

Mateusz Gaze

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0003-3560-7251>

mateusz.gaze@uni.lodz.pl

Tekstowy obraz Polaków na Zaalziu w twórczości Adama Wawrosha

Streszczenie. Autor, opierając się na metodologii tekstowego obrazu świata, podejmuje próbę ukazania, w jaki sposób Adam Wawrosz – ludowy pisarz i poeta – przedstawia losy Polaków żyjących na Zaalziu oraz kulturową i tożsamościową specyfikę Śląska Cieszyńskiego. Praca koncentruje się na trzech głównych aspektach: tożsamości mieszkańców, roli gwary cieszyńskiej oraz znaczeniu folkloru w budowaniu więzi społecznych. Wawrosz, bazując na własnych doświadczeniach, przedstawia mieszkańców regionu jako ludzi zmuszonych do zmagania się z procesami germanizacji, czechizacji i polonizacji. Jego twórczość ujawnia napięcia tożsamościowe oraz ich wpływ na życie jednostek i wspólnot. Autor pokazuje gwaraę cieszyńską jako kluczowy element tożsamości lokalnej, podkreślając jej trwałość i znaczenie dla utrzymania kultury regionu. Wawrosz wyraża troskę o przyszłość gwary w obliczu procesów standaryzacyjnych i unifikacyjnych. Folklor, obejmujący pieśni, tańce i tradycje, jest przedstawiany jako podstawa kultury Śląska Cieszyńskiego. Wawrosz zwraca uwagę na jego zanikanie, apelując o aktywne działania na rzecz jego ochrony. Jego dzieła przypominają o uniwersalnym znaczeniu tradycji i wspólnoty w obliczu historycznych i kulturowych zmian.

Słowa kluczowe: Śląsk Cieszyński, wspólnota, tekstowy obraz świata, kultura ludowa, Adam Wawrosz, Zaalzie



© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland.
This article is an open access article distributed under the terms and conditions
of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Received: 2025-01-23. Accepted: 2025-06-30.

The Textual Representation of Poles in Zaolzie in the Works of Adam Wawrosz

Summary. Drawing on the methodology of the textual worldview, the author seeks to examine how Adam Wawrosz — a folk writer and poet — portrays the lives of Poles living in Zaolzie as well as the cultural and identity-specific character of the Cieszyn Silesia region. The study focuses on three main aspects: the identity of the inhabitants, the role of the Cieszyn dialect, and the significance of folklore in building social bonds. Drawing on his own experiences, Wawrosz depicts the inhabitants of the region as people forced to grapple with the processes of Germanization, Czechization, and Polonization. His work reveals identity tensions and their impact on the lives of individuals and communities. The author highlights the Cieszyn dialect as a key element of local identity, emphasizing its resilience and importance in preserving the region's culture. Wawrosz expresses concern about the future of the dialect in the face of standardization and unification processes. Folklore, encompassing songs, dances, and traditions, is presented as the foundation of Cieszyn Silesia's culture. Wawrosz draws attention to its gradual disappearance, urging active efforts to protect it. His works serve as a reminder of the universal significance of tradition and community in the face of historical and cultural changes.

Keywords: Cieszyn Silesia, community, Textual worldview, folk culture, Adam Wawrosz, Zaolzie

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie obrazu Polaków żyjących na Zaolziu, który wyłania się z tekstów Adama Wawrosza, ludowego twórcy wierszy i opowiadań silnie osadzonych w problematyce regionu. Analizie poddano utwory Wawrosza wydane w czterech tomach: zbiorze wierszy *Niezapominajki* (Wawrosz 1954), dwóch zbiorach opowiadań *Na śmicywku* (Wawrosz 1959) i *Z naszej nolepy* (Wawrosz 1969) oraz pośmiertnej kompilacji poetyckiego i prozatorskiego dorobku pisarza opatrzonej wstępem Daniela Kadłubca *Z Adamowej dzichty* (Wawrosz 1977). Ze względów objętościowych tekstowy obraz wspólnoty Polaków został zrekonstruowany w odniesieniu do trzech najważniejszych aspektów jej funkcjonowania, tj. tożsamości, gwary i folkloru.

Śląsk Cieszyński od dawna jest obiektem badań naukowców, w tym językoznawców. Oczywiście badania lingwistyczne dotyczą przede wszystkim opisów gwary cieszyńskiej (Dejna 1973; Czastka 1984; Kadłubiec 1994; Greń 2003). Jako że jest to teren pograniczny, to naukowcy badali również dwujęzyczność tego obszaru i status polszczyzny autochtonów (Labocha 1997; Raclavská 1998, 2001; Greń 2000; Bogoczová 2018). W XXI w. dzięki zastosowaniu metodologii etnolingwistycznych zaczęto badać również językowy obraz świata tego obszaru, bazując głównie na tekstach artystycznych (Greń 2004; Gaze 2011; Raclavská 2019), frazematyce (Skalka 2022) lub danych pozyskanych w trakcie badań terenowych (Kajfosz 2001; Skalka 2024).

Tekstowy obraz świata jako narzędzie analizy kulturowo-językowej

Podstawą metodologiczną niniejszego artykułu jest koncepcja tekstowego obrazu świata (TOW), wywodząca się z nurtu językoznawstwa kognitywnego oraz etnolingwistyki. TOW traktowany jest jako zwerbalizowany obraz rzeczywistości, pośrednio obecny w tekście, który odzwierciedla sposób postrzegania świata przez jednostkę oraz wspólnotę językowo-kulturową (Kiklewicz 2007: 101; Kajtoch 2008: 14; Tokarski 2023: 160). Stanowi on konstrukcję pojęciową zakorzenioną zarówno w języku, jak i w kontekstach kulturowych i ideologicznych (Tokarski 1993: 358).

W myśl założeń etnolingwistyki, język nie tylko opisuje rzeczywistość, ale także ją wartościuje, porządkuje i konceptualizuje (Bartmiński 2006). TOW pozwala zatem na analizę utworu literackiego jako przestrzeni, w której ujawniają się światopoglądowe i aksjologiczne aspekty kultury (Tokarski 2023: 145). W badaniu tym uwzględnia się m.in.: leksykę wartościującą (pozytywnie lub negatywnie nacechowaną), metafory i symbole kulturowe, opozycje semantyczne i struktury kategoriałne (przede wszystkim SWÓJ – OBCY, STARE – NOWE, DOBRY – ZŁY), schematy narracyjne i sposoby przedstawiania postaci i zjawisk. W analizie zastosowano narzędzia etnolingwistyczne, w szczególności dotyczące badań słownictwa nacechowanego oraz opisu językowych obrazów pojęć kluczowych dla danej kultury. W ten sposób możliwe jest uchwycenie nie tylko treści kulturowych zawartych w tekstach, ale także sposobów ich językowej realizacji i aksjologicznego ukształtowania. Przyjęte podejście umożliwia połączenie analizy językowej z kulturowym wymiarem interpretacji tekstu, co pozwala uchwycić głębsze, światopoglądowe warstwy twórczości Adama Wawrosza jako reprezentanta kultury pogranicza.

Adam Wawrosz – „smutny żartowniś”

Adam Wawrosz, jeden z najważniejszych twórców literackich Śląska Cieszyńskiego, urodził się 24 grudnia 1913 r. w Końskiej, w biednej rodzinie jako najmłodsze z dziewięciorga dzieci. Ojciec po wcieleniu do armii habsburskiej (tereny Śląska Cieszyńskiego w tamtym czasie należały do monarchii austro-węgierskiej) umiera na froncie w 1918 r. W 1924 r. umiera matka pisarza, Anna z domu Mrózek. Wawrosz zostaje oddany na wychowanie dziadkom, którzy mieszkają w Tyrze (obecnie Czechy) (Raszka 2005: 45). Chłopiec początkowo uczęszcza do polskiej szkoły, lecz pod naciskiem gajowego, który zatrudniał jego dziadka, chłopca oddano do szkoły czeskojęzycznej. Po jej ukończeniu bracia uświadomili mu, że został oszukany w kwestii tożsamości – nie jest Czechem, a Polakiem. Fakt ten zaważył na sposobie identyfikowania tożsamości mieszkańców regionu – dla Wawrosza są oni Polakami, którzy poddawani byli procesom germanizacji i czechizacji. Mimo biednego pochodzenia Wawrosz ukończył kurs reżyserski i lalkarski w Wilnie (Kadłubiec 1977: 9–10).

W 1939 r. zgłosił się na ochotnika do Wojska Polskiego i został przydzielony do Samodzielnej Grupy Operacyjnej „Polesie” pod dowództwem gen. Franciszka Kleeberga. Brał nawet udział w bitwie pod Kockiem. Został uwięziony przez Niemców i wywieziony do obozu koncentracyjnego Sachsenhausen, następnie do Dachau. Co ciekawe, powodem uwięzienia była twórczość Wawrosza, a dokładnie wiersz, który napisał o Adolfie Hitlerze:

Mówią, że Hitler ma taki plany,
Że chciałby w Kónski być pochowany,
Chciałby przejechać kole Haryndy,
Że droga na wschód najbliższą tędy,
Niech jyny zrobi krok w naszą wioskę,
Od nas usłyszysz grunwaldzką piosnkę (Raszka 2005: 46).

W obozie poeta przeżył dzięki wyuczonemu (choć niepraktykowanemu wcześniej) zawodowi – pracował jako krawiec. Od 1943 r. angażował się w teatr obozowy. Po wyzwoleniu obozu podjął trudną decyzję: »Oprócz tego przychodzili ludzie w rogatywkach i straszili: »Nie wracajcie do domu. Czekają was Syberia i więzienia. Chodźcie z nami do Anglii, bo wojna jeszcze nie jest skończona«. Lecz silniejsza niż strach była tęsknota za domem, za młodą żoną” (Kadłubiec 1977: 15).

Wawrosz wrócił na Śląsk Cieszyński i rozpoczął trudną fizycznie pracę w hucie żelaza w Trzyńcu (obecne Czechy). Bardzo szybko angażował się w życie społeczno-kulturalne Zaolzia: wskrzesił teatrzyk lalek „Iskra”, zorganizował teatr lalek „Misie” przy Klubie Zakładowym huty (Radłowska-Obrusnik, Toboła 1997: 252). W 1958 r. przeniósł się do Cieszyna i stanął na czele teatrzyku lalek „Bajka” przy Zarządzie Głównym Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego (Radłowska-Obrusnik, Toboła 1997: 236). W 1968 r. przeszedł na emeryturę, ale nie zrezygnował z angażowania się w życie kulturalne: redagował „Trzyńckiego Hutnika”, a od 1969 r. prowadził estradowy zespół folklorystyczny „Torka” (przez 2 lata „Torka” dała aż 101 występów!). Umarł tydzień po ostatnim występie 18 grudnia 1971 r. (Kadłubiec 1977: 19–20).

Jak widać, Wawrosz, który przez wiele lat żył i pracował na Zaolziu, jest autorem licznych utworów literackich, w których łączył wątki autobiograficzne z refleksją nad tożsamością kulturową i narodową Ślązaków Cieszyńskich. Jego twórczość w dużej mierze opiera się na doświadczeniach mieszkańców regionu, ich historii i tradycji, które mimo trudnych dziejów – takich jak germanizacja, polonizacja czy czechizacja – wciąż pozostają żywe w świadomości lokalnych społeczności.

Śląsk Cieszyński – zarys skomplikowanej historii regionu

Śląsk Cieszyński to region geograficznie położony wzdłuż rzeki Olzy, obejmuje dziś teren zarówno Polski, jak i Czech. Historia tego regionu jest ściśle związana z losami Śląska, który od średniowiecza należał do różnych państw i cesarstw, a jego tożsamość kształtowały liczne wpływy zewnętrzne. Przez

wieki Śląsk Cieszyński był częścią większych organizmów państwowych, takich jak: Królestwo Czech, Królestwo Polskie, a później również Cesarstwo Austriackie i Czechosłowacja.

Początki Śląska Cieszyńskiego sięgają XIII w., kiedy to w wyniku podziału Śląska, region stał się jednym z księstw śląskich. W 1290 r. księstwo cieszyńskie zostało utworzone na mocy podziału dzielnicowego przez Bolesława Wysokiego. W 1335 r. książę cieszyński Kazimierz I zrzekł się tronu na rzecz Królestwa Czech, co wprowadziło Śląsk Cieszyński w orbitę wpływów czeskich. Wydarzenie to miało duży wpływ na późniejsze stosunki między narodami (Zahradnik, Ryczkowski 1992: 12–16).

W XVIII w. Śląsk Cieszyński, po wojnach śląskich, został włączony do monarchii Habsburgów. Zaborcze ambicje sąsiednich państw oraz postępująca industrializacja wywarły silny wpływ na rozwój regionu. W 2. poł. XIX w., jako część monarchii austro-węgierskiej, Śląsk Cieszyński znalazł się w centrum narastających napięć etnicznych. Wzrastała świadomość tożsamości narodowej wśród Polaków, Czechów i Niemców, co prowadziło do coraz ostrzejszych sporów o kulturę i polityczną przynależność tych ziem (Maleczyński 1960: 56–57).

Czechy z jednej strony dążyły do rozwoju języka czeskiego i podkreślania swojej odrębności kulturowej, z drugiej strony Polacy z regionu Śląska Cieszyńskiego poszukiwali swoich korzeni narodowych w Polsce. Pod wpływem tych sporów w XIX w. na Śląsku Cieszyńskim wykształciła się specyficzna mieszanka kultur, języków i tradycji.

Po I wojnie światowej, w wyniku rozpadu Austro-Węgier, Śląsk Cieszyński stał się terenem sporów pomiędzy Polską a Czechosłowacją. W 1918 r. na mocy traktatu wersalskiego ziemia cieszyńska została podzielona pomiędzy dwa nowe państwa – Czechosłowację i Polskę, co wywołało liczne napięcia narodowościowe i polityczne. W 1920 r. po serii powstań śląskich część Śląska Cieszyńskiego znalazła się pod administracją Polski, a druga część – pod administracją Czechosłowacji (Panic 2015: 14–50). W latach 1938–1939 Śląsk Cieszyński znalazł się w centrum wydarzeń związanych z polityką appeasementu, a po aneksji Czechosłowacji przez Niemcy na tym obszarze miała miejsce brutalna germanizacja (Panic 2015: 269–283).

Po II wojnie światowej podział regionu został podtrzymany. Na przestrzeni lat, w wyniku polonizacji i czechizacji, ludzie z regionu zaczęli w coraz większym stopniu identyfikować się z jednym z narodów – Polakami lub Czechami. Niemniej jednak, wiele osób, szczególnie starszych, wciąż utrzymywało więzi z tradycjami Śląska Cieszyńskiego, co miało istotny wpływ na późniejszą twórczość artystyczną i literacką, w tym także Adama Wawrośa, tym bardziej że tradycje te często miały polską proveniencję. Wzorce narodowe oraz przynależność do większych organizmów politycznych, takich jak Polska czy Czechosłowacja, stanowiły podstawę wielu dylematów i tożsamościowych wyborów, które towarzyszyły mieszkańcom regionu przez cały XX w.

Tożsamość mieszkańców Śląska Cieszyńskiego

Adam Wawrosz porusza skomplikowane kwestie tożsamości narodowej, społecznej i kulturowej, z którymi mierzyli się mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego. Pisarz, posługując się zróżnicowanymi środkami językowymi, kreuje obraz tożsamościowego rozdzielenia mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. W centrum tej kreacji znajduje się wyraźna semantyczna i aksjologiczna opozycja: SWÓJ – OBCY, UZNANY – ODRZUCONY, a nawet CZŁOWIEK – NIECZŁOWIEK. Szczególnie wymowny jest fragment:

Kim więc jesteście biedny śląski człowieku? – myślał wówczas. – Czesi nie dali pracy w biurze, bo jesteś Polakiem, Polacy odmówili – byłeś czechofilem. Niemcy mówią „polnische Schweine” (Wawrosz 1977: 47).

Przytoczony cytat operuje językiem silnie nacechowanym emocjonalnie i wartościująco. Zwraca uwagę użycie wyrażen stereotypizujących i dehumanizujących: *polnische Schweine*. Z kolei formuła pytania retorycznego *Kim więc jesteście...* pełni funkcję językowej manifestacji kryzysu tożsamości, uruchamiając mechanizm semantycznej destabilizacji: tożsamość „śląskiego człowieka” okazuje się nieustannie kwestionowana z zewnątrz, narzucana i podważana.

Cytowane zdania stanowią również przykład werbalizacji doświadczenia marginalizacji, opartej na triadzie narodowych odniesień wartościujących: Polak – Czech – Niemiec. Każda z tych kategorii funkcjonuje w tekście jako znak kulturowy nacechowany negatywnie z perspektywy doświadczenia bohatera. Taki sposób konceptualizacji rzeczywistości wpisuje się w mechanizm językowego obrazowania konfliktów lojalnościowych, które Wawrosz koduje w strukturze tekstu, wykorzystując m.in. skondensowane opozycje semantyczne: *jesteś – byłeś – mówią*, a także czasowniki odmowy i wykluczenia: *nie dali pracy [...] odmówili*.

Za pomocą takich zabiegów Wawrosz ukazuje językową mapę społecznych napięć, konstruując obraz tożsamości jako zmiennej, niestabilnej, formowanej przez dyskurs zewnętrzny. Przynależność narodowa nie wynika tu z deklaracji, lecz z zewnętrznych przypisań i stereotypów, które autor rozpoznaje i dekonstruuje na poziomie tekstu.

Kryzys tożsamości widać również wyraźnie w opowiadaniu o znamienym tytule *Zeszmattany żywot*, który już na poziomie leksyki wprowadza metaforę degradacji i destabilizacji egzystencjalnej, silnie zakorzenioną w lokalnym sposobie konceptualizacji doświadczenia:

Było nas pięć. Szyttrze bracio i siostra Maryśka. Tata nazywoł sie Jerzy Mączka. Jo zaś móm na świadectwie ze szkoły nazwisko Mačka. Starszy brat podpisoł sie Georg Matschke, zaś tyn najmłodszy, Józek, nazywo sie Moučka. Nó, ale my tymu nie winni, że rozdzielili nas i zrobili kumedyjantami – powiedział z żalem, jakby na usprawiedliwienie (Wawrosz 1977: 113).

W przytoczonym fragmencie Wawrosz posługuje się konkretnymi formami językowymi jako narzędziem przedstawienia procesu dezintegracji tożsamości, czego znakiem są wariantywne formy nazwisk: *Mączka – Mačka – Matschke*

— *Moučka*. Zmiany te nie mają jedynie charakteru formalnego — są aktami językowej przemocy symbolicznej, której skutkiem jest rozbicie rodzinnej ciągłości, a może i przez to fragmentacja tożsamości. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z językowym zapisem procesu przymusowej reinterpretacji „ja mówiącego” przez system, który wykorzystuje język jako narzędzie władzy i asymilacji. Zróżnicowanie nazwisk reprezentuje symboliczną „mapę podporządkowania”, w której język czeski, niemiecki i polski nie funkcjonują neutralnie, lecz jako znaki różnych systemów polityczno-kulturowych narzucanych jednostce.

Szczególnie interesujące jest użycie przez narratora określenia *kumedyjantami* — nacechowanego ironicznie, silnie pejoratywnego. W tej regionalnej metaforze widoczna jest waloryzacja doświadczenia: zmiana nazwiska staje się aktem upokorzenia, fałszu, a nawet utraty godności. Językowe wyrażenie tej sytuacji służy nie tylko do opisu rzeczywistości, lecz także do oceny i krytyki systemu, który traktuje człowieka jako figurę politycznej manipulacji.

Warto zauważyć, że Wawrosz konstruuje opozycję semantyczną: *my tymu nie winni — oni nas rozdzielili*, która wskazuje na mechanizm wyłączenia odpowiedzialności jednostkowej i przeniesienia winy na system. W ten sposób tworzy się w tekście językowa struktura usprawiedliwienia, oparta na lokalnej perspektywie, kolektywnej krzywdzie i solidarności.

Równoległe do leksyki nacechowanej aksjologicznie pojawia się także gwara cieszyńska, funkcjonująca jako kod tożsamościowy — *szytyrzo bracio, jo móm, nazywoł sie*. Można zaryzykować stwierdzenie, że gwara ta, osadzona w kontekście opresji, nabiera funkcji oporu — jej obecność kontrastuje z obco brzmiącymi nazwiskami, tworząc konflikt języków: rodzinnego *versus* instytucjonalnego.

Spuścizna niełatwej historii tego regionu zostaje przedstawiona we fragmencie kolejnego opowiadania:

Z początku chłachónilimy sie z tego [zmiany nazwisk], ale kiedy nam prawi [dyrektor szkoły], że my są spolszczóni Morawiocy i że mómy być hardzi z tego, że my nie są Polokami, tak my się przekabacili. Uczylimy sie deklamować „Siedymdziesiąt tysięcy przed Cieszynem...” i nienawidzić tych ze starej szkoły. Po chodniku prali sie z nimi i było z tego piekło w dziedzinie. Sąsied zacznón się boczyć na sąsiada (Wawrosz 1977: 115).

Fragment ten ujawnia, jak język staje się narzędziem ideologii — formuła *my są spolszczóni Morawiocy* pełni funkcję nie tylko identyfikacyjną, ale i przededefiniującą przynależność narodową, narzuconą przez instytucję (dyrektora szkoły). Zmiana postawy bohaterów — od śmiechu (*chłachónilimy się*) do uległości (*przekabacili*) — zostaje zakodowana w słownictwie nacechowanym stylistycznie i semantycznie. Czasownik *przekabacić* wskazuje na manipulację i utratę podmiotowości. Wyrażenie *mómy być hardzi z tego, że my nie są Polokami* ukazuje językową inwersję aksjologiczną, w której dumę z przynależności narodowej zastępuje duma z jej braku. Obraz rozpadu wspólnoty zostaje przedstawiony za pomocą metaforyki codziennej i gwarowej: *piekło w dziedzinie, sąsied boczy się na sąsiada* — pokazują one, jak presja ideologiczna przekłada się na relacje społeczne.

Użycie gwarowej form językowych wzmacnia autentyczność perspektywy. Nie sposób nie zauważyć, że Wawrosz negatywnie ocenia działania Czechów i ich próbę czechizacji tego regionu. Pisarz czyni tutaj dość czytelną aluzję do wystąpienia w 1901 r. poety Piotra Bezrucza, który wypowiedział słynne wtedy w tym regionie słowa: „Jest nas siedemdziesiąt tysięcy przed Cieszynem. Sto tysięcy spośród nas zgermanizowano, sto tysięcy spolonizowano. Działalność ta została skierowana przeciwko emigrantom galicyjskim oraz rodzimej ludności Śląska Cieszyńskiego uznanej za »popolszczonych Morawców«” (Janik 1999: 106–107).

II wojna światowa jedynie pogłębiła problemy tożsamościowe na ziemi cieszyńskiej. Okres ten Wawrosz przedstawia jako czas trudnych wyborów moralnych:

Łamał się front niemiecki i coraz więcej potrzebowano „kanonefutu”. Przypomniano więc sobie nas ze Śląska, przysyłając nam „volkslisty”. Kiedy wzywali mnie na „Politische Abteilung”, serce biło we mnie jak młotem. Wiedziałem, że stamtąd wracali ludzie zmasakrowani. Postanowiłem jednak „volkslisty” nie podpisać. Nie po to przetrwałem tyle lat ponieważ, by u schyłku wojny zginąć za Hitlera. Miałem szczęście. Nie bili mnie. — Będziesz tego gorzko żałował... — powiedzieli szorstko przy odejściu (Kadłubiec 1977: 13–14).

Określenia takie jak *volkslista* i *Politische Abteilung* działają jako językowe symbole okupacyjnej presji, zaś metafora *serce biło we mnie jak młotem* wyraża silne emocje strachu i zagrożenia, w którym decyzja o podpisaniu *volkslisty* staje się symbolicznym wyborem między życiem a lojalnością. Decyzja bohatera — *Postanowiłem jednak „volkslisty” nie podpisać* — ujęta jest w formie krótkiego, stanowczego zdania, które podkreśla jego moralną postawę i niezłomność. Fraza *nie po to przetrwałem tyle lat ponieważ* niesie ładunek doświadczenia i oporu, podkreślając indywidualną walkę językiem emocji i wartości. Co więcej, groźba: *Będziesz tego gorzko żałował...* jest wyrażona w mowie bezpośredniej, co wzmacnia napięcie i ukazuje językowy wymiar represji — słowa stają się narzędziem zastraszania i kontroli.

Wawrosz jednocześnie pokazuje, że nie wszyscy mieli tyle odwagi — wybór często był determinowany koniecznością ochrony rodziny:

Kiedy gruchła drugo wojna, wygnali Mrocza ze synami do Rajchu na roboty. Zuzka zaś musiała harować u siedloka, który się przismyczył do dziedziny skądś z Bezarabie. Gdyby Mroczek ni miał taki twardej czepanie, toby wziół „volksliste” i nie musiał się poniewiryać. Ale chłop nie chciół synów posłać na frónte (Wawrosz 1969: 10).

Fragment ilustruje, jak decyzje moralne mieszkańców Śląska Cieszyńskiego kształtowały się pod presją wojennych realiów, a język gwarowy pełni tu kluczową rolę w budowaniu autentycznego obrazu świata. Wyrażenia takie jak *gruchła drugo wojna*, *harować u siedloka* czy *miół taki twardej czepanie* ukazują lokalną perspektywę i specyfikę językową społeczności. Regionalizmy, np. *twarda czepanie* (‘silny charakter’), są nośnikami wartości — determinacji i oporu wobec okupanta. Konstrukcja *to by wziół volksliste i nie musiał się poniewiryać* kontrastuje z postawą Mrocza, który, mimo groźby ciężkiej pracy i wygnania, odmawia kolaboracji, chroniąc rodzinę przed wysłaniem na front. Językowy portret

Mrocza jako człowieka o *twardej czepani* to symbol niezłomności i troski o przyszłość dzieci. Podkreślone zostają tym samym emocjonalny ciężar i ryzyko związane z decyzjami tożsamościowymi w warunkach wojennych.

Wawrosz mimo świadomości tragizmu sytuacji bezlitośnie ocenia jednak tych, którzy volkslistę podpisali:

Z leśnej polany patrzyłem na dół na rozsiane domy. Mieszkali w nich ludzie z sercem gołębia. Byli i judasze sprzedający diabłu nie tylko siebie, lecz i swych braci (Wawrosz 1977: 48).

Pisarz w tym fragmencie wykorzystuje silnie wartościujący język, by wyrazić moralną ocenę postaw mieszkańców podczas okupacji. Metaforyczne wyrażenia *serce gołębia* oraz *judasze* funkcjonują jako lingwistyczne symbole moralnej dychotomii DOBRO – ZŁO. *Serce gołębia* – idiomatyczny i symboliczny zwrot – łączy się z semantyką łagodności, empatii i wierności tożsamości, podczas gdy *judasze* to językowa metonimia zdrady i egoizmu, odwołująca się do biblijnego kontekstu zdrady. Taka kontrastowa leksyka kreuje tekstowy obraz świata, w którym wybory indywidualne są oceniane na osi moralnej, a opozycja DOBRO – ZŁO staje się narzędziem wyrażania społecznych napięć i konfliktów tożsamościowych.

W innym fragmencie mężczyzna, który podpisał volkslistę, wprost nazwany zostaje *hitlerowcem*:

Skonfiskowane gospodarstwo objął zażarty hitlerowiec. Odwiedziliśmy go w nocy. Nigdy nie zapomnę tego obrazu. Czołgał się przed nami po kolanach, żebrząc o darowanie mu życia. Nie zabiliśmy go (Wawrosz 1977: 49).

Fragment wyróżnia się wyrazistym językiem wartościującym: określenie *zażarty hitlerowiec* to silnie nacechowany epitet, który jednoznacznie lokuje postać w negatywnym polu semantycznym z zakresu ideologii i przemocy. Opis gestu czołgania się *po kolanach* przed narratorami wprowadza metaforyczny obraz upokorzenia, podkreślając asymetrię sił i moralną przewagę bohaterów. Język opisu sytuacji (*Nigdy nie zapomnę tego obrazu*) ma funkcję emotywną, angażując odbiorcę w świadectwo traumatycznego doświadczenia. Kontrast między określeniem *hitlerowiec* a zachowaniem *nie zabiliśmy go* uwypukla moralny wymiar postawy narratora, a język staje się narzędziem wyrażania etycznej wyższości w obliczu zdrady.

Warto jednak podkreślić, że antagonizmy te dość szybko odeszły w niepamięć:

W pierwszych dniach [po wyzwoleni przez „chłopców z gwiazdami na czapkach”] kolaboranci drżeli ze strachu. Przychodzili „czerwonoarmiejcy” i pytali: Gdzie German? Myśmy milczeli. Dosyć już przelewu krwi (Wawrosz 1977: 49).

Fragment przedstawia postawę mieszkańców Śląska Cieszyńskiego w pierwszych dniach po wyzwoleniu, ukazaną za pomocą prostych, a jednocześnie nacechowanych emocjonalnie wyrażen: *milczeli*, *dosyć już przelewu krwi*. W języku narracji milczenie staje się tu symbolicznym gestem niezgody na dalszą przemoc i pragnieniem zakończenia krwawych konfliktów. Zawiera ono zarówno element społecznego sprzeciwu, jak i wyraźne wezwanie do pojednania.

Warto zwrócić uwagę na kontrast między pytaniem *Gdzie German?* – wyrażającym represyjną, poszukującą zemsty narrację *czerwonoarmiejców* – a milczeniem mieszkańców, którzy odmawiają podtrzymywania spirali przemocy. Wybór komunikacyjny – brak odpowiedzi – nabiera tu funkcji performatywnej, jest formą działania, a nie tylko brakiem reakcji. Z perspektywy tożsamościowej, milczenie to wyraz pragmatyzmu i dojrzałości społecznej. Po dekadach narzucania różnych tożsamości narodowych i politycznych oraz po doświadczeniach gwałtownych zmian mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego wskazują na priorytet „małej ojczyzny” – lokalnej wspólnoty i kultury, która daje poczucie stabilności i przynależności niezależnie od zewnętrznych nacisków.

Podsumowując, należy podkreślić, że tożsamość mieszkańców Śląska Cieszyńskiego jest niejednoznaczna, ukształtowana przez specyficzne warunki historyczne i kulturowe. Wawrosz ukazuje Ślązaków Cieszyńskich jako ludzi lojalnych wobec swojej ziemi, którzy musieli mierzyć się z dylematami moralnymi i presją asymilacyjną. Poeta stawia ich w centrum historii, pokazując zarówno ich wierność wartościom, jak i dramaty codziennych wyborów. Należy jednak pamiętać, że Wawrosz czuje się Polakiem, zatem negatywnie ocenia czechizację i germanizację. Nie wspomina nic o próbach polonizowania tych ziem. Warto zauważyć, że problemy tożsamościowe mieszkańców regionu dotyczą albo przełomu wieków, albo czasów II wojny światowej. Okres po 1945 r. w twórczości Wawrosza wydaje się wolny od jakichkolwiek konfliktów, co oczywiście spowodowane było komunizmem i cenzurą przewencyjną. Problemy te nie mogły mieć po prostu miejsca w oficjalnym obiegu.

Znaczenie gwary cieszyńskiej w życiu wspólnoty

Ważnym czynnikiem wspólnototwórczym jest gwara. Pisarz nie tylko ukazuje bogactwo i piękno gwary cieszyńskiej, ale także podejmuje refleksję nad jej znaczeniem. Jest ona dla Wawrosza przede wszystkim elementem trwania i tradycji, co ilustruje fragment:

Już sześćset років тутєси людєє шчыркają сє свойм Рєжовскім јєзыкым (Wawrosz 1977: 36).

Poeta wyraża trwałość i długowieczność gwary cieszyńskiej. Fraza *sześćset років* odwołuje się do głębokich korzeni historycznych, co podkreśla jej znaczenie jako trwałego elementu tożsamości. Termin *Rejowski јєзык* wskazuje na związek gwary z polskim dziedzictwem literackim i językowym, nawiązując do Mikołaja Reja – „ojca literatury polskiej”. Użycie czasownika *шчыркają* wprowadza potoczny i ciepły ton, wskazujący na codzienny, naturalny charakter gwary w życiu społeczności. Język w tym ujęciu jawi się jako wspólne dobro, które jednoczy pokolenia mieszkańców regionu. W powiązaniu z tożsamością opisaną we wcześniejszym podrozdziale ów *Rejowski јєзык* może mieć jeszcze inną wymowę – może podkreślać polski charakter tych ziem. Wawrosz tym samym nieeksplicytnie opowiada się za polskością Śląska Cieszyńskiego.

Widać tę manifestację również w innym fragmencie:

W dole hen pod Jaworowym
Widzisz kraj daleki,
Tam usłyszysz naszą mowę,
Co przetrwała wieki (Wawrosz 1954: 4).

Podkreślony zostaje związek gwary z miejscem – Jaworowym i *krajem dalekim*. Wawrosz łączy tu pejzaż z językiem, czyniąc gwarę integralnym elementem krajobrazu kulturowego. Sformułowanie *przetrwała wieki* wskazuje na odporność gwary na zmienne koleje losu, w tym na procesy asymilacyjne i naciski zewnętrzne. Dla Wawrosza gwarą to symbol przetrwania i ciągłości tradycji w obliczu historycznych burz. Wyrażenie *nasza mowa* wprowadza poczucie wspólnoty i przynależności, pokazując język jako element budujący tożsamość zbiorową.

Gwara, określana przez mieszkańców *swoim językiem*, stanowi ważny element tożsamości i jest źródłem dumy:

Po dziś dziuń mówią se swoim językiem i będą mówić jeszcze długo czy sie to komu podoba, czy ni (Wawrosz 1977: 37).

Zdanie to eksponuje niezależność i siłę lokalnej społeczności, która mimo przemian politycznych i presji asymilacyjnych konsekwentnie zachowuje własny język. Fraza *czy się to komu podoba, czy ni* pełni funkcję językowego oporu wobec prób marginalizacji gwary, stanowiąc wyraz świadomej obrony kulturowej odrębności. Gwara nie jest tu jedynie środkiem codziennej komunikacji, ale symbolem przynależności i manifestacją lokalnej solidarności. Jej trwałość, akcentowana przez Wawrosza, wskazuje na rolę języka jako czynnika spajającego wspólnotę oraz medium pamięci historycznej i kulturowej, które chroni mieszkańców Śląska Cieszyńskiego przed utratą tożsamości w warunkach politycznej i kulturowej niestabilności.

Gwara dla Ślązaków Cieszyńskich to coś więcej niż tylko codzienny sposób mówienia – to *swoj język* pełen życia i tradycji. Wawrosz nie godzi się na jej marginalizację, ostrzegając przed traktowaniem jej jak *starego, niepotrzebnego* dialektu:

W siódmym nómerze „Zwrotu” czytomy... „że dialekt cieszyński w tej chwili nie powinien już pełnić funkcji języka mówionego”... Tak jak nie odważyłbych się rzyc tow. Trousilowi, by nie mówił w telewizji po hanacku, tak bych nie poradził powiedzieć starzikowi spod Girowej, by skónczyli ze swoją gwarą (Wawrosz 1977: 36–37).

Wawrosz używa potocznych zwrotów i gwarowych form (*rzyc, poradzić, skónczyli*), co nadaje tekstowi autentyczność i podkreśla głęboki związek z żywą mową mieszkańców regionu. Porównanie gwary cieszyńskiej do hanackiego dialektu – obydwie „mówiące” w mediach – uwypukla prawo gwary do obecności nie tylko w codziennych rozmowach, lecz także w publicznej przestrzeni. Gwara to nie tylko środek komunikacji, lecz także symbol oporu wobec zunifikowanego, „urzędowego” języka narzucanego z zewnątrz. Wawrosz pokazuje, że język tożsamościowy to opowieść o trwaniu, wspólnocie i dumie – opowieść zapisana właśnie w tych gwarowych słowach i zwrotach.

W innym natomiast fragmencie, mimo hardości wyrażonej wcześniej, pisarz ma świadomość, że gwarze grozi niebezpieczeństwo, tj. standardowa polszczyzna i czeszczyzna:

Żodyn sie nie uwzimo, by w urzędach i na zgrómadzyniach mówiło się gwarą. Dzisiejsi młodzi ludzie, kierzi wyszli ze szkół, umią pięknie mówić tak po polsku, jak i po czesku. Idzie o to, by języka tego nie haratali, ale starali sie mówić poprawnie (Wawrosz 1977: 37).

Autor zauważa, że gwara traci swoje miejsce w oficjalnym dyskursie, ale wciąż funkcjonuje w przestrzeni prywatnej. Zwrot *nie haratali* jest szczególnie wymowny – wyraża troskę o to, by język, nawet w odmianie gwarowej, był używany z dbałością i szacunkiem dla jego estetyki, a może i etyki. Wawrosz zauważa dychotomię: gwara traci pole w oficjalnym, „urzędowym” świecie (*urzędach i na zgrómadzyniach*), lecz żyje nadal w codziennych, prywatnych kontaktach. Podkreśla konieczność edukacji młodego pokolenia, które *umie pięknie mówić* zarówno po polsku, jak i po czesku, ale też powinno pielęgnować i szanować swój lokalny język – gwarę, będącą ważnym elementem tożsamości.

Poeta ewoluuje w swoim podejściu do wspólnotowości – już nie tylko przez pryzmat podziałów narodowych, lecz jako zjednoczoną społeczność Zaolzia, zagrożoną procesami unifikacji przez standaryzację polszczyzny i czeszczyzny:

Posłóchejcie ludzi mówić, jak idą z roboty abo dzieci ze szkoły. Nie poznocie, gdo ma narodowość czeską, a gdo polską. Mówią tak, jak dóna ich tatowie (Wawrosz 1977: 39).

Wawrosz podkreśla wspólny fundament kulturowy społeczności Zaolzia. Gwara, niezależnie od narodowości, jest ukazywana jako język jednoczący ludzi w codziennym życiu. Wyrażenie *mówią tak, jak dóna ich tatowie* wskazuje na pokoleniowy charakter gwary, który przenika sferę życia prywatnego i publicznego. W ten sposób autor pokazuje gwarę jako pomost między różnymi grupami etnicznymi, co stanowi dowód na jej integracyjną rolę.

Bardzo ciekawą postawę ujawniają dwa fragmenty, w których Wawrosz broni gwary przed zniekształcającymi ją politycznymi etykietami:

Jeszcze bardzy krziwdzące je przyrownani gwary do „koždóniowszczyzny”. Dzisiaj każdy wi, gdo był Koždón i jaki miał zamiary. Wiymy też, że setki ludzi spod Beskidów za to, że sie nie zgodzili z jego polityką, zostało zakatrupiionych w obozach i zginęło na szubiynicach (Wawrosz 1977: 37).

Byli tacy, co nasz folklor babrali ze ślązakowszczyzną Koždónia (by im za to pypeć urosnął na języku), ale to je krzywdzące. Wszyscy wiemy, wielu ludzi w obronie swej kultury zapłaciło to krwią i życiem (Wawrosz 1977: 39).

Wawrosz z ostrym językiem gwarowym (*bardzy, przyrownani, by im za to pypeć urosnął na języku, babrali*) wyraża stanowczy sprzeciw wobec sprowadzania gwary do narzędzia politycznych rozgrywek, zwłaszcza związanych z ruchem

ślązakowskim Koźdonia¹. Zwrot *by im za to pypeć urosnął na języku* wprowadza lekko ironiczną, a jednocześnie dosadną krytykę wobec tych, którzy instrumentalizują gwarę dla własnych celów. Ta metafora językowa eksponuje złość i dezaprobatę autora wobec politycznych nadużyć. Użycie czasu przeszłego we fragmentach *setki ludzi [...] zostało zakatrupiionych i zginęło na szubiynicach* ma wymowę nie tylko faktograficzną, ale także emocjonalną – wprowadza tragiczny ładunek i nadaje gwarze status świadectwa historycznego i moralnego. Styl wypowiedzi jest prosty, ale nacechowany silnym ładunkiem wartościującym. Słowa takie jak *krziwdzące* i frazy typu *wszyscy wiymy* budują wspólnotową solidarność i poczucie zbiorowej pamięci.

Jak widać, Adam Wawrosz ukazuje gwarę cieszyńską jako kluczowy element językowego obrazu świata Śląska Cieszyńskiego. Gwara nie jest dla niego jedynie środkiem komunikacji – to symbol trwania, oporu i wspólnoty. Wspólnota ta stopniowo się rozszerza – obejmuje mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, niezależnie od tego, czy są pochodzenia polskiego, czy czeskiego. Wspólne zagrożenie, jakim jest standaryzacja języka, jednocy mieszkańców Zaolzia w obronie gwary. Poprzez swoją twórczość Wawrosz walczy o jej miejsce w kulturze, sprzeciwiając się marginalizacji i deformacji. Analizowane fragmenty są dowodem na to, że język może być zarówno narzędziem jednoczenia, jak i nośnikiem pamięci zbiorowej.

Rola folkloru w budowaniu wspólnoty i tożsamości ludzi ze Śląska Cieszyńskiego

Twórczość Adama Wawrosza w sposób szczególny akcentuje znaczenie folkloru dla zachowania i budowania tożsamości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Pisarz traktuje folklor jako fundament lokalnej wspólnoty, który łączy pokolenia, chroni przed zapomnieniem tradycji i integruje społeczność w czasach przemian. Analiza wybranych fragmentów jego utworów ujawnia nie tylko troskę o zanikanie kultury ludowej, lecz także refleksję nad jej potencjałem w umacnianiu więzi społecznych.

Opisując folklor cieszyński, Wawrosz nie jest już jednak takim optymistą, jak przy przedstawianiu dwóch poprzednich aspektów funkcjonowania wspólnoty, czyli tożsamości i gwary:

Umiyro nasz folklor. W osiedlach, jak w Trzyńcu, Karwinej czy Hawiyrzowie nie nóndziesz z niego ani strzępca. Jeszcze na dziedzinach i pod gróniami tu i tam usłyszysz przy dojnyiu

¹ Józef Koźdoń (1873–1949) był czołowym działaczem śląskocieszyńskim, liderem Śląskiej Partii Ludowej (ŚPL) i jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaci na Śląsku Cieszyńskim. Opowiadał się za autonomią regionu oraz jego przynależnością do Austro-Węgier, a później do Czechosłowacji, co czyniło go przeciwnikiem polskich dążeń narodowych. Koźdoń był gorącym orędownikiem idei neutralności narodowej i odrębności Ślązaków, co przysporzyło mu zwolenników wśród lokalnej ludności, ale również wrogów wśród polskich i czeskich elit politycznych. Po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 r. działał po stronie czechosłowackiej (Jerczyński 2011).

starą pieśniczkę abo na szkubaczkach od starek sie dowiysz, jako tu tu hań downi było. Ale cóż, starzi umiyrają, a ni ma ludzi, kierzi by podle Łużyczanów budzili szacunek do swojego folkloru. Ba na opak (Wawrosz 1977: 36).

W analizowanym fragmencie poeta z żalem konstatuje zanik folkloru w obszarach miejskich, takich jak Trzyniec, Karwina czy Hawierzów, gdzie modernizacja i urbanizacja skutecznie wypierają dawne wzorce kulturowe. Użyte sformułowania *umiyro nasz folklor, nie nóndziesz z niego ani strzępca* podkreślają dramatyczną utratę czegoś cennego i nieodwracalnego. Wyrażenia te mają charakter nie tylko opisowy, lecz i ostrzegawczy, wskazując na poważne zagrożenie dla tożsamości lokalnej społeczności. Symboliczne odniesienie do Łużyczan, narodu słowiańskiego aktywnie dbającego o swoje dziedzictwo kulturowe, jest świadomym zabiegiem retorycznym. Służy on jako wzór do naśladowania, model skutecznej ochrony i pielęgnacji własnej tradycji, którą Wawrosz rekomenduje Śląskowi Cieszyńskiemu. Język fragmentu charakteryzuje się prostotą, ale też dużą ekspresją i autentycznością — użycie gwary i żywego języka potęguje wrażenie szczerości i bliskości z lokalną społecznością. Zwroty takie jak *przi dojyniu starą pieśniczkę* czy *na szkubaczkach od starek* tworzą obraz codziennych, intymnych praktyk przekazywania tradycji, które dziś zanikają. Wawrosz ukazuje folklor jako element wymagający świadomej ochrony i aktywnego podtrzymywania, zwłaszcza wobec rosnącej urbanizacji i homogenizacji kulturowej. Jego słowa są więc apelem o zachowanie i pielęgnowanie lokalnego dziedzictwa jako fundamentu tożsamości i wspólnoty Śląska Cieszyńskiego.

W podobnym tonie utrzymany jest druga wypowiedź:

Węzelek naszego folkloru je z roku na rok miynszy. Zamiast myśleć o jego wyciepaniu na śmiećisko, trzeba dać głowy do grórnady i robić wszystko, by sie na dobrze nie zaszuwierził wroz z naszą gwarą. [...] Nie wytargujmy go z korzyniami, ale raczy targejmy plewioł, kiery go zaguszso (Wawrosz 1977: 37).

Przed wszystkim uwagę zwraca metaforyczny i obrazowy charakter języka. Pojęcie *węzełka* jako metafory folkloru podkreśla jego delikatność i ograniczoną już objętość — to coś cennego, ale kruchego, co trzeba otoczyć troską. Użycie tej metafory sprawia, że tekst zyskuje walor emocjonalny. Folklor nie jest czymś abstrakcyjnym, ale czymś, co „niesiemy” ze sobą. Podobnie wyrażenia *zaszuwierzić* („zniszczyć, zagrzebać”), *targejmy plewioł* („wyrwijmy chwasty”) wprowadzają organiczną metaforykę. Użycie gwary nie tylko przybliża wypowiedź do doświadczenia zwykłych ludzi, ale też nadaje jej siłę autentycznego apelu. Praca nad folklorem porównana zostaje do pracy na roli — trzeba plewić, ale nie wolno wykorzeniać. Ta koncepcja wyraża językowy konserwyzm połączony z elastycznością — chodzi o pielęgnację, a nie konserwację w sensie zamrożenia. Szczególnie istotne są też formy gramatyczne — użycie 1. os. lm. (*myślmy, róbmy, targejmy*) i trybu rozkazującego. Te środki gramatyczne mają wyraźną funkcję retoryczną i perswazyjną. Wawrosz nie tylko mówi „za siebie”, lecz włącza się w zbiorową wspólnotę i równocześnie mobilizuje społeczność do

działania. Tryb rozkazujący nie jest tu wyrazem autorytaryzmu, ale wezwaniem do wspólnego, odpowiedzialnego działania. Warto też podkreślić zmianę tonu w stosunku do wcześniej analizowanych aspektów (tożsamość i gwara). Tam zagrożenia były zewnętrzne – germanizacja, czechizacja, a nawet polonizacja. Tutaj problemem okazuje się wewnętrzne zaniedbanie: ludzie sami porzucają folklor, nie z powodu presji, ale przez rezygnację, brak świadomości i pokusę nowoczesności. Tym samym język wypowiedzi jest bardziej gorzki, a apel pilniejszy. Autor wprost wskazuje na winę wewnątrz wspólnoty, co słychać choćby w ironicznym, gorzkim zdaniu *trzeba dać głowy do grórnady* – zawartym w nim nawoływaniu do opamiętania się i współdziałania. Język w tym fragmencie – nasycony gwarowymi formami, metaforami ludowymi, retorycznymi środkami perswazji i emocjonalnymi apelami – nie tylko wzmacnia przekaz Wawrosza, ale sam jest częścią tego przekazu. Użycie gwary w tekstach o zagrożonej kulturze ludowej staje się aktem oporu i formą ratunku – pokazuje, że tradycja nadal żyje, kiedy mówi się gwarą.

Pisarz jednak stara się zmotywować ludzi do utrzymania kultury ludowej, dając wskazówki, jak można tego dokonać:

Już szejeet roków tutejsi ludzie [...] tańczą i śpiywają te swoji roztomiłe pieśniczki, z kierymi „Śląsk”, tak urzeknął ludzki serca na całym świecie (Wawrosz 1977: 36).

W tym fragmencie język Wawrosza pełni przede wszystkim funkcję emocjonalną, afirmującą i mobilizującą. Pisarz – w odróżnieniu od poprzednich, bardziej pesymistycznych fragmentów – tutaj pokazuje potencjał folkloru jako dobra wspólnego, które można i warto zachować. Jego wypowiedź zyskuje przez to ton bardziej entuzjastyczny i podnoszący na duchu, co przejawia się również w środkach językowych. Fraza *Już szejeet roków tutejsi ludzie [...] tańczą i śpiywają* zawiera czasownik w czasie teraźniejszym (choć odnosi się do przeszłości), co służy zatarciu granicy między przeszłością a teraźniejszością. To zabieg językowy, który wzmacnia wrażenie ciągłości i nieprzerwanego trwania tradycji. Wawrosz buduje tym samym obraz folkloru jako czegoś, co nadal żyje i trwa – nie w sensie muzealnym, ale realnym, dynamicznym. Co więcej, słowa *swoji roztomiłe pieśniczki* są niezwykle znamienne. Zdrobnienie *pieśniczki* oraz przymiotnik *roztomiłe* ('urocze, kochane, pełne ciepła') wprowadzają uczuciowy ton, który wskazuje na emocjonalny związek autora z folklorem. Nie chodzi tylko o zachowanie czegoś funkcjonalnego – to wyraz miłości do tradycji, która wykracza poza pragmatyzm. Część zdania z *kierymi 'Śląsk', tak urzeknął ludzki serca na całym świecie* zawiera emfaticzny szyk zdania, w którym dopełnienie (z *kierymi*) znajduje się na początku. W ten sposób Wawrosz uwypukla rolę pieśni i tańców ludowych jako tych elementów, które przekraczają granice regionalności i mają uniwersalny walor estetyczny. Użycie słowa *urzeknął* również ma znaczenie: to nie jest chłodna „prezentacja” folkloru, ale zachwyt, oczarowanie, odwołujące się do emocji odbiorców. Wawrosz w tym fragmencie nie tylko mówi

o folklorze, ale językiem oddaje emocjonalny stosunek do niego: używa gwarowych form, zdrobnień, emfaticznego szyku i czasowników o silnym ładunku emocjonalnym, takich jak *urzeknąć* czy *śpiywać*. Taki język tworzy obraz folkloru jako żywej, pięknej, osobistej wartości, której utrata byłaby nie tylko stratą kulturową, ale emocjonalną i tożsamościową.

Co więcej, Wawrosz ma świadomość, że nie ma potrzeby kultywowania wszystkich aspektów życia przodków:

Ja nie płaczę za kyrpcami, a nie chcę, żeby moi wnucy chodzili do roboty we wałaszczokach i guńce [...]. Ale żół mi, że na festynach, balach i inszych paradach człowiek nie uwidzi już dziełuski w sukni z wyszywanym żywotkym, w naszkróbiónym kabotku abo babeczki w czepcu. Nie słyszymy ani tych pieśniczek, kierymi Śląsk oczarował nie jyny Europę, ale i Amerykę (Wawrosz 1977: 38).

W tym fragmencie język ujawnia się jako środek wyrażania emocjonalnej ambiwalencji wobec przemian kulturowych – z jednej strony pragmatyzm, z drugiej nostalgia. Pisarz celowo używa wyrażen nacechowanych emocjonalnie i stylistycznie, aby ukazać, co w kulturze ludowej jest dla niego istotne, a co – przestarzałe. Już sam początek: *Ja nie płaczę za kyrpcami* jest ważnym sygnałem. Czasownik *płakać* w połączeniu z gwarowym rzeczownikiem *kyrpce* ('buty góralskie') służy do zaznaczenia dystansu wobec przesadnego idealizowania przeszłości. Wawrosz tworzy tym samym językową ramę rozsądku – nie chodzi mu o bezkrytyczne odtworzenie wszystkiego, co było, ale o świadome selekcjonowanie elementów tradycji. Wyrażenie: *a nie chcę, żeby moi wnucy chodzili do roboty we wałaszczokach i guńce* – to typowy przykład języka kolokwialnego z elementami gwarowymi, ale użytego z dużą dozą ironii i zdrowego rozsądku. Pisarz pokazuje tu, że folklor nie może być eksponatem muzealnym – nie chodzi o cofanie się w czasie. W przeciwieństwie do tego ironicznego początku, dalsza część wypowiedzi zmienia ton: *Ale żół mi, że... człowiek nie uwidzi już dziełuski w sukni z wyszywanym żywotkym...* Wydaje się, że tutaj język przybiera charakter nostalgiczny. Wawrosz używa plastycznych opisów wizualnych, takich jak: *żywotek* ('część stroju ludowego'), *naszkróbióny kabotek* ('uszytywniony, odświętny ubiór'), *czepiec*, by odmalować obraz świata barwnego, estetycznego, zakorzenionego w rytuale i wspólnocie. Fragment ten jest przykładem językowego przeplatania stylów. Potoczność z ironią: *do roboty we wałaszczokach i guńce* – brzmią naturalnie, domowo, z dystansem. Liryzm tworzą zdrobnienia i regionalizmy: *dziełuski*, *wyszywany żywotek*, *pieśniczki*, które wprowadzają czułość i estetykę. W efekcie powstaje język refleksji i emocjonalnej wielowymiarowości: pragmatyzm miesza się z sentymentem, racjonalność z uczuciowością.

Wawrosz wielokrotnie podkreśla, że Zaolziacy na wzór innych grup etnicznych nie powinni wstydzić się swojego pochodzenia. Kultywowanie pochodzenia, tradycji, zwyczajów, sztuki ludowej powinno napawać dumą:

W Polsce „Krakowiaków i Goroli” grają w tyjatrach, a żodyn sie nie boi, że se język zapaskudzi gwarą. Jyny u nas, króm „Gorola”, mómy psińco i pod naszymi gróniami wołymy śpiywać „bitlesowski” pieśniczki niż ludowe (Wawrosz 1977: 38).

Jeszczech nie widziół, by z CZM uczyli okróm „bugi-bugi” „tojoka” [sic!] albo „kowola” (Wawrosz 1977: 38–39).

W tych dwóch fragmentach język Adama Wawrosza odgrywa kluczową rolę nie tylko w wyrażeniu jego stanowiska, ale też w emocjonalnym i retorycznym oddziaływaniu na odbiorcę. To język silnie nacechowany wartościująco, który łączy ironię, krytykę społeczną i apel emocjonalny. Wawrosz wykorzystuje elementy gwarowe, kontrast kulturowy oraz intensywnie nacechowaną leksykę, by wyrazić rozczarowanie i zmotywować odbiorców do przewartościowania własnego stosunku do kultury ludowej. W zdaniu: *W Polsce „Krakowiaków i Goroli” grają w tyjatrach, a żodyn sie nie boi, że se język zapaskudzi gwarą* język ironii służy do skonstruowania postaw mieszkańców Śląska Cieszyńskiego z innymi regionami Polski. Słowo *zapaskudzi* jest potoczne, emocjonalnie silne i nacechowane pogardliwie – Wawrosz ironizuje, pokazując absurd obaw przed używaniem gwary. Wyrażenie *jyny u nas mómy psińco* to przykład językowej ekspresji frustracji. Słowo *psińco* ('nic, byle co') wyraża silny osąd, że mieszkańcy Zaolzia pozbawili się sami własnej kultury lub ją zlekceważyli. Ciekawy zabieg można zaobserwować we frazie *Pod naszymi gróniami wołymy śpiywać „bitlesowski” pieśniczki niż ludowe*. Warto zaryzykować stwierdzenie, że autor celowo używa zmodyfikowanej formy *bitlesowski*, która pokazuje obcość i powierzchowność kultury masowej wobec zakorzenionego folkloru. Wstawienie przymiotnika *bitlesowski* zamiast neutralnego *bitelsowski* czy *bitelsowy* to zatem świadomy zabieg stylistyczny – wprowadzenie dystansu. W drugim fragmencie wydaje się, że pisarz z rozczarowaniem odnosi się do edukacji kulturalnej, która pomija lokalny folklor na rzecz popularnych, obcych trendów. Jego zdaniem tradycyjne tańce, takie jak *tojok* czy *kowol*, powinny być częścią programu edukacyjnego, ponieważ mają potencjał do integrowania społeczności. Zestawienie gwarowych nazw tańców z deprecjonującym określeniem *bugi-bugi* wprowadza opozycję SWÓJ – OBCY. Obca jest oczywiście powierzchowna kultura rozrywkowa, która wypiera folklor. Choć nie wprost rozkazujący, styl Wawrosza jest moralizujący i pełen wyrzutu. Wskazuje: *inni potrafią, a my nie*. Tego rodzaju konstrukcja wywołuje wstyd i refleksję – to retoryka wewnętrznego sumienia wspólnoty. Pisarz nie stawia się ponad społecznością, ale jako jej głos – reprezentuje ją i jednocześnie rozlicza. Wawrosz stosuje język oparty na kontraście, ironii, autentyczności gwarowej oraz krytyce społecznej, by wzmocnić przekaz o potrzebie szacunku dla własnej kultury. Jego język nie tylko opisuje rzeczywistość, ale ją emocjonalnie ocenia i próbuje zmieniać, wywołując refleksję, żal i – być może – dumę.

Podsumowując, folklor w twórczości Wawrosza odgrywa kluczową rolę w budowaniu poczucia przynależności do wspólnoty Ślązaków Cieszyńskich.

Jest nie tylko zbiorem tradycyjnych pieśni, tańców czy strojów, lecz także symbolem więzi z przeszłością, która kształtuje tożsamość regionu. Zanikanie folkloru jest dla Wawrosza powodem do smutku, ale także powodem, by apelować o działanie – o aktywne pielęgnowanie tradycji, które mogą zjednoczyć mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Tak jak w przypadku gwary Adam Wawrosz ukazuje folklor jako fundament tożsamości Śląska Cieszyńskiego, który pozwala lokalnej społeczności zachować poczucie odrębności i godności w obliczu zmian historycznych i kulturowych. Jego twórczość przypomina, że kultura ludowa to nie tylko element przeszłości, ale także żywy zasób wspólnotowego doświadczenia, który może kształtować przyszłość, wzmacniając więzi społeczne i dumę z własnego dziedzictwa. Należy również podkreślić, że Wawrosz zachęca do refleksji nad tym, jak współczesne społeczeństwo może czerpać z bogactwa folkloru, nie tracąc jednocześnie kontaktu z nowoczesnością.

Wspólnota w twórczości Adama Wawrosza jako uniwersalny konstrukt

Adam Wawrosz ukazuje wspólnotę Ślązaków Cieszyńskich jako wielowymiarowy fenomen, który odnosi się do różnych grup społecznych i przestrzeni życia. Wspólnota nie ogranicza się do jednego poziomu, lecz obejmuje relacje rodzinne, lokalne społeczności oraz doświadczenia zbiorowe wynikające z historii regionu i dramatycznych wydarzeń XX w. Wspólnota w jego utworach jest jednocześnie schronieniem, przestrzenią kształtowania tożsamości i miejscem konfrontacji z trudnościami losu.

Wawrosz szczególnie mocno podkreśla rolę rodziny – zarówno najbliższej, jak i dalszej – w budowaniu więzi wspólnotowych. Fragmenty dotyczące wielopokoleniowych rodzin, różnorodnych ich losów oraz przetrwania w trudnych warunkach historycznych, pokazują, że rodzina była dla autora przestrzenią poczucia przynależności i bezpieczeństwa. W utworze, w którym opisuje różne wersje nazwisk członków rodziny Mączków, widoczna jest jedność mimo zewnętrznych presji, takich jak administracyjne ingerencje w tożsamość. Rodzina w tej opowieści staje się symbolem wspólnoty opartej na lojalności, która jest niezależna od zewnętrznych narzucanych tożsamości, czy to czeskiej, polskiej, czy niemieckiej.

Wawrosz ukazuje również wieś jako naturalne centrum życia wspólnotowego. W tekstach takich jak *Z leśnej polany patrzyłem na dół na rozsiane domy...* dostrzegalna jest głęboka więź mieszkańców z ich ziemią, kulturą i sąsiadami. Wieś jawi się tutaj jako mikroświat, w którym relacje międzyludzkie odgrywają kluczową rolę. Nawet w trudnych czasach wojennych i powojennych wspólnotowość mieszkańców Śląska Cieszyńskiego wyłania się jako siła umożliwiająca przetrwanie. Jednocześnie Wawrosz wskazuje, że urbanizacja i nowoczesność stopniowo osłabiają te więzi, co widać w refleksjach na temat zanikania folkloru. Autor z żalem przywołuje brak tradycji w miastach takich jak Trzynieć czy

Karwina, gdzie nowe pokolenia porzucają dziedzictwo kulturowe. Jednak nie chodzi tutaj wyłącznie o zanik tradycyjnych pieśni i strojów – Wawrosz sugeruje, że wraz z nimi zanika także głębsza wspólnota wartości, która kształtowała region przez wieki.

Historia Śląska Cieszyńskiego jest pełna podziałów, konfliktów narodowościowych i traum wynikających z walki o przynależność państwową. Wawrosz oddaje to w pytaniu „Kim więc jesteś, biedny śląski człowieku?“, które wskazuje na trudną sytuację mieszkańców tego pogranicznego regionu. Polityczne spory między Polakami, Czechami i Niemcami stawiają ludzi w położeniu, w którym trudno im określić swoją tożsamość narodową. Ta rozbita wspólnota narodowościowa, naznaczona podziałami i brakiem zaufania, kontrastuje z opisywaną przez autora jednością wynikającą z folkloru i lokalnych tradycji.

Wspólne doświadczenie II wojny światowej staje się kolejnym aspektem wspólnoty w twórczości Wawrosza. Jego opowieści o odmowie podpisania volkslisty czy opis pracy przymusowej pokazują, że w sytuacjach skrajnych solidarność i wspólne wartości mogły ratować ludzkie życie. Jednocześnie wojna wprowadza do wspólnoty element zdrady i oskarżeń, co widać w refleksjach na temat kolaborantów czy ludzi, którzy zdradzali swoich sąsiadów („Byli i judasze sprzedający diabłu nie tylko siebie, lecz i swych braci”). To podkreśla, że wspólnota, choć może być miejscem wsparcia, jest również podatna na dezintegrację pod wpływem ekstremalnych okoliczności.

Wawrosz przywołuje także doświadczenie więźniów obozów jako specyficzną formę wspólnoty. Opisy cierpienia, strachu i brutalności, jak w fragmencie dotyczącym gestapo („Za ścianą rozlygoł się nieludzki wrzask...”), pokazują, że wspólnota cierpienia i prześladowań kształtowała się nie z wyboru, lecz z konieczności. Wspólne doświadczenia graniczne tworzyły więzi oparte na empatii i współczuciu, ale też na walce o przetrwanie.

Wspólnota w twórczości Wawrosza jest konstruktem złożonym, który odnosi się zarówno do najbliższego otoczenia, jak i szerszych grup społecznych. Rodzina, wieś, region, a nawet ludzie połączeni wspólnym cierpieniem – wszystkie te grupy składają się na wielowarstwowy obraz życia społecznego Śląska Cieszyńskiego. Wawrosz przedstawia wspólnotę jako siłę, która pomaga przetrwać trudne czasy, ale jednocześnie jest delikatna i podatna na zniszczenie, jeśli zostanie zaniedbana lub zdradzona.

Tożsamość kulturowa na pograniczu

Problematyka tożsamości kulturowej i narodowej, szczególnie istotna w twórczości Adama Wawrosza, znajduje osadzenie w refleksji teoretycznej nad zjawiskami wielokulturowości, transnarodowości oraz tożsamości złożonej. Jerzy Nikitorowicz, badając procesy kształtowania się tożsamości jednostki w warunkach pogranicza, wskazuje na ich dynamiczny i relacyjny charakter.

W jego ujęciu tożsamość nie jest kategorią sztywną, lecz ewoluuje w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego i doświadczeń życiowych jednostki (Nikitorowicz 2020). W twórczości Wawrosza ta płynność wyraża się poprzez ukazywanie postaci uwikłanych w konflikty narodowościowe i językowe, które często nie mogą jednoznacznie określić swojej przynależności („Kim więc jesteś, biedny śląski człowieku?”).

Alina Szczurek-Boruta zwraca uwagę na rolę dziedzictwa kulturowego oraz lokalnych tradycji w budowaniu tożsamości regionalnej. Badaczka opisuje zakorzenienie tożsamości ludzi pogranicza (Szczurek-Boruta 2011), co współgra z dziełami Wawrosza ukazującymi gwarę, folklor i pamięć zbiorową jako fundamenty lokalnej wspólnoty i elementy spajające Śląsk Cieszyński mimo historycznych zawirowań. Autor tworzy z tych składników swoistą narrację tożsamościową, w której lojalność wobec „małej ojczyzny” staje się wartością nadrzędną.

Z kolei Paweł Boski w badaniach nad tożsamością kulturową wyróżnia m.in. tożsamość marginalną oraz zintegrowaną. Pierwsza cechuje się brakiem zakorzenienia w jakiegokolwiek kulturze dominującej, druga zaś – harmonijnym łączeniem elementów różnych kultur (Boski 2009). W twórczości Wawrosza obecne są ślady obu postaw: z jednej strony doświadczenie alienacji i przymusu wyboru pomiędzy polskością, czeskością a niemieckością, z drugiej – próba budowania odrębnej, zintegrowanej tożsamości śląskocieszyńskiej, czerpiącej z wielu źródeł, lecz osadzonej w lokalnym doświadczeniu i języku.

Zakończenie

Twórczość Adama Wawrosza to nie tylko literacki zapis losów jednostki, ale także głęboka refleksja nad tożsamością, historią i codziennością mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Jego dzieła ukazują wyjątkowy mikroświat tego regionu – różnorodny, wielowarstwowy i pełen napięć, ale jednocześnie głęboko zintegrowany dzięki wspólnym wartościom, doświadczeniom i tradycjom. Wawrosz z jednej strony jest głosem społeczności, a z drugiej swoje słowa kieruje przede wszystkim do tej społeczności („naszych”/„swoich”). Nie boi się jej krytykować, ale przede wszystkim zachęca do zachowania wspólnotowości.

Pisarz pełni więc funkcję rzecznika i kronikarza Ślązaków Cieszyńskich. Przekaz zostaje wzmocniony gwarą, po którą pisarz najczęściej sięga jako po tworzywo tekstów. Przez to, że pisze w gwarze, staje się bardziej wiarygodny i bliski mieszkańcom Śląska Cieszyńskiego, którzy w jego utworach odnajdują autentyzm. To czyni go nie tylko artystą, ale również dokumentalistą – kimś, kto zapisuje głos regionu na kartach literatury, by ocalić go od zapomnienia.

Wawrosz ukazuje wspólnotę Śląska Cieszyńskiego jako wyjątkowy twór społeczny. Region ten, naznaczony przez wieki czechizacją, germanizacją i polonizacją, stworzył autonomiczną wspólnotę, która mimo presji zewnętrznych potrafiła zachować swoją odrębność. Ta autonomia przejawia się zarówno

w języku, jak i w tradycjach, które przetrwały dzięki lojalności mieszkańców wobec swojej małej ojczyzny. Niełatwa historia regionu – jego podziały polityczne i narodowościowe, doświadczenia wojenne i powojenne, migracje ludności – w sposób paradoksalny przyczyniły się do zacieśnienia więzi społecznych. Wawrosz pokazuje, że mieszkańców Śląska Cieszyńskiego łączy nie tylko wspólne pochodzenie, ale także podobne doświadczenia przetrwania w trudnych warunkach, co powinno być pielęgnowane i traktowane jako źródło dumy. Autor zaznacza, może życzeniowo, że choć Ślązacy byli zmuszeni zmieniać swoją przynależność narodową, to w głębi serca zawsze pozostawali wierni swojej ziemi i jej wartościom.

Wawrosz szczególnie uwypukla rolę gwary jako fundamentu tożsamości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Język ten, będący mieszkanką polszczyzny, czeszczyzny i wpływów niemieckich, symbolizuje skomplikowaną historię regionu i jego mieszkańców. Dla autora gwara nie jest jedynie narzędziem komunikacji, ale nośnikiem tradycji, wartości i pamięci zbiorowej. Jednakże Wawrosz ma świadomość, że przyszłość tego języka jest zagrożona. W tekstach wyraża żal, że gwara stopniowo znika z codziennego życia, wypierana przez literacki język polski lub czeski, a także przez wpływy globalnej kultury. Apeluje zatem o zachowanie języka jako kluczowego elementu lokalnej tożsamości, zdając sobie sprawę z trudności w jego ochronie.

Obok gwary Wawrosz szczególną wagę przywiązuje do folkloru Śląska Cieszyńskiego. Pieśni, tańce, stroje ludowe i tradycje – wszystko to stanowiło niegdyś integralną część życia mieszkańców regionu. Folklor powinien być zatem dla mieszkańców tych ziem źródłem poczucia dumy i świadectwem kulturowego bogactwa. Wawrosz zauważa, że regionalna kultura ludowa, wyróżniająca się swoją oryginalnością i ekspresją, zyskała uznanie również poza granicami regionu, a nawet i na arenie międzynarodowej. Jednakże autor dostrzega proces zanikania tej spuścizny. Współczesność i wpływy zachodniej kultury stopniowo wypierają tradycyjne wartości. Wawrosz ubolewa nad tym, że młode pokolenie nie interesuje się folklorem, a kultura popularna zastępuje dawne pieśni i tańce. Jego twórczość jest więc swoistym wołaniem o pamięć i szacunek dla dziedzictwa kulturowego, które – jak podkreśla – stanowi nieodłączną część tożsamości mieszkańców regionu.

Reasumując, twórczość Adama Wawrosza można uznać za wielowymiarowe świadectwo życia wspólnoty Śląska Cieszyńskiego w czasach dynamicznych przemian społecznych, politycznych i kulturowych. W jego dziełach wyraźnie przebija przekonanie, że region ten, choć naznaczony trudną historią i złożoną tożsamością, posiada ogromną wartość jako przestrzeń unikalnej kultury i tradycji. Wawrosz nie tylko dokumentuje życie Ślązaków Cieszyńskich, ale także inspirował do refleksji nad ich losem. Jego twórczość przypomina, że wspólnota – choć na pozór lokalna i ograniczona – ma w sobie uniwersalne przesłanie o przetrwaniu, solidarności i szacunku dla tradycji w obliczu globalnych wyzwań.

Źródła

- Wawrosz A., 1954, *Niezapominajki*, Trzyniec: Sekcja Literacko-Artystyczna PZKO.
Wawrosz A., 1959, *Na śmiejwku*, Czeski Cieszyn: Sekcja Literacko-Artystyczna PZKO.
Wawrosz A., 1969, *Z naszej nolepy*, Ostrawa: Profil.
Wawrosz A., 1977, *Z Adamowej dzichty*, Ostrawa: Profil.

Literatura

- Bartmiński J., 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
Bogoczová I., 2018, *Polszczyzna za Olzą*, Ostrawa: Ostravská univerzita.
Boski P., 2009, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Cząstka B., 1984, *Gwary Zaolzia*, Katowice: Uniwersytet Śląski.
Dejna K., 1973, *Dialekty polskie*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Gaze M., 2011, *Językowy obraz rodziny w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego na przykładzie twórczości A. Wawrosza*, w: M. Biernacka, M. Wojenka-Karasek (red.), *Bogactwo językowe i kulturowe Europy w oczach Polaków i cudzoziemców*, Łódź: Pictor, s. 242–247.
Greń Z., 2000, *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe*, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
Greń Z., 2003, *Współczesna sytuacja gwar Śląska Cieszyńskiego*, w: E. Wrocławska, J. Zieniukowa (red.), *Języki mniejszości i języki regionalne*, Warszawa: Instytut Slawistyki PAN (SOW), Towarzystwo Naukowe Warszawskie, s. 389–410.
Greń Z., 2004, *Tradycja i współczesność w językowym i kulturowym obrazie świata na Śląsku Cieszyńskim*, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
Janik W., 1999, *Spór o Śląsk Cieszyński*, „Pisma Humanistyczne”, nr 1, s. 105–114.
Jerczyński D., 2011, *Józef Koźdoń (1873–1949) przywódca Śląskiej Partii Ludowej, a kwestia narodowości śląskiej na Śląsku Cieszyńskim i Opawskim w XIX i XX w.*, Zabrze: Narodowa Oficyna Śląska.
Kadłubiec K.D., 1977, *Od Galacza się zaczęło...*, w: A. Wawrosz, *Z Adamowej dzichty*, Ostrawa: Profil, s. 5–33.
Kadłubiec K.D., 1994, *Cieszyńsko-zaolziańska polszczyzna*, Katowice: Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Katowicach.
Kajfosz J., 2003, *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn: PROprint.
Kajtoch W., 2008, *Językowe obrazy świata i człowieka w prasie młodzieżowej i alternatywnej*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Kiklewicz A., 2007, *Zrozumieć język. Szkice z filozofii języka, semantyki, lingwistyki komunikacyjnej*, Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem.

- Labocha J., 1997, *Polsko-czeskie pogranicze na Śląsku Cieszyńskim. Zagadnienia językowe*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Maleczyński K. (red.), 1960, *Historia Śląska*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Nikitorowicz J., 2020, *Edukacja międzykulturowa w perspektywie paradygmatu współistnienia kultur*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Panic I. (red.), 2015, *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, Cieszyn: Starostwo Powiatowe w Cieszynie.
- Raclavská J., 1998, *Język polski na Śląsku Cieszyńskim w XIX wieku (Polský jazyk na Těšínsku v 19. století)*, Ostrava: Ostravská univerzita.
- Raclavská J., 2001, *Historia języka polskiego na Śląsku Cieszyńskim do roku 1848*, Ostrava: Ostravská univerzita.
- Raclavská J., 2019, *Dom w polskojęzycznej literaturze Zaolzia w ujęciu aksjologicznym*, w: I. Benenowska, E. Laskowska, B. Morzyńska-Wrzosek (red.), *Aksjologiczne aspekty komunikacji*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, s. 237–247.
- Radłowska-Obrusnik M., Toboła O. (red.), 1997, *Leksykon PZKO*, Czeski Cieszyn: Zarząd Główny PZKO.
- Raszka R., 2005, *Zaolzie w historii, mowie i kulturze*, Brno: Masarykova Univerzity.
- Skałka J., 2022, *Diabły, cierty i czechmóny. Obraz diabła w gwarze Śląska Cieszyńskiego*, „Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego”, t. 70, s. 131–145. <https://doi.org/10.26485/RKJ/2022/70/8>
- Skałka J., 2024, *Śmierć i pogrzeb w kulturze ludowej Śląska Cieszyńskiego na przykładzie wsi Pruchna*, w: S. Krumbeck, A. Weigl, T. Lis, D. Mrowiński, L. Hansen, N. Nübler (red.), *Beiträge zur XVI. Internationalen Slavistischen Konferenz, Junge Slavistik im Dialog*, Kiel: Kiel University Publishing, s. 215–226. <https://doi.org/10.38072/2750-9605/p21>
- Szczurek-Boruta A., 2011, *Edukacyjne konteksty kształtowania poczucia tożsamości kulturowej młodzieży – studia i doświadczenia z pogranicza polsko-czeskiego*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 17, s. 141–165.
- Tokarski R., 1993, *Słownictwo jako interpretacja świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2: *Współczesny język polski*, Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 343–370.
- Tokarski R., 2023, *Tekstowe obrazy świata – nie tylko dla medioznawców*, w: A. Barańska-Szmitko A., Filipczak-Białkowska A. (red.), *Teorie i praktyki komunikacji 2*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 145–161. <https://doi.org/10.18778/8331-181-4.11>
- Zaharadnik S., Ryczkowski M., 1992, *Korzenie Zaolzia*, Warszawa-Praga-Trzyńciec: Polska Agencja Informacyjna.