako społeczny mit w określaniu identyfikacji grupowej” (Lubaś 2013: 332). Postulował przyznanie polszczyźnie śląskiej statusu „pomocniczego języka regionalnego” (Lubaś 2013: 337–345) i był co do tego optymistą – pod warunkiem, że zwolennicy tego rozwiązania wykażą się cierpliwością, poszanowaniem naukowych norm postępowania i porzucą polityczne awanturnictwo (Lubaś 2013: 345). No cóż, obecna sytuacja polityczna zdaje się sugerować, że Lubaś nie brał pod uwagę innego ważnego czynnika: otwartego nacjonalizmu władz, które wszelkie aspiracje mniejszości widzą jako nieuprawnione „awanturnictwo”. Tym niemniej Ślązacy nie porzucają idei uznania przez państwo śląszczyzny za język regionalny⁴.

Ważną książką dla refleksji nad śląszczyzną jest praca Artura Czesaka, *Współczesne teksty śląskie na tle procesów językotwórczych i standaryzacyjnych współczesnej Słowiańszczyzny*, w której autor zwraca uwagę na zjawisko emancypacji języka, polegające na ponadindywidualnie wyrażonym poczuciu, że „dotychczasowe utożsamienie i podporządkowanie nie odpowiadają pragnieniom danej zbiorowości” (Czesak 2015: 10). Szczególnie cenna jest gotowość autora do rewizji dotychczasowych terminologicznych oczywistości, do ponownej lektury klasycznych tekstów, na których został zbudowany gmach dotychczasowej wiedzy, i zauważenia, że często były one napisane przez laików, a z kolei inne teksty były z niego usuwane ze

⁴ O czym świadczą debaty „Kiedy umrze ślonsko godka?” organizowane przez klub parlamentarny Nowoczesnej przed złożeniem w kwietniu 2018 roku do sejmu projektu ustawy o nadaniu śląskiej godce statusu języka regionalnego; czy Festiwal Ślōnskiġ gödki, Do you speak Gödki? organizowany przez Regionalny Instytut Kultury w Katowicach, 26–28.04.2018.

względów ideologicznych. Ważną decyzją podjętą przez Czesaka jest włączenie do korpusu omawianych tekstów także tych powstałych na Śląsku Cieszyńskim. Dopiero w takim kontekście zyskują one znaczenie i rangę. Sympatyzuję również z jego poparciem dla idei wyodrębnienia „Śląska jako samoistnego przedmiotu badań, a nie części większych dyskursów państwowych i narodowych, co „może być poznawczo i naukowo owocne” (Czesak 2015: 239). W mojej książce *Śląskość i protestantyzm* szłam właśnie w tym kierunku jako antropolożka i starałam się opisywać śląskość jako kategorię kulturową (Kubica 2011). Bliska mi jest też jego wizja nauki zaangażowanej, szczególnie gdy ma do czynienia z zagrożonymi językami i kulturami, a tak należy widzieć śląszczyznę i śląskość.

Z innych cennych prac poruszających problematykę śląszczyzny w kontekście emancypacji tego języka chciałabym wymienić jeszcze językoznawcze: Tambor 2008, Wyderka 2012; politologiczne: Myśliwiec 2013; socjologiczne: Michna 2014, Szmaja 2017.

Badacze i badaczki rzeczywistości językowej i literackiej Śląska Cieszyńskiego nie wychodzą niestety zazwyczaj poza tradycyjne widzenie cieszyńskiej mowy jako dialektu języka polskiego, nie dekonstruują tego ujęcia i nie ujmują w kontekście śląszczyzny. I choć ta fiksacja jest w oczywisty sposób obciążona ideologicznie, to nie jest jako taka uświadamiana. Przyjmuje się ją jako niekwestionowaną oczywistość. Najwyraźniej postmodernistyczny pług nie przeorał mojej rodzinnej ziemi (może raczej – sposobów myślenia o niej).

Jako przykład podejścia ignorującego śląski kontekst może posłużyć ważna publikacja *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego* (oba jego wydania), gdzie we wstępie mowa o „historii języka i piśmiennictwa polskiego na Śląsku Cieszyńskim” (Krop 2010), czy o „charakterystyce gwary cieszyńskiej” (Wronicz 2010a). Zatem odniesienia są jedynie do polszczyzny, której cieszyńska „gwara” była historyczną reprezentantką, a nie do szerszych zjawisk językowych mających miejsce w śląszczyźnie. Redaktorka tego wydawnictwa, Jadwiga Wronicz, uważa orędowników języka śląskiego za reprezentantów „naukowej szarlatanerii”⁵ (Wronicz 2013: 182), choć jednocześnie jest autorką ciekawych analiz o klasowym charakterze różnic językowych w polszczyźnie (Wronicz 2010b). W odniesieniu do polszczyzny i czeszczyny rzecz ujmował amerykański badacz Kevin Hannan (1997, 1999, ale należy docenić, że przynajmniej prowadził swoje badania po obu stronach granicy).

Takie samo podejście jest obecne w ciekawym artykule Janiny Labochy *Zaolziańska twórczość gwarowa* (Labocha 2017). Główny mój zarzut dotyczy jego konceptualizacji. Brakuje w nim przede wszystkim kategorii śląszczyzny jako ważnego odniesienia. Ten brak zuboża analizę. Brakuje też szerszego kontekstu omawianej problematyki: twórczości literackiej po śląsku publikowanej po polskiej stronie Śląska Cieszyńskiego

⁵ Autorka powołuje się w tym miejscu na Lubasia i cytuje jego pracę, ale czyni to nierzetelnie, bo ten ostatni kierował swą krytykę wobec koncepcji śląszczyzny jako kreola, a nie statusu śląszczyzny jako języka.

oraz na pozostałym obszarze Górnego Śląska; a także w czeskiej transkrypcji publikowanej w czeskich wydawnictwach. Takie skontekstualizowane ujęcie lepiej pokazałoby, jak bardzo twórczość zaolziańskich autorów jest bogata i ważna.

Inny przykład – Irena Bogocz z Uniwersytetu Ostrawskiego w artykule pod wielo obiecującym tytułem: *Kilka pokornych i przekornych uwag na temat języka* zupełnie nie bierze pod uwagę językowej specyfiki Śląska Cieszyńskiego i pisze tylko o polskim, czeskim, bułgarskim itd. Z kolei Przemysław Kroczek w artykule *Gwara i tożsamość: młodzi na Śląsku Cieszyńskim* zauważa z jednej strony, że dialekt na Zaolziu stał się „językiem wszystkich warstw społeczności polskiej bez względu na doświadczenie i wiek”, a z drugiej strony pisze o prymarności tej „gwary ludowej” (Kroczek 2004: 92–94). Ludowy zatem czy dotyczący wszystkich warstw społecznych? Najbardziej otwarty poznawczo charakter ma praca Zbigniewa Grenia *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe* (Greń 2000), choć i tam brak odniesienia do śląszczyzny.

To uparte trzymanie się opisywania sytuacji językowej na Śląsku Cieszyńskim tylko w kontekście języka polskiego i jego lokalnej – cieszyńskiej „gwary” (oraz ewentualnie czeszczyzny, czyli oficjalnego języka na Zaolziu) jest symptomatyczne. Najwyraźniej lingwiści i inni uczeni nie odczuwają presji społecznej, która by ich skłaniała do rewizji dotychczasowych kategorii pojęciowych, tak jak to się dzieje na Górnym Śląsku⁶. Jest to też symptomem, czy może rezultatem, procesów polonizowania historii Śląska Cieszyńskiego: wyciągania tylko tych spraw, które można interpretować jako polskie, a pomijania milczeniem wkładu cywilizacyjnego Niemców czy obecności Żydów (choć oczywiście obecnie można znaleźć także prace oparte na rzetelnej historiografii, np. monografia Cieszyna, patrz Panic 2010).

KONKLUZJE

W tym projekcie chodziło mi głównie o to, by pokazać, jak samo nazwanie jakiegoś kodu – językiem zmienia perspektywę widzenia zjawiska: w procesie edukacji już nie mamy do czynienia z „czyszczeniem” *moi rzeczy*, ale z uczeniem się nowego języka – polszczyzny. Tak właśnie starałam się opisać moje własne doświadczenia. Jednym z wniosków, które można wyciągnąć z tego autoetnograficznego szkicu, jest spostrzeżenie, jak trudno retrospektywnie ustalić, w jakim języku się mówiło i myślało dawniej, że procesy zmiany są rozciągnięte w czasie i niezbyt łatwo poddają się analizie.

Jedną z charakterystycznych cech autoetnografii jest wystawianie się badaczki na zranienie. Ujawnianie własnych tożsamościowych dylematów oraz moje nieortodoksyjne podejście teoretyczne mogą być powodem krytyki ze strony środowiska naukowego, a także – czytającej publiczności. Miało to już zresztą miejsce w przeszłości (opisałam te problemy w jednym ze swoich artykułów: Kubica 2016). Mimo tych doświadczeń

⁶ Z mojej inicjatywy odbyła się w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ w Cieszynie debata „Autoetnografia i hegemonia języka” (11.04.2018), która miała za podstawę niniejszy artykuł. Wzięli w niej udział: A. Czesak, I. French, G. Kubica, Z. Kadłubek, J. Kajfosz, R. Koziołek, Z. Machej, E. Michna, prowadzenie: K. Marcol. Należy mieć nadzieję, że na tym się nie skończy.

uważam, że warto podjąć takie ryzyko, gdyż waga i znaczenie takiego autoetnograficznego tekstu, w którym obecne jest „żywe doświadczenie”, może rzeczywiście coś zmienić w sposobie myślenia moich śląsko-cieszyńskich rodaków i badaczy ich języka, co może przyczyni się do emancypacji i zachowania *naszej rzeczy*, pozwoli się jej rozwijać i kwitnąć.

Ewokatywność tego projektu jest niewątpliwa: ujawniam uczucia i odwołuję się do uczuć. Nie będę raczej nabywać śląskiego akcentu, ale samo o tym pisanie ma znaczenie, uzmysławia wagę problemu: jak trudne jest odwracanie hegemonii. Edukacja szkolna śląskich dzieci była przemocą symboliczną, a dla niektórych – doświadczeniem traumatycznym. Wielu Ślązaków może opowiedzieć bardziej dramatyczne historie niż te, które ja przypominałam, ale fakt, że ciągle tkwią w mojej pamięci: zakłopotanie Hani oraz śmiech towarzyszący Jadzi, jest wymowny.

Znaczenie mojego projektu może też polegać na tym, że starałam się wniknąć pod podszewkę codzienności, łącząc doświadczenie z refleksyjnością, to, co osobiste, z tym, co kulturowe.

Obecnie głównym zadaniem badaczy i działaczy kultury na Śląsku Cieszyńskim powinno być przekonywanie swych rodaków, jak bardzo cennym dobrem jest *nasza rzecz*, ale też – jak bardzo kruchym i delikatnym i jak bardzo musimy się starać, by nie zaginęła. Musimy pracować nad poliwalencją śląszczyzny, wprowadzać ją do przestrzeni publicznej, tworzyć literaturę i inne formy pisarstwa, uczestniczyć w inicjatywach kodyfikacji śląszczyzny, żeby nie zabrakło tam cieszyńskiej *rzeczy* jako modalnej wersji tego języka.

Na zakończenie zacytuję fragment listu Krzyszpienia, z którym oczywiście konsultowałam mój tekst: *Myślę se, że mówiyńi po ślónsku to je problym psycholingwistyczny. Ludzie są nauczóni, że w mowie, jak w inszych dziedzinach żywobyćio, je odpowiedni i nieodpowiedni zachowani. Jeśi jakosi rzecz nimo PRESTIŻU społecznego, to ludzie se myślóm, że mówić tak znaczy to samo, co nie umieć sie dobrze zachować. Ale jak ta godka je w MEDYJACH (hań downi – na dworach ksióńżónt i królów), to już jóm można naśladować bez gańby. Dotyczy to nie jyny ‘dyjalektów’, ale też całkym inszych mów. Po dolnołżycu też się gańbili mówić, bo to była mowa ‘bez kultury’, ‘wiejsko’ i w szkole nauczyciele jóm wyśmiywali i koralili za nióm, jak się ktosi tak odezwól. Jak wkludzali mowe katalónskóm jako urzyndowóm w Katalóniji, to mało kiery poradził się w ni wysłowić, bo tam przy publicznych przileżytościach ludzie mówili przedytm jyny po hiszpańsku. Dziepro jak mowa nabiere prestiżu skyrs tego, że je używano w medyjach, szkołach itd., ludzióm sie lepi jynzyk w gymbie obraco.*

BIBLIOGRAFIA

- Anderson L., Glass-Coffin B. 2013: I Learn by Going. Autoethnographic Modes of Inquiry, [w:] Holman Jones S., Adams T.E., Ellis C. (eds.), *Handbook of Autoethnography*, London–New York: Routledge Taylor & Francis Group, 57–83.
- Ardener E. 1975: The „Problem” Revisited, [w:] Ardener S. (ed.), *Perceiving Women*, London: Dent & Sons, 1–28.
- Ardener S. 1975: Introduction, [w:] Ardener S. (ed.), *Perceiving Women*, London: Dent & Sons, vii–xxiii.
- Bogocz I. 2017: Kilka pokornych i przekornych uwag na temat języka, [w:] Marcol K., Kajfosz J. (red.), *Językowe i kulturowe modelowanie świata. Księga dedykowana Profesorowi Karolowi Danielowi Kadlubcowi*, Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej i Uniwersytet Śląski, 97–113.
- Bourdieu P. 2004: *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Burszta W. 1986: *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Czesak A. 2015: *Współczesne teksty śląskie na tle procesów językotwórczych i standaryzacyjnych współczesnej słowiańszczyzny*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Eller J.D. 2009: *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ellis C. 2004: *The ethnographic I: A methodological novel about teaching and doing autoethnography*, Walnut Creek: AltaMira.
- Eriksen T.H. 1992: Linguistic hegemony and minority resistance, *Journal of Peace Research* 29, 3, 313–332.
- Greń Z. 2000: *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe*, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Greń Z. 2004: *Tradycja i współczesność w językowym i kulturowym obrazie świata na Śląsku Cieszyńskim*, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Halliday M.A.K., 1976: Anti-languages, *American Anthropologist* 78, 570–584.
- Hannan K. 1996: *Borders of Language and Identity in Teschen Silesia*, New York: Peter Lang.
- Hannan K. 1999: Language and ethnicity among students in Teschen Silesia, *Nationalities Papers* 27, 2, 191–203.
- Holman Jones S. 2009: Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, [w:] Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 175–218.
- Kacperczyk A. 2014: Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej* X, 3, 32–74.
- Kacperczyk A. 2017: Rozum czy emocje? O odmianach autoetnografii oraz epistemologicznych przepaściach i pomostach między nimi, *Kultura i Społeczeństwo* 4, 127–148.
- Kajfosz J. 2001: *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn.
- Kamusella T. 2013: Języki i polityka w globalnej Europie, *Fabryka Silesia* 2(4), 47–51.
- Kroczyk P. 2004: Gwara i tożsamość: młodzi na Śląsku Cieszyńskim, [w:] Kalaga W. (red.), „*My som tukej*”. *Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 91–98.

- Krop J. 2010: Z historii języka i piśmiennictwa polskiego na Śląsku Cieszyńskim, [w:] Wronicz J. (red.), *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*, wyd. 2, Ustroń: Muzeum Ustrońskie i Galeria na Gojach, 10–24.
- Kubica G. 2011: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubica G. 2016: How “Native” Is My “Native Anthropology”? Positionality and Reception of the Anthropologist’s Work in Her Own Community – A Reflexive Account, *CARGO – Journal for Cultural and Social Anthropology* 1–2, 81–99.
- Labocha J. 2016: Zaolziańska twórczość gwarowa, *Socjolingwistyka* 30, 81–88.
- Leach E.R. 1954: *Political Systems of Highland Burma*, Boston: Beacon Press.
- Lubaś W. 2013: *Studia socjolingwistyczne*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Michna E. 2014: Odrębność językowa małych grup etnicznych i jej rola w procesie walki o uznanie oraz polityce tożsamości. Analiza porównawcza sytuacji Rusinów Karpackich i Ślązaków, *Studia Humanistyczne AGH* 13, 3, 115–130.
- Mucha J. 2005: Wielokulturowość etniczna i nieetniczna, [w:] *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 51–62.
- Myśliwiec M. 2013: Ślōnskō godka – przasný folklor czy język regionalny?, *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 15, 3, 99–120.
- Panic I. (red.) 2010, *Dzieje Cieszyna od pradziejów do czasów współczesnych*, t. 1–3, Cieszyn: Urząd Miejski.
- Szkaradnik K. 2008: *Milka ze trześni: we szychróch kónskach roku wierszym*, Ustroń: Galeria na Gojach.
- Szkaradnik K. (red.) 2017: *Zmieszany zapach księżek i jablek. Wybór korespondencji Jana Wantuły z lat 1899–1953*, Ustroń–Katowice: Galeria na Gojach i Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szmeja M. 2017: Śląsk – bez zmian (?). *Ludzie, kultura i społeczność Śląska w perspektywie postkolonialnej*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Tambor J. 2006: *Mowa Górnoślązaków oraz ich świadomość narodowa i etniczna*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Uher B. 2014: *Wokół Placu Kościelnego i Kościoła Jezusowego*, Cieszyn: Ośrodek Wydawniczy „Augustana”.
- Wronicz J. 2010a: Charakterystyka gwary cieszyńskiej, [w:] Wronicz J. (red.), *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*, wyd. 2, Ustroń: Muzeum Ustrońskie i Galeria na Gojach, 28–30.
- Wronicz J. 2010b: Kultura szlachecka a kultura polska w aspekcie językowym, *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego* LXVI, 209–221.
- Wronicz J. 2013: Mowa Ślązaków – gwara, dialekt czy język regionalny (w związku z próbą zmiany statusu prawnego), *LingVaria* VIII, 1, 173–184.
- Wyderka B. 2012: Emancypacja dialektów, [w:] Korytkowska M., Popowska-Taborska H., Rudnik-Karwatowa Z., Siatkowski J. (red.), *Językoznawstwo. Prace na XV Międzynarodowy Kongres Słowistów w Mińsku 2013*, Warszawa: Komitet Słowianoznawstwa PAN, 203–209.

ABSTRACT**My Silesian language. An auto-ethnographic essay**

Keywords: auto-ethnography, anthropology of language, Silesian language, Teschen variety of Silesian language.

This is a personal text relating to my own experiences referring to the Teschen version of the Silesian language – my native tongue – its later removal from my life by the hegemony of Polish, and then my conscious return to Silesian, which is not only a linguistic gesture, but also a political and identity declaration. Following Carolyn Ellis, I understand auto-ethnography as a research and writing practice “that connect the autobiographical and personal to the cultural, social, and political” (Ellis 2004: xix), based on emotions, introspection, and embodiment, and expressed in various literary conventions. In the second part of the paper I present a regular analysis of the issues related to the Silesian language referring to the subject literature and contemporary theoretical concepts, and focus on the issue of language performativity, muted groups theory, the problem of distinction between languages and dialects as a political issue, and my proposal to treat the Teschen tongue as a modal version of the Silesian language. I treat my project as “critical intervention in social, political and cultural life” (Holman Jones 2009: 175).