

Tymoteusz Król<sup>1</sup>  
(Warszawa)

## Relikt niemieckiego prastroju czy staropolska *nałęcz*? Wilamowska *drymła* w kontekście etnocentrycznych tekstów polskich i niemieckich badaczy<sup>2</sup>

Słowa kluczowe: Wilamowice, strój wilamowski, Sprachinselforschung, strój ludowy, chusta, dyskurs nacjonalistyczny  
Keywords: Wilamowice, Vilamovian folk dress, Sprachinselforschung, folk dress, headscarf, nationalistic discourse

Artykuł przedstawia dwa sposoby pisania o Wilamowicach przez autorów niemieckich i polskich. Analiza jest oparta na przykładzie wilamowskiego nakrycia głowy zwanego *drymła*<sup>3</sup>. Jego celem nie jest dokładne opisanie rozwoju *drymły* na przestrzeni lat i jej genezy – zainteresowanych odsyłam do innych publikacji (Król 2020a). Ten element stroju kobiecego był opisywany przed wojną przez niemieckich naukowców związanych z ruchem *Sprachinselforschung* (badania wysp językowych) jako potwierdzający niemieckość stroju. Tymczasem polskie etnografki, które pisały o stroju wilamowskim<sup>4</sup> kilkadziesiąt lat później, jednoznacznie określały go jako pochodzący od staropolskiej *nałęcz*. Celem tekstu nie jest również

<sup>1</sup> ORCID 0000-0003-1408-6530

<sup>2</sup> Artykuł powstał w ramach projektu „Closed islands or multicultural microregions? Critical discourse analysis of texts of Sprachinselforscher concerning Hałcnów (Alza) and Wilamowice (Wymysouï)”, finansowanego przez Narodową Agencję Wymiany Akademickiej w ramach Programu im. Iwanowskiej.

<sup>3</sup> W tym artykule będę używał określenia wilamowskiego *drymła*, gdyż jest to nazwa lokalna. Uważam, że określenia polskie, podobnie jak niemieckie, są obciążone багаżem ideologicznym.

<sup>4</sup> Miejscowego wariantu przymiotnika ‘wilamowski’ (zamiast ogólnopolskiego ‘wilamowicki’) używam zgodnie z uzusem przyjętym w tekstach naukowych dotyczących lokalnej kultury i języka. Określenia ‘Wilamowianin’/‘Wilamowianka’ i ‘Wilamowianie’ zapisuję wielką literą jako nazwy członków grupy etnicznej.

rozstrzygnięcie tego sporu, lecz analiza argumentów użytych przez obydwie strony, a także zwrócenie uwagi na fakt, jak dużo miejsca poświęcono temu zagadnieniu w niezbyt obszernych pracach dotyczących stroju wilamowskiego. W mojej analizie wykorzystałem metodologię krytycznej analizy dyskursu stosowanego przez zaangażowanych etnologów przedwojennych, zaproponowaną przez Grażynę Kubicę (Kubica 2020). Przedstawię także najnowszą historię drymły oraz jej znaczenie w Wilamowicach we współczesności. Analiza opiera się na tekstach niemieckich i polskich autorów o stroju wilamowskim oraz moich własnych etnograficznych badaniach terenowych w Wilamowicach, które prowadzę systematycznie od 2004 roku.

### **Kobięcy strój wilamowski**

Kobięcy strój wilamowski formę zbliżoną do dzisiejszej zawdzięcza przemianom, jakie objęły go pod koniec XIX wieku (por. Kuhn 1940, Król 2020a). Rozwój stroju wilamowskiego został opisany w wydanej niedawno obszernej pracy zbiorowej (Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020). W tym tekście skupię się na jego formie z okresu międzywojennego, którą zastali w Wilamowicach niemieccy badacze (Hanika 1929, Karasek 1931, Kuhn 1940) i do której najczęściej odwołują się również polskie autorki (Bittner-Szewczykowa 1999, Bazielić 2001a, Bazielić 2001b, Danek 2009a, Danek 2009b). Charakterystyczna dla tego stroju była mnogość elementów przeznaczonych na różne okazje.

Wilamowianki kompletowały swoje stroje na kilkadziesiąt sposobów, w zależności od okazji, wieku, zamożności czy stanu cywilnego. Najdroższy strój – z brokatowym opleckiem, jedwabną spódnicą i welonem – zakładały na Boże Ciało oraz gdy odgrywały rolę matki chrzestnej (Filip 2000a: 94–95). Charakterystyczny był również strój żałobny, w którym dominował kolor biały, oraz pełne zdobień i biżuterii ubiory codzienne. Specyficznym elementem wilamowskiego stroju kobiecego była drymła: nakrycie głowy w postaci prostokątnego kawałka białego płótna o szerokości około 40 centymetrów i długości 120 centymetrów, obszytego koronkami i zdobionego haftami. Najbardziej odświętny wariant drymły zdobiły hafty i koronki w kolorze bordowym. Pozostałe drymły miały białe koronki, różniły się jednak kolorem haftowanych zdobień – na mniejsze święta i niedziele były one pomarańczowe, na post i advent – żółte, na lekką żałobę – białe, zaś na czas ciężkiej żałoby haft zastępowała mreżka lub używany był biały kawałek płótna niepokryty haftami ani nieozdobiony koronkami (Kuhn 1940: 124, Król 2020a: 61–64).

### **Sprachinselforschung**

Najważniejszym niemieckim badaczem stroju wilamowskiego był Walter Kuhn. Należy zwrócić uwagę, że był on inicjatorem badań nad wyspami językowymi w praktyce, a także twórcą tej metodologii – jego wydana w 1934 książka *Sprachinselvekenskunde* stała się podręcznikiem dla późniejszych badaczy. Współcześni naukowcy zajmujący się badaniem historii oraz krytyką tego ruchu często odwołują się do autora, opisując cele i metodologię badań nad wyspami językowymi. Przykładem może być obszerne studium biograficzno-metodologiczne Kuhna autorstwa austriackiego historyka Alexandra Pinwinklera, który twierdził, że Niemiec ludoznawcy przypisywali niemieckim wyspom językowym szczególne znaczenie polityczne. Miały one być mostami do „tak zwanej granicznej i zagranicznej niemieckości”<sup>5</sup> (Pinwinkler 2009: 29). Zdaniem autora Kuhn rozwinął te badania i stworzył własną metodologię, jednak należy pamiętać, że zainteresowanie samymi wyspami językowymi pojawiło się u niemieckich badaczy i zbieraczy folkloru już w czasie romantyzmu. Pasjonaci odwiedzali tereny, które uznawali za takie wyspy i starali się zachować dla potomnych jak najwięcej z ich kultury. Spisywali podania i piosenki oraz tworzyli słowniki, gdyż uważali, że wyspy te szybko przestaną istnieć (Pinwinkler 2009: 29–30). Metodologia ta opierała się na założeniu wyższości niemieckich kolonistów nad ludami słowiańskimi, wśród których się osiedlali. Według badaczy wysp językowych poczucie wyższości było elementem kultury ich mieszkańców (Jungbauer 1930, Pinwinkler 2009: 31).

Pinwinkler zwrócił uwagę, że badacze wysp językowych często sami wywodzili się z terenów pogranicza lub właśnie z tych wysp. W młodzieżowej organizacji skautingowej *Wandervogel* aktywnie działali również inni nastolatki, znani później z publikacji o niemieckich wyspach językowych, jak Alfred Karasek czy Viktor Kauder (Kuhn 1984: 242). Oprócz badania własnych regionów, jeździli również na wschód, by odnajdywać relikty niemieckości na coraz dalszych terenach. Z racji swojego pochodzenia oraz poczucia misji ocalenia relikwów przeszłości byli oni badaczami zaangażowanymi. Sam Kuhn napisał o tym w swojej autobiografii, odpowiadając na zarzut Ingeborg Weber-Kellermann, że podczas swoich badań angażował się na rzecz zachowania niemieckości wysp, a nie był neutralnym obserwatorem:

Dla mnie i moich kolegów badających wtedy wyspy językowe taka neutralna postawa nie była możliwa. Dla nas wyspy niemieckości były częściami

---

<sup>5</sup> Wszystkie cytaty z języka niemieckiego w przekładzie własnym autora artykułu. Dłuższe fragmenty przytaczane są po polsku z oryginalnym tekstem w przypisie dolnym.

ludu, który kochaliśmy, a do tego częściami szczególnie osobliwymi i wartymi zachowania. To, że o ich dalsze istnienie od dawna walczone (...) wiedziliśmy nie tylko z naszego bielskiego *heimatu* i z literatury, ale też z ciągle powtarzających się doświadczeń z naszych wędrowek po wyspach językowych. Nie widzieliśmy powodu, by tą walkę bagatelizować lub przemilczać. Od tego czasu nie zmieniły się moje poglądy i jeszcze dzisiaj stoję przy tym, co pisałem wtedy<sup>6</sup> (Kuhn 1984: 262).

Zaangażowanie Kuhna i jego kolegów polegało nie tylko na ich etnocentryzmie, który przejawiał się w trosce o zachowanie kultury wysp językowych, czy na dyfuzjonizmie, który miał wpływ na ich interpretacje tej kultury. Sam Kuhn, podobnie jak wielu innych jego kolegów, był członkiem NSDAP i aktywnie angażował się w politykę (Burleigh 2003, Pinwinkler 2009: 42). Z powodu politycznego zaangażowania najważniejszych badaczy wysp językowych samo pojęcie *Sprachinselforschung* przybrało w etnologii negatywne konotacje<sup>7</sup>. Najbardziej znaną krytyczką tego ruchu była, wspomniana już, niemiecka etnolożka Ingeborg Weber-Kellermann. Napisała ona kilka tekstów, w których odniosła się do badania wysp językowych. W jednym z nich uznała wspomnianą gałąź niemieckiej etnologii jako szczególnie uwiklaną w interesy partyjne NSDAP:

Etnologia partyjna ze swoimi roszczeniami dostarczała w ten sposób recepty na wygodną dla siebie, rzekomo naukową metodę i dostarczyła dziedzinie, jak to rozumiała, wysoką polityczną wartość i znaczenie. W ten sposób służyła ona, świadomie bądź nieświadomie, autorytarnej strukturze partyjnej i jej mocarstwowym interesom. Należy tu wymienić kierunek badań, który w szczególności nadawał się do wspierania imperialistycznej agresji: tak zwaną etnologię wysp językowych<sup>8</sup> (Weber-Kellermann 1959: 78).

<sup>6</sup> Für mich und die Kameraden der damaligen Sprachinselforschung war eine solche wertneutrale Haltung nicht möglich. Uns waren die Deutschtuminseln Teile des Volkes, das wir liebten, und zwar Teile von besonderer, der Erhaltung würdiger Eigenart. Daß um ihren Bestand seit langem gekämpft wurde (...) das wußten wir nicht nur von der Bielitzer Heimat und aus dem Schrifttum her, sondern auch aus immer wiederholten Erfahrungen bei unseren Sprachinselwanderungen. Wir sahen keinen Grund, diesen Kampf zu verharmlosen oder zu verschweigen. Ich habe seither keinen Gesinnungswandel erfahren und stehe heute noch zu dem, was ich damals geschrieben habe.

<sup>7</sup> Podczas studiów Institut für Europäische Ethnologie w Wiedniu kilkakrotnie zdarzyło mi się, że zwrócono mi uwagę na używanie pojęcia Sprachinsel, które na moich prezentacjach pojawiało się zupełnie na marginesie, gdy opowiadałem o historii Wilamowic i o zaangażowaniu badaczy różnych narodowości.

<sup>8</sup> Die Parteivolkkunde mit ihrem Hoheitsanspruch lieferte so das Rezept der ihr genehmen, vorgeblich wissenschaftlichen Methode und verschaffte dem Fach, wie sie es

Nie był to jednak jedyny powód jego zarzucenia. Nacjonalistyczne poglądy i cele badaczy nie pozostawały bez wpływu na założenia metodologiczne. Według Weber-Kellermann budowały one „fikcyjny obraz życia ludu, możliwy do starannego podzielenia, z którego badacz może wyciąć sobie ten kawałek, który najbardziej odpowiada jego naukowym i światopoglądowym celom”<sup>9</sup> (Weber-Kellermann 1959: 21–22). Jednym z powodów tej krytyki było postrzeganie mieszkańców germańskojęzycznych miejscowości wyłącznie jako części narodu niemieckiego, odrzucające możliwość wytworzenia przez nich odrębnej tożsamości bądź oceniające ją jako błędną (Schmidt-Lauber 1993: 16).

Dla niemieckich badaczy Wilamowice idealnie wpasowywały się w model skansenu reliktyw praniemieckości. Pisał o nich w ten sposób już w 1909 roku Erwin Hanslik, udowadniając, że wspomniane w siedemnastowiecznych dokumentach z Bielska i Białej elementy ubioru, wymarłe już w Bielsku, zachowały się w stroju wilamowskim:

Inne elementy stroju obecne w dokumentach znaleźliśmy jako jeszcze żywe w przedstawionym obok stroju weselnym Wilamowian, który jest dowodem na reliktywość kultury Wilamowic. Żyje tam jeszcze wiele średniowiecznych form kulturowych, które dawniej obecne były na całej powierzchni<sup>10</sup> [bielsko-bialskiej wyspy – przyp. aut.] (Hanslik 1909: 37).

Takie przedstawienie Wilamowic było na rękę późniejszym badaczom wysp językowych. Alfred Karasek rozwinął myśl Hanslika w tekście przedstawiającym perspektywy badawcze na terenie wschodniego Śląska, do którego zaliczał on Wilamowice.

To tutaj dawniej, nie wiadomo dokładnie kiedy, wyparte zostały z miasta starsze formy stroju i zachowały się tylko w Wilamowicach – wysuniętym przyczółku. Tak, jak w przypadku budownictwa, podań, wyposażenia

---

verstand, hohen politischen Wert und Modegeltung. Auf diese Weise diente es, bewußt und unbewußt, der parteilichen Autoritätsstruktur und deren machtpolitischen Interessen. Hier nun ist eine Forschungsrichtung zu nennen, die in besonderem Maße geeignet schien, imperialistische Agressionen zu unterstützen: die sog. Sprachinselvölkerkunde.

<sup>9</sup> Das fiktive Bild eines säuberlich aufteilbaren Volkslebens geschaffen, aus dem der Forscher jeweils das Stück herausschneiden kann, das seinen wissenschaftlichen und weltanschaulichen Zielen am meisten zusagt.

<sup>10</sup> Die anderen Trachtenstücke der Urkunden fanden wir lebendig in der nachstehenden Hochzeitstracht der Wilmesauer, womit sich der Beweis für die Reliktenkultur von Wilamowice schließt. Dort leben heute noch sehr viele mittelalterliche Kulturformen, die einst die ganze Fläche bedeckten.

domu, gwary itd., także w stroju swoich mieszkańek wieś ta tworzy swoisty rezerwat. Wilamowice zostały oddzielone od serca wyspy językowej w XVI wieku poprzez polonizację okolicznych wsi i dlatego oparły się wpływowi miasta: dlatego łatwiej możliwe było tutaj zachowanie starszych form kulturowych. W ten sposób Wilamowice stały się obrońcą dawniej rozpowszechnionych na terenie całej wyspy elementów kultury [Volksgut] i oferują naukowcom wartościowe dowody istnienia zaginionych tradycji<sup>11</sup> (Karasek-Langer 1931: 2).

Zbadanie wilamowskiej architektury, folkloru, języka i szeroko pojętej kultury materialnej miało być więc kluczem do opisania dawnej niemieckiej kultury Bielska, Białej i okolic. Szczególne miejsce w tej palecie tematów miał wilamowski strój kobiecy, którego niezwykle bogate i rozbudowane formy zdaniem niemieckich etnografów miały być dowodem na niemieckość mieszkańców miasteczka (Kuhn 1940). Takie spojrzenie zgadzało się z programem badawczym ruchu *Sprachinselsforschung*, niosło więc za sobą wszystkie ograniczenia jego metodologii, zgodnie z którą Wilamowice miały być zamkniętą wyspą, oddzieloną od „niemieckiej macierzy” polskimi wioskami. Badacze niemieccy widzieli to jako izolację, nie zważając na kontakty (na przykład handlowe) Wilamowian nie tylko z polskimi mieszkańcami okolicznych wiosek, ale także z Białą, Bielskiem i dalekimi miastami europejskimi, na przykład Wiedniem, Grazem, Lubeką czy Paryżem, dokąd wilamowscy kupcy jeździli ze swoimi towarami. Niemieccy autorzy nie widzieli miejsca dla odrębnej wilamowskiej tożsamości czy elementów kultury, które można by uznać za wilamowskie – nie polskie i nie niemieckie, na co zwracała uwagę cytowana już przeze mnie austriacka antropolożka Brigitta Schmidt-Lauber.

### **Strój wilamowski w literaturze**

Niemieccy badacze opisywali wyjątkowość kobiecego stroju wilamowskiego. Niektórzy zwracali uwagę na jego różnorodność i kosztowność:

---

<sup>11</sup> Hier wurden früher, wann ist nicht genau feststellbar, ältere Trachtenformen von der Stadt weggedrängt und haben sich nur in dem Vorposten Wilmesau erhalten können. Ebenso, wie in Hausbau, Sage, Hausrat, Mundart usf. stellt dieses Dorf auch in der Kleidung seiner Bewohnerinnen ein eigenartiges Rückzugsgebiet dar. Wilmesau wurde wahrscheinlich im 16. Jahrhundert durch die Polonisierung einiger Nachbargemeinden von dem Kern der Sprachinsel abgeschnitten und hat, dadurch dem städtischen Einflusse fast ganz entzogen, älteres Kulturgut viel leichter erhalten können. Es ist auf diese Weise zu einem ausgezeichneten Bewahrer früher in der gesamten Sprachinsel verbreiteten Volksgutes geworden, und bietet der Forschung wertvolle Belege für verloren gegangene Überlieferungen.

Wilamowianie byli majętnymi gospodarzami i mogli dumnie spoglądać na wypełnione skrzynie i kufry [ze strojem]. Dziewczęta i kobiety stroiły się aż z przepychem, tak że w całej okolicy nikt nie miał piękniejszych strojów<sup>12</sup> (Bathelt 1955: 45–46).

Jednak ci, którzy prowadzili nad nim najwięcej badań, zwracali uwagę przede wszystkim na inne aspekty tego tematu. Chodzi o wspomniany już przez Hanslika konserwatywizm Wilamowian w zachowywaniu starych, wymarłych już w Bielsku i okolicy, form. Według Alfreda Karaska strój wilamowski wyróżniał się „bogactwem, wielością kolorów i konserwatywnym przywiązaniem do konkretnych elementów. Jest z pewnością najbardziej osobliwym, najcenniejszym strojem całego regionu i przypomina, przez bogactwo form oraz przepych, morawskie i słowackie stroje ludowe”<sup>13</sup> (Karasiek-Langer 1931: 1).

Strój wilamowski opisywany był przez niemieckich autorów jako typowy strój niemiecki, większość z nich prowadziła jednak wyłącznie krótkie badania. Zupełnie inaczej temat ten potraktował Walther Kuhn, który w okresie międzywojennym przeprowadził gruntowne badania strojów Wilamowian. Jego, opublikowany w 1940 roku, tekst o wilamowskim stroju kobiecym jeszcze niedawno był najpełniejszym opracowaniem tego tematu, a wszystkie późniejsze publikacje autorów niemieckich i polskich opierały się właśnie na nim. Także teksty publikowane wcześniej bazowały na badaniach Kuhna, jak sam przyznał Josef Hanika (Hanika 1929: 156). Po wojnie niemieccy etnografowie nie kontynuowali już swoich badań.

Inaczej przedstawia się stan polskich badań nad strojem wilamowskim. Przed wojną ich nie prowadzono, opublikowano jedynie kilka amatorskich opisów autorstwa podróżników czy lokalnych działaczy (Latośński 1909, Smólski 1910). W latach sześćdziesiątych XX wieku badania prowadziła Halina Bittner-Szewczykowa z Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Niestety, poza wzmiankami (Bittner-Szewczykowa 1976, 1990) czy krótkimi tekstami popularnonaukowymi (Bittner-Szewczykowa 1999) nie opublikowała ich wyników, a same materiały

---

<sup>12</sup> [s]o waren die Wilmesauer doch wohlhabende Bauersleute geworden und konnten mit Stolz auf gefüllte Truhen und Kisten sehen. Die Mädchen und Frauen vollends schmückten sich, daß es eine Pracht war und in der ganzen Umgegend niemand schönere Kleider hatte.

<sup>13</sup> durch Reichtum, Farbenfreude und konservatives Festhalten an bestimmten Stücken besonders ausgezeichnet. Sie ist sicherlich die eigenartigste, wertvollste Tracht des ganzen Gebietes und erinnert durch ihren Formenreichtum an mährische, slowakische bäuerliche Kleiderpracht.



z badań (oprócz dokumentacji fotograficznej, znajdującej się dziś w archiwum MEK) zaginęły. To niemal wyłącznie na wynikach badań Bittner-Szewczykowej opierała się Barbara Bazielić, która w monografii Gminy Wilamowice opublikowała krótki tekst na temat stroju wilamowskiego (Bazielić 2001a). Artykuł ten, nieco poszerzony i opatrzone zdjęciami, został wydany jako zeszyt Atlasu Polskich Strojów Ludowych w tym samym roku (Bazielić 2001b). Mimo że jest on jedynie tekstem przyznawczym i zostało w nim pominiętych wiele ważnych aspektów<sup>14</sup>, korzystały z niego autorki popularnonaukowych albumów dotyczących stroju, powielając umieszczone w nim informacje, również te zawierające nieścisłości (Piskorz-Branekova 2007, Danek 2009a, Danek 2009b). Obszerne badania w latach dziewięćdziesiątych XX wieku prowadziła Elżbieta Teresa Filip, etnografka z Muzeum Historycznego w Bielsku-Białej. Były to nie tylko badania etnograficzne, ale także liczne kwerendy muzealne oraz wnikliwa analiza archiwaliów, a szczególnie testamentów i inwentarzy kościelnych. Ich wyniki autorka opublikowała w kilkunastu tekstach (Filip 2000a, 2000b, 2002, 2003a, 2003b, 2005a, 2005b, 2005c, 2009). Filip zajęła się również (jako jedyna polska badaczka) strojami Niemców z okolic Bielska i Białej (Filip 2011). Niedawno ukazała się obszerna monografia stroju wilamowskiego autorstwa wilamowskich i polskich badaczy (Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020), w której – oprócz krytyki dotychczas powstałych tekstów – opublikowano nowe materiały.

### **Drymła z perspektywy niemieckiej**

Ze wszystkich elementów stroju to drymle i welonowi niemieccy naukowcy poświęcili najwięcej miejsca. Polskie badaczki twierdziły, że to dlatego, iż akurat w tych elementach stroju niemieccy badacze celowo usiłowali dojrzeć niemieckość. Moim zdaniem wydaje się prawdopodobne, że planowali w podobny sposób opracować wszystkie elementy stroju, co się im nie udało. Jak pisał Karasek: „Zadaniem badaczy strojów będzie powoli zdobywać informacje o strojach, element po elemencie, obserwując także ich przemiany wstecz, od stulecia do stulecia”<sup>15</sup> (Karasek 1931: 2). Według niemieckiego badacza to właśnie czepiec, drymła i koszule należą

---

<sup>14</sup> Na nieścisłości i braki zawarte w tej publikacji zwraca uwagę E. T. Filip (Filip 2020). Również inne tomy APSL napisane przez tę autorkę doczekały się krytycznych recenzji (por. Krzyszczyk 2008).

<sup>15</sup> Aufgabe der Trachtenforschung wird es sein, sich langsam von Stück zu Stück der Kleidung und in der zeitlichen Beobachtung von Jahrhundert zu Jahrhundert zurück zu orientieren.



do najstarszych elementów stroju (Karasek 1931: 2). Podobnego zdania był Josef Hanika, który opublikował obszerne studium poświęcone drymłom w strojach Niemców Karpackich (Hanika 1929). Czytamy w nim:

Stroje, które odnajdujemy dzisiaj w poszczególnych wsiach, są wynikiem długiego procesu rozwoju i jeśli chcemy je zbadać naukowo, punktem wyjścia nie może być strój jako całość. Musimy raczej skupić się na poszczególnych częściach, śledzić każdy element stroju w jego historycznym rozwoju i porównywać ze osobliwe formy, które powstały poprzez różnice w kroju, materiale, doborze kolorów, dodatkach, rozkładzie itd.<sup>16</sup> (Hanika 1929: 151–152).

W swoich rozważaniach autor skupił się głównie na strojach obszarów na terenie obecnej Słowacji, które jego zdaniem były niemieckimi wyspami językowymi, szczególnie Deutsch-Proben i Schemnitz. Uważał on, że drymła poświadczona była na tych terenach w źródłach archiwalnych już w XVI wieku i w związku z tym może być traktowana jako „Przewodnik przez rozwój stosunków stroju na tym terenie” (Hanika 1929: 152)<sup>17</sup>. Oprócz opisu drymł noszonych na terenie Słowacji, Hanika przeprowadził dokładną analizę językoznawczą, która jego zdaniem dowiodła, że są one pochodzenia niemieckiego. Świadczyć o tym mają cytowane przez niego dokumenty, w których pojawia się słowo „Drüml”, „Drümel” a także „Dreme” (Hanika 1929: 154). Dokumenty te pochodziły zresztą z różnych rejonów Niemiec. Jako argument podał on również występowanie drymły oraz jej nazwy na Śląsku, a konkretnie w Wilamowicach.

Tak jak w miejscowości Schmiedshau koło Deutschproben zachował się rodzaj drymły jako „Dreme”, tak samo żywa jest jeszcze dzisiaj inna forma w śląskiej wiejskiej wyspie językowej Wilmesau (zachodnia Galicja) jako „Drimla”<sup>18</sup> (Hanika 1929: 155).

---

<sup>16</sup> Die Trachten, wie wir sie heute in den einzelnen Dörfern finden, sind das Ergebnis eines längeren Entwicklungsganges, und wenn wir sie wissenschaftlich untersuchen wollen, dürfen wir nicht von der Tracht als Ganzen ausgehen. Wir müssen vielmehr jeden Teil, jedes Kleidungsstück in seiner geschichtlichen Entwicklung verfolgen und die einzelnen Sonderformen, die sich durch Verschiedenheiten in Schnitt, Stoff, Farbengebung, Zutaten, Anordnung u. s. w. ergeben, miteinander vergleichen.

<sup>17</sup> Wegweiser durch die Entwicklung der Trachtenverhältnisse in diesem Gebiete.

<sup>18</sup> Wie sich nämlich in Schmiedshau bei Deutschproben eine Art des Drum als „Dreme“ erhalten hat, so lebt eine andere Form heute noch in dem schlesischen Sprachinseldorf Wilmesau (Westgalizien) als „Drimla“ weiter.

Warto zwrócić uwagę, że autor nazwał Wilamowice „śląską wioską w Galicji Zachodniej”. Prawdopodobnie był to zabieg mający na celu odrzucenie związków Wilamowic ze słowiańską kulturą Galicji, a podkreślenie łączności ze śląskim Bielskiem. Zgodnie z przytoczoną już przeze mnie tezą Hanslika, że Wilamowice były miejscem, w którym zachowały się wymarłe już formy znane wcześniej w Bielsku i okolicy, pisał on, że drymła noszona była kiedyś na terenie całej bielskiej wyspy. Jako dowód podał testament z ksiąg gromadzkich Lipnika z 1585 roku, w którym mówi się o drymłach dziedziczonych po śmierci matki (Hanika 1929: 156). Dalej zamieścił opis wilamowskich drymł, który zaczerpnął od Kuhna. Nieco zmieniony tekst przedrukował później w swoim dziele dotyczącym nakryć głowy w strojach Niemców sudeckich (Hanika 1937: 129–135). Opublikował tam również zdjęcie postaci z wilamowską drymłą na głowie, która podpisana została jako *Ostschlesisches Drümlein* (wschodniośląska drymła) (Hanika 1937: 135), mimo że Wilamowice znajdowały się na terenie Galicji.

Właściwie wszystkie informacje na temat drymł opublikowane przez Hanikę w prawie niezmienionej postaci znalazły się w nieco późniejszym tekście Alfreda Karaska-Langera, poświęconym wyłącznie wilamowskiej drymle i welonowi (Karasek-Langer 1931)<sup>19</sup>. Autor zwrócił uwagę na występowanie drymły również poza bielsko-białą wyspą, także w osadzie Anhalt, założonej w 1770 roku przez osadników z podbiałskiej wsi Kozy (Karasek-Langer 1931: 401505). Jedyne tekst o kulturze tamtej miejscowości jest jednak późniejszy i zawiera wiele odniesień do tekstu Karaska, przez co trudno stwierdzić, czy drymły rzeczywiście tam występowały. Autor nie ma jednak wątpliwości, że wilamowski welon spokrewniony jest z „długim, białym płótnem” (*langes, weißes Tuch*), noszonym w Anhalcie (Wackwitz 1932: 258).

Niemieccy badacze, tacy jak Karasek, Hanika i Kuhn, uznawali więc drymłę za element stroju świadczący o niemieckim pochodzeniu ludności. Wyraził to Hanika, pisząc, że w badaniu strojów chodzi o szukanie mostów między różnymi niemieckimi wyspami językowymi (Hanika 1929: 157). Oprócz fizycznego podobieństwa drymły, jej nazwa – pochodząca od niemieckiego słowa „Drum” – używana w różnych regionach, miała świadczyć o tej „łączności”. Jej przykładem miało być również odnalezienie śladów drymły przez Karaska w Anhalcie. Badacze ci chcieli więc wypełnić misję, jaka przewodziła badaniom Wilamowic, które uznawali za małą

---

<sup>19</sup> Był to jak dotąd jedyny przypadek, gdy cały tekst poświęcono jednemu elementowi stroju wilamowskiego.

wyspę koło większej, bielskiej wyspy, jak wyraził to już po wojnie inny badacz wysp językowych, Hans Bathelt:

Duchowy most z tej małej niemieckiej wyspy, poprzez większą bielską wyspę językową do wielkich Niemiec istniał zawsze; trzeba go było tylko odnaleźć, i to poszukiwanie wielu uznało za swoje zadanie<sup>20</sup> (Bathelt 1955: 123).

### **Drymła z perspektywy polskiej**

Również polskojęzyczne teksty o drymłach nie są wolne od ideologii. Halina Bittner-Szewczykowa, która jako pierwsza po wojnie badała stroje wilamowskie, pisała o drymle jako „rodzaju nałęczy” (Bittner-Szewczykowa 1994: 114)<sup>21</sup>. W tekście poświęconym nakryciom głowy Wilamowianek tak uzasadniła swoje wnioski:

Starodawne długie lniane płachty noszone np. w okolicach Łańcuta (przez rzeszowianki), przez Lasowiaczki, w Lubelskiem i niektórych innych regionach Polski posiadały hafty czerwone na części przypadającej nad czołem i na końcach płachty. Co nam to przypomina? Krótsze wilamowickie związki-drymły, którymi kobiety okalały czepce na święto. Niektórym naukowcom niemieckim nazwa „drymła” (niem. „Drumlein”) dała niesłusznie asumpt do uważania „związki” za część odzieży pochodzenia niemieckiego, a to przecież po prostu starodawna „nałęcz” uwidoczniła w herbie szlachty wielkopolskiej, znana w wielu krajach Europy, w tym także i w Polsce. „Nałęcz” nosiły kobiety wszystkich stanów (Bittner-Szewczykowa 1999: 15).

Choć autorka krytykuje badaczy niemieckich za zbyt pochopne uznanie drymły za dowód niemieckości, sama nie rozwinęła argumentacji popierającej swoje wnioski. Lakoniczne stwierdzenie, że drymły „przypominają” płachty noszone na wschodzie Polski nie może być podstawą do tak jednoznacznego wniosku.

Podobną argumentację przyjęła Barbara Bazielić, która również krytykowała niemieckich autorów, pisząc, że wykorzystali oni zagadnienie stroju wilamowskiego, a szczególnie drymły, jako jeden z argumentów potwierdzających tezy o niemieckości Wilamowian (Bazielić 2001a: 310–311). Badaczka widziała źródła drymł w polskim stroju magnackim:

<sup>20</sup> Eine geistige Brücke von dieser kleinen deutschen Insel über die größere Bielitzer Sprachinsel zum großen Deutschland bestand immer; man mußte sie nur suchen, und dieses Suchen hatten sich viele zur Aufgabe gemacht.

<sup>21</sup> Informację tę powieliła później Danek (2009a: 37).

W pierwszej połowie XVI w. do kosztownych akcesoriów stroju magnackiego kobiet należał czepiec z ozdobną „bramką” z pereł lub złoto lite na przodzie. Nie jest zatem wykluczone, że haftowane szerzynki, zwane w Wilamowicach związkami, miały ten bogaty przystroj głowy naśladować (Bazielich 2001a: 315).

Autorka próbowała udowodnić, że wilamowski welon to tuwalnia, natomiast drymła to szerzynka (Bazielich 2001a: 320). Pisała:

Warto zaznaczyć, że taka forma nagłownej chustki przypomina słowiański nałęcz, namitkę, zawiązkę znaną do czasów współczesnych z terenów wschodniej Polski, nadto Litwy, Białorusi, Rosji nad górną Wołgą, a wcześniej jeszcze w Macedonii, Bułgarii. Swoim wyglądem a także sposobem zdobienia przypominają one używane w Polsce XV–XVI wieczne szerzynki z ozdobnym wyszyciem, służące do okrycia, owinięcia głowy niewieściej. Wyszycie umieszczano w miejscu nakrywającym czoło – była to tzw. bramka (odpruwana do ewentualnego prania) u magnatek nierzadko haftowana perłami lub złotym szychem. O ich popularności w owym czasie świadczy malarstwo portretowe, zbiory muzealne oraz ludowe tradycje (Bazielich 2001b: 32–33).

Podobną argumentację badaczka podała również w innych swoich tekstach (Bazielich 2001a: 325). Użycie staropolskich nazw elementów ubioru, takich jak namitka, szerzynka, nałęcz czy zawicie, które nigdy nie występowały w Wilamowicach, sprawiło, że inne autorki bezkrytycznie cytowały je jako używane lokalnie. W albumie autorstwa Jadwigi Turskiej *Polski haft ludowy* umieszczono zdjęcie drymły z opisem „Fragment zawicia na głowę” (Turska 1997; Turska 2012: 186). W krótkim opisie ogólnym haftów w stroju wilamowskim autorka pisze, że „na płóciennych przewiązkach na głowę, czepcach i chustkach czepinowych często wzór wolutowy czy roślinny wykonuje się ścięciem płaskim, stosując nici bawełniane w kolorze czerwono-wiśniowym, niekiedy brązowym” (Turska 1997; 2012: 186). Określenia „zawicie”, „przewiązka” i „chustka czepinowa” nie występowały w Wilamowicach, zostały więc zapewne zaczerpnięte z prac Bazielich. Na pracach tej autorki bazują również inne teksty popularnonaukowe na temat stroju wilamowskiego (Piskorz-Branekova 2007; Danek 2009a, Danek 2009b). Jolanta Danek pisała: „czepce i nałęczca (analogiczne do drymł wilamowskich) wyparły starodawne *rąbki*, *rańtuchy* (odnośnik

wilamowskiego welonu), który przetrwał do czasów współczesnych” (Danek 2009a: 27). W innej publikacji Danek stwierdziła, że drymła to staropolska nałęcz (Danek 2009b: 128).

Wydźwięk zupełnie inny niż cytowane tu odtwórcze teksty mają prace Elżbiety Teresy Filip, która przeprowadziła gruntowne badania nad strojem wilamowskim. Autorka zauważyła potrzebę analizy wpływu nacjonalizmów na teksty o stroju wilamowskim:

Nie mniej ważne od badań w terenie są poszukiwania podobieństw i rzetelne sprawdzanie różnych teorii co do pochodzenia kobiecego stroju wilamowickiego (a tym samym być może i Wilamowian), oczywiście po odrzuceniu wszelkich nacjonalizmów, których nie brak, zwłaszcza w literaturze niemieckiej okresu międzywojennego i II wojny światowej (Filip 2002: 52).

Autorka krytycznie podeszła zarówno do prac niemieckich, jak i polskich autorów:

Owa związka, zwana po wilamowsku drymłą to ciekawy, ale i najbardziej chyba kontrowersyjny element stroju wilamowickiego. Dla badaczy polskich taki ubiór to nic innego jak „nałęcz” (...). Tymczasem badacze niemieccy podkreślają, że „das Drümel” to część odzieży występująca w strojach kobiecych wszystkich niemieckich wysp językowych na terenie Śląska czy Słowacji, aż po strój Siedmiogrodzkiej Saksonki i w jakiś sposób potwierdzająca ciągłość niemieckiego osadnictwa na tych terenach (Filip 2002: 53).

Według badaczki informacje podawane przez Bazieliach na temat siedemnastowiecznych materiałów źródłowych „wydają się jednak nieprecyzyjne, a wnioski dyskusyjne” (Filip 2003a: 196). Chodzi o uznanie przez Bazieliach przedmiotów wymienionych w *Inwentarzu rzeczy kościelnych* z lat 1640–1643 za elementy stroju:

Z informacji tu zawartych jednoznacznie wynika, że nie były to elementy strojów kobiecych ofiarowane przez wilamowianki czy ich spadkobierców. Większość rzeczy sprawiona została specjalnie do kościoła, a darczyńcami zwykle nie byli nawet miejscowi kmiecie (...). Wszyscy autorzy zajmujący się inwentarzami kościelnymi uważają co najwyżej, że wśród tuwalni i obrusów znaleźć można niekiedy pochodzące z kobiecych strojów ludowych

rańtuchy, a jako szerzynki wykorzystywane były ofiarowane do kościoła kobiece chusty, ale nikt z nich nie twierdzi, że można tu postawić znak równości (Filip 2003a: 196–197).

Autorka zwróciła uwagę na podobieństwo wilamowskich drymł do nakryć głowy w polskich strojach ludowych, a szczególnie w stroju górali podhalańskich (Filip 2002: 53). Element ten zaczął jednak zanikać w tym stroju, co najmniej od połowy XIX wieku, ustępując miejsca „paradnym chustom czepcowym” (Trebunia-Staszal 2015: 121). Opis związki opublikowany przez Stanisławę Trebunię-Staszal jest zbliżony do wyglądu drymł wilamowskich (Trebunia-Staszal 2011: 110–111)<sup>22</sup>. Innym elementem, który według Elżbiety Filip może mieć związek z wilamowską drymłą jest „długa chusta” noszona do stroju łańcuckiego (Filip 2002: 53; Kotula 1955). W przypadku stroju łańcuckiego istnieje jednak również niejasność, gdyż z jednej strony noszony był na terenach kolonizowanych w XV wieku przez osadników niemieckich, także ze Śląska (Kotula 1955), a z drugiej strony badaczka tamtego stroju, Anna Targońska, wykluczyła w rozmowie z autorką „możliwość jakichkolwiek powiązań stroju łańcuckiego czy rzeszowskiego z osadnictwem niemieckim” (Filip 2002: 54). Stwierdzenie Targońskiej, że „wręcz należy je [długie chusty] uznać za wyznacznik słowiańskiego pochodzenia oraz zasiedlenia” (Filip 2002: 54), przypomina jednak argumenty niemieckich badaczy o drymle jako wyznaczniku germańskiego pochodzenia.

Elżbieta Filip nie rozstrzygnęła więc sporu na temat polskości czy niemieckości drymły, zaprezentowała natomiast argumentację obu stron, a także wyniki badań swoich i innych autorów na temat nakryć głowy podobnych do drymł w ogóle. Stwierdziła też, że podobieństwo długich chust ze stroju łańcuckiego z drymłami „na razie można traktować wyłącznie na zasadzie pewnej ciekawostki” (Filip 2002: 52). Co więcej, badaczka uznała drymły za element wyróżniający strój wilamowski (Filip 2003a: 196). Dla Bazieli jest to element upodabniający strój do strojów małopolskich

---

<sup>22</sup> „Związki” lub inaczej „zawiązki”, zaliczane do zawojów, kształtem przypominały wąskie ręczniki. Były to płócienne pasy o wymiarach 40 na 200 centymetrów. Kobiety składały je wzdłuż dłuższego boku na połowę, okrywały czoło i wiązały z tyłu karku. „Związki” przy węższych końcach zdobiono białym lub kremowym haftem łańcuszkowym w proste geometryczne ornamenty, w których dominującą rolę odgrywała spirala, wzbogacona zazwyczaj prostą linią lub zębatym wężykiem (Trebunia-Staszal 2011: 110–111).

(Bazielich 2017: 223), co wydaje się raczej strategią pokazania stroju wilamowskiego jako polskiego, wywodzącą się z etnocentryzmu badaczki, niż uargumentowaną tezę. Filip zwróciła więc uwagę na lokalną specyfikę i odmienną tożsamość Wilamowian, w przeciwieństwie do innych autorów, którzy widzieli w ich kulturze tylko elementy niemieckie lub polskie.

### **Drymła w XXI wieku**

Niemieccy badacze zaznaczali, że drymły czerwone nie były wykonywane co najmniej od pierwszej połowy XIX wieku, natomiast żółte jedynie przez dwie kobiety w okresie międzywojennym (Karasek-Langer 1931: 3; Hanika 1929: 156; Hanika 1937: 134–135; Kuhn 1940). Wynikało to prawdopodobnie z tego, że używano ich rzadko, jedynie do stroju najbardziej odświętnego, przez co nie niszczyły się tak szybko jak inne elementy, a w Wilamowicach zachowała się wystarczająca liczba egzemplarzy. Po 1945, kiedy zabroniono noszenia wilamowskiego stroju, nawet kobiety, które chodziły jeszcze w strojach na co dzień, zrezygnowały z noszenia czepców, a więc i drymł. Nieco później, z okazji większych uroczystości kościelnych, niektóre kobiety zakładały drymły i welon. Drymły zaczęły być noszone również przez miejscowy zespół regionalny, szczególnie przez grupę starszych kobiet. Także w widowisku *Wesele wilamowskie*, które od lat pięćdziesiątych jest obecne w repertuarze Zespołu Regionalnego „Wilamowice”, ważnym momentem są „czepiny”, gdy mężatki zakładają pannie młodej czepce wraz drymłą. Halina Bittner-Szewczykowa pisała, że drymła w dzisiejszych czasach jest głównie „teatralnym rekwizytem zespołu pieśni i tańca” (Bittner-Szewczykowa 1999: 15).

Sytuacja zmieniła się po 2000 roku, kiedy po krótkiej przerwie w działalności reaktywowany został Zespół Regionalny „Wilamowice”, powstało również Stowarzyszenie Na Rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego Miasta Wilamowice „Wilamowianie”. W zespole pojawiła się wówczas liczna grupa starszych kobiet, ale również osoby niezrzeszone w zespole zaczęły częściej ubierać się po wilamowsku. Wzrosło zapotrzebowanie na drymły, którego nie mogły zaspokoić zasoby skrzyń Wilamowianek – wiele elementów zostało już wcześniej zniszczonych lub trafiło do kolekcji muzealnych. Zachowane w większej liczbie drymły z pomarańczowym haftem, używane przed wojną na niedzielę i mniejsze święta, uznane zostały jako *brzydkie i za biole. Jednej my to ubrały, to wyglądała jak tako biolo śmierc*<sup>23</sup>. Na moje pytanie, dlaczego przed wojną noszone były od święta, a teraz uznane są za brzydkie, otrzymałam wymijające odpowiedzi: *ady*

<sup>23</sup> Rozmówczyni: kobieta, około 80 lat, wypowiedź z 2008 roku.



*przestoń, jak bydymy wyglądać, jak kostuchy*<sup>24</sup>. Prawdopodobnie wynika to z tego, że przed wojną drymły noszono zawsze pod chustkami – na święta pod czerwonymi. Obecnie, kiedy chustki nosi się bardzo rzadko (z powodu wygody: *w chustce to taki gorąc, się zapolisz, a poza tym jo w chustce nic nie słyście*<sup>25</sup>) drymła widoczna jest w całości, a według dzisiejszych Wilamowianek białe płótno i biała koronka nie prezentują się dobrze, w przeciwieństwie do czerwonej drymły, która ma czerwoną koronkę, a także znacznie szersze i okazalsze hafty.

Z wymienionych przyczyn wilamowskie hafciarki Krystyna Nycz (przydomek *Orgánista*) i Eryka Klimeczek (przydomek *Fröst*), wyszywające do tej pory prostsze hafty na koszule, zaczęły haftować czerwone drymły. Obecnie wyszywa się bordową nicią, a w szerszym pasie uzupełnione są niemi złotymi. Wykorzystywany jest głównie jeden wzór, który został przekopiowany przez którąś z twórczyń strojów na papier. W ostatnich latach druga z hafciarek zaczęła eksperymentować z wykonywaniem innych wzorów. Niekiedy wprowadzane są do nich również współczesne innowacje w formie dodatkowego pasa wzoru złożonego z kółek (Król 2020b: 299).

Oczywiście nie ma dzisiaj dostępu do koronek o formie identycznej, jak przed wojną, dlatego kupuje się koronki bawełniane o kolorze bordo zbliżonym do barwy haftu. Najczęściej są one dużo szersze od tych przedwojennych (6–8 centymetrów), więc przyszywa się je tak, by widoczny był około trzycentymetrowy pasek, a resztę chowa się pod paskiem haftu. Hafty i koronki wyszywa się na oddzielnych, płóciennych paskach i naszywa się na płótno, a nie haftuje bezpośrednio na nim, jak bywało to przed wojną. Koszt wykonania współczesnej drymły bordowej wynosi nawet 500 złotych.

Hafty oraz koronki odpruwa się w celu wyprania drymły. Pierze się właściwie tylko prostokątny kawałek białego płótna. Konieczne jest następnie zszycie wszystkich elementów razem, co jest pracochłonne i wymaga odpowiednich umiejętności. Kobiety chodzące w stroju coraz rzadziej robią to same, najczęściej zlecając pranie koleżankom, które lepiej sobie z tym radzą lub krawcowym. Zbierają one najczęściej kilka zamówień i piorą kilka na raz.

Inne drymły wykonywane są rzadko, najczęściej na zamówienie kolekcjonerów lub z inicjatywy pasjonatów: jedna pomarańczowa drymła wyhaftowana została w 2011 roku na zamówienie Muzeum Śląskiego

<sup>24</sup> Rozmówczyni: kobieta, około 80 lat, wypowiedź z 2008 roku.

<sup>25</sup> Rozmówczyni: kobieta, około 70 lat, wypowiedź z 2010 roku.

w Katowicach, zaś w 2014 roku uczestnicy warsztatów szycia stroju wilamowskiego organizowanych przez Stowarzyszenie „Wilamowianie” wykonali kilkanaście drymł żółtych. Wersji białych nie wykonuje już nikt od co najmniej 90 lat. Dziesięć drymł z mereżką (na ciężką żałobę) wyhaftowała w 2012 roku dla Stowarzyszenia „Wilamowianie” Eryka Klimeczek, gdyż potrzebne były one do ekspozycji prezentującej starość, śmierć i żałobę w Wilamowicach.

Przed wojną do stroju niedzielnego i odświętnego drymły nosiły wszystkie zamężne Wilamowianki. Dziś wiele kobiet nie nosi już drymły – nie wynika to z niechęci do tego konkretnego elementu stroju, lecz unikania zakrywania głowy czepcami, gdyż drymła od co najmniej 150 lat noszona jest tylko na czepcach. Wciąż jednak spośród mężatek noszących się po wilamowsku około 2/3 nosi drymły do kościoła przy okazji ważniejszych świąt.

Wilamowianki często dyskutują na temat poprawnego według nich sposobu noszenia wilamowskiego stroju. Istnieje nawet grupa kobiet opisana już w literaturze jako agentki kontroli społecznej, która czuwa nad tym, by inne Wilamowianki dopasowały się do używanych przez nie kanonów (Król 2020b: 226–227). Najważniejszą sprawę dotyczącą drymł, jaka była przez nie rozpatrywana, stanowiła kwestia ich zaprasowywania. Niektóre z kobiet prasowały drymły po złożeniu białego materiału wzdłuż dłuższego boku na pół – tak, że koronka wystawała. Powodowało to odkształcenia koronki *i że sie te ładne budki nie robiły, ino takie pomarszczone*<sup>26</sup>. Ponieważ kobieta zajmowała się praniem drymł dla innych Wilamowianek, interwencję uznano za ważną. Mniej emocjonującą sprawą była decyzja, czy w przypadku narzucania na siebie odziewaczek (dużych chust naramiennych), drymła powinna być taką chustą przykryta, czy wyeksponowana na zewnątrz. Ostatecznie konsensusu nie osiągnięto<sup>27</sup>.

Zamawianie czerwonych drymł nie przez Zespół czy Stowarzyszenie, lecz przez same noszące strój kobiety, a także dyskusje na temat sposobu noszenia tego elementu potwierdzają jego żywotność. Nie sprawdziły się zatem słowa Bittner-Szewczykowej o tym, że stanie się on wyłącznie teatralnym rekwizytem (Bittner-Szewczykowa 1999: 15). Zmiany, jakie zaszły w samym sposobie wykonywania, jakości materiałów czy zdobnictwie, nie świadczą wcale o zaniku tego elementu stroju. Tradycja musi przecież

<sup>26</sup> Rozmówczyni: kobieta, około 80 lat, wypowiedź z 2009 roku.

<sup>27</sup> Przed wojną do takich dylematów nie dochodziło, ponieważ drymła była przykryta nagłowną chustką znajdującą się pod odziewaczką. W przypadku stroju narodowego, w którym drymł można było mieć wyeksponowaną, nie nosiło się odziewaczek.

się zmieniać, by pasować do aktualnych, zmieniających się warunków życia, w przeciwnym razie pozostaje martwa (por. Ingold i Kurtilla 2000; Giddens 2004).

Podsumowując dzisiejszy stan zachowania drymły, można powiedzieć, że w XXI wieku sytuacja się odwróciła: to czerwone drymły, których zanik głoszono w okresie międzywojennym, są haftowane i noszone przez Wilamowianki, innych zaś nie wykonuje się już od prawie 100 lat.

### **Drymła – polska czy niemiecka?**

Zarówno badacze polscy, jak i niemieccy, pisząc o stroju wilamowskim, wiele miejsca poświęcili zagadnieniom pochodzenia, niemieckości czy polskości poszczególnych elementów. Józef Latośński, autor pierwszej monografii Wilamowic, pisał, że strój wilamowski to zabytek z XIII wieku, w którym „przybyły w te strony niewiasty pierwszych osadników wilamowickich, a z biegiem wieków został on zapewne nieco zmieniony” (Latośński 1909: 260). Było to raczej powielanie przekonań Wilamowian, że *to są nasze stroje, co nasi pradziadkowie przywieźli ze sobą z Anglo-Sasji i z Flamiandii*<sup>28</sup>. Podobnie jak Latośński, mitycznymi, nie zaś naukowymi, argumentami sugerowali się niektórzy współcześni badacze. Świadczy o tym wstęp Daniela Kadłubca do albumu stroju wilamowskiego autorstwa Jolanty Danek:

W podaniach genealogicznych, przekazywanych przez długie pokolenia, wilamowianie opowiadają o swoich flandryjskich przodkach, co nie jest wykluczone, bowiem zawsze jest w nich ziarenko prawdy. Homerowi też przez tysiąclecia nie wierzono. W każdym razie tkwią oni w germańskiej rodzinie kulturowej znad Morza Północnego (jeden z motywów zdobniczych, podobnie jak u Greków, przypomina morskie fale) (Danek 2009b: 7).

Wpływ na taką postawę miał zapewne proces folkloryzacji, któremu stroje zostały poddane w okresie PRL (por. Burszta 1974: 264–269). Zdaniem Burszty kultura ludowa stała się „przedmiotem szczególnego zainteresowania, zarówno jako wykwit życia pracującego ludu, jak też zwłaszcza z racji dostrzeżonych w niej walorów estetycznych, widowiskowych i rozrywkowych. Wreszcie kultura ludowa została oficjalnie uznana za piękny przejaw kultury narodowej” (Burszta 1974: 295). Autorzy analizowanych przeze mnie tekstów reprezentowali podejście etnocentryczne. W celu uznania stroju wilamowskiego za „piękny przejaw kultury narodowej”,

<sup>28</sup> Rozmówczyni: kobieta, około 90 lat, wypowiedź z 2009 roku.

polskiej lub niemieckiej, stosowali dyskurs nacjonalistyczny (por. Kubica 2020). Grażyna Kubica pisała o metodologicznym nacjonalizmie, który zdefiniowała jako „teoretyczno-metodologiczną perspektywę badawczą (nieuświadomioną i domyslną) uznającą państwo narodowe za podstawową jednostkę w badaniu współczesnych stosunków społecznych jako naturalnego i oczywistego reprezentanta współczesnych społeczeństw” (Kubica 2020: 154). Tak też było w analizowanych przeze mnie tekstach, których autorzy skupiali się na akcentowaniu niemieckości bądź polskości tego elementu.

Szczególnie niemieccy badacze wysp językowych wiele miejsca poświęcili dowodzeniu niemieckości wilamowskiego stroju (Kuhn 1923; Kuhn 1940; Karasek-Langer 1931; Hanika 1929; Hanika 1937). Nie chodziło im jednak wyłącznie o sam strój, lecz o udowodnienie niemieckiego pochodzenia Wilamowian, zgodnie z którym powinni oni „powrócić do macierzy”. Podobnie polskie badaczki – Halina Bittner-Szewczykowa, a szczególnie Barbara Bazielić – mniej skupiały się na dokładnym opisie zastanego w terenie stroju, usiływały za to udowodnić polskość stroju i ziemi. Świadczy o tym, oprócz licznych fragmentów dotyczących polskości drymł i ich związków ze strojami magnackimi, sugerowanie polskości ziemi, na którą przybyli osadnicy: „Bezspornym jest fakt, że zanim tu przybyli obcy osadnicy niemieckiego pochodzenia, mieszkańcami tych okolic byli już od dawna Polacy” (Bazielić 2001b: 7). Co ciekawe, w swojej ostatniej, powstałej kilkanaście lat później, publikacji autorka zaprezentowała nieco inną wizję stroju wilamowskiego. Nazwała go tam „ubiorem wieśniaków niemieckiego pochodzenia” i bez dodatkowych uwag powołała się na teksty Karaska i Kuhna, pisząc, że „uważany jest za pochodzenia niemieckiego” (Bazielić 2017: 225).

Z mojej analizy wynika, że nie można określić, które cechy drymły miałyby być polskie, a które niemieckie. Z jednej strony nie da się stwierdzić, czy jej pierwowzorem były jakieś elementy przyniesione przez pierwszych osadników, czy staropolska nałęcz. Badacze niemieccy i polscy nie brali pod uwagę, że elementy stroju, podobnie jak ich nazwy, mogły przenikać pomiędzy grupami etnicznymi. Dlatego to, że podobne chusty noszone były w Wilamowicach, na Słowacji, na Podhalu i w okolicach Łańcuta dowodzi raczej wzajemnych kontaktów, które niemiecka etnologia nazwała później „Interethnik” (Weber-Kellermann 1959), niż ich germańskości czy słowiańskości.

O ile w niemieckiej literaturze wiele miejsca poświęcono krytyce takiego nacjonalistycznego podejścia, o tyle wśród polskojęzycznych tekstów trudno było do niedawna znaleźć konstruktywną krytykę podobnej

metodologii badań stroju. Zmienia się to jednak w ostatnich latach. Przykładem może być tekst śląskiej antropolożki Grażyny Kubicy, którego autorka pisze o potrzebie „spojrzenia wstecz” na pracę etnologów i dostrzeżenia w nich nacjonalistycznego dyskursu. Podobnie jak w przypadku, analizowanego w tym artykule, tekstu Bożeny Stelmachowskiej, także w tekstach niemieckich i polskich badaczy widoczne jest zaangażowanie, które nie polega jednak na „pracy z mniejszościową publicznością w celu jej emancypacji”, ale na legitymizowaniu polityki (germanizacyjnej i polonizacyjnej) państw reprezentowanych przez badaczy i na przekazaniu tej wizji publiczności głównego nurtu (por. Kubica 2020: 155). Taką refleksję zawiera również tekst Elżbiety Oficjalskiej na temat sposobu przedstawiania górnośląskich strojów w prasie międzywojennej. Autorka wzięła pod uwagę, że Górny Śląsk był regionem niejednorodnym etnicznie i zachończyły w nim procesy związane z przenikaniem się kultur i ich twórcze przeobrażanie. Jej zdaniem twierdzenie o wyłącznie niemieckim bądź wyłącznie polskim charakterze stroju czy innych elementów kultury śląskiej byłoby nadużyciem. Dla badacza istotne jest dostrzeżenie tego „twórczego przeobrażenia”, gdyż „o tożsamości kulturowej i specyfice kultury decyduje (...) nie tylko to, co genetycznie własne, ale także to, co zostało zapożyczone” (Oficjalska 2018: 201).

Zdaniem Kubicy na współczesnych etnologach spoczywa obowiązek dekonstruowania nacjonalistycznego dyskursu, „denaturalizowania kategorii «narodu», krytykowania «niewidzialnego» nacjonalizmu u innych, ale także u siebie, nie tracąc z oczu innych ważnych problemów współczesnej doby” (2020: 155).

Dyskusja na temat niemieckości bądź polskości drymły jest więc dyskusją ideologiczną. Niemieccy badacze wysp językowych chcieli opisać po kolei wszystkie elementy stroju, jednak sił, czasu bądź materiału starczyło im w przypadku Wilamowic (nie licząc przekrojowej pracy Kuhna) tylko na drymłę i welon. Niezwykle zainteresowanie drymłą i welonem Bittner-Szewczykowej (1999) i Bazieli (2001a; 2001b), w bardzo szczupłych skądinąd pracach dotyczących całości stroju wilamowskiego, było więc reakcją na teksty Karaska, Haniki i Kuhna. Ich nie zawsze naukowo uargumentowane wnioski powielone zostały w popularnonaukowych tekstach Piskorz-Branekovej (2007) i Danek (2009a; 2009b). Elżbieta Teresa Filip, której badania, w porównaniu z innymi badaczami, były najbardziej wnikliwie, a postawa politycznie niezaangażowana i krytyczna wobec obu nacjonalizmów, stwierdziła, że „kwestia pochodzenia drymły pozostanie na zawsze nierozstrzygnięta” (2002: 52–54). Jestem zatem zdania, że w przypadku wilamowskiej drymły, podobnie jak i innych elementów

strojów ludowych, naukowcy powinni skupić się nie na dochodzeniu ich domniemanej narodowości, ale na rzetelnym opisie przemian i rozwoju oraz analizie znaczenia dla dawnych i współczesnym użytkowników.

## **Bibliografia**

- Bathelt, H. (1955). *Wenn die Feuermännchen tanzen. Märchen, Sagen und Schwänke aus der Ostdeutschen Heimat*. Müchingen bei Stuttgart: H. Bathelt.
- Bazielich, B. (2001a). Strój ludowy. W: Barciak, A. (red.), *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy w Wilamowicach.
- Bazielich, B. (2001b). Strój wilamowicki. *Atlas Polskich Strojów Ludowych* 34. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich, B. (2017). *Z bliska i z oddali: Stroje ludowe na Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Bittner-Szewczykowa, H. (1976). Odzież chłopska jako dobro majątkowe. „Tezauryzacja” ubiorów ludowych, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, XXX (1), 5–18.
- Bittner-Szewczykowa, H. (1990). *Łoktusze, chustki, szale [katalog wystawy]*. Kraków: Muzeum Etnograficzne w Krakowie.
- Bittner-Szewczykowa, H. (1994). Ubiory dla zmarłych oraz wiejskie ubiory żałobne, *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, XI, 109–116.
- Bittner-Szewczykowa, H. (1999). Historia stroju wilamowskiego ciąg dalszy: Nakrycia głowy kobiet zamężnych i „odziewaczki”, *Wilamowice i okolice* 67, 15.
- Bogatyriew, P. (1975). Funkcje stroju ludowego na obszarze morawskosłowackim. W: tegoż, *Semiotyka kultury ludowej*. M. R. Mayenowa (oprac.), Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 26–96.
- Burleigh, M. (2002). *Germany turns eastwards. A study of Ostforschung in the Third Reich*. London: Pan Books.
- Burszta, J. (1974). *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Chromik, B., Król, T., Małanicz-Przybylska, M. (red.) (2020). *Wilamowanie i ich stroje*. Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową.
- Danek, J. (2009a). *Katalog stroju wilamowskiego oraz dywagacji kilka*. Wilamowice: Urząd Gminy w Wilamowicach.
- Danek, J. (2009b). *Strój wilamowski*. Wilamowice: Miejsko-Gminny Ośrodek Kultury w Wilamowicach.
- Filip, E. T. (2000a). Stroje z Wilamowic. *Kalendarz Beskidzki* 2000/2001, 92–98.
- Filip, E. T. (2000b). Strój wilamowicki jako jeden z wyznaczników odrębności grupy i jego kolekcja w zbiorach Działu Etnografii Muzeum Okręgowego w Bielsku-Białej. W: Bartosz, A. (red.), *Polska egzotyka w polskich muzeach (materiały z konferencji)*. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie, 246–256.
- Filip, E. T. (2002). Miasteczko Wilamowice w przeszłości i przyszłości Bielsko-Bialskiego Muzeum. Grabowska, W. G., Stawarz, A. (red.), *Etnografia*



- miasta jako przedmiot zainteresowań muzealnictwa polskiego*. Rybnik: Muzeum w Rybniku, Polskie Towarzystwo Etnologii Miasta, 49–57.
- Filip, E. T. (2003a). Elementy stroju świadczące o odrębności wilamowiczan (powiat bielski) w świetle dawnych inwentarzy i testamentów. W: Kłodnicki, Z., Rusek, H. (red.), *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, 195–205.
- Filip, E. T. (2003b). O nas mówili: to takie hołdy-bołdy. Wilamowiczanie w oczach „swoich” i „obcych” w dwudziestym stuleciu. W: Trojan, M. (red.), *Ich małe ojczyzny: lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*. Wrocław: KEiAK UW, 109–120.
- Filip, E. T. (2005a). Czy do poczucia tożsamości regionalnej potrzebna jest wiedzą wynikająca z tradycji? Przypadek Wilamowic w powiecie bielskim. W: Nadolska-Styczyńska, A. (red.), *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*. Wrocław – Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Łódzki, 127–138.
- Filip, E. T. (2005b). Ubiór jako element identyfikacji grupy na przykładzie kobiecego stroju z Wilamowic. W: Reszczyński, J. (red.), *Dziedzictwo kulturowe Euroregionu Beskidy. Materiały z konferencji Przeszłość. Teraźniejszość. Przyszłość Euroregionu Beskidy*. Bielsko-Biała: Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej, 37–42.
- Filip, E. T. (2009). *Strój wilamowski*. Wilamowice: Stowarzyszenie na rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego Miasta Wilamowice „Wilamowianie”.
- Filip, E. T. (2011). Kultura ludowa mieszkańców Bielska i Białej pod koniec XIX i w początkach XX wieku. W: Panic, I. (red.), *Bielsko-Biała. Monografia miasta. Tom III Bielsko od wojen śląskich do zakończenia I wojny światowej (1740–1918)*. Bielsko-Biała: Wydział Kultury i Sztuki Urzędu Miejskiego w Bielsku-Białej, 345–419.
- Filip, E. T. (2020). Stan badań. W: Chromik, B., Król, T., Małanicz-Przybylska, M. (red.) (2020). *Wilamowianie i ich stroje*. Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową.
- Giddens, A. (2004). Tradycja. przeł. A. Pawelec. *Przegląd Polityczny* 64, 110–114.
- Hanika, J. (1929). Das Drümel, ein Beitrag zur Karpathendeutschen Trachtenkunde. *Karpathenland* 2, 149–158.
- Hanika, J. (1937). *Sudetendeutsche Volkstrachten*. Reicherberg: F. Kraus.
- Hanslik, E. (1909). *Biala, eine deutsche Stadt in Galicien: Geographische Untersuchung des Stadtproblems*. Wien, Teschen, Leipzig: K. Prochaska.
- Ingold, T., Kurtilla, T. (2000). Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body and Society* 6 (34).
- Jungbauer, G. (1930). Sprachinselvolkskunde. W: *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 3, 143–150, 196–204, 244–256.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX w. na obszarze Polski*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.



- Karasek, A. (1932). Ostschlesische Volkskunde. W: *Das Deutschtum in Polnisch-Schlesien*. Vogtland: Plauen.
- Karasek-Langer, A. (1931). Drimlein und Schleier in Wilmesau. Ein Beitrag zur Trachtengeographie des beskidischen Raumes. *Schaffen und Schauen* 7 (5), 1–8.
- Król, T. (2020a). Historia kobiecego stroju wilamowskiego do roku 1945. W: Chromik, B., Król, T., Małanicz-Przybylska, M. (red.) (2020). *Wilamowianie i ich stroje*. Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, 29–141.
- Król, T. (2020b). Strój kobiety we współczesności. W: Chromik, B., Król, T., Małanicz-Przybylska, M. (red.) (2020). *Wilamowianie i ich stroje*. Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, 215–327.
- Krzyszpień, J. (2008). Jak nie pisać o stroju cieszyńskim: refleksje na temat monografii. *Etnografia Polska*, 53 (1), 43–72.
- Kubica, G. (2020). Międzywojenna polska etnografia zaangażowana w debatę publiczną a dyskurs nacjonalistyczny. *Studia Socjologiczne* 3 (238), 135–159.
- Kuhn, W. (1923). Die Tracht, ein Bild des Menschen. W: Kauder, V. (red.). *Die deutsche Sprachinsel Bielitz-Biala*. Plauen im Vogtland: Das junge Volk.
- Kuhn, W. (1934). Deutsche Sprachinselforschung. Geschichte, Aufgaben, Verfahren. Plauen i.V. 1934 (Ostdeutsche Forschungen / Historische Gesellschaft im Wartheland 2).
- Kuhn, W. (1940). Die Wilmesauer Frauentracht. *Schlesische Blätter für Volkskunde* 4.
- Kuhn, W. (1984). Eine Jugend für die Sprachinselforschung. Erinnerungen. W: *Neue Beiträge zur schlesischen Siedlungsgeschichte. Eine Aufsatzsammlung*. Sigmaringen, 238–275.
- Latosiński, J. (1909). *Monografia miasteczka Wilamowic*. Kraków: Górski.
- Oficjalska, E. (2018). *Tematyka stroju ludowego w publikacjach „Oberschlesien im Bild” w latach 1924–1936*.
- Pinkwinkler, A. (2009). Walter Kuhn (1903–1983) und der Bielitzer „Wandervogel e.V.“. Historisch-volkskundliche „Sprachinselforschung“ zwischen völkischem Pathos und politischer Indienstnahme. *Zeitschrift für Volkskunde. Halbjahresschrift der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde*, 29–51.
- Piskorz-Branekova, E. (2007). *Polskie stroje ludowe. Część trzecia trzynomowego dzieła opisującego stroje noszone na terenie Polski*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Schmidt-Lauber, B. (1993). *Die abhängigen Herren. Deutsche Identität in Namibia*. Münster: Lit.
- Smólski, G. (1910). *Kolonie i stosunki niemieckie w Galicyi*. Kraków: Straż Polska.
- Trebunia-Staszal, S. (2011). *Strój górali podhalańskich*. Milówka: Fundacja Braci Golec.
- Trebunia-Staszal, S. (2015). Strój podhalański. *Atlas Polskich Strojów Ludowych* 46. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Turska, J. (1997). *Polski haft ludowy*. Warszawa: Rea.
- Turska, J. (2012). *Haft polski*. Warszawa: Rea.

- Wackwitz, A. (1932). *Die deutsche Sprachinsel Anhalt-Gatsch in Oberschlesien in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Plauen i. Vogtland: G. Wolff.
- Weber-Kellermann, I. (1959). *Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der Sprachinselvolkskunde*. W: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 62, 19-47.

## **The Vilamovian *drymła* in the context of ethnocentric texts written by Polish and German researchers**

### Summary

The paper presents the way of writing about Wilamowice as represented by both German and Polish authors, on the example of the Vilamovian headscarf called the “*drymła*”, in an attempt at analyzing the nationalistic discourse applied therein. German authors, in particular those involved in the “Sprachinselforschung” – research of German language islands – posited the example of this element of folk dress as evidence for an essentially German character of the Vilamovian folk dress, and of its users by extension. In these authors’ opinion, the headdress was to be a relic of ancient-German attire. Polish ethnographers polemized with his view, nevertheless applying similar discursive strategies in their narration: e.g. describing the *drymła* as an evolution of an old Polish element of traditional dress called the “*naęcz*”. Elżbieta Teresa Filip is a notable exception in that she analyzes the overinterpretations on both sides of the debate. An important issue to notice is the mere amount of space dedicated to *drymła* even in shorter texts discussing the Vilamovian folk dress. The paper additionally presents the more recent history of *drymła* and its significance in Wilamowice.

**Tymoteusz Król** – Wilamowianin, aktywista na rzecz rewitalizacji języka i kultury wilamowskiej, etnolog. Doktorant w Instytucie Sławistyki PAN, gdzie w ramach programu „Pogranicza, mniejszości, migracje” przygotowuje rozprawę doktorską dotyczącą relacji Wilamowian o powojennych prześladowaniach. Członek Stowarzyszenia „Wilamowianie” i Collegium Invisible.

e-mail: wymysojer@gmail.com



Krystyna Rosner (Łycki) w drymle z pomarańczowych haftem i czerwoną chustką nagłowną, 2012. Fot. Tymoteusz Król



Kobieta w stroju wilamowskim we współcześnie wykonanej drymle czerwonej, 2007. Fot. Tymoteusz Król





Teresa Majerska (Frycki) w drymle z pomarańczowym haftem pomaga w założeniu drymły czerwonej, 2019. Fot. Tymoteusz Król



Anna Mika (Linküs) w wilamowskim stroju na największe święta z drymłą czerwoną, 1937. Fot. Hertha Strzygowski



Czerwona drymła z I połowy XIX wieku ze Zbioru Stroju Wilamowskiego, 2012. Fot. Tymoteusz Król

